

Philosophia Artistarum

Discusiones filosóficas de los maestros
de artes de París (siglos XIII–XIV)



Buffon · Cervera Novo · Fernández Walker · Bohdziewicz
(editores)

UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL



COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Philosophia Artistarum : discusiones filosóficas de los maestros de artes de París : siglos XIII–XIV / Claude Lafleur ... [et al.] ; dirigido por Valeria Buffon ; editado por Violeta Cervera Novo ; Gustavo Fernández Walker ; Soledad Bohdziewicz. - 1a ed. - Santa Fe : Ediciones UNL, 2018.

Libro digital, PDF - (Ciencia y Tecnología)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-120-3

1. Filosofía Medieval. I. Lafleur, Claude II. Buffon, Valeria , dir.
III. Cervera Novo, Violeta , ed. IV. Fernández Walker, Gustavo , ed.
V. Bohdziewicz, Soledad, ed.
CDD 180



Reservados todos los derechos

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Claudio Lizárraga / Daniel Comba / Ivana Tosti / Luis Quevedo / Gustavo Ribero / Mónica Osella / Ana María Canal

Coordinación editorial: Ma. Alejandra Sedrán

Corrección: Laura Prati

Diseño de tapa e interiores: Analía Drago y Alina Hill

© Soledad Bohdziewicz, Marcela Borelli, Valeria Andrea Buffon, Violeta Cervera Novo, Iacopo Costa, Antoine Côté, Gustavo Fernández Walker, Natalia Jakubecki, Claude Lafleur, René Létourneau, Ana María Mora-Márquez, Mariano Pérez Carrasco, Riccardo Saccenti, 2018.



© ediciones **UNL**

Universidad Nacional del Litoral, 2018

Facundo Zuviría 3563, cp. 3000, Santa Fe, Argentina

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial

**Universidad
Nacional del Litoral**

Enrique Mammarella · Rector

Claudio Lizárraga · Vicerrector y Secretario de Planeamiento Institucional y Académico

Laura Tarabella · Decana Facultad de Humanidades y Ciencia

Ivana Tosti · Directora Ediciones UNL

Philosophia Artistarum

Discusiones filosóficas
de los maestros de artes
de París (siglos XIII–XIV)

Valeria Buffon
Violeta Cervera Novo
Gustavo Fernández Walker
Soledad Bohdziewicz
editores



COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

*Dedicamos esta obra a los profesores de filosofía
que desde el Medioevo se esfuerzan por hacer pensar
a los estudiantes, independientemente de los contextos
políticos, religiosos o sociales que los rodeen.*

Agradecimientos

Agradecemos vivamente a los autores que colaboraron en este libro y a las entidades que hicieron posible esta publicación: principalmente el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral.

Vaya también la gratitud para nuestras familias que nos apoyan cotidianamente acompañándonos en todo momento.

Los editores

Índice

→ Introducción / 8

LA FORMACIÓN FILOSÓFICA

- 1. CLAUDE LAFLEUR Y JOANNE CARRIER, Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos / 10
- 1. a. ARNULFO DE PROVENZA, *División de las ciencias*, Introducción, ed. Claude Lafleur, trad. Valeria Buffon / 44

LAS BASES: GRAMÁTICA Y LÓGICA

- 2. RENÉ LÉTOURNEAU, Roger Bacon y Roberto Kilwardby en la Facultad de Artes de París: algunos elementos de continuidad doctrinal en los *Communia gramatice* (ca. 1250) / 58
- 2. a. ANÓNIMO, *Puntos comunes de la Gramática: Las construcciones figurativas*, ed. René Létourneau, trad. Violeta Cervera Novo / 70
- 3. ANA MARÍA MORA MÁRQUEZ, Interacciones entre lógica y gramática en la Facultad de Artes de París en el siglo XIII: hacia una unificación del uso de la noción de significado / 101
- 3. a. PSEUDO ROBERTO KILWARDBY, *Commentario sobre el libro mayor de Prisciano*, ed. Fredborg et al., trad. Olga Soledad Bohdziewicz / 119

EL MUNDO: LA FÍSICA Y LA METAFÍSICA

- 4. ANTOINE CÔTÉ, Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema / 129
- 4. a. BOECIO DE DACIA, *Sobre la eternidad del mundo*, ed. Green-Pedersen, trad. Gustavo Fernández Walker / 147
- 4. b. ESTEBAN TEMPIER, *La condena de 1277*, ed. Piché, trad. Olga Soledad Bohdziewicz y Gustavo Fernández Walker / 165
- 5. GUSTAVO FERNÁNDEZ WALKER, Los «nuevos lenguajes» oxonienses en la Universidad de París: condiciones de posibilidad de una revolución metodológica / 178
- 5. a. JUAN BURIDÁN, *Exposición y cuestiones sobre el De Caelo de Aristóteles*, ed. Benoît Patat, trad. Gustavo Fernández Walker / 206

LAS DISCUSIONES EN TORNO A LA ÉTICA

- 6. VIOLETA CERVERA NOVO, La interpretación cruzada de *Categorías XI* y *Ética Nicomaquea II.8* en la primera mitad del siglo XIII / 220
- 6. a. JUAN LEPAGE, *Comentario sobre las Categorías de Aristóteles*, Lectio 44, ed. H. Hansen, trad. Violeta Cervera Novo / 242

- **7.** VALERIA A. BUFFON, La certeza y la cientificidad de la *Ética* en los comentarios a la *Ética Nicomachea* durante el siglo XIII / 255
- **7. a.** PSEUDO JUAN PECKHAM, *Lecciones con preguntas sobre la nueva Ética*, Lectio IV, q. 2 y 4, ed. y trad. Valeria Buffon / 275
- **8.** IACOPO COSTA, La *Ética Nicomachea* en París (1270–1300) / 282
- **8. a.** ANÓNIMO, *Cuestiones sobre el libro de la Ética de Aristóteles*, Prólogo, ed. Iacopo Costa, trad. Violeta Cervera Novo / 298
- **8. b.** RADULFO BRITO, *Cuestiones sobre el libro de la Ética de Aristóteles*, Prólogo, ed. Iacopo Costa, trad. Violeta Cervera Novo / 308

OTROS ÁMBITOS DE DISCUSIÓN

- **9.** RICCARDO SACCENTI, *Naturaleza y Escritura. Ley de naturaleza y ética cristiana en la cultura universitaria de mediados del siglo XIII* / 318
- **9. a.** ANÓNIMO, *Compendio de filosofía*, ed. Riccardo Saccenti, trad. Marcela Borelli y Gustavo Fernández Walker / 332
- **10.** MARIANO PÉREZ CARRASCO, *El filósofo, el poeta, los historiadores. La figura de Siger de Brabante en la Divina Commedia* / 341
- **10. a.** SIGER DE BRABANTE, *Cuestiones sobre el tercer libro Sobre el alma*, q. 15, ed. Bernardo Bazán, trad. Natalia Jakubecki / 363

Referencias bibliográficas

- Fuentes / 374
- Literatura secundaria / 379
- **Sobre los autores** / 391

Introducción

La universidad de París nace a principios del siglo XIII a partir de la reunión de maestros y estudiantes,¹ en un fenómeno que se encuadra dentro de la dinámica de las ciudades nacientes y de la organización de las corporaciones profesionales.² Si bien se trataba en principio de una institución dependiente del poder eclesiástico, los mecanismos de control aplicados sobre los contenidos de la enseñanza no resultaron muy eficaces ni tampoco parecen haber sido muy eficaces más tarde, como lo prueban las diversas condenas a lo largo de la historia de la Universidad de París.³ Esto promovió el profundo florecimiento de una amplia gama de saberes, todos enmarcados en sus cuatro facultades: Artes, Derecho, Medicina y Teología.⁴

Este volumen está dedicado a la enseñanza y las controversias filosóficas que tuvieron lugar dentro de la Facultad de Artes. Recientemente, ha habido

1 Entre la ingente bibliografía sobre las universidades medievales, he aquí algunos representantes del desarrollo de esta temática desde el siglo XX hasta nuestros días: Rashdall (1951), Leff (1968), Verger (1999), Thurot (1850), Weisheipl (1964), Moraw (2008).

2 Sobre la relación de las universidades con la ciudad véase Gilli, Verger y Le Blévec eds. (2007).

3 Si es necesario llegar al límite de una condena, esto indica que el control no ha podido ejercerse previamente.

4 *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), ed. Denifle y Châtelain (1889), t. I, p. x y p. 75–76, nº 16.

grandes avances en lo que respecta a nuestro conocimiento del contenido y la forma de la enseñanza,⁵ las prohibiciones que afectaron al programa de estudios de la Facultad de Artes,⁶ y a algunas discusiones y desarrollos filosóficos emergentes de las disputas escolásticas;⁷ asimismo, muchos de los escritos pertinentes para el estudio de tales cuestiones han sido editados en los últimos años. Esto evidencia que nos hallamos ante un campo de investigación en plena expansión, tanto desde el punto de vista de la historia como desde el punto de vista de la filosofía.

Esto nos anima a compartir con la comunidad científica y académica algunas muestras de estos nuevos avances en el conocimiento histórico y filosófico de los *magistri artium* de la Universidad de París y de otras universidades medievales, dando a conocer algunas de las producciones recientes de especialistas provenientes de distintas partes del mundo. Es por eso que se podrán encontrar aquí estudios sobre cada una de las disciplinas de los *magistri*: Lógica, Gramática, Ética, Metafísica y demás; cada uno de ellos contiene una investigación precisa de alguno de los temas relevantes en cada campo. Junto con cada trabajo, el lector encontrará fuentes que hasta ahora carecían de una traducción a nuestra lengua, acompañadas, en algunos casos, de textos latinos inéditos. Las primeras son fuentes de las que hay disponible una edición crítica latina pero no traducción española, las segundas son fuentes cuya edición crítica está llevándose a cabo en este momento.

En el primer capítulo, de carácter introductorio, Claude Lafleur nos ubica en el ambiente escolar de la universidad parisina, mostrándonos, a partir de un análisis de los reglamentos y de los manuales utilizados, cuáles eran los contenidos enseñados en la Facultad de Artes. A continuación, se exploran las diferentes disciplinas. René Létourneau avanza en el segundo capítulo algunas precisiones sobre discusiones particulares de la Gramática, mientras que, en el tercer capítulo, Ana María Mora-Márquez detalla los vínculos existentes entre Lógica y Gramática. Seguidamente, analizando temáticas físicas y metafísicas, Antoine Côté analiza las argumentaciones en torno al problema de la eternidad del mundo en el capítulo cuarto y en el capítulo quinto Gustavo Fernández Walker examina nuevos conceptos de medi-

5 Cabe mencionar como muy significativos los estudios de Olga Weijers y Claude Lafleur, quienes retomaron lo ya avanzado por los pioneros Glorieux, Gauthier, Lottin entre otros: cf. Lafleur y Carrier eds. (1997), Weijers y Holtz eds. (1997).

6 Piché (1999), Bianchi (1999), Spencer ed. (2011).

7 La lista de estos estudios necesitaría un volumen aparte. Podemos mencionar algunos a modo de ejemplo, pero que no abarcan representativamente todos los ámbitos y temas estudiados: Piché (2005), Rosier-Catach (1983), Solère y Kaluza eds. (2002), Biard y Rosier-Catach eds. (2003), Brenet (2003).

ción en Física. En cuanto a las discusiones acerca de la Ética, Violeta Cervera Novo estudia en el capítulo sexto las relaciones establecidas entre Lógica y Moral por los *magistri artium*, mientras que en el séptimo capítulo Valeria Buffon indaga acerca de los criterios de cientificidad de la Ética y en el octavo lugar, Iacopo Costa considera las relaciones entre los *artista*e y los teólogos en torno a la *Ética Nicomachea*. Finalmente, en relación con los ámbitos jurídico y político, Riccardo Saccenti atiende en el capítulo noveno las concepciones de ley natural en la cultura universitaria, y, en el décimo, Mariano Pérez Carrasco investiga la visión de los maestros en la literatura, más específicamente en la *Divina Commedia*.

Cada una de las traducciones que ilustran los capítulos de investigación ha sido elaborada por los miembros del Grupo de investigación en torno a los *Magistri Artium Parisienses*, financiado actualmente por un subsidio PIP (Proyecto de Investigación Plurianual) de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Esperamos que este volumen propicie la continuidad de la investigación sobre este tema en nuestro país.



La formación filosófica

1. Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos

Claude Lafleur¹

con la colaboración de Joanne Carrier,
Université Laval

Introducción²

Los *magistri artium* (maestros de artes) de la Facultad de Artes de París, también llamados *artist<a>e* («artistas», o para retomar otro término francés de la época *artiens*), han jugado un rol significativo en la aventura intelectual del siglo XIII. La investigación reciente³ se ha esforzado por sacar este fenómeno a la luz, apoyándose, entre otras fuentes, en los textos «didascálicos»⁴ de estos primeros profesores universitarios de filosofía: se trata de un *corpus*

1 El estudio aquí traducido es una versión ligeramente actualizada de un artículo publicado en Lafleur (1998).

2 Traducción española de Valeria Buffon, revisión de Violeta Cervera Novo.

3 Acerca de la investigación reciente sobre este tema y del *Compendium «Nos grauamen»* en particular, ver la colección de estudios: Lafleur y Carrier eds. (1997a), que contiene (521–548) una primera versión del presente estudio.

4 Sobre este término, cf. Lafleur (1997b), sección 3 (Appellation du genre littéraire: textes «didactiques» ou «didascaliques?»), 351–352.

de una treintena de documentos actualmente inventariados —de los cuales cerca de la mitad están aún inéditos— que constituyen un género literario divisible en dos grandes especies («introducciones a la filosofía» y «guías de estudio»)⁵ y que parecen haber cumplido una triple función: 1. Práctica (proveer a los candidatos a la licencia con las herramientas manejables para poder adquirir una visión de conjunto de las materias en discusión); 2. Teórica (clarificar la estructura arquitectónica del «nuevo saber», adquirido principalmente a través del contacto con el peripatetismo greco-árabe) 3. Ideológica (hacer la apología de la racionalidad y poner en tela de juicio, al menos implícitamente, el rol ancilar de la filosofía, rol tradicional hasta entonces en el Occidente cristiano).⁶ A pesar del innegable interés propiamente filosófico, debemos reservar para otro estudio el examen detallado de las funciones teórica e ideológica.⁷ Queríamos abocarnos aquí —en relación con la función práctica— al estudio de un tipo de información aparentemente técnica, pero cuyo examen es de hecho fundamental para una historia verdaderamente *acribica*, o sea precisa, de la evolución del contenido de la enseñanza de los *artistae*, a saber: las menciones de libros *de forma* —es decir, de las obras tocadas por la reglamentación de los estudios— que se encuentran en los textos didascálicos.

Metamorfosis de artistas a filósofos (1215–1255)

Antes de establecer y de escrutar esta lista de libros *de forma*, hay que recordar que los planes de estudio parisinos de la Facultad de Artes son poco numerosos en el siglo XIII. Se cuentan esencialmente cinco, que han sido reunidos y editados por H. Denifle y É. Châtelain en el *Cartulario de la Universidad de París* (en adelante *CUP*).⁸ Los dos planes de estudio más impor-

⁵ Cf. Lafleur (1995:140–141). Respecto de las coordenadas de un cierto número de escritos inéditos, consúltese Lafleur (1988:387–394); respecto de las referencias a los textos ya editados, ver Lafleur y Carrier (1994a:163–165, n. 26); a completar con las informaciones provistas en Lafleur (1997b:346–351).

⁶ Se encontrará una descripción general de esta triple funcionalidad en Lafleur (1995:175–177 y 1997b:362–364).

⁷ Una primera idea de la función teórica está ya disponible en Lafleur y Carrier (1994a:166–195); y respecto de la relación de las funciones teórica e ideológica, cf. Lafleur (1992:81–107 y 1994b:45–65).

⁸ Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (*CUP*), ed. Denifle y Châtelain (1889–1894), t. I, nro. 20, 78–80 (estatuto que data de 1215 y que explicita la prohibición de 1210 relativa a los *libri naturales*: n° 11, p. 70); n° 79, 136–139 (fechado en 1231); n° 201, 227–230 (fechado en 1252, como el n° 202, 230–232, también para considerar, aunque ninguna

tantes, que datan de 1215 y 1255 respectivamente, son de diferente naturaleza. Merecen nuestra atención porque manifiestan de manera absolutamente límpida el tipo de metamorfosis que sufrió la Facultad de Artes de París durante la primera mitad del siglo XIII.

En parte para ratificar una práctica ya existente en los maestros de artes parisinos, en parte para modificarla, el cardenal-legado Roberto de Courçon estipula, en 1215, que:

ESTATUTO DE 1215 (*CUP*, t. I, n. 20, p. 78)

1. la *dialectica uetus* y la *dialectica noua* (es decir, todas las obras de lógica en uso en aquel entonces), así como los dos *Priscianos* (es decir, el *Priscianus maior* —o *Maius uolumen*— y el *Priscianus minor* —o *Minus uolumen*—, correspondientes respectivamente a los libros I–XVI y XVII–XVIII de las *Institutiones grammaticae* de Prisciano) o, al menos, el segundo deben ser objeto de cursos ordinarios, no *cursivos*;
2. los cursos de los días feriados están reservados a los «filósofos», a los escritos de retórica, los manuales que tratan sobre el *quadriuium*, el *Barbarismo* (es decir, el tercer libro del *Ars Maior* de Donato), la ética (optativamente, *si placet*) y el cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio (es decir, la última parte del *De differentiis topicis*, que trata sobre la retórica, o más precisamente, sobre las relaciones existentes entre esta última y la lógica);⁹
3. hay que abstenerse de dar cursos sobre ciertas obras, entre ellas, principalmente los libros de metafísica y de filosofía natural de Aristóteles, así como las *summ<a>e* (es decir, resúmenes) relacionadas con ellos.¹⁰

lista de libros esté allí mencionada); n° 246, 277–279 (fechado en 1255). A estos textos se pueden agregar los juramentos impuestos a los candidatos a la *determinatio* y, sobre todo, aquellos vinculados con el examen para la licencia en Santa Genoveva —dos listas de *iuramenta* que datan de después de 1252 y de antes de 1366 (de hecho «probablemente de la primera mitad del siglo XIV»: Weijers (1995: 205; también 207 y 211): *CUP*, t. II, n° 1185 (4), 673–674 y (14), 678–679.

9 Nótese, en efecto, que el «*quantum topichorum*» al que reenvía aquí (cf. n. 10) Roberto de Courçon no es un elemento de los *Tópicos* de Aristóteles (obra implícitamente comprendida de forma completa en la *dialectica noua* del punto 1), sino más bien el último libro del *De differentiis topicis* de Boecio. Cf. sobre esto, los estudios de J. Isaac y, principalmente de P. O. Lewry mencionados aquí abajo en la nota 39 (Lewry) y 15 (Isaac). Por otra parte, la asociación del cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio con la retórica está claramente testimoniada también en los antiguos estatutos de la Universidad de Oxford, como se puede constatar por la lectura de los Reglamentos I y III que reproducimos más abajo en el cuerpo del texto (en el mismo lugar, el Reglamento II muestra, por su parte, que en Oxford, así como ulteriormente en París (estatuto de 1255), esta última parte de la obra de Boecio está explícitamente excluida de los cursos obligatorios).

10 *CUP*, t. I, n° 20, 78: «Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de ueteri quam de noua in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos

Para etiquetar cada una de las **tres secciones** de esta prescripción, digamos que la **primera** concierne los **cursos principales**, la **segunda** los **cursos secundarios**, la **tercera** los **cursos prohibidos** (o **entredichos**). El lugar central que el **punto 1** de estas prescripciones concede a dos de las ramas del *trivium* —la gramática y, sobre todo, la lógica— deja ver bien, como lo hemos dicho, que «la Facultad de Artes es la heredera directa de las escuelas de dialéctica del siglo XII donde se había ilustrado Abelardo»,¹¹ es decir, de las escuelas parisinas, ocupadas ante todo en el estudio de las *uoces*. Pero el **punto 2** nos muestra que, aunque secundaria, la influencia de la «Escuela» de Chartres aún no se ha desvanecido totalmente, ya que los cursos de los *dies festiui* deben tratar, entre otras cosas, sobre las disciplinas del *quadrivium* (relativas a las *res*) y sobre los «filósofos» (una forma de designar, como lo veremos más abajo (sección 6), al autor del *Timeo* y el de la *Consolación de Filosofía*), y eso implica entonces que estas clases tratan sobre las materias de predilección de los chartrenses (puestas de moda, ciertamente, desde la época carolingia).¹² Como testimonian los entredichos del **punto 3**, las veleidades de los *magistri artium* parisienses, que hacen estallar el marco de las artes liberales y que superan la lista de los «best-sellers» (Jeauneau, 1997: 181) de la Alta Edad Media, al dedicarse al estudio de las dos otras ramas de la ciencia «real», la metafísica y la filosofía natural, despertaron rápidamente la oposición de la mayoría conservadora de los teólogos, quienes, probablemente, debían recelar allí una desviación de la misión original, fundamentalmente propedéutica, que había sido oficialmente asignada a la enseñanza en Artes en este «cuerpo de la Iglesia» que era entonces la Universidad de París.¹³

Contrariamente al estatuto de 1215, el de 1255 no fue promulgado por un poder externo y superior para reformar el conjunto del plan de estudios universitarios, sino por «todos los maestros de artes, sin excepción, de común acuerdo y sin ningún opositor» (*CUP*: t. I, n° 246, 277) para arreglar un problema importante, en efecto, pero puntual: impedir que los profesores despachen demasiado rápidamente sus cursos, imponiendo a las lec-

uel alterum ad minus. Non legant in festiuis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de *methaphisica* et de *naturali philosophia*, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri Dauid de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani».

¹¹ De Libera (1992:238).

¹² Cf. Grabmann (1936:197) y *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), donde el artículo apareció por primera vez, p. 227; así como los estudios de Édouard Jeaneau (1997:181–201); y de Paul E. Dutton (1997:203–230).

¹³ Bataillon (1983:417–433); Lafleur (1992:81–107); Lafleur (1994b:45–65); Lafleur (1995:137–199).

ciones magistrales una duración mínima, variable según los manuales y la modalidad de enseñanza. Dejando a un lado por ahora el calendario propiamente dicho de 1255, confeccionemos simplemente la lista de las obras enumeradas en el documento mencionado, organizándolas por campos disciplinarios (los títulos en castellano entre paréntesis y la numeración de los ítems son nuestras):

ESTATUTO DE 1255 (CUP, N° 246:278)

VETUS LOGICA

1. *Liber Porfirii*,
2. *Liber Predicamentorum*,
3. *Liber Periarmenias*,
4. *Liber Diuisionum*,
5. *Liber Thopicorum Boecii*, excepto quarto

(PRISCIANO Y NUEVA LÓGICA)

6. *Priscianus minor*,
7. *Priscianus maior*,
8. *Topica*,
9. *Elenchi*,
10. *Priora*,
11. *Posteriora*;

(MORAL)

12. *Ethica*, quantum ad quatuor libros

—

TRES PARVI LIBRI

13. *Sex principia*,
14. *Barbarismus*,
15. *Priscianus de accentu* ;
16. *Metaphisica*,
17. *Liber de causis* ;

(METAFÍSICA)

(FILOSOFÍA NATURAL)

18. *Physica*,
19. *De animalibus*,
20. *Liber celi et mundi*,
21. *Liber metheorum*, primus cum quarto,
22. *De anima*,
23. *De generatione*,
24. *De sensu et sensato*,
25. *De sompno et uigilia*,
26. *De memoria et reminiscencia*,
27. *De morte et uita*,
28. *De plantis*
29. *De differentia spiritus et anime*.

Reconsideremos ahora esta serie de manuales según las tres categorías interpretativas utilizadas por el estatuto de 1215. Constatamos inmediatamente, sobre todo si se tiene en cuenta el peso respectivo asignado a las diversas obras en términos de número de semanas de estudio,¹⁴ que en 1255 la mayoría de los cursos debe tratar sobre la metafísica y la filosofía natural (ítems 16–29), es decir, sobre los libros entredichos para la enseñanza por Roberto de Courçon (nuestro **punto 3**), aunque las materias principales de 1215 (nuestro **punto 1**) gozan todavía de un lugar muy importante, ya que se pueden asociar 12 de los 29 tratados de la lista de 1255 a la *Dialectica* (tanto la «vieja» como la «nueva») y al *corpus* de Prisciano del que hablaba el cardenal-legado (ítems 1–11 y 13). El estudio reglamentado de la gramática se ha enriquecido incluso con un nuevo título con el *De accentu* del Pseudo Prisciano (ítem 15), uno de los «tres pequeños libros». A estos últimos hay que conectar el tratado anónimo de los *Seis principios* (ítem 13) a una «vieja lógica», probablemente no más abarcativa que la *dialectica uetus* de Roberto de Courçon, pero sin duda presentada de forma mucho más explícita. En cuanto a los manuales a los cuales se reservaban en 1215 los cursos de los días feriados (nuestro **punto 2**), algunos como el *Barbarismo* de Donato (el tercer *paruus liber*, ítem 14) y, sobre todo, los primeros libros de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (ítem 12) fueron aparentemente promovidos de la clase de los libros secundarios a la de los libros principales, mientras que nada se dice aquí sobre los otros textos de los días festivos (pues no se encuentra nada sobre los «filósofos», las «retóricas» o los «*quadruuialia*»), salvo el «cuarto <libro> de los *Tópicos*» (de Boecio), el cual sólo se menciona para ser explícitamente excluido de los cursos reglamentarios (ítem 5).

Esquemas interpretativos clásicos

Estas diversas consideraciones y el hecho de que la *Guía del estudiante* (también llamada *Compendio de Barcelona* o *Compendium examinatorium Parisiense*) del ms. Ripoll 109 procura un tratamiento más detallado a «la moral, la gramática y la lógica», hicieron que hace unos decenios Isaac concluyera en su reputado libro que en la época del mencionado *uademecum* «sólo estas tres materias figuran en el programa de exámenes» y que «la retórica y el *quadriuium* (...) no parecen figurar entre 1230 y 1240 en el programa de exámenes y [que] estas materias (...) están completamente exclui-

¹⁴ En cuanto a este aspecto de «calendario académico» del estatuto de 1255, véanse las tablas y los esquemas provistos en el estudio de J. Isaac (1953:82–83).

das de él a partir de 1252».¹⁵ Esta fecha hace referencia, evidentemente, al célebre estatuto de la Nación inglesa de la Facultad de Artes de la Universidad de París dirigido a los estudiantes que preparan su *determinatio*, documento que introduce por primera vez oficialmente en el plan de estudios una obra prohibida de Aristóteles, el tratado *Acerca del alma*, situado entonces entre los libros de filosofía natural. Casi en el mismo momento, Beaujouan notaba asimismo que «no se hace ninguna alusión a las Matemáticas en los estatutos de 1252». Pero el autor de este notable estudio (que ha marcado tanto como el de Isaac la tradición interpretativa) veía allí el efecto de una propaganda teológica hostil a estas disciplinas,¹⁶ más que, podríamos agregar, la consecuencia de la inserción del *De Anima* entre los requisitos del *cursus studiorum* (preludio de una integración masiva de la filosofía natural y de la metafísica que, tres años más tarde, habría reducido a la nada, según Isaac, el pequeño lugar reservado a las materias secundarias). En el artículo ya citado, Beaujouan presenta dos formulaciones de su tesis cen-

15 Isaac (1953:72 y 74). El resto de nuestro estudio corregirá esta afirmación (ver ya en Lafleur 1988:154, n. 119). Isaac, autor de este estudio, por lo demás muy valioso, ha sin embargo inducido de nuevo en error a varios intérpretes ulteriores presentando (*Ibid.*:75, n. 4;76) el estatuto de la Nación inglesa de 1252 anterior al 16 de febrero según Denifle y Châtelain (*CUP*, t. I, n° 201:227–230) como relativo a las «lecciones que es necesario haber escuchado leer para presentar su candidatura a la licencia en artes», mientras que el documento trata más bien sobre la reglamentación de los bachilleres que se preparan para **determinar** durante la cuaresma –una prueba netamente anterior a la licencia y a la *inceptio* en el *cursus* de los estudios–, así como sus editores lo habían claramente indicado en el título, inspirándose en las fórmulas introductorias (*CUP*, t. I, n° 201:227): «*Statuta artistarum nationis anglicanae de baccalareis in artibus determinandis in Quadragesima*» (título); «*magistri nascionis anglicane in artibus regentes Parisius (...) bachelaruorum in artibus **determinandorum** in quadagesima (...) formam inferius annotatam (...) statuerunt*» (primera frase del texto) –la negrita es nuestra. Esta confusión deja en parte caducas las comparaciones hechas por Isaac (1953:74–85) entre este estatuto de 1252 y los de 1215 y 1255. Otra consecuencia lamentable de esta misma equivocación es la afirmación (Isaac 1953:74, con las n. 1 y 2; 77) según la cual, en un momento indeterminado después de 1215, el «tiempo» de los estudios en Artes habría sido «reducido (...) a cuatro o cinco años [Isaac reenvía aquí al estatuto de 1252, anterior, según sus editores, al 16 de febrero de 1252], antes de ser restablecido en seis» por el estatuto de la Nación inglesa del 16 de febrero de 1252 (*CUP*, t. I, n° 202:230–232) —dirigido a los bachilleres que están a punto de recibirse (*inceptio*).

16 Beaujouan (1954:98–99): «Mais tandis que, avec Jean de Holywood, Robert Grosseteste et l'école d'Oxford les mathématiques se constituent en discipline indépendante et s'inscrivent explicitement dans les programmes universitaires, une réaction très nette se produit parmi les maîtres parisiens. Les prédicateurs, dans les sermons qu'ils adressent aux étudiants, leur déconseillent souvent l'étude des sciences mathématiques. (...) Ce mouvement prit une telle force qu'il n'est fait aucune allusion aux mathématiques dans les statuts de 1252».

tral.¹⁷ La primera apunta más específicamente al reemplazo de la aritmética especulativa por el arte del cálculo en la enseñanza universitaria en general: «El comienzo del siglo XIII y la formación de las universidades provocan una renovación completa de los manuales elementales. Mientras que, para la gramática, el *Doctrinale* de Alejandro de Villadei y el *Grecismus* de Eberhardo Bethunensis reemplazan a Donato y Prisciano, la aritmética de Boecio es abandonada y el *algorismo* substituye al ábaco» (Beaujouan, 1954:95) — el mérito de la expansión del *Algorismo* a partir del siglo XIII corresponde «a las universidades y a dos manuales continuamente copiados y comentados: el *Carmen de Algorismo* de Alejandro de Villadei y el *Algorismus prosaicus* de Juan de Holywood» (Beaujouan, 1954:96–97) (también conocido como Juan de Sacrobosco)—. La segunda tesis amplía el contenido al conjunto de las disciplinas matemáticas, pero precisa la referencia institucional afirmando que «la Universidad de París no pudo organizar como la de Oxford la enseñanza de las ciencias exactas» (Beaujouan, 1954:104). A lo sumo ella «parece haber tolerado la enseñanza privada de las matemáticas sin verdaderamente incentivarla e incorporarla en el *cursus studiorum*» (Beaujouan, 1954:102), y a finales del siglo XIII, como en el XIV, esta «enseñanza fuera de programa» (Beaujouan, 1954:103) se daba los días feriados en la residencia particular de los maestros interesados.¹⁸ La demostración de la existencia en el campo de la enseñanza matemática de lo que podría llamarse, por analogía con el caso de la lógica, un «divorcio entre Oxford y París»,¹⁹ se apoya sobre el siguiente argumento: «Mientras que el *algorismo*, el *cómputo*, la *esfera*, y la *geometría* son continuamente mencionados en los estatutos de la Universidad de Oxford, no lo son nunca por así decirlo en los documentos parisinos de la misma época» (Beaujouan, 1954:97). En efecto, de las pocas menciones de disciplinas matemáticas que figuran para los siglos XIII y XIV en el *Cartu-*

17 Discutimos aquí el punto de vista de Beaujouan tal como él lo presentó hace ya varios decenios, pero el eminente medievalista se ha rectificado teniendo en cuenta las nuevas investigaciones. Cf. Beaujouan (1997:185–194).

18 *Ibid.*:100: «Toujours est-il que, malgré le silence des règlements officiels, l'algorisme, le comput, et la *Sphère* de Sacrobosco faisaient l'objet de cours, à Paris, aux environs de 1290 (...). Cette opposition entre le silence des règlements et les traces d'un enseignement de fait incite à penser que les leçons n'étaient pas régulières et obligatoires comme à Oxford. À la fin du XIIIe siècle les jeunes maîtres prirent l'habitude de réunir chez eux quelques élèves pour leur faire, les jours de fête, des leçons indépendantes des programmes officiels». Según Beaujouan (*ibid.*, n. 19): «Un statut de Heidelberg sans doute inspiré des usages parisiens place les mathématiques (*algorismus de proportionibus*, perspectiva, *theorica planetarum*) parmi les "pastus librorum quos non oportet scolares **formaliter** in scolis ratione alicuius gradus audiuisset"» (la negrita es nuestra).

19 De Libera (1982:174).

lario de la Universidad de París, la primera (de 1215) es «demasiado vaga», la segunda (de poco antes de 1366) «es interpretada en un sentido netamente restrictivo» y la tercera (de 1366) es «muy imprecisa».²⁰ En cuanto a Oxford, encontramos en los *Statuta Antiqua*²¹ menciones explícitas de la reglamentación (*forma*) relativa a la enseñanza matemática, que señalan tanto los manuales utilizados en clases como el tiempo que se les debe dedicar.

La reglamentación curricular relativa a los manuales de matemáticas según los *Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis*

A fin de ilustrar la discusión que emprenderemos, reproducimos (resaltando en **negrita** el término «*forma*» —tomado aquí en una acepción jurídica—²² y las expresiones técnicas que lo contienen) los tres reglamentos más importantes para las disciplinas matemáticas que figuran en los estatutos antiguos de la universidad de Oxford (solamente el extracto del primer reglamento da la enumeración completa de los libros en estudio en todas las materias, las listas de los otros dos extractos han sido abreviadas aquí, para economizar espacio, concentrándonos más en los *libri mathematici*):

REGLAMENTO I

Anterior a 1350 (de hecho anterior al 6 de julio de 1313) (salvo los pasajes relativos al calendario del *Algorismus* y de la *Spera*, que son anteriores a 1407)

Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis, ed. Gibson (1931:33–34) (más la primera página sin numerar de las *Addenda and corrigenda*)

²⁰ *Ibid.*:98. «Certes, dans le statut de 1215, Robert de Courçon autorise, les jours fériés, l'enseignement des *quadriuiualia* (arithmétique, musique, géométrie et astronomie): il est malaisé de savoir si cette mention trop vague se réfère à l'arithmétique de Boèce ou à l'algorithme d'Alexandre de Villedieu» (el resto de nuestro estudio mostrará que la primera hipótesis es la correcta; ver también Lafleur 1988:154, n. 119). Beaujouan (1954:101): «Peu avant 1366 les candidats bacheliers sont tenus de jurer qu'ils ont suivi au moins cent leçons sur les mathématiques; mais cette formule est interprétée dans un sens nettement restrictif. À la même époque, les mathématiques figurent à la licence mais de façon très imprécise».

²¹ *Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis*, introducción y ed. Gibson (1931).

²² Cf. Weisheipl (1964:149, n. 14), quien, además de procurar varias observaciones sensatas sobre la palabra *forma*, nos reenvía al estudio de Falletti (1929:219–232).

Forma illorum qui incepturi sunt in artibus. (...) Tenentur insuper omnes incepturi (...) proprio iuramento firmare quod sex libros Euclidis, *Arsmetricam* Boecii, *Computum* cum *Algorismo*, tractatum *De spera*, et saltim uice rhetorice²³ quartum *Topicorum* Boecii audierint competenter. (...) **Forma** audiendi libros in artibus. Ordinaturn est, **pro forma** audiendi libros, quod liber *Ethnicorum* audiatur per quatuor menses integre, connumerando dies festos. Item, *Geometria* audiatur per quinque septimanas integre, non connumerando dies festos. Item, *Algorismus* audiatur per octo dies integre, non connumerando dies festos. Item, *Spera* audiatur per octo dies integre, non connumerando dies festos. Item, *Computus* audiatur per octo dies integre, non connumerando dies festos. Item, *Arsmetrica* Boecii audiatur per tres septimanas integre, non connumerando dies festos. Item, Priscianus magni uoluminis, uel liber *Polleticorum*, uel x libri *De animalibus*, connumerando libros *De progressu et motu animalium*, audiatur per sex septimanas integre, non connumerando dies festos. Item, Priscianus *De constructionibus* audiatur per unum terminum anni. Item, libri *Celi et mundi* audiantur per unum terminum anni. Item, libri *Metheororum* audiantur per unum terminum anni. Et omnes isti libri, et omnes alii qui sunt **de forma**, legantur in scolis, et rite secundum exigenciam materia.

23 N. de los eds. La ortografía medieval no es regular; por lo tanto veremos oscilar los textos entre «Rhetorica» y «Rethorica». Si bien «Rethorica» es lo más común en la ortografía medieval, los editores modernos a veces eligen normalizar la ortografía con el latín clásico. Así también veremos oscilar entre «Metaphysica», «Metaphisica» e incluso «Methaphysica».

Contenidos formales para aquellos que se recibirán de maestros de artes (...) Todos los que van a recibirse además están obligados por su propio juramento a afirmar que estudiaron convenientemente los seis libros de Euclides, la *Aritmética* de Boecio, el *Cómputo* con el *Algorismo*, el tratado *De la esfera*, y al menos en lugar de la retórica el cuarto de los *Tópicos* de Boecio. (...) Contenidos bibliográficos formales de estudio en Artes. Se ordena, para la formalidad, que se estudie el libro de la *Ética* por cuatro meses enteros, incluyendo los días festivos. Además, que se estudie la *Geometría* por cinco semanas enteras, sin contar los días festivos. Además, que se estudie el *Algorismo* por ocho días enteros sin contar los días festivos. Además, que se estudie el tratado de la *Esfera* por ocho días enteros, sin contar los días festivos. Además, que se estudie el *Cómputo* por ocho días enteros, sin contar los días festivos. Además, que se estudie la *Aritmética* de Boecio por tres semanas enteras, sin contar los días festivos. Además que se estudien por seis semanas enteras sin contar los días festivos el volumen mayor de Prisciano, o el libro de la *Política*, o los diez libros *De los animales*, incluyendo los libros *Sobre la marcha y el movimiento de los animales*. Además, que se estudien las *Construcciones* de Prisciano por el término de un año. Además que se estudie por el término de un año el libro del *Cielo y el mundo*. Además, que se estudie el libro de los *Meteorológicos* por el término de un año. Y todos estos libros, y todos los otros que constituyen los contenidos formales, que sean enseñados en las escuelas, y apropiadamente según la exigencia de la materia.

REGLAMENTO II

13 de febrero de 1409

Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis, ed. Gibson (1931:200)

Item, ad determinandum pro se nullus bachillarius admittatur, nisi prius *Algarismum integrorum*, *Compotum ecclesiasticum*, *Tractatum de spera*, cum sufficienti ipsorum declaratione in collegio aut in aula a magistro uel bachillario, lectionatim audierit et auditos recitauerit, ut est moris. Item, teneantur singuli pro se determinaturi omnes libros logice tam ueteris quam noue, preter quartum librum *Topicorum* Boecii, quem audiuisse non astringantur, una cum Prisciani *De construccionibus* et *Barbarismo* Donati semel in scholis publice a bachillariis cursorie legentibus audire pacifice et attente.

Además, para el examen final personal, que no se admita ningún bachiller a menos que haya cursado según declaración suficiente de los mismos en un colegio o en un aula por un maestro o bachiller, en lecciones y que haya recitado lo estudiado como es costumbre: el *Algorismo* completo, el *Cómputo eclesiástico*, el tratado de la *Esfera*. Además, que sea obligado cada uno personalmente a rendir todos los libros de la lógica, tanto la vieja como la nueva, salvo el cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio, que no es de estudio obligatorio, una de ellas simultáneamente con las *Construcciones* de Prisciano y el *Barbarismo* de Donato; cada uno está obligado asimismo a escuchar pacífica y atentamente en las escuelas a los bachilleres que enseñan las materias obligatorias públicamente.

REGLAMENTO III

10 de diciembre de 1431

Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis, ed. Gibson (1931:234)

Presentatos igitur ad incipiendum in artibus et philosophia supponimus **formam** determinatoribus indictam audiendo complesse, necnon in scholis arcium, septem artes liberales et tres philosophias per octo annorum terminos, termino quolibet ad minus continente xxx dies legibiles, **secundum formam** sequentem ascendendo gradatim, ordinarie et attente audisse: suple, Gramaticam per terminum anni, uidelicet *Prisianum*, in

Por consiguiente, suponemos que los que se han presentado para recibirse en artes y filosofía han completado con examen los contenidos formales indicados para el estudio, y ciertamente que han cursado atentamente y en lecciones ordinarias, en las escuelas de artes, las siete artes liberales y las tres filosofías por términos de ocho años, todo término conteniendo al menos treinta días de enseñanza, ascendiendo gradualmente según los

maiore uel *minore*; Rethoricam per tres terminos, uidelicet *Rhetoricam* Aristotelis, seu quartum *Topicorum* Boecii, aut Tullium in *noua Rethorica*, uel Ouidium *Methamorphoseos* siue poetriam Virgilio; Logicam per tres terminos, puta, libros *Peri hermeneias* uel tres libros primos *Topicorum* Boecii, aut libros *Priorum* siue *Topicorum* Aristotelis; *Arithmetricam* per terminum anni, uidelicet Boecii; *Muscam* per terminum anni, uidelicet Boecii; Geometriam per duos anni terminos, uidelicet librum *Geometrie* Euclidis, seu Alicen Vitulonemue in *Perspectiuam*; Astronomiam per duos terminos anni, uidelicet *Theoricam planetarum*, uel Tholomeum in *Almagesti*.

siguientes contenidos formales: Gramática por el término de un año, a saber, Prisciano, ya sea su volumen mayor o el menor; Retórica por tres términos, a saber, la *Retórica* de Aristóteles, o el cuarto de los *Tópicos* de Boecio, o Tulio Cicerón, en su *Nueva Retórica*, o las *Metamorfosis* de Ovidio o la poesía de Virgilio; la lógica por tres términos, por ejemplo, los libros del *Peri hermeneias* o los tres primeros libros de los *Tópicos* de Boecio, o los libros de los *Primeros analíticos* o los *Tópicos* de Aristóteles; *Aritmética* por término de un año, o sea la de Boecio; *Música* por término de un año, o sea la de Boecio; Geometría por el término de dos años, o sea el libro de la *Geometría* de Euclides, o la *Perspectiva* de Alhacen o de Witelo; Astronomía por término de dos años, o sea la *Teoría de los planetas*, o el *Almagesto* de Tolomeo.

Los dos primeros reglamentos —partes integrantes del *Chancellor's Book* (*Registrum A*), el más antiguo registro oficial en posesión de la Universidad de Oxford—,²⁴ cuyos extractos claves son justamente citados por Beaujouan, testimonian que los manuales de matemáticas estaban, efectivamente, incluidos en la lista de los libros sobre los cuales los candidatos a la *determinatio* (Reglamento II) y a la *inceptio* (Reglamento I) debían haber hecho cursos. Este par de estatutos —que, por cierto, datan del siglo XIV e incluso del principio del siglo XV, pero que reflejan de manera perfecta, en muchos aspectos, la práctica anterior— muestran sin embargo también que evidentemente la enseñanza del *Algorismus* no ha implicado en Oxford el rechazo al *De institutione aritmetica* de Boecio como manual (constatamos también para la gramática que la integralidad de las *Institutiones grammaticales* de Prisciano y el *Barbarismus* de Donato están aún en el plan de estudios). El tercer reglamento (no mencionado por Beaujouan) merece asimismo ser señalado, porque—como lo notaba ya el editor de los *Statuta Antiqua*²⁵ en su intro-

²⁴ *Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis*, ed. Gibson (1929: x): «The Chancellor's book (*Registrum A*), which is in a great variety of handwritings, is the oldest official register possessed by the University».

²⁵ *Statuta Antiqua Vniuersitatis Oxoniensis*, ed. Gibson (1929: xciv, n. 2).

ducción— se trata de la referencia más antigua al estudio de la música de Boecio que figura en los estatutos oxonienses. El estudio de la música, hay que subrayarlo, se apoya todavía en 1431 sobre el *De institutione musica* de Boecio, mientras que el *De institutione arithmetica* de este último es citado para el estudio de la aritmética, y por el contrario, ni se menciona el *Algorismus*, así como tampoco el tratado de la *Esfera* y el del *Cómputo*.

El término *forma* en el *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis* y las menciones de libros de *forma* de los textos didascálicos de la Facultad de Artes de París

El término *forma* —en el sentido técnico de «regla», «reglamento», «reglamentación», «prescripción», «especificación» o «exigencia»— no está ausente de los principales estatutos parisinos que, tanto a principios del siglo XIII como a mediados del XV, regían la organización de los estudios de Artes. Pero, contrariamente a la práctica oxoniense, no está vinculado tan clara y directamente a la enumeración de los manuales que los candidatos deben «oír» (*audire*, es decir, «escuchar cuando se lee») y «leer» (*legere*), a modo de requisitos parciales, antes de franquear los diversos grados universitarios.²⁶

²⁶ Por ejemplo (resaltando con negrita los términos clave; el contexto seleccionado, bastante amplio, tiene como objetivo evidenciar la dimensión legal de estas prescripciones oficiales de carácter netamente coercitivo), en 1215, en el estatuto mismo de Roberto de Courçon: «Nullus legat Parisius de artibus citra uicesimum primum etatis sue annum, et quod sex annis audierit de artibus ad minus, antequam ad legendum accedat, et quod protestetur se lecturum duobus annis ad minus, nisi rationabilis causa interuenerit, quam publice uel coram examinadoribus debeat probare, et quod non sit respersus aliqua infamia, et quod cum legere disposuerit, examinetur quilibet **secundum formam**, que continetur in scripto domini P. Parisiensis episcopi, ubi continetur pax confirmata inter cancellarium et scolares a iudicibus delegatis a domino papa, scilicet ab episcopo et decano Trecensibus, et a P. episcopo et J. cancellario Parisien. approbata et confirmata» (*CUP*, t. I, n° 20:78); en 1252, en el estatuto votado por los miembros de la Nación inglesa de la Facultad de Artes de París sobre los bachilleres que deben *determinare* durante la cuaresma: «magistri nacionis anglicane in artibus regentes (...) bachelaruorum in artibus determinandorum in quadragesima, sicut mos est, **formam inferius annotatam** de communi eorum et proborum consilio statuerunt. (...) Quia uero **per formam istam** fas non est nec erit diuiti uel pauperi, nobili uel ignobili deinceps deferre, si modo supradicto licenciam determinandi petiturus non accedat dispositus: icirco ad eorum cautelam prouisum est a magistris, quatinus **presens forma** singulis annis per scholas bis deferatur, ita quod prima uice inter purificationem et carniuium in scholis magistrorum legatur, et alia uice inter festum sancti Remigii et Omnium Sanctorum uel circiter, quando erit congregacio. Magistri autem singuli obligentur per fidem ad istam ordinationem obseruandam. Nichilominus etiam, si aliquis inuentus fuerit dicte ordinationi contradicens, penam suspensionis lectionum

Sin embargo, eso no prueba con certeza que una reglamentación tal haya sido formulada alguna vez en París. Efectivamente, nunca hay que olvidar que si el fondo más antiguo (y por lo tanto más «autoritativo») de los *Statuta antiqua* de la Universidad de Oxford está formado por un registro de época que se han transmitido durante varios siglos los diversos cancilleres de la mencionada institución, el *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis*, por su parte, es una recopilación «ficticia» montada casi pieza por pieza, a finales del siglo XIX, por sus eruditos editores después de un formidable trabajo de identificación y reagrupamiento de elementos dispersos. Cuando uno piensa, por ejemplo, que los dos célebres estatutos promulgados en 1252 por la Nación inglesa de la Facultad de Artes de París subsisten en un solo manuscrito (el ms. Oxford, Corpus Christi College 283, copiado en París pero llevado a Inglaterra por Guillermo de Clara en 1277),²⁷ podemos fácilmente imaginar que otros documentos importantes de este género, guarda-

per mensem sustineat» (CUP, t. I, n° 201:227 y 229–230); siempre en 1252, en otro estatuto votado por la misma instancia, esta vez sobre los futuros recibidos, *incepturus* (y no los ya recibidos, *inceptus*: los editores, en los «Addenda et Corrigenda», t. II:717, corrigen el único manuscrito, ms. Oxford, Corpus Christi College 283): «Bachelarius in artibus incept<ur>us (...). Cedit in uituperium nascionis, si labore infamia presentatus, aut si **formam communem in audiendo** non compleuerit numerum sex annorum, uel si fuerit ignotus, utpote qui nec in disputacionibus, nec in lectionibus uisitauerit aliquem magistrorum, uel gradum non attigerit, qui ad honestatem status et facultatis exigitur, uel si non constiterit, ipsum saltem per biennium ante presentacionem suam de questione publice respondisse. Qui etiam ordinarunt, ut, quicumque de cetera incipient uel resumentur, ad istam declarationem **una cum forma nascionis** inuiolabiliter obseruandam per fidem iuxta aliquam consuetudinem astringantur. Si quis autem **contra hanc formam** bachelariis presentandis per magistros proprios exponendam suam uel alterius promocionem per quascumque personas procurare presumpserit, ex tunc a consorcio nascionis quo ad omnes actus scolasticos tanquam infamis uilissimus excludatur, salua in omnibus et per omnia cancellarii libertate. Ceterum ne error alicuius per ignoranciam decetero ualeat excusari, fiat magistris copia statutorum, et bachelariis annuatim generaliter conuocatis premissa declaratio publicetur» (CUP, t. I, n° 202:230–231); en 1452, en la parte de la reforma del cardinal Guillermo de Estouteville que trata sobre las pruebas que constituyen el examen de los candidatos al magisterio: «Item innouamus illud statutum dicte reformationis, quo cauetur **in forma**, quod in temptamine examinis Sancte Genovefe quatuor magistri intersint cum cancellario (...). Hoc quidem statutum in predicta reformatione, ut retulimus, **in forma** positum eadem auctoritate innouamus et inuiolabiliter uolumus et mandamus obseruari. (...) sed absque prece uel pretio libere habeat uterque cancellarius in suo temptamine predictos magistros eligere, **sub** modo tamen, **forma** et circumstantiis supradictis» (CUP, t. IV, n° 2690:730–731).

²⁷ Cf. Lafleur (1988:46–58), para los dos estatutos mencionados que constituyen, p. 54, los n. 23–24 de la descripción del contenido del MS Oxford, C.C.C. 283; y Lafleur–Carrier (1994a:152–163), esp. p. 155, para el par de documentos en cuestión.

dos en algún que otro depósito europeo, hayan llegado a perderse de manera irremediable con el correr de los siglos. El aspecto de los textos didascálicos salidos de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII que vamos a poner de relieve ahora podría incluso constituir un indicio de que han existido originalmente en esta institución algunas listas más explícitas sobre el conjunto de los manuales incluidos obligatoriamente en el plan de estudios.

Nuestros documentos didascálicos no son, sin embargo, normativos en sentido estricto, pues no se encuentra ninguna alusión a las introducciones a la filosofía o a las guías de estudio en el *Cartulario de la Universidad de París*. Por ejemplo, no hay nada similar a ellos en la lista de tasación, que data de los años 1272–1276,²⁸ de los libros de teología, de filosofía y de derecho que los estacionarios parisinos debían tener a disposición de los universitarios, salvo por la descripción de algunas enciclopedias, así como del *De ortu scientiarum* de Roberto Kilwardby (redactado en Oxford a pedido de sus superiores por el ex maestro de Artes parisino, ya ordenado dominicano y comprometido en los estudios de teología) y del *De principiis nature* de Juan de Siccavilla.²⁹ Los textos didascálicos, nacidos de la iniciativa personal de ciertos maestros o suscitados por la práctica misma de la enseñanza, no son entonces, en sentido estricto, escritos estatutarios, ni tampoco «curriculares». Sin embargo, tanto en las introducciones a la filosofía como en las guías de estudio, encontramos numerosas menciones *de forma* —o, en un caso singular, *in forma*— que, muy ciertamente, reflejan fielmente las prescripciones curriculares entonces en vigor en los estatutos oficiales de la institución parisina.

En las *Quatre introductions*, hemos tratado sobre esta cuestión de las especificaciones curriculares contenidas en los textos didascálicos de forma bastante detallada, pero demasiado compacta.³⁰ En el apéndice de un estudio ulterior, hemos incluido, aunque sin comentarlo, un cuadro de los pasajes pertinentes ordenados por disciplinas y, más recientemente aún, con algunas observaciones, hemos enriquecido este último con nuevos datos y hemos resaltado las ocurrencias de la expresión *de forma*³¹ con negrita. Es esta lista de menciones *de forma* —con el agregado del caso *in forma* ya evocado— que retomamos aquí, marcando tipográficamente la presencia de algunos otros

²⁸ Cf. Destrez (1935:32, n. 1).

²⁹ CUP, t. I, n° 530:644: «Item, liber de Proprietatibus rerum, continet c et ij pecias (...). Item, de Naturis rerum, continet xlj pecias. Item, de Ortu scientiarum, continet xvij pecias. Item, de Principiis nature magistri Iohannis de Siccauilla, continet xiiij pecias».

³⁰ Lafleur (1988:147–154 y 160); sobre esta obra ver la reseña de Claude Panaccio (1990:202). Ver asimismo Lafleur (1995:165–166); y Lafleur y Carrier (1994c:138–140).

³¹ Lafleur (1995: Apéndice 5:196–199); y Lafleur (1997b, sección 9:364–369).

términos particularmente significativos, numerando esta vez los testimonios para facilitar los reenvíos y siguiendo ahora el orden de la enumeración de las materias en las prescripciones de *lecturas* para los días feriados de 1215.

Pero en primer lugar algunas observaciones metodológicas. Todos los textos didascálicos de los que están extraídos estos pasajes provienen, según creemos, de la Facultad de Artes parisina en el siglo XIII (el fragmento [4.3] de la *Diuisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza relativo a la música lo dice, por su parte, con todas las letras). Se escalonan desde los años 1230–1240 (*Accessus philosophorum* y *Guía del estudiante* del ms. Ripoll 109) hasta los años 1270–1290 (*Diuisio scientie* de Juan de Dacia y *Questiones in Parua mathematicalia* de Radulfus Brito), pasando por la *Diuisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza, el *De communibus artium liberalium* y las *Questiones mathematice*, que fueron redactadas hacia 1250. Finalmente, nótese que la *Guía del estudiante* emplea el verbo *legere* en lugar de la expresión *de forma*; los pasajes relativos a los «libros filosóficos» (testimonios 1.1 y 1.2), a la música (testimonios 4.1–4.6) y a la geometría (testimonios 5.1–5.9) son suficientes para confirmar su sinonimia al menos parcial. He aquí la tabla en cuestión:

Menciones de libros *de forma* e indicaciones de cursos
(*legitur/leguntur*) contenidos en los textos didascálicos
de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII

1. Libri philosophici (= *Tymeus* Platonis + Boetius *De consolatione*):
 - 1.1 *Guía del estudiante*: «Vlterius [sc. post moralem scientiam] notandum quod **leguntur** duo libri, quorum unus appellatur *Tymeus* Platonis et alter Boetius *De consolatione*». (Después de la ciencia moral hay que notar que se enseñan dos libros, de los cuales uno se llama *Timeo* de Platón y el otro Boecio, *Sobre la consolación*). ms. Barcelona, Archivo de la corona de Aragón, Ripoll 109, f. 137ra; ed. Lafleur y Carrier (1992:§125).
 - 1.2 *Primo queritur utrum philosophia*: «Notandum iuxta predicta quoniam duo libri philosophici sunt **de forma**, scilicet *Thymeus* Platonis et Boetius *De consolatione Philosophie*» (Hay que notar que junto con lo antedicho dos libros filosóficos son reglamentarios, a saber el *Timeo* de Platón y, de Boecio, *Sobre la consolación de Filosofía*). ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14460, f. 31rb; ed. Lafleur y Carrier (1997a:§104).
2. *Rethorice* Tullii (= Cicero, *De inuentione* + Pseudo Cicero, *Ad Herennium*):
 - 2.1 *Guía del estudiante*: «Hec [sc. rethorica] autem scientia traditur a Tullio in Rethoricis [i.e. *De inuentione* + *Ad Herennium*]. Et sunt ibi duo libri **partiales**: in primo [sc. *De inuentione*] agitur in generali de inuen-

tionem istorum que proponenda sunt coram iudice <et> de modo proponendi; in secundo [sc. *Ad Herennium*] uero agitur de eisdem in speciali, subaddendo que sunt ad artem utilia. Et ideo non **legitur** nisi secundus liber tantum. Et iste secundus diuiditur in .III.^{or} partes» (Pero esta ciencia retórica es transmitida por Cicerón en las Retóricas. Y hay allí dos libros parciales, en el primero se trata en general sobre la invención de aquello que debe proponerse en presencia del juez y sobre el modo de proponerlo; en el segundo, se trata en cambio de lo mismo en especial, agregando lo que es útil al arte. Y por ello no se enseña sino solo el segundo libro. Y este segundo se divide en cuatro partes). ms. Barcelona..., Ripoll 109, f. 137va; ed. Lafleur y Carrier (1992:§146).

3. Arismetica speculatiua (= *Inst. arith.* Boetii):

– 3.1 *De communibus artium liberalium*: «In arismetica determinatur de arte numerandi absolute loquendo de numero. Et de ista habemus quemdam tractatum in quo determinatur de arte numerandi quantum ad practicam eius, et iste dicitur *Algorismus* ab Algor inuentore. Speculatiua arismetica est **de forma**; in hac autem determinatur de uirtute numerorum et de proportionibus eorum» (En aritmética se determina sobre el arte de numerar hablando del número en forma absoluta. Y sobre esta tenemos un cierto tratado en el cual se determina acerca del arte de numerar en cuanto a su práctica, y éste se llama *Algorismo* por su inventor Algor. La aritmética especulativa es reglamentaria; en ella se determina sobre la virtud de los números, y sobre sus proporciones). ms. París, BnF, lat. 16390, f. 199ra–rb; ed. Lafleur y Carrier (1994c:193, § 212, l. 1023–1028).

4. *Musica* Boetii:

– 4.1 *Guía del estudiante*: «Huiusmodi autem scientie [sc. musicæ] Boetius est auctor. Et diuiditur in .V. libros **partiales**. In primis duobus agitur de eis que pertinent ad scientie ueritatem. In tribus sequentibus agitur de ipsis reprobando opiniones aliorum (...). **Leguntur** autem duo libri huius totalis scientie, quia in istis duobus, ut dictum est, manifestat auctor omnium illorum scientiam de quibus intendit. Set in primo libro exequitur de eis generaliter, in secundo uero specialiter demonstrando proprias passiones in tonis et consonantiis» (Boecio es el autor de este tipo de ciencia. Y se divide en cinco libros parciales. En los dos primeros se trata de aquello que concierne la verdad de la ciencia. En los tres siguientes se trata de los argumentos en refutación de las opiniones de los otros. (...)) Se enseñan dos libros del total de esta ciencia, porque en estos dos libros, como se ha dicho, el autor manifiesta la ciencia de todo aquello sobre lo

cual se ocupa. Pero en el primer libro se investiga sobre ello en general, en el segundo en cambio en especial demostrando las afecciones propias de los tonos y las consonancias). ms. Barcelona..., Ripoll 109, f. 135ra; ed. Lafleur y Carrier (1992:§51).

– 4.2 *Accessus philosophorum*: «Sunt autem in Musica .v. libri **partiales**, set **de forma** tantum duo» (En la Música hay cinco libros parciales, pero sólo dos son reglamentarios); ed. Lafleur (1988:204, l. 431–432).

– 4.3 Arnulfo de Provenza, *Diuisio scientiarum*: «Sunt autem quinque libri *Musice* quam tractauit Boetius, quorum duo sunt **de forma Parisius**» (Hay cinco libros de *Música*, que trató Boecio, de los cuales dos son reglamentarios en París). (*Ibid.*:328, l. 408–409).

– 4.4 *Questiones mathematicae*: «5 sunt libri [hic *cod.*] in *Musica*, duo **de forma**» (Cinco libros hay sobre *Música*, dos son reglamentarios). ms. París, BnF, lat. 16390, f. 204va; ed. Lafleur y Carrier (en preparación), §164.

– 4.5 *Communia «Visitatio»*: «Postea queritur de musica [...] quinque sunt libri in musica, quorum duo primi sunt **de forma**, alii uero tres non» (Después se pregunta sobre la música (...) hay cinco libros en la música, de los cuales los dos primeros son reglamentarios, pero los otros tres no). ms. París, BnF, lat. 7392, f. 79ra; ed. Sten Ebbesen (2002:221–222).

– 4.6 Juan de Dacia, *Diuisio scientie*: «Est etiam sciendum, quod quinque sint libri musice, quos tradidit Boetius, quorum duo sunt **de forma**» (También hay que saber que hay cinco libros de música, que transmitió Boecio, de los cuales dos son reglamentarios). Ed. Alfred Otto (1955, t.I, 1:30, l.6–8).

5. *Geometria* Euclidis:

– 5.1 *Guía del estudiante*: «Huius autem scientie [sc. geometrie] auctor est Euclides. Que tota diuiditur in .xv. libros (...). De hac scientia non **leguntur** nisi .vi. primi libri (...). Hii ergo sunt .vi. libri quos consideramus» (El autor de esta ciencia es Euclides, la cual se divide en quince libros. (...) Sobre esta ciencia que no se enseñe sino los seis primeros libros (...) Estos son entonces los seis libros que consideramos.). ms. Barcelona..., Ripoll 109, f. 134va; ed. Lafleur y Carrier (1992:§28).

– 5.2 *Accessus philosophorum*: «Causa formalis est modus agendi uel qualitas operis. Qualitas autem operis consistit in intentionibus librorum **partialium Geometrie**, qui sunt in uniuerso .xv., set **de forma** non sunt nisi sex» (La causa formal es el modo de actuar o la cualidad de la obra. Pero la cualidad de la obra consiste en el tema de los libros parciales de la *Geo-*

metría, que son en total quince, pero sólo seis son reglamentarios). Ed. Lafleur (1988:210, l. 504–506).

– 5.3 Arnulfo de Provenza, *Diuisio scientiarum*: «Sunt autem .xv. libri Geometrie, licet **de forma licentiandorum** non sint nisi sex» (Hay quince libros de Geometría, aunque sólo seis son reglamentarios para los licenciandos.). *Ibid*: 329, l. 430–431.

– 5.4 *Compendium circa quadriuium*: «Et illius partis geometrie [sc. altimetrie] sunt sex libri qui sunt **de forma**, et non debent **audiri** plures, nisi **auditoribus** placeat» (Y de esta parte de la geometría que es la altimetría hay seis libros *de forma* —reglamentarios—, y no se debe **escuchar** —estudiar— más, a menos que eso plazca a los oyentes.). *Ibid*.:372, l. 281–282.

– 5.5 *De communibus artium liberalium*: «In geometria determinatur de magnitudine immobili, scilicet de commensuratione terre. Istius scientie sunt quindecim libri, quorum sex primi sunt **de forma**» (En la geometría se trata sobre la magnitud inmóvil, a saber sobre la medida de la tierra. Hay quince libros de esta ciencia, de los cuales los seis primeros son reglamentarios.). ms. Paris, BnF, lat. 16390, f. 199ra; ed. Lafleur y Carrier (1994c:192, § 209, l. 1004–1005).

– 5.6 *Questiones mathematicae*: «Quot sunt libri? Quindecim, quorum sex sunt **de forma**». (¿Cuántos son los libros? Quince, de los cuales seis son reglamentarios) ms. Paris, BnF, lat. 16390, f. 204va; ed. Lafleur–Carrier, § 168.

– 5.7 *Communia «Visitatio»*: «Postea queritur de geometria et queritur primo de quo si[n]t tanquam de subiecto, et unde dicatur, et quot sint libri in geometria. (...) Ad aliud dicendum quod Euclides fuit artifex et causa efficiens istius scientie. Ad aliud dicendum est quod quindecim <sunt> libri in geometria, quorum sex primi sunt **de forma**, alii autem [sex *cancell. cod.*] novem non» (Después se pregunta sobre la geometría, y se pregunta primero sobre qué tema trata y de donde viene y cuántos son los libros de la geometría. (...) A lo otro hay que decir que Euclides fue el artífice y la causa eficiente de esta ciencia. A lo otro hay que decir que son quince los libros en la geometría, de los cuales los primeros seis son reglamentarios, pero los otros nueve no). ms. Paris, BnF, lat. 7392, f. 78vb; ed. Ebbesen (2002:219–220).

– 5.8 *Quedam communia circa septem artes liberales*: «De geometria sciendum est quod ipsa est de magnitudine siue de quantitate continua absolute sumpta. Et diuiditur in tres partes: prima pars (...) continet primos quatuor libros; alia (...) durat usque ad decimum; tertia pars continet quinque ultimos libros. (...) Set sex primi libri sunt **de forma**» (Sobre la geometría hay que saber que es sobre la magnitud o sobre la cantidad continua tomada absolutamente. Y se divide en tres partes: la pri-

mera parte (...) contiene los primeros cuatro libros; la otra (...) se extiende hasta el décimo; la tercera parte contiene los cinco últimos libros. (...) Pero los seis primeros libros son reglamentarios.). ms. Paris, BnF, lat. 15121, f. 60vb–61ra.

–5.9 Juan de Dacia, *Diuisio scientie*: «est notandum, quod quindecim sunt libri geometrie Euclidis, sed **de forma licentiandorum** tantum sunt sex» (hay que notar que son quince los libros de la geometría de Euclides, pero sólo seis son reglamentarios para los licenciandos). Ed. Otto (1955: t. I, 1:26, l. 24–25).

6. Astrologia/Astronomia (= *Astrologia* Martiani [*i.e.* Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Liber VIII: «De astronomia»] y *De spera*, Iohannis de Sacrobosco):

– 6.1 *Questiones mathematicae*: «In astrologia determinatur de magnitudine mobili. Et <«astrologia»> dicitur ab *astros* et *logos*, quod est «sermo», id est «scientia tractans de astris recitando». <Legi> potest **in forma** loco astronomie propter eius prolixitatem et difficultatem, et ideo <ibi> ponitur astrologia. Et <«astronomia»> dicitur ab *astros* et *norma*, «regula», et *ycos*, «scientia», quasi «scientia tractans de astris per regulas». Et hoc apparet, quia, licet subiectum sit utrobique magnitudo mobilis, inde differenter: quia in astronomia demonstrando, in astrologia narrando solum. — Causa efficiens fuit Machianus de Capella. — Finis est ad astrologiam. — Titulus talis est: «Incipit *Astrologia Machiani*. — 4^{or} sunt capitula in *Astrologia* et similiter in *Spera*» (En la astrología se trata sobre la magnitud móvil. Y se llama así por *astros* y *logos*, que es «discurso», o sea «ciencia que trata sobre los astros mediante una narración». Se puede enseñar reglamentariamente en lugar de la astronomía por su extensión y dificultad, y por eso se pone la astrología. Y «astronomía» se dice por *astros* y *norma*, «regla», e *ycos*, «ciencia» como «ciencia que trata sobre los astros por reglas». Y esto es claro porque, aunque el tema sea en ambas la magnitud móvil, de allí diferentemente, porque lo que en la astronomía se demuestra, en la astrología se narra solamente. La causa eficiente fue Marciano Capella. El fin es para la astrología. El título es este: «Empieza la *Astrología* de Marciano». Hay cuatro capítulos en la *Astrología* y similarmente en la *Esfera*). ms. Paris, BnF, lat. 16390, fol. 205va; el texto, muy enmendado, es el de la ed. Lafleur–Carrier, § 231. — Cf., item 6.1 bis Lamberto de Auxerre, *Logica (Summa Lamberti)*: «Sciendum tamen quod astronomia propter sui difficultatem et prolixitatem non **legitur** inter alias artes, sed loco astronomie legitur quidam brevis tractatus qui dicitur *Astrologia Marciani* et ista *Astrologia Marciani* et alie sex (...) artes integre **leguntur**

et sunt **de forma**» (Sin embargo, hay que saber que la astronomía por su dificultad y extensión no se enseña entre las otras artes, sino que en lugar de la astronomía se enseña cierto breve tratado que se llama *Astrología de Marciano* y esta *Astrología de Marciano* y otras seis (...) artes enteras se enseñan y son reglamentarias), ed. Alessio (1971:4). Sobre este testimonio, una porción del cual corresponde *verbatim* al ítem 6.1, ver *infra*, n. 49.

– 6.2 *De communibus artium liberalium*: «In astronomia determinatur de magnitudine mobili, scilicet de natura corporum supercelestium que sunt mobilia. De ista scientia non **legitur** inter libros **de forma** nisi unus liber, scilicet liber *De spera*, in quo agitur de compositione spere mobilis per circulos, per quam speram celestia intelligimus» (En la astronomía se trata sobre la magnitud móvil, o sea de sobre la naturaleza de los cuerpos supra-celestes que son móviles. Sobre esta ciencia no se enseña entre los libros reglamentarios más que uno, a saber el libro *Sobre la esfera* en el cual se trata sobre la composición de la esfera móvil por círculos, por la cual esfera comprendemos los cuerpos celestes.). ms. Paris, BnF, lat. 16390, f. 199ra; ed. Lafleur y Carrier (1994c:191, § 206, l. 993–997).

7. Libri introductorii ad principales mathematicas (= *Algorismus*, *Spera*, *Compotus* Iohannis de Sacrobosco):

– 7.1 Radulfo Brito, *Questiones in parua mathematicalia*: «Alia autem est scientia principalis speculatiua scilicet mathematica (...). Istarum mathematicarum quedam sunt introductiue, que non sunt pure speculatiue, quedam sunt principales speculatiue. Introductiue sunt multe secundum quod diuersi actores diuersos tractatus composuerunt, sicut etiam in logica a diuersis actoribus diuersi tractatus sunt compositi; et iste mathematice introductiue, sicut algorismus, spera, compotus, astralibium, quadrans et tabule, ista sunt solum quedam introductoria ordinata ad cognitionem scientiarum mathematicarum principalium speculatiuarum que ab actoribus auctenticis traduntur. Vnde mathematice principales sunt quatuor, scilicet (...) geometria et arismetica (...) astrologia et musica (...). Et ideo quidam sunt libri ordinati ad geometriam et arismetica, et maxime ad arismetica, quidam uero ad astrologiam et musicam. Verumptamen **multi istorum librorum** ad istos ordinatorum **non sunt de forma**. Modo debet intelligi quod iste mathematice principales sunt ille quatuor de quibus dictum est. (...) Modo sicut sunt quatuor mathematice principales, ita sunt aliqua introductoria ordinata ad istas quatuor, sicut algorismus, spera et compotus et cetera [el ms. de Bruselas da en lugar del “et cetera”: et astralabium, quadrans et sic de multis aliis]. Vnde **algorismus, spera et compotus**, ista sunt **de forma** (...). **Isti ergo libri**

sunt introductorii ad principales mathematicas» (Hay otra ciencia especulativa principal, a saber la matemática. (...) De estas matemáticas, algunas son introductorias, las cuales no son puramente especulativas, otras son principalmente especulativas. Las introductorias son muchas porque diversos autores compusieron diversos tratados, como también en lógica los diversos tratados son compuestos por diversos autores; y estas matemáticas introductorias, como el algoritmo, la esfera, el cómputo, el astrolabio, el cuadrante y las tablas, éstas son sólo algunas disciplinas introductorias ordenadas al conocimiento de las ciencias matemáticas especulativas principales que son transmitidas por auténticos autores. De allí que las principales matemáticas son cuatro, a saber (...) geometría y aritmética, (...) astrología y música. (...) Y por ello algunos libros se ordenan a la geometría y a la aritmética y máxime a la aritmética, otros en cambio a la astrología y a la música. Sin embargo, muchos de estos libros ordenados a aquellos no son reglamentarios. Pero se debe comprender que estas matemáticas principales son aquellas cuatro sobre las que se ha hablado. (...) Pero como son cuatro las matemáticas principales, así algunas introductorias están ordenadas a estas cuatro, como el algoritmo, la esfera y el cómputo etc. De allí que el algoritmo, la esfera y el cómputo son reglamentarios. (...) Por lo tanto, estos libros son introductorios a las matemáticas principales.). Ed. Weijers (1995:165–167).

8. *Liber Ethicorum* Philosophi:

– 8.1 *De communibus artium liberalium*: «In Libro *Ethicorum* determinat Philosophus de bono morali, et hic sunt decem libri, quorum tres sunt de **forma**: in quorum primo determinat de felicitate, que est finis ultimus actionum humanarum; in secundo determinat de uirtutibus in uniuersali, que sunt principia operationum perfectarum que ordinantur in acquisitionem felicitatis; in tertio determinat de uoluntario et inuoluntario eligibili et consiliabili» (En el libro de la *Ética* el filósofo trata acerca del bien moral, y aquí hay diez libros, de los cuales tres son reglamentarios: en el primero de los cuales trata acerca de la felicidad, que es el fin último de las acciones humanas; en el segundo trata acerca de las virtudes universalmente, las cuales virtudes son principios de las operaciones perfectas que se ordenan a la adquisición de la felicidad; en el tercero trata acerca de lo voluntario y lo involuntario, lo elegible y lo deliberable). ms Paris, BnF, lat. 16390, f. 200rb; ed. Lafleur y Carrier (1994c:202, § 284, l. 1267–1272).

Un simple vistazo sobre esta lista de prescripciones parisinas permite constatar que estas reglas se dirigen a los candidatos a la licencia (ver el testi-

monio de Arnulfo de Provenza, [5.3] y el de Juan de Dacia [5.9] sobre la geometría). Una lectura un poco más atenta muestra que estas prescripciones estipulan que los mencionados estudiantes deben haber hecho un curso sobre los libros concernidos (cf. los testimonios [1.1, 2.1, 4.1, 5.1] de la *Guía del estudiante* del ms. Ripoll 109; el del *De communibus artium liberalium* sobre la astronomía [6.2]; y particularmente aquel del *Compendium circa quadriuium* sobre la geometría [5.4]: «hay seis libros *de forma*, y no se debe **escuchar** más, a menos que eso plazca a los oyentes»). Pero estos libros, ¿estaban formalmente en el programa del examen de licencia o bien la obligación se limitaba a haber escuchado un curso sobre el tema? La serie de fragmentos citados no permitiría, por sí sola, zanjar con certeza la disyunción entre estas dos posibilidades. Sin embargo, el epílogo —«He aquí las nociones comunes sobre las cuales están obligados a responder los candidatos a la licencia en Artes»³² del *De communibus artium liberalium*, una verdadera guía para los exámenes, particularmente rica en menciones *de forma*, muestra que la primera hipótesis (la más verosímil por cierto, ya que *a priori* uno espera que la asimilación del contenido de los cursos obligatorios sea objeto de un control) es la correcta; sin mencionar la presencia de exposiciones al menos esquemáticas sobre estos libros (con excepción de los *parua mathematicalia*) en la otra *verdadera* guía para los exámenes, la *Guía del estudiante* del ms. Ripoll 109. En resumen, los libros *de forma* que figuran aquí arriba, son obras³³ —o partes de obras— sobre las cuales, en el siglo XIII, los candidatos a la licencia en Artes de París debían haber hecho un curso y sobre cuyo contenido, al menos elemental, podrían ser interrogados en el examen final.

Estatutos oficiales y aportes de los *de forma* didascálicos: la supervivencia del «artista» menospreciado

Es importante aclarar más detalladamente los numerosos aportes que los testimonios reunidos en el cuadro presentado aquí arriba (sección 5) hacen a nuestro conocimiento sobre la reglamentación de la enseñanza de los *artista*. Para ello hay que comparar ahora las especificaciones relativas a los libros de estudio que se encuentran en los documentos reagrupados por Denifle y Châtelain en el *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis* con las menciones *de forma* contenidas en las introducciones a la filosofía y las guías de estudios

³² Anónimo, *De communibus artium liberalium*, ed. Lafleur-Carrier (1994c:203, § 292, l. 1300–1301): «Hec sunt communia quibus tenentur respondere licentiandi in artibus».

³³ Para la noción de *libri partiales* —libros «parciales» o «méricos»—, ver, *infra*, sección 7, con la n. 52.

que surgen de la Facultad de Artes de París durante el siglo XIII. De entre los planes de estudio ya mencionados,³⁴ se impone un acercamiento principalmente con el **punto 2** de las prescripciones de Roberto de Courçon (1215) relativo a los días feriados, el cual —recuérdese (cf. *supra*, sección 2)— dice así: «Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et *barbarismum*, et *ethicam*, si placet, et quartum *topichorum*» (CUP, t. I, n. 20:78) (Que no enseñen los días festivos sino los filósofos y las retóricas, y [lecturas sobre] el quadrivium y el *Barbarismus* y la *Ethica*, si les place, y el cuarto libro de los *Tópicos*).³⁵ Nosotros adoptaremos entonces, en la medida de lo posible, el orden de enumeración de las materias en nuestra exposición.

En primer lugar, ya lo hemos mencionado en la sección 2, nuestros textos didascálicos permiten precisar que los «filósofos» de los que habla el cardenal legado no son sino —o al menos comprenden a— Platón y Boecio, con sus tratados respectivos: el *Timeo* y la *Consolación de Filosofía* (cf. *supra*, sección 5, cuadro de menciones *de forma*, testimonios 1.1 y 1.2). Una lista de juramentos, posterior a 1252 y anterior a 1366 (muy probablemente de la primera mitad del siglo XIV), que debían prestar los candidatos a la licencia, enumera el *De consolatione Philosophie* de Boecio entre los libros que los futuros licenciados debían haber escuchado pero un agregado de una mano tardía indica una dispensa: «Item, quod audiulistis Boecium de Consolatione. (Dispensatur)» (Además, que hayan estudiado Boecio *Sobre la consolación* se dispen-

³⁴ Cfr. *supra*, n. 8.

³⁵ No hay que concluir del presente estatuto que las diversas disciplinas allí mencionadas eran enseñadas solamente en los *dies festivi*. Delhaye (1969:168, n. 18), quien tiene seguramente razón de pensar que no hay que interpretar esta restricción de forma exclusiva, escribe respecto de las lecciones sobre los filósofos, el *quadrivium*, la Retórica, la Ética y el *Barbarismo*: «Ces cours pouvaient se donner en semaine mais à des heures qui ne nuisaient pas aux *lectiones ordinarie*». Por otra parte, el *Kalendarium ad usum Vniuersitatis Parisiensis* —que refleja las prácticas del siglo XIV— atestigua que efectivamente tenía lugar una enseñanza algunos días festivos (CUP: t. II, n° 1192:709–716). Allí se lee, por ejemplo, para el 9 de enero: «Hac die non legitur ultra terciam in uico Straminis (es la calle del heno —*rue du fouarre*— donde los *artistae* daban clase) propter reuerentiam beati [Guillelmi]»; el primero de febrero: «Hac die non legitur in aliqua Facultate ultra terciam, propter festum Purificacionis»; el 21 de marzo: «Benedicti abbatis. —Non legitur in theologia nec in decretis: tamen legitur in aliis; eodem die cursorie in uico Straminis»; el 30 de abril: «Petri iacobite et Martiris. — Non legitur in aliqua Facultate, excepto in uico Straminis, ubi tunc legitur cursorie»; el 8 de noviembre: «Maturini confessoris. — Eodem die cursorie legitur in uico Straminis»; el 24 de noviembre: «Ista die non legitur ultra terciam in uico Straminis, nec in nonis Nostre Domine, propter festum beate Katherine»; etc. Este calendario muestra entonces que algunos días festivos estaban asociados a un programa abreviado de lecciones matinales o *cursivas*.

sa).³⁶ Este juramento refuerza la hipótesis de la identificación de los *philosophi* con Platón y Boecio, sugiriendo que el *Timeo* ha cesado de ser *de forma* antes que la *Consolación de Filosofía*. Esta última ya no forma parte del plan de estudios en 1366.³⁷ Además, la dispensa que se otorga respecto de ella antes de 1366 muestra que el hábito de enseñarla se ha perdido poco a poco entre mediados del siglo XIII y mediados del XIV.

Las *Retóricas*, cuyo estudio prescribe Roberto de Courçon, son la *Rhetorica uetus* (o *Prima Rhetorica*) —es decir, el *De inuentione* de Cicerón— y la *Rhetorica noua* (o *Secunda Rhetorica*) —es decir, el tratado pseudo-ciceroniano intitulado *Rhetorica ad Herennium*.³⁸ El cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio —es aquí, como dijimos ya en la sección 2, al *De differentiis topicis* al que alude el estatuto de 1215— se vincula igualmente al estudio de la retórica.³⁹ La *Guía del estudiante* del ms. Ripoll 109, que data de los años 1230–1240, nos enseña que unos decenios después del decreto del cardenal legado, solamente la *Rhetorica ad Herennium* era aún objeto de cursos reglamentarios (cf. testimonio 2.1).⁴⁰ Esta constatación está, por cierto, en armonía con los testimonios de las introducciones a la filosofía que presentan una sección sobre la retórica sin precisar explícitamente el *de forma* de la disciplina. Por ejemplo, los *Accessus philosophorum* (Lafleur 1988:244, l. 1031–1036), que ofrecen una exposición sustancial sobre la retórica —de hecho, la más elaborada de las presentaciones conocidas de los *artistas* sobre esta materia (Lewry, 1983:54, n.34)—, se apoyan esencialmente sobre el *Ad Herennium* y no hacen alusión al *De inuentione* sino furtivamente respecto de la distinción entre *Rhetorica noua* y *Rhetorica uetus*:

La Nueva Retórica [i.e. el *Ad Herennium*] difiere de la Vieja [i.e. el *De inuentione*] en que, en la Vieja Retórica se trata solamente de una parte de la retórica, o sea de la invención. Quedaba tratar aún de las otras cuatro partes, pero, porque su amigo Herennio le había pedido una retórica completa, Tulio repitió lo que

³⁶ CUP, t. II, n° 1185 (14), 678.

³⁷ CUP, t. III, n° 1319:145.

³⁸ Es por inadvertencia que Philippe Delhay (1969:170) identifica la *Rethorica uetus* con el *Ad Herennium* y la *Noua* con el *De inuentione*. Sobre estas apelaciones, así como las de *Prima Rethorica* y de *Secunda Rethorica*, véase el pasaje de los *Accessus philosophorum* citado aquí en el texto e *infra*, la n. 39.

³⁹ Cf. Isaac (1953:66) y Lewry (1982:111, n. 25). Para más precisiones sobre la modesta carrera del cuarto libro de los *Tópicos* de Boecio en las universidades de París y Oxford, consúltese: Lewry (1983:45–63) y Lewry (1980:401–433). Se encontrarán algunas observaciones respecto de los paralelos parisinos y oxonienses aquí arriba, n. 9.

⁴⁰ Algunos otros textos didascálicos de los *artistae* confirman la identificación de la *Prima Rethorica* con el *De inuentione* y de la *Secunda Rethorica* con el *Ad Herennium*: cf. Lewry (1983:50, n. 19; 54, n. 35; 59, n. 50).

había dicho sobre la invención —ya con las mismas palabras, ya con otras, haciendo a veces algunos agregados— y trató de las otras cuatro partes.⁴¹

Arnulfo de Provenza no menciona el *De inuentione* y su exposición depende enteramente del *Ad Herennium*. Es lo mismo para la gran mayoría de las introducciones a la filosofía de los maestros parisinos de las que tenemos conocimiento. A falta de una mención *de forma* o de una indicación de curso, el cuarto libro de los *Tópicos* —alias *De differentiis topicis*— de Boecio es objeto de una cuestión tanto en la presentación de la retórica de la *Guía del estudiante* (ed. Lafleur–Carrier 1992:§149) cuanto en la recopilación *Primo queritur utrum philosophia* (ed. Lafleur–Carrier 1997a:§92 y 99).

Respecto de las disciplinas matemáticas, el estatuto de Roberto de Courçon es bastante impreciso —como lo notaba justamente Beaujouan (cf. *supra*, n. 20)— con su mención lacónica de los «*quadruiualia*» (*CUP* I: n° 20:78). Los estatutos de 1252 y de 1255 callan respecto del *quadruium*, mientras que los de 1366 y 1452 se contentan con afirmar que un bachiller no debe ser admitido al examen para la licencia a menos que haya escuchado, entre otros, «aliquos libros matematicos».⁴² Un juramento de la lista ya mencionada agrega algunas precisiones: «Item, quod audiuiſtis centum lectiones de mathematica ad minus. (Istud per facultatem sic est interpretatum quod ſufficit audiuiſſe unum librum totalem mathematice, ſicut tractatum *De ſpera*, et alium librum actu audire cum ſpe audiendi uſque ad finem ſine fraude)» («Además, que hayan escuchado cien lecciones de matemática al menos. (Esto es interpretado así por la facultad: que es suficiente haber escuchado un libro completo de matemática, como el tratado *De la esfera*, y escuchar actualmente otro libro con esperanza de escucharlo hasta el final sin fraude)»)⁴³ Las introducciones a la filosofía y las guías de estudio aportan aquí muchas precisiones a las informaciones más bien vagas que se encuen-

⁴¹ Anónimo, *Accessus philosophorum*, ed. Claude Lafleur (1988:244, l. 1031–1036): «In hoc differt *Rethorica Noua* a *Veteri* quoniam in *Veteri Rethorica* solum de una parte artis rethorice determinatur, ſcilicet de inuentione. Reſtabat determinare de aliis .IIII.^{or}, ſet, quia Herennius, amicus eius, perfectam ab eo ſcribi rethoricam poſtulauit, repetit de inuentione quedam per alia uerba, quedam per eadem, addit etiam aliquando et determinat de aliis quatuor partibus».

⁴² *CUP*, t. III, n° 1319:145 y t. IV, n° 2690:729.

⁴³ *CUP*, t. II, n° 1185 (14), 678. El *De ſpera* es el de Sacrobosco, que continuará en el plan de estudios de algunas universidades como manual de iniciación a la astronomía hasta el ſiglo XVII: (Thorndike, 1949:41–42). Uno puede hacerse una idea bastante acertada del «laxismo» implicado en esta dispensa relativa a las cien lecciones de matemáticas —«Istud (...) ſine fraude»—, ſi ſe piensa que, incluso en Oxford, el estudio del tratado *De la esfera* ſe cerraba en ocho días (ver *supra*, ſección 4, Reglamento I) y que en París

tran escasamente en el *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis*. La aritmética *especulativa* estaba en el programa y uno la estudiaba en los dos libros del *De institutione arithmetica* de Boecio (cf. testimonio 3.1), incluso si, como lo atestigua al mismo tiempo el *De communibus artium liberalium*, no solamente no se ignoraba la existencia de un tratado llamado *Algorismus* (examinándolo se constata que se trata de una obra de Juan de Sacrobosco, más que del *Carmen de algorismo* de Alejandro de Villadei),⁴⁴ que tenía como objeto la *práctica* del arte de la numeración, pero a veces se lo aprovechaba subrepticamente, al menos después de 1250, en lugar de la venerable aritmética boeciana.⁴⁵ El tratado *De algorismo*, o la disciplina del mismo nombre, es brevemente aludida además por varios otros textos didascálicos.⁴⁶ Los dos primeros de los cinco libros del *De institutione musica* servían de manual de música (cf. testimonios 4.1–4.6). La geometría era enseñada en los *Elementa* de Euclides —como será también el caso en Oxford en el siglo xiv (ver, *supra*, sección 4, Reglamento I), de los cuales solamente los seis primeros libros eran *de forma* (cf. testimonios 5.1–5.9). La enseñanza de la astronomía —se llamaba también habitualmente «astrología»— se apoyó al principio en el octavo libro del *De nuptiis* de Martianus Capella (o sobre las adaptaciones de este libro), después, a partir de 1230, también, y cada vez más exclusivamente, en el *De spera* de Juan de Sacrobosco. Este último opúsculo fue explícitamente presentado poco después de 1250 como el único libro de astronomía oficialmente incluido en el plan de estudios (cf. testimonios 6.1 y 6.2).⁴⁷

los maestros de artes habrían hecho por día «soit une seule conférence, soit au plus deux conférences successives» (Isaac 1953:79).

44 Estos dos textos han sido editados por Halliwell (1839:1–26) (*Joannis de Sacro-bosco Tractatus de arte numerandi*) y 73–83 (*Carmen de algorismo*). Para las coordenadas y la evaluación de otras ediciones de estos tratados ver Beaujouan (1954:106, n. 39 y 42).

45 Cf. Lafleur y Carrier (1994c:193–194), el aparato de fuentes de las líneas 1026, 1029–1030, 1030–1033, 1033–1035, 1035–1036.

46 Por ejemplo, Anónimo, *Accessus philosophorum*, ed. Lafleur (1988:202, l. 388 y 203, l. 415); Anónimo, *Philosophica disciplina*, ed. Lafleur (1988:266, l. 183); Arnulfo de Provenza, *Diuisio scientiarum*, ed. Lafleur 1988:326, l. 363; Anónimo, *Questiones mathematicae*, ed. Lafleur y Carrier, § 274 (MS Paris, BnF, lat. 16390, f. 206vb): «In Algorismo determinatur de numero quantum ad eius comparationem siue compositionem, in Arismetica quantum ad eius uirtutem».

47 Para más precisiones cronológicas sobre el proceso de reemplazo del octavo libro del *De nuptiis* de Marciano Capella por el *De spera* de Juan de Sacrobosco, cf. Lafleur (1988:130–132, 149, 156 con la nota 4), en Lafleur y Carrier (1994c:139) y Lafleur (1995:165). Reconocemos de buen grado que la astronomía más científica se encuentra en el *Almagesto* de Ptolomeo. Pero la dificultad de esta obra sobrepasaba ampliamente las competencias científicas de los maestros de artes. Nadie —o casi nadie— leía el *Almagesto* de punta a punta: se contentaban más bien con el prefacio. Olaf Pedersen

Las *Questiones in Parua mathematicalia* de Radulfo Brito confirman para el final del siglo XIII el estatuto *de forma* del tratado *De la esfera*, incluyéndolo —en compañía del *De Algorismo* y del *Cómputo*— en el trío calificado de «*libri introductorii ad principales mathematicas*» (cf. testimonio 7.1). Sin embargo, sin mencionar explícitamente (al menos en el extracto editado por Weijers) ninguna obra para el estudio de las «matemáticas principales» (geometría, aritmética, astrología y música), las *Questiones* de Radulfo podrían dejar entender que, en los albores del siglo XIV, tuvo su apogeo la tendencia a reemplazar en la enseñanza *quadrivial* las fuentes clásicas por los «libros introductorios» correspondientes (antes de que advenga, unos decenios después, un cierto retorno a «los textos de los *antiqui philosophi*», por ejemplo, con el epítome de los tratados de Boecio por Juan de Muris para la aritmética y la música) (Haas, 1997:99, 103).

Prescrita para los días feriados en 1215, la Ética formaba parte de los cursos ordinarios en 1255, específicamente los cuatro primeros libros de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.⁴⁸ La antedicha lista de juramentos y los estatutos

(1974:17–18) escribe respecto de esto: «in spite of the high esteem in which the *Almagest* was held by mediaeval astronomers it was but rarely studied from cover to cover. The small number of extant manuscripts points to the conclusion that the majority of astronomers never possessed a copy nor even had access to one in a library. The reason is not difficult to guess. The *Almagest* is a highly technical work which still today presents many difficulties and obscurities for a modern reader. It must have been much more difficult to a mediaeval scholar equipped with less astronomical and mathematical knowledge. We have to remember that e.g. the *Elements* of Euclid were translated only a short time before the *Almagest*, and that it must have been an enormous task to assimilate such long and demanding treatises». Los *Accessus philosophorum* (ed. Lafleur, 1988:220, l. 655–657) mencionan también a Higino y Arato como autoridades en materia de astrología fabulosa. En su *Philosophia* (mss. Oxford, C.C.C. 283, f. 152ra; C.C.C. 243, f. 4rb; ed. Lafleur y Carrier, 1994a:§39), Olivier le Breton afirma que un día entero sería apenas suficiente para enumerar todos los tratados de astronomía: «sic est astronomia (...) cuius libros <et> actores innumerabiles ad recitandum complete uix sufficeret unus dies». En lo que respecta a la *Guía del estudiante*, se ha citado frecuentemente el curioso pasaje donde se lee que la astronomía «se transmite de una parte en Ptolomeo, pero por otra en el *Almagesto*; y estos libros han sido quemados» (ms. Barcelona..., Ripoll 109, fol. 134rb; ed. Lafleur y Carrier 1992, § 21). M. Haas recuerda justamente este extraño extracto y trata de explicarlo: cf. Haas (1997), en Lafleur y Carrier (1997a:98). La *Guía del estudiante* sin embargo no afirma que Ptolomeo y Marciano Capella sean a la vez los autores de la ciencia astronómica; dice más bien que esta última es transmitida por *Ptolomeo–Almagesto*, mientras que, subalterna a la astronomía, la astrología tiene como autor a Marciano Capella (y es por supuesto el libro octavo del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* que está aquí en cuestión). No hay entonces sobre este punto contradicción alguna (Haas 1997:91 y 98).

48 He aquí el pasaje en cuestión del estatuto de 1255 (CUP: t. 1, n° 246:278): «*Ethicas quantum ad quatuor libros in xij septimanis, si cum alio legantur; si per se non cum alio, in medietate temporis*».

de 1366 nos enseñan que el estudio de estos cuatro primeros libros de la *Ética* se requería para la licencia y el de la mayor parte del tratado aristotélico para la maestría.⁴⁹ La *Guía de estudios* del ms. Ripoll 109 (hacia 1240) presenta una larga exposición que comprende numerosas cuestiones sobre la *Ethica noua* y la *Ethica uetus*. Esta importante sección —más de cinco columnas en el manuscrito— sugiere que la moral de Aristóteles era efectivamente objeto de cursos en la Facultad de Artes de París durante este decenio.⁵⁰ Pero es imposible precisar si se trataba de cursos ordinarios o de cursos extraordinarios que tendrían lugar principalmente los días feriados. El *De communibus artium liberalium*, por su parte, indica claramente (testimonio 8.1) que para la admisión al examen de licencia se requerían los tres primeros libros del *Liber Ethicorum*, desde el comienzo de los años 1250, un poco antes que la primera mención oficial fuera hecha en 1255, en el estatuto ya mencionado de la Facultad de Artes. Si los estatutos contenidos en el *Chartularium* (nro. 246 y nro. 1185; cf. notas 45–46) hablan de cuatro libros y el *De communibus artium liberalium* (testimonio 8.1) solamente de tres, es porque la *Ethica uetus* (EN II y III) y la *Ethica noua* (EN I) formaban un *Liber Ethicorum* en tres o cuatro libros según que se dividiera o no el libro III de la *Ética Nicomaquea* en dos partes (los capítulos 1–8 formaban entonces el libro tercero; los capítulos 9–15, el cuarto).⁵¹

Conclusión

Indiscutiblemente entonces, las introducciones a la filosofía y las guías de estudios salidas de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII precisan y completan de forma verdaderamente significativa las informaciones preservadas en el *Cartulario de la Universidad de París* acerca de los manuales sobre los cuales los candidatos a la licencia debían haber hecho cursos, y cuyo

49 CUP: t. II, n° 1185:678: «Item, quod audiuiſtis librum Ethicorum ad minus quatuor libros». Una mano más tardía a agregado: «Non dispensatur. Sed licet ſufficiat audiuiſſe quatuor libros pro licentia, tamen pro magiſterio oportet audiuiſſe maiorem partem». CUP, t. III, n° 1319:145: «nullus decetero admittatur ad magiſterium in artibus, niſi (...) audiuerit (...) libros morales, ſpecialiter librum Ethicorum pro maiori parte». Los estatutos del cardenal d'Estouteville, que datan de 1452, exigen el estudio de la mayor parte de la *Ética* desde la licencia (CUP, t. IV, n° 2690:729): «nullus admittatur ad licentiam (...) niſi (...) audiuerit libros Morales, ſpecialiter librum Ethicorum quantum ad maiorem partem».

50 La exposición de la *Guía de estudios* se extiende en el manuscrito (Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 109) del folio 135va al folio 137ra; ed. Lafleur y Carrier (1992:§73–124).

51 Gauthier (1970:113, n. 92). Un estudio reciente parece sugerir otra partición, aunque menos coherente y más difícil de verificar: Lohr (1997:252–253).

conocimiento obligatorio podía ser puesto a prueba en ocasión del examen correspondiente. Eso es particularmente verdadero en lo que respecta a las materias prescritas en 1215 por el legado papal Roberto de Courçon para los días de fiesta (nuestro **punto 2**). Encontramos, en efecto, en los textos didascálicos —documentos singulares donde la normatividad institucional y la práctica académica efectiva son, por así decirlo, combinadas—, la mención de libros *de forma* (reglamentarios) o, por lo menos, la indicación de cursos para los «filósofos» (Platón y Boecio), para la Retórica, para todas las disciplinas *quadriuales* —comprendidas las *parua mathematicalia*, que, hay que notarlo, entraron probablemente en el uso reglamentado más tardíamente de lo que se afirma (es decir, a partir de alrededor de 1250 más que a principios de siglo)— y, finalmente, para la Ética.

Sigue siendo sorprendente, sin embargo, que disciplinas capitales como la Lógica y la Gramática (nuestro **punto 1**), destinadas a ocupar prácticamente todo el paisaje (28 ítems sobre 29) en 1255, así como la filosofía natural (incluyendo la metafísica) no sean objeto de ninguna prescripción curricular⁵² en nuestro *corpus*. En lo que concierne a los *libri naturales* y la

52 Lejos de tomarse el trabajo de mencionar explícitamente la existencia de cursos obligatorios sobre la lógica, el compilador de la *Guía del estudiante* nos informa más bien que el tratado *De los silogismos categóricos e hipotéticos* —se trata de hecho de dos obras distintas de Boecio reunidas en una sola— no se utilizaba más: «Liber uero Boetii *De categoricis et ypotheticis sillogismis* ualet ad librum *Peryarmenias* eo quod ibi determinatur de qualitate et quantitate et oppositionibus enuntiationum siue propositionum sub quadam manifestatione apertiori quam in libro *Peryarmenias*; qui liber non est in usu» (ms. Barcelona..., Ripoll 109, f.144ra; ed. Lafleur y Carrier, 1992:§513). Pero tal vez haya que entender, como lo tácito en esta observación, la obligación curricular que pesaba sobre todos los otros manuales de dialéctica y que recordaban con insistencia los estatutos de 1215 y 1255 (Cf. *supra*, sección 2). También en París, los juramentos de Santa Genoveva (CUP: t. II, n° 1185 [4], 673 y [14], 678), las ordenanzas de 1366 (CUP: t. III, n° 1319:145) y las de 1452 (CUP: t. IV, n° 2690:728) harán lo mismo con la Lógica y la Gramática (el estudio de esta última disciplina estaba ya reglamentado desde 1215 y 1255, como vimos). Los *Statuta antiqua* de Oxford, como es institucionalmente normal, no dejan de incluir en sus prescripciones —a veces marcadas con los *de forma*— las «enseñanzas mastodontes» de la Lógica (Beaujouan, 1954:190) y la Gramática, como testimonian entre otros los Reglamentos I, II y III reproducidos aquí arriba en la sección 4. Sin embargo, habríamos debido notarlo antes, la *Logica* de Lamberto de Lagny (alias Lamberto de Auxerre) se abre con un cuestionamiento notable y una respuesta que lo es aún más para nuestro propósito: «In primis queritur quare artista dicitur audire de artibus et non de arte. Ad hoc dicendum est quod septem sunt artes liberales quarum tres uocantur triuium, que sunt grammatica, logica, rethorica (...). Alie quatuor uocantur quadriuium, et hec sunt mathematice, que sunt geometria, arismetica, astronomia et musica. (...) Sic ergo cum sint septem artes in quibus debet instrui artista, quas etiam quilibet regens in logica tenetur audiuisse, ideo dicitur artista audire de artibus et non de arte. Sciendum tamen

Metafísica, la cosa puede explicarse por los entredichos de enseñanza [nuestro **punto 3**] que los tocaban o los habían tocado.⁵³ Es necesario entonces concluir que las menciones *de forma* son ante todo formuladas en las introducciones a la filosofía y las guías de estudios para recordar a los candidatos a la licencia sus obligaciones estatutarias respecto de los libros que ellos fueran más propensos a soslayar, ya sea a causa de una falta de interés intrínseca, ya sea a causa de una ambigüedad extrínseca. Es por ello interesante notar, en relación con la hipótesis de la equivocidad, que los *de forma* son enunciados bastante frecuentemente para clarificar fuera de toda duda cuál parte de un libro debe ser estudiada cuando la totalidad del libro no es requerida por el plan de estudios. Es el caso, lo hemos visto, de las supuestas *Retóricas* de Cicerón —los cursos que tratan sobre el pseudo epigráfico segundo libro (el *Ad Herennium*), excluyendo el auténtico primer libro (el *De inuentione*)—, del *De institutione musica* de Boecio —del cual sólo se estudian dos de los cinco libros—, de los *Elementa* de Euclides —sólo es requerido el estudio de los seis primeros de los quince libros—, del *Liber Ethicorum* —los cursos trataban solamente sobre los tres primeros de sus diez libros—. A excepción de la *Ética*, los *de forma* de estas últimas obras son por cierto formulados —como lo hemos resaltado con letra «negrita» en la lista de la sección 5, testimonios 2.1, 4.1, 4.2, 5.2— en combinación con la noción de *libri partiales* (se trata aquí evidentemente de libros *parciales*, es decir, unidades «bibliográficas» asimilables a mega-capítulos que mantienen una relación de «parte» con el «todo» que representa la obra que los engloba). Esta última noción probablemente se vincula a fin de cuentas —desviando sin embargo su sentido originalmente limitado—, con la terminología de la escolástica neoplatónica, donde los tratados «*méricos*» (μερικὰ συγγράμματα) significaban, según la otra porción del campo semántico del término, los escritos *particulares* (más

quod astronomia propter sui difficultatem et prolixitatem non legitur inter alias artes, sed loco astronomie **legitur** quidam brevis tractatus qui dicitur *Astrologia Marciani* et ista *Astrologia Marciani* et alie sex dicte artes integre **leguntur** et sunt **de forma**» Lamberto de Auxerre, *Logica* (*Summa Lamberti*), ed. Alessio (1971:3–4). Si esta *Summa*, verosíblemente redactada hacia 1250–1255, y tal vez completada hacia 1263–1265, refleja una enseñanza desarrollada en la Facultad de Artes de París en los años 1235–1250 (de Libera, 1981:235), habría que precisar ahora —integrando por así decirlo un tal escrito didáctico en el seno de los textos didascálicos— que la Lógica y la Gramática han sido objeto al menos una vez (de manera simplemente colectiva, cierto, con las otras artes) de una mención *de forma* agregando un ítem 6.1 bis a nuestra lista relativa a la *Astrología* [= *De nuptiis*, VIII] de Marciano Capella, se notará respecto «de la dificultad y de la extensión» de la Astronomía [entender: el *Almagesto* de Ptolomeo], los paralelos literales entre la *Summa Lamberti* y las *Questiones mathematicae* [ítem 6.1].

53 Cf. Bianchi (1997:109–137) y Williams (1997:139–163).

que parciales), es decir, los que se oponían a los tratados *universales* (καθόλου), y entre estos dos polos, los tratados *intermediarios* (μεταξύ).⁵⁴

A fin de cuentas, no se puede cuestionar el hecho de que entre 1215 y 1255 se produjo una mutación radical en el plan de estudios de la Facultad de Artes parisina, y tampoco que esta mutación curricular fue acompañada de una verdadera metamorfosis de la mentalidad de los *artista*e. Esta transformación de régimen mental será sancionada en 1277 por Esteban Tempier, quien, desde las primeras líneas de su Carta–prefacio, se ofende porque «en París, algunos hombres de estudios en artes, sobrepasando los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en las escuelas (...) ciertos errores manifiestos y execrables», antes de condenar las siguientes proposiciones, un dúo ejemplar entre las más de doscientas tesis condenadas: «No hay estado más excelente que el de dedicarse a la filosofía» y «los filósofos son los únicos sabios del mundo».⁵⁵ Eso no quita, como lo muestran los estatutos oficiales, *CUP*: n° 20, n° 246, n° 1185, así como los numerosos comentarios conservados, que estos nuevos promotores de la antigua sabiduría griega recién llegada al Occidente cristiano a través del mundo bizantino y musulmán no cesaron de dar una posición privilegiada a la lógica y a la gramática en su enseñanza, fenómeno reflejado en el «logicismo» de los textos didascálicos (Lafleur, 1995:147, 160). Además, aunque las disciplinas matemáticas nunca hayan ocupado el primer lugar en la enseñanza (aunque este lugar de segundo rango ha de haber disminuido todavía más después de 1255, con la entrada de los *libri naturales* en el plan de estudios), las prescripciones curriculares contenidas en los escritos didascálicos de los *artista*e sacan a la luz el hecho de que, a pesar de todo, los elementos del *quadriuium* han seguido siendo enseñados en París, *uolens nolens*, durante todo el siglo XIII, apoyándose en gran parte sobre las fuentes antiguas (el *split* «Oxford–París» es en este punto menos marcado de lo que uno hubiera creído, cf. *supra*, secciones 3 y 4). Finalmente, cuando se piensa que estas menciones *de forma* o indicaciones de cursos —que nos obligan a matizar fuertemente algunos esquemas interpretativos clásicos— atestiguan asimismo el mantenimiento de la retórica, así como el *Timeo* de Platón y la *Consolación de Filosofía* de Boecio a

⁵⁴ Cf. Simplicius, *In Aristotelis Categorías Commentarium*, ed. Karl Kalbfleisch (1907:4, l. 10–12); Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. Pattin (1971:5, l. 96–98): «Tractatuuum autem Aristotelis hi quidem sunt *partiales* (...), hi autem *uniuersales*, alii uero *intermedi*i» (la cursiva es nuestra); Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, traduction Hadot (1990:10), trad. Hoffmann, 64–66 (*La Division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, por Ilsetraut Hadot, 1990) y 232–234 (*Índice de los términos καθόλου, μερικόν, μεταξύ*).

⁵⁵ Piché y Lafleur (1999:72–73 [Carta–prefacio], 92–93 [Prop. 40] y 126–127 [Prop. 154]).

manera de requisitos para el plan de la licencia en artes, hay que admitir que los *Parisius studentes in artibus* censurados por el obispo Tempier, aunque se hubieran transformado en *filósofos* por su lectura institucionalizada del corpus «aristotélico» completado hacía poco tiempo (e incluso más con los apócrifos greco-árabes), sin embargo, no sin algunas vivas tensiones, perceptibles tanto sobre el plano práctico, teórico como ideológico, seguían siendo siempre *artistas*, es decir profesores de artes liberales en la tradición de los dialécticos parisinos del siglo XII, así como en la línea de los maestros de la Escuela de Chartres, aunque en un mínimo grado evidenciado por la escasez de documentos preservados⁵⁶ y probablemente contra su tendencia natural (como parecen sugerir las múltiples prescripciones didascálicas).

56 Esta escasez es señalada por Haas para el *quadriuium* y por Dutton para el *Timeo*, cf. Haas (1997:90, 95); Dutton (1997:215). Según nosotros, el comienzo de las *Questiones Mathematicae* (ed. Lafleur y Carrier, §1–65) deriva sin embargo de un comentario de la Facultad de Artes sobre el *De institutione arithmetica* de Boecio o al menos, de un comentario sobre el mencionado tratado de Boecio que había circulado en el ambiente de la Facultad de Artes parisina. En nuestra opinión, la práctica de las disciplinas poco estimadas por los maestros de Artes, aunque real, era bastante elemental y se resumía a los tipos de exposiciones que figuraban en los textos didascálicos (lo que confirma la tendencia a interpretar las reglamentaciones indeseables de forma «laxa»). Esto es lo que queríamos expresar más arriba, afirmando que en este género literario casi único «normatividad institucional y práctica escolar efectiva están, por así decirlo, combinadas».

Arnulfus Pronvincialis

Divisio scientiarum

Introductio¹

§ 1 Sicut scribitur ab Algazele decima sententia proprietatum cause prime: «Primus est largissimus a quo emanat omne bonum». Quod sic probatur: «Bonum emanat ab aliquo multis modis, scilicet uel ut propter hoc aliqua retributio <5> fiat ei alicuius emolumenti, uel nulla, set quia oportet fieri illud absque retributione. Retributio autem diuiditur: aut enim simile redditur dato, ut pecunia pro pecunia, aut dissimile, ut denarius spe uite eterne, uel laudis, uel consilii. Hec autem non species largitatis set commercia, uel commutationes, uel negotiationes existunt, quamuis aliqua harum a uulgo largitas dicatur. Largitas enim est <10> conferre beneficium sine spe reconpensationis cui necessitas existit. Qui enim dat ense non indigenti eo, non dicitur largus. Primus autem habundantiam sue bonitatis super omnem creaturam effudit sicut oportuit et capere potuit absque retentione alicuius quod ei fuit possibile ad necessitatem uel decorem, hoc autem sine spe retributionis uel alicuius emolumenti. Merito igitur largissimus nuncupatur <15> cum ad plenum unicuique creature bonum tribuat quantum potest capere absque spe emolumenti, licet quandoque nomen largitatis uelut inproprie de aliis proferatur».

¹ Este texto corresponde a la edición latina de Arnulfus Pronvincialis, *Diuisio scientiarum*, Introductio, ed. Claude Lafleur (1988:297–306). Esta y todas las traducciones de este volumen han sido revisadas por Soledad Bohdziewicz.

Arnulfo de Provenza***La división de las ciencias***

Traducción de Valeria Buffon

Presentamos aquí, en traducción española, uno de los textos didascálicos estudiados por Claude Lafleur en su capítulo sobre el contenido de los estudios en Artes. Los fragmentos que traducimos incluyen una especie de elogio de la filosofía, para justificar el estudio a los alumnos. Posteriormente, a manera de ejemplo, traducimos la parte del manual que se refiere a los contenidos mínimos exigibles en la Universidad de París respecto de la Filosofía moral.

Introducción

§ I Como escribe Algazel en la décima sentencia de las propiedades de la Causa Primera: «El Primero, del que todo bien emana, es el más generoso». Lo cual se prueba así: «El bien emana de algo de muchas maneras, a saber: o para que a causa de esto se produzca alguna retribución de una ganancia para él, o ninguna retribución, sino porque conviene producir aquello sin retribución. Ahora bien, la retribución se divide: pues o bien se restituye algo similar a lo dado, como dinero por dinero, o bien se restituye algo disímil, como un denario por la esperanza de la vida eterna, o de una alabanza o de un consejo. Pero éstas no son especies de generosidad sino transacciones, o intercambios, o negocios, aunque alguna de esas cosas sea llamada por el vulgo «generosidad». Pues la generosidad es otorgar un beneficio a quien lo necesita, sin expectativa de recompensa. Pues, no se llama generoso a quien da una espada al que no la necesita. Pero el Primero derramó la abundancia de su bondad sobre toda creatura como convino a cada una y como cada una pudo captar, sin la retención de nada que le fuera posible a ella para su necesidad o conveniencia, pero esto el Primero lo hizo sin esperanza de retribución o de alguna ganancia. Por consiguiente, con razón es llamado generosísimo puesto que asigna a cada creatura tan pleno bien cuanto puede captar sin expectativa de ganancia, aunque a veces el nombre de «generosidad» es proferido, por así decirlo, impropriamente acerca de otras cosas».

§ 2 Quamuis autem influentia boni super omne quod est a parte Ipsius equalis maneat non uariata, creature tamen non equaliter sunt capaces <20> illius, ut scribitur *Libro de causis*, set que propinquius assistunt, uberius, que remotius, minus plene, secundum ordinem in quo Eius sapientia maxime declaratur. Quedam enim ab Eo esse tantum recipiunt, et hoc uel mutabile uel eternum, ut corpora non uiuentia; quedam esse et uiuere, ut participantia uitam, uelut plantae; quedam esse, et uiuere, et sentire <25> cum quadam cognitione sensitiua, ut animalia bruta; quedam esse, et uiuere, et sentire cum quadam cognitione nobili intellectiua, ut anima humana et intelligentia.

§ 3 Differt tamen earum cognitio multipliciter. Nam cognitio intelligentie est substantie spiritualis nobilis corpori non unite, quocirca per <30> sensum non acquiritur; cognitio autem anime est substantie spiritualis corpori unite, que per sensum habetur. Item, differunt quia cognitio intelligentie causatur a Primo, non dependens a rebus, et est immediata per intuitionem limpidam in speculum eternitatis, in qua non differt cognitiua et medium cognoscendi; anime uero intellectiue cognitio non <35> solum est a Primo, set dependet a rebus quarum cognitionem acquirit cum labore et pena, sensu ac ymaginatione mediantibus, ut earum cognitione, tanquam per uestigium, ueniat in cognitionem sui Factoris. Que cognitio, ut dicit Algazel, post separationem anime a corpore erit summa ipsius delectatio qua felicitabitur sine fine. Nam sicut summa delectatio <40> intelligentie est Primum contemplari ob hoc solum quod tanti Factoris se cognoscit esse facturam, ut idem dicit, sic et anime munde post mortem erit felicitas in cognoscendo se tanti ac talis Creatoris fore creaturam.

§ 2 Ahora bien, aunque la influencia del bien, igual sobre todo lo que es a partir de Él, permanezca no variada, sin embargo, las creaturas no son igualmente capaces de captarlo, como está escrito en el *Libro de las causas*, sino que las que se sitúan más cerca, lo captan más abundantemente; las que se sitúan más lejos, menos plenamente, según el orden en que Su sabiduría se manifiesta máximamente. Pues algunas creaturas reciben de Él solamente el ser, y éste es mudable o eterno, como los cuerpos sin vida; otras reciben el ser y el vivir, participando de la vida, como las plantas; otras reciben el ser, el vivir y el sentir con algún conocimiento sensitivo, como los animales irracionales; otros reciben el ser, el vivir y el sentir con algún conocimiento intelectual noble, como el alma humana y la inteligencia.

§ 3 Sin embargo, el conocimiento de estas dos difiere en muchas maneras. Pues el conocimiento de las inteligencias es el de una substancia espiritual noble no unida a un cuerpo, por lo cual no se adquiere por el sentido; en cambio el conocimiento del alma es el de una substancia espiritual unida a un cuerpo y se obtiene por el sentido. Asimismo, difieren porque el conocimiento de la inteligencia es causado por el Primero, sin depender de las cosas, y es inmediato por una intuición límpida en el espejo de eternidad. En este conocimiento no difieren la facultad cognitiva y el medio de conocimiento; en cambio, el conocimiento del alma intelectual no sólo es a partir del Primero, sino que depende de las cosas de las cuales adquiere el conocimiento con trabajo y sacrificio, con la mediación del sentido y la imaginación, a fin de que, con el conocimiento de ellas, como por un vestigio, arribe al conocimiento de su Hacedor. Este conocimiento, como dice Algazel, después de la separación del alma del cuerpo, será su suma delectación por la cual gozará de una felicidad sin fin. Pues, así como la suma delectación de la inteligencia es el contemplar al Primero, por la sola razón que ella conoce que es la hechura de tan gran Hacedor, como dice el mismo Algazel, así también la felicidad para el alma limpia después de la muerte estará en el conocer que es la creatura de tal y tan gran Creador.

§ 4 Quod autem intelligentie cognitio per intuitionem in Primum sit inmediate et anime humane mediata, habetur in libro *De motu cordis*, ubi <45> dicitur quod intelligentia est substantia spiritualis illuminationum influentium a Primo prima relatione receptiua; «anima uero est substantia spiritualis illuminationum a Primo influentium secunda relatione perceptiua». Ex hiis etiam patet inter hec alia differentia, scilicet quod cognitio intelligentie non est in potentia separata ab actu set continua et actualis; <50> anime uero cognitio non est continua et actualis set exiens de potentia in actum per adquisitionem specierum, propter quod etiam rebus est naturaliter posterior, cum tamen cognitio intelligentie naturaliter antecedit. Hoc etiam confirmatur per Philosophum qui dicit quod anima in sui creatione est «sicut tabula nuda in qua nichil depictum est», in qua due <55> existunt potentie, speculatiua scilicet, que desiderat perfici per scientiam, et practica, que desiderat perfici per uirtutes. Que a sua prima origine sunt imperfecte. Huiusmodi autem imperfectionis duplex ad presens causa assignatur: quedam philosophica et alia theologica.

§ 5 Philosophica: unio eius cum corpore qua fit distantior a suo Creatore <60> intelligentia; propter quod amisit intuitionem immediatam in ipsum Creatorem et per Ipsum. Nam sicut aer tenebrosus positus inter oculum et colorem tollit uisionem, sic corpus interpositum prohibet erectionem intellectus in Primum. Sicut enim dicit Philosophus primo *Methaphisice noue*, «sic se habet intellectus humanus ad illud quod est manifestissimum in natura, <65> sicut oculus uespertilionis ad lucem Solis». Predictum etiam uidetur confirmare Boetius in libro *De consolatione*, in quodam metro insinuans statum anime in corpore sub hiis uerbis: «Nam cum mentem cerneret altam,
(scilicet anima),
<70> Pariter summa singulaque norat,
Nunc membrorum condita nube
Non per totum oblita sui
Summa retinuit singula perdens»,
id est cognitionem confusam et in uniuersali retinuit, discretam et in <75> particulari amisit, corporis mole oppressa.

§ 4 Ahora bien, que el conocimiento de la inteligencia por intuición en el Primero es inmediata y para el alma humana, mediata, se halla en el libro *Sobre el movimiento del corazón*, donde dice que la inteligencia es una substancia espiritual receptiva de las iluminaciones que fluyen desde el Primero por una relación primera; «pero el alma es una substancia espiritual perceptiva de las iluminaciones que fluyen desde el Primero por una segunda relación». También a partir de estas razones es evidente otra diferencia entre ellas, a saber que el conocimiento de la inteligencia no está en la potencia separada del acto, sino que es continuo y actual; en cambio, el conocimiento del alma no es continuo y actual, sino que sale de la potencia al acto por la adquisición de las formas (*species*), por causa de lo cual también es naturalmente posterior a las cosas, aun cuando el conocimiento de la inteligencia es naturalmente anterior. Esto también es confirmado por el Filósofo que dice que el alma en su creación es «como una tabla desnuda en la cual no hay nada pintado», en la cual existen dos potencias, a saber la especulativa, que desea perfeccionarse por la ciencia, y la práctica, que desea perfeccionarse por las virtudes. Éstas son imperfectas en su origen primero. Pero para este objetivo se asigna una doble causa de este tipo de imperfección: una filosófica y otra teológica.

§ 5 La causa filosófica: la unión del alma con el cuerpo por la cual se vuelve más distante de su Creador que la inteligencia; a causa de esto ha perdido la intuición inmediata en el Creador mismo y por él mismo. Pues así como un aire tenebroso interpuesto entre el ojo y el color suprime la visión, así el cuerpo interpuesto impide la elevación del intelecto hacia el Primero. En efecto, como dice el filósofo en el primer libro de la *Metafísica nueva*, «el intelecto humano se relaciona con aquello que es sumamente manifiesto en su naturaleza, como el ojo del murciélago a la luz del sol». Boecio también parece confirmar lo que hemos señalado en su libro *Sobre la consolación*, en cierto verso, que introduce la condición del alma en el cuerpo con estas palabras:

«Pues habiendo discernido la elevada mente

(a saber el alma),

En la misma medida conoce lo general y lo singular,

Hasta hace poco escondida por el velo de los miembros

No totalmente olvidada de sí,

Retuvo lo general perdiendo lo singular».

esto es, oprimida por la carga del cuerpo, retuvo el conocimiento confuso y sobre lo universal, perdió el conocimiento discreto y sobre lo particular.

§ 6 Theologica uero causa ponitur lapsus hominis in peccatum. Nam, sicut dicit Eustratius, Adam, primo plasmatus ad ymaginem et similitudinem Conditoris siue Creatoris, uirtutibus et scientiis perfectus, quia legem nature sibi inditam est transgressus, eius oculus intellectualis uersus <80> est in tenebram et errorem, et factus est excecatus, nec non et uirtutibus et scientiis spoliatus. Nec solum a parte anime istos incurrit defectus, set etiam a parte corporis plurimis subiectus est miseriis et erumpnis.

§ 7 Altera autem harum causarum uel utraque huiusmodi imperfectionis et defectus existente, est natura humana suo primo exitu imperfecta. Cum <85> igitur unicuique creature imperfecte secundum sui naturam insit naturaliter appetitus fortiter mouens et inclinans ut in sui perfectionem prorumpat et eam assequatur, et homo creaturarum sit nobilissima, decet ut prestantior in eo uigeat appetitus inclinans ipsum ad acquirendum scientiam et uirtutem, quibus perficiatur et predictus defectus auferatur, <90> ut sic perfectus erigatur intellectus eius in sui Creatoris contemplationem et per hoc in summam delectationem, que prius anime felicitas dicebatur. Quod uidetur tangere Algazel in sua *Methaphisica*, innuens quod finis hominis in hac uita est scientia cum uirtutibus ut per ipsam, tanquam per dispositionem remouentem contrarietatem ab anima et tenebram <95> ignorantie, perueniat homo ad mundum altiorem et ad seculum prescientiarum, quod est Deus benedictus, gloriosus et sublimis.

§ 6 La causa teológica en cambio está en la caída del hombre en el pecado. Pues como dice Eustracio, Adán, primero fue modelado a imagen y semejanza del Fundador o Creador, perfecto en virtudes y ciencias, luego porque transgredió la ley que le había sido impuesta, su ojo intelectual se volvió hacia la tiniebla y el error, y fue ennegrecido y además despojado tanto de las virtudes como de las ciencias. Y no solo por parte del alma incurrió en estos defectos sino también por parte del cuerpo fue sujeto a muchas miserias y tribulaciones.

§ 7 Ahora bien, existiendo una o ambas de estas causas de este tipo de imperfección y de defecto, la naturaleza humana es imperfecta desde su primera salida al ser. Por consiguiente, puesto que en cada creatura imperfecta según su naturaleza reside naturalmente un apetito que la mueve fuertemente y la inclina a que se arroje hacia su perfección y la alcance, y puesto que el hombre es la más noble de las creaturas, conviene que crezca en él un apetito excelente inclinándolo a adquirir la ciencia y la virtud, para que con ellas se perfeccione y sea arrancado el defecto ya señalado, de manera que habiéndolo perfeccionado así, su intelecto se eleve hacia la contemplación de su Creador y, por medio de esto, hacia la suprema delectación, que antes era llamada felicidad del alma. Esto parece considerar Algazel en su *Metafisica*, indicando que el fin del hombre en esta vida es la ciencia con las virtudes, para que por ella, como por una disposición que aleja del alma la contrariedad y la tiniebla de la ignorancia, arribe el hombre a un mundo más elevado y al siglo de las presciencias, que es el Dios bendito, glorioso y sublime.

§ 8 Scientia autem omnis qua perficitur in hac uita anima intellectiua sub philosophia continetur, et ideo ad amplexus philosophie desiderabiles summopere debet hominis incitari affectus ut per eam suam perfectionem <100> assequatur. Specialiter autem propter tria philosophia est appetenda et amplectanda. Quorum unum est informatio et perfectio intellectus humani, que tacta est; que, inquam, informatio consistit in scientiis quantum ad potentiam anime speculatiuam et in uirtutibus quantum ad potentiam practicam siue actiuam, que idem est. Secunda causa est cognitio <105> magnitudinis Creatoris a magnitudine creature. Per philosophicam enim disciplinam prouehimur ad cognitionem uniuerſi esse; cuius occulta uirtute, quam ei Conditor tribuit, cognita, incitatur ad amorem, timorem et reuerentiam tanti Creatoris in tantis creaturis. Tertia causa est decentia circumſtantiarum quas requirit, que sunt tres: «mobilis affluentie <110> contemptus, diuine felicitatis appetitus, mentis illustratio». Que *tria*, sicut dicit Aristotiles in principio libri *De uegetabilibus*, «precipuum diuine munificentie donum, hoc est philosophiam, dilucidant et extollunt». Gratia quarum debet homo ad eam adquirendam maxime incitari. Adquiratur autem eius cognitio in generali dupliciter, que uia est ad adquirendum ipsam, scilicet <115> diffinitione et diuisione, quo modo solet cognosci quodlibet incomplexum. Primo ergo uidendum est quid sit philosophia ut cognoscatur diffinitione; secundo que sunt eius partes ut cognoscatur diuisione.

[...]

§ 8 Ahora bien, toda ciencia por la cual es perfeccionada el alma intelectual en esta vida está contenida bajo la filosofía, y por ello, el afecto del hombre debe con el mayor esfuerzo arrojarse a los deseables abrazos de la filosofía, para que por medio de ella alcance su perfección. Pero la filosofía debe ser deseada y abrazada especialmente por tres causas. Una de ellas es la *formación* y perfección del intelecto humano, de la cual hemos hablado; esta *formación*, digo, consiste en las ciencias, en cuanto a la potencia especulativa del alma, y en las virtudes, en cuanto a la potencia práctica o activa, que es lo mismo. La segunda causa es el conocimiento de la magnitud del Creador a partir de la magnitud de la creatura. En efecto, por la disciplina filosófica nos arrojamos al conocimiento del ser del universo; una vez conocida su virtud oculta, que le fue otorgada por el Fundador, somos precipitados al amor, al temor y a la reverencia de tan gran Creador en tantas creaturas. La tercera causa es el decoro de las circunstancias que requiere, que son tres: «el menosprecio de la voluble abundancia, el apetito de la divina felicidad, la ilustración del espíritu». Estas tres, como dice Aristóteles al principio del libro *Sobre los vegetales*, dilucidan y «ensalzan el don privilegiado de la divina munificencia, esto es la filosofía». El hombre, gracias a estas cosas, debe arrojarse máximamente a adquirirla. Pero el conocimiento de ella, que es la vía para adquirirla, se adquiere en general doblemente, es decir, por definición y por división, modo por el cual suele conocerse cualquier cosa sin composición. Por lo tanto, primero hay que ver qué es la filosofía, para que sea conocida por su definición; segundo, hay que ver cuáles son sus partes, para que sea conocida por su división. [...]

Philosophia Moralis²

§ 57 Nunc ad moralem accedendum. Moralis autem, cum sit de rebus que sunt a uoluntate consiliata ratione et de rebus que consistunt in ordine bene uiuendi, diuiditur secundum modos bene uiuendi et conuersandi. Est autem triplex modus bene uiuendi et conuersandi. Vnus cum subditis, <510> militibus et ciuibus, qui consistit in regimine populi, regionis uel ciuitatis, et de illo est una pars moralis que dicitur politica, dicta a *polis*, quod est «pluralitas», et *ycos*, «scientia», quasi scientia de regimine plurium. Et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta; alii a Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu. Alius <515> est modus conuersandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis que dicitur yconomica, dicta, ut exponunt quidam, ab *yconomos*, quod est «dispensare», et *ycos*, «scientia», quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam. Et ista dicitur tradi a Tullio in quodam libro de regimine familie. Tertius est modus uiuendi et conuersandi secum <520> propriam animam gubernando, de quo est pars moralis que dicitur monastica, dicta a *monos*, quod est «unum», et *ycos*, «scientia», quasi scientia de regimine unius, scilicet sui ipsius.

§ 58 Ad primam uitam, ut dicit Eustratius, .iiii.^{or} requiruntur ad que tenetur uir politicus: tenetur enim punire malos et legis transgressores, <525> et remunerare bonos et legis conseruatores, tertium ut sanitatem deperditam in subditis procuret restaurari per medicinam, et recuperatam conseruari per exercitatuam, ut populus ei subditus bona opera ualeat exercere. Ad secundum modum uiuendi tria requiruntur: tenetur enim yconomus prouidere familie in necessariis, instruere in doctrinis et reuocare <530> ab illicitis. Ad tertium modum uiuendi tria similiter exiguntur: continua fuga malorum, exercitium bonorum operum et assumptio bonorum exemplorum.

² Arnulfus Provincialis, *Diuisio scientiarum*, philosophia moralis, ed. Claude Lafleur (1988: 333–336).

Filosofía Moral

§ 57 Ahora debemos continuar con la filosofía moral. Pero puesto que es sobre las cosas que son por la voluntad aconsejada por la razón y sobre las cosas que consisten en la práctica del buen vivir, la filosofía moral se divide según los modos de bien vivir y comportarse. Pero hay un modo triple de bien vivir y comportarse. Uno con los súbditos, los soldados y los ciudadanos, que consiste en el gobierno de un pueblo, de una región o de una ciudad, y sobre ello hay una parte de la moral que se denomina «política», que toma su nombre de *polis* que es «pluralidad», e *ycos*, «ciencia», como ciencia del gobierno de muchos. Y algunos dicen que esta ciencia se obtiene por medio de las leyes y los decretos; otros dicen que fue transmitida por Tulio en ciertos libros que no son de mucho uso entre nosotros. Otro es el modo de comportarse con la propia familia, sobre el cual hay otra parte de la filosofía moral que se llama económica, denominada así como algunos exponen por *yconomos*, que es «administrar», e *ycos*, «ciencia», como la ciencia de administrar y gobernar la propia familia. Y se dice que ésta es transmitida por Tulio en cierto libro sobre el gobierno de la familia. El tercero es el modo de vivir y de comportarse consigo mismo, gobernando la propia alma; acerca de esto es la parte de la moral que se llama monástica, llamada así a partir de *monos*, que es «uno», e *ycos*, «ciencia», como la ciencia sobre el gobierno de uno, es decir de sí mismo.

§ 58 Para la primera vida, como dice Eustracio, se requieren cuatro cosas a las cuales está obligado el hombre político. En efecto, está obligado a castigar a los malos y a los transgresores de la ley, y a recompensar a los buenos y a los que acatan la ley; tercero, está obligado a procurar que la salud perdida en los súbditos sea restaurada por la medicina y que, habiendo sido recuperada, sea conservada por el ejercicio, para que el pueblo a él subordinado sea capaz de ejercer buenas obras. Para el segundo modo de vivir se requieren tres cosas: en efecto, el ecónomo está obligado a proveer a la familia de lo necesario, a instruir en las doctrinas y a apartarla de los ilícitos. De manera semejante, para el tercer modo de vivir se requieren tres cosas: la fuga constante de los males, el ejercicio de buenas obras y la adopción de buenos ejemplos.

§ 59 Hec tertia pars moralis que dicitur monastica traditur nobis ab Aristotile in diuersis libris, per hunc modum ut communiter solet dici. <535> Nam bonum quod est finis et perfectio anime in hac maxime consideratur. Bonum autem illud duplex est: quoddam enim est quod est ab homine operabile et per operationes sibi unibile, et huiusmodi bonum est uirtus; aliud est bonum quod non est ab homine operabile, set tamen per bonas operationes sibi unibile, quod est felicitas, de qua determinatur in *Noua* <540> *ethica*. Bonum autem quod est uirtus diuiditur secundum diuersum respectum anime quo inclinatur ad regendum corpus uel quo erigitur ad contemplandum Deum. Nam intellectus humani duplex ponitur facies, superior scilicet et inferior, secundum quam diuersos habitus uirtutum sibi acquirit. Nam secundum quod per partem superiorem intuetur Creatorem <545> absque multa et magna affectione, informatur habitu uirtutis qui dicitur intelligentia; secundum uero quod ulterius per affectionem extenditur et affectus intenditur, informatur secundo habitu uirtutis qui dicitur sapientia, quasi *sapere condita*; secundum autem quod per intensum affectum et amorem inflammatur ut Illi, quantum possibile est, se conformet, <550> acquiritur ei habitus uirtutis qui dicitur *fronesis*, id est «informatio». Et isti tres habitus anime uocantur uirtutes intellectuales, scilicet intelligentia, sapientia, *fronesis*, de quibus determinatur in libro *De intellectualibus uirtutibus*. Secundum uero partem qua ad corpus regendum inclinatur bene operando, acquirit anima habitus uirtutum: ut in regendo rationalem <555> potentiam, prudentiam et iustitiam; in regendo irascibilem, fortitudinem; in gubernando concupiscibilem, temperantiam. Que sunt .iiii. uirtutes cardinales que etiam consuetudinales dicuntur. De duabus harum in *Veteri ethica* determinatur, scilicet de fortitudine et parte temperantie, ut de castitate; de aliis duabus, scilicet prudentia et iustitia, determinatur <560> in libro *De intellectualibus uirtutibus* prius nominato.

§ 59 Esta tercera parte de la filosofía moral que se llama monástica nos la transmite Aristóteles en diversos libros, por este modo, como comúnmente suele decirse. Pues en esta parte se considera en mayor medida el bien, que es el fin y la perfección del alma. Pero aquél bien es doble: pues uno es el que es obrable por el hombre y unible a él por medio de obras, y el bien de este tipo es la virtud; y otro es el bien que no es obrable por el hombre, pero es, sin embargo, unible a él por medio de buenas obras, el cual es la felicidad, sobre la cual se trata en la *Nueva Ética*. Pero el bien que es la virtud se divide según diversos aspectos del alma: uno por el cual el alma se inclina a gobernar el cuerpo, otro por el cual se erige para contemplar a Dios. Pues, el intelecto humano tiene dos faces: una superior y una inferior, según cada cual el intelecto adquiere para sí diversos hábitos de virtudes. Pues según que por la parte superior el intelecto capta al Creador sin mucha ni gran afección, es configurado con el hábito de la virtud que se denomina inteligencia; mientras que según el hecho de que por medio de una afección el intelecto se extiende más allá y el afecto se intensifica, es configurado¹ con un segundo hábito de virtud, al que se llama sabiduría, como sazónada con sabor; en cambio, según el hecho de que por un intenso afecto y amor el intelecto se inflama de manera que a Aquél se conforme, en la medida de lo posible, adquiere para sí el hábito de la virtud que se denomina *fronesis*, es decir *formación*. Y estos tres hábitos del alma son llamados virtudes intelectuales, a saber, la inteligencia, la sabiduría y la *fronesis*, sobre las cuales se trata en el libro *Sobre las virtudes intelectuales*. En cambio, según la parte por medio de la cual se inclina a gobernar el cuerpo obrando bien, el alma adquiere los hábitos de las virtudes siguientes, de modo que, gobernando la potencia racional, adquiere la prudencia y la justicia; gobernando la irascible, la fortaleza; gobernando la concupiscible, la temperancia. Estas son las cuatro virtudes cardinales que también llamadas consuetudinarias. Sobre dos de éstas se trata en la *Antigua Ética*, es decir sobre la fortaleza y sobre una parte de la temperancia como sobre la castidad; sobre las otras dos, es decir sobre la prudencia y la justicia, se trata en el libro *Sobre las virtudes intelectuales* antes mencionado.

1 *Informatur*, es decir «adquiere una forma interna que lo transforma».



Las bases: gramática y lógica

2. Roger Bacon y Roberto Kilwardby en la Facultad de Artes de París: algunos elementos de continuidad doctrinal en los *Communia gramatice* (ca. 1250)

René Létourneau

Université du Québec à Montréal

Introducción

La importancia de Roger Bacon (1214–1294) y de Roberto Kilwardby (ca. 1215–1279) en la historia de la filosofía en el siglo XIII ya no debe ser demostrada. El primero se ha destacado de diversas maneras y en numerosos campos del saber: a menudo se lo asocia especialmente al nacimiento del método científico, al igual a que los ingleses Roberto Grosseteste y Adelardo de Bath. Sería demasiado extenso y poco pertinente para nuestro propósito resumir aquí el contenido y el impacto del conjunto de su obra, ya que nos interesaremos solamente en los trabajos correspondientes a su actividad en la Facultad de Artes, especialmente su *Summa grammatica* (v. 1240–1245), única obra gramatical baconiana de la época en la que fue maestro de Artes en París. En cuanto a Roberto Kilwardby, los medievalistas lo conocen generalmente por su magistral división de las ciencias, *De ortu scientiarum* (ca. 1250), una suerte de compendio de conocimientos de los *artista* de la

época, y por haber condenado ciertas tesis filosóficas hacia el final de su vida, cuando fue arzobispo de Canterbury en Inglaterra. Ahora bien, como lo ha oportunamente señalado el recordado Patrick Osmund Lewry, la obra producida cuando enseñaba en la Facultad de Artes, además de representar «la colección más completa de un mismo autor que da cuenta de la enseñanza en la Facultad de Artes en la primera mitad del siglo XIII» (Lewry, 1992:258), ha ejercido una influencia perdurable en los maestros-filósofos universitarios, y ello en varios ámbitos, entre los cuales se encuentra la gramática. Lewry precisa, en efecto, que la autoridad de Roberto Kilwardby en gramática era todavía invocada en el siglo XIV (*ibidem*). Pero no nos extenderemos tanto en el tiempo. Cornelius Kneepkens ha ya sugerido que la *Summa grammatica* de Roger Bacon, compuesta hacia 1240 en tiempos en los que el Doctor Admirable enseñaba en París, se inspiraba en parte (y algunos pasajes son literalmente idénticos) en el *Commentario Super Priscianum minorem* de Kilwardby, que lo precedería en algunos años (Kneepkens, 1983:126–127). La historia nos dice, en todo caso, que estos dos autores han aportado mucho al avance de la ciencia del lenguaje en la Facultad de Artes, ciencia a la que, por otra parte, Kilwardby consideraba como una unidad epistemológica, en sus ramas lógica, gramatical y retórica (ésta última en menor medida) (Kilwardby, *De ortu scientiarum*, ed. Judy, 1976:148, l. 28–29).

La ciencia gramatical de entonces no comprendía la enseñanza del latín y de los clásicos de la Antigüedad. Se trataba más de especulaciones lingüísticas en un contexto boeciano y aristotélico, en cierta continuidad con el siglo XII, en las que se intentaba hacer concordar las *Institutiones grammaticae* de Prisciano (siglos V y VI) y el *Ars maior* de Donato (siglo IV) con el Aristóteles lógico y filósofo de la naturaleza. En la Facultad de Artes de París, se estudiaba el *Priscianus maior* (esto es, las partes de la gramática, de la ortografía y de la morfología contenidas en los libros I a XVI de las *Institutiones*),¹ aunque parece que son las cuestiones de sintaxis, más profundas y estimulantes, las que interesaron fundamentalmente a los maestros de artes.² Es normal, en efecto, una vez comprendida la constitución de una palabra, insistir

1 En 1215, las prescripciones del legado pontificio Roberto de Courçon establecen el contenido de los cursos en la Facultad de Artes de París. Los textos de Prisciano son obligatorios y el de Donato se indica para días feriados: cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), eds. Denifle y Châtelain (1889–1894), t. I: 78, n° 20.

2 Salvo algunas excepciones. Es interesante notar, por ejemplo, la poca consideración concedida por el compilador anónimo de la *Guía del estudiante de París* (ca. 1240) al problema de las construcciones figuradas (sólo algunos pocos párrafos): cf. Anónimo, *Guía del estudiante*, eds. Lafleur y Carrier (revisión de 2008: § 459–464). El *Priscianus minor* se impondría con el tiempo.

en sus relaciones con otras semejantes, puesto que no es de otro modo que arribamos al verdadero objetivo de la gramática, a su fin, a saber, la producción de un enunciado correcto y completo que, proferido por un emisor, será comprendido por un receptor. La poesía clásica y la exégesis religiosa muestran sin embargo toda la complejidad potencial de la expresión gramatical que se presenta frecuentemente en «segundo grado», el lenguaje figurado que escapa a las reglas gramaticales fundamentales sin ser, a pesar de ello, ininteligible. Kilwardby y Bacon funcionan como precursores en el trabajo hermenéutico alrededor de las cuestiones gramaticales ligadas a las construcciones figuradas y otros enunciados «desviados», el primero en su *Commentario Super Priscianum minorem*, el segundo en su *Summa grammatica*, la cual, a pesar de su título, trata casi exclusivamente el problema de los enunciados figurados. Al respecto, es igualmente interesante señalar la reputación de Kilwardby en este campo, pues se le atribuye un importante comentario al *Barbarismus* de Donato (*In Donati artem maiorem*), una colección de sofismas gramaticales (*Sophismata grammaticalia*), un comentario al *Priscianus maior*, otro al *De accentu* del Pseudo Prisciano, etc., aunque, en el estado actual de la investigación, parece que únicamente el Comentario al *Priscianus minor* es sin duda auténtico.³ Estas numerosas atribuciones, fundadas o no, atestiguan en todo caso de manera elocuente la influencia ejercida por nuestro maestro inglés en cuestiones de gramática. Si tal era el caso hacia fines de los años 1230, lo era aún una docena de años más tarde, hacia comienzos de la década de 1250.

En el marco de nuestra tesis doctoral, trabajamos en la edición, traducción y estudio de una colección de cuestiones de gramática filosófica, los *Communia gramatice*, escritos en el contexto universitario hacia 1250,⁴ y que

³ Dado que es habitual en los gramáticos medievales citar su propio nombre en los ejemplos gramaticales, siguiendo a Prisciano, el tratado *In Donati artem maiorem* III bien puede haber sido redactado por un maestro de nombre Guillermo: «Ego Guillelmus vel tu Guillelme» (ed. Schmücker, 1984:67, l. 1164); «Bene enim dicitur “Guillelme qui curris”, non tamen repeti potest antecedens sub eodem casu, ut si dicatur “Guillelme, qui Guillelme curris”, sed “qui Guillelmus currit, etc.”» (p. 67, l. 1171–1173).

⁴ El texto de los *Communia* parece datar del comienzo de la década de 1250, o de fines de la década de 1240, dado que su autor, que escribió también los *communia* sobre la moral que pueden leerse unas columnas más adelante en el manuscrito de Salamanca 1986 (f. 99ra–100vb) parece ignorar la *Ética* en su forma completa, tal como fue traducida por Roberto Grosseteste en 1246–1247. Sólo se mencionan los tres libros conocidos hasta entonces, tanto en las cuestiones como en la *divisio textus* (f. 100va–vb) que cierra el capítulo. Además, siempre en las cuestiones sobre la *Ética*, nuestro maestro postula tres virtudes intelectuales: la inteligencia (*intelligentia*), la sabiduría (*sapientia*) y la *fronesis* (f. 100ra). Esta triple división que admite una distinción entre la *fronesis* y la prudencia constituye, según Mary Beth Ingham, «un buen ejemplo de la interpretación del pensamiento de Aristóteles antes de la traducción de Grosseteste» (Ingham, 2008:51).

constituyen una suerte de lectura con cuestiones de las *Institutiones grammaticae* de Prisciano y, finalmente, del *Barbarismus* de Donato. Conocemos dos copias manuscritas de esta colección gramatical: una se encuentra en los folios 102vb–115rb del codex Salamanca 1986, conservado en la Universidad de Salamanca, y el otro en los folios 183rb–205vb del manuscrito 16617 del fondo latino de la Bibliothèque nationale de France en París. La primera copia atribuye erróneamente los *Communia* a Roberto Grosseteste,⁵ y la segunda es la única que contiene las cuestiones acerca del *Barbarismus* (f. 205rb–205vb) —si bien de manera incompleta—, de lo cual se tratará brevemente en el presente artículo. Citaremos el manuscrito de Salamanca con la sigla *S* y el de París con la sigla *P*, priorizando *S*, que parece en términos generales más completo y de mejor calidad que *P*. Y si bien resulta difícil identificar con certeza el autor o el origen exacto de las teorías que se encuentran en el texto (a excepción de las autoridades antiguas y de Pedro Helias, el autor de los *Communia* no identifica sus fuentes y nos abandona en un mar de «*aliqui*» o «*quidam*»), nos proponemos, en este breve estudio, identificar y analizar brevemente algunos elementos de continuidad doctrinal que ligan los *Communia gramatice* con el pensamiento de los gramáticos Kilwardby y Bacon. Sin gran sorpresa, nos situaremos en el ámbito de los enunciados desviados, en primer lugar con la cuestión de la interjección y, a continuación, con el problema de la división de los enunciados figurados.

Interjección y significación de una afección venida del exterior

Irène Rosier-Catach ha escrito mucho acerca de los problemas ligados al status lingüístico de la interjección, una de las ocho partes del discurso, según Donato y siete según Prisciano, que respeta en esto la tradición griega (Rosier-Catach, 1992:61–84; 1994:57–83). Nosotros también publicamos en 2012 un breve artículo sobre la doble significación modal de la interjección en los *Communia gramatice*, a partir de una edición y de una nueva traducción de la porción de texto anónimo relativo a la interjección (Létourneau, 2012:211–236). Sin embargo, no tuvimos la ocasión entonces, de poner el acento en el origen y la historia de ciertas ideas, a las cuales podemos ahora asociar, sin mayor riesgo de error, el pensamiento de Roger Bacon.

⁵ El índice que abre el codex 1986 en el folio 1 anuncia, en efecto, los «*Communia Lincolniensis super philosophiam naturalem et moralem et totam logicam et gramaticam et quedam alia communia*» y el primer folio de los *Communia* de lógica, en 83ra, está encabezada por una mención legible con dificultad: «*Communia totius logices et primo circa librum Priorum a Robertu episcopo Lincolniensis*». Este texto no aparece, sin embargo, en la lista comúnmente admitida de obras del célebre obispo de Lincoln. En este estudio, pues, hablaremos de un Pseudo-Roberto Grosseteste.

Por lo general, los medievales afirman, siguiendo a Prisciano (en su célebre pasaje acerca del participio),⁶ que las partes del discurso significan un concepto en el espíritu. El problema en el caso de la interjección se presenta cuando se confronta esta definición canónica con aquella del gramático Donato, a saber, que ella significa «una afección del espíritu».⁷ Desde la primera mitad del siglo XIII, los filósofos exégetas han buscado reconciliar las dos fuentes y explicar el modo de significación particular de esta controversial parte del discurso. Si ella significa una afección del espíritu, se debe llegar a una definición de esta afección, encontrar aquello de lo que se trata. Se llega así, poco a poco, a la distinción entre diferentes tipos de afecciones. ¿En qué, por ejemplo, se distingue la afección significada por la interjección de las afecciones llamadas naturales, que son significadas por los diversos gritos de los animales o aun por los gemidos de dolor de un enfermo? Se debe mencionar que estamos aquí en plena edad de oro de la «semanticidad».

La posición de Roger Bacon en la *Summa* respecto del modo de significación de la interjección consiste en afirmar que, si las partes del discurso significan necesariamente conceptos, no ocurre de otro modo con la interjección, siendo la única diferencia que esta última, producto de un intelecto prisionero de la afección inmediata, es proferida espontáneamente, sin deliberación racional previa (Rosier-Catach, 1992:63–64). El alma sufre dos tipos de afecciones: en y por ella misma, y en su contacto con el mundo sensible. Según el maestro Roger Bacon, la interjección significa el segundo tipo, esto es, una afección proveniente de las realidades exteriores; ella es una reacción emotiva sujeta a las situaciones de alegría o de dolor:

La interjección está siempre al comienzo de un enunciado, porque es al ser afectado interiormente por la audición y por la vista de algo agradable o triste en el exterior que se la profiere súbitamente; es por eso que la afección súbita constituye un primer principio del lenguaje desde el punto de vista del emisor (Roger Bacon, ed. Steele, 1940:99, l.9–13).⁸

6 Cf. Prisciano, *Institutiones grammaticae*, XI, 7, ed. Hertz, 1855–1859:§ 2, GL, II, p. 552, l. 1–4: «Quid enim est aliud pars orationis nisi uox indicans mentis conceptum, id est cogitationem? Quaecumque igitur uox literata profertur significans aliquid, iure pars orationis est dicenda».

7 Cf. Donato, *Ars minor*, 9, ed. Holtz, 1981:602, l. 2: «Interiectio quid est? Pars orationis significans mentis affectum voce incondita».

8 Roger Bacon, *Summa grammatica*, ed. Steele, 1940:99, l. 9–13: «Interiectio est semper principium orationis prolate, cum origo interiectionis est ut audito aut uiso aliquo delectabili uel tristabili extrinsecus intus afficiatur, et subito proferatur interiectio; quare affectus subitus primum principium est sermonis in proferente».

En el mismo orden de ideas, una obra baconiana de lógica, que data también del periodo de su pasaje por la Facultad de Artes de París hacia el fin de la década de 1230, la *Summa de sophismatibus et distinctionibus*, postula una distinción interesante entre los sintecategoremas que, en contexto proposicional, significan un afecto bajo el modo racional (con «deliberación»), como la negación «no», que ya no significa un concepto sin ser, sin embargo, una interjección (Rosier-Catach, 1994:89–90, 170),⁹ y las interjecciones que significan una afección «venida del exterior», expresada espontáneamente (sin deliberación). En el espíritu de Bacon, aquello que caracteriza en mayor medida a la interjección es que ella significa en un contexto, pero se trata de un contexto espontáneo, libre de la etapa de juicio racional requerido para la enunciación de las partes del discurso exigida por Prisciano:

Ahora bien, existen dos tipos de afecciones: el primero es causado por estímulos exteriores tristes, agradables o sorprendentes que afectan el alma, entre los cuales afectos encontramos la alegría, la admiración, etc., y ellos son significados por la interjección, porque es sin deliberación racional que se concibe aquello que nos ha afectado, y ello es expresado por la interjección (...); hay otro tipo de afecto del espíritu, a saber, las acciones de la razón, como la distinción, la separación, el ordenamiento, la unión «violenta» de dos cosas (Roger Bacon, ed. Steele 1937:153, l. 24–33).¹⁰

La posición del autor anónimo de los *Communia gramatice* pertenece a una época en la que la discusión había tomado diferente dirección, pero, como se trata de una enseñanza filosófica de la gramática en una explicación de los libros del curso académico, se busca todavía frecuentemente, hacia 1250, reconciliar a Prisciano y Donato o, más exactamente, justificar sus posiciones respectivas. La argumentación se funda en gran parte en las relaciones que ligan afecciones y conceptos en el juego de la distinción de las partes del discurso. No pretendemos en absoluto que la *Summa grammatica* sea la fuente directa de nuestro autor, pero queremos poner el acento en la continuidad «artística» de la idea (de la que Bacon fue uno de los prime-

⁹ Cf. Roger Bacon, *Summa de sophismatibus et distinctionibus*, ed. Steele, 1937:153, l. 30–37.

¹⁰ Roger Bacon, *Summa de sophismatibus et distinctionibus*, ed. Steele, 1937:153, l. 24–33: «Set duplex est affectus, unus qui causatur ex tristantibus uel delectantibus uel admirabilibus extrinsecis animam afficientibus, cuiusmodi affectus est gaudium, dolor, admiratio et huiusmodi, et ita signatur per interiectiones, quia sine deliberatione rationis concipitur illud quod afficiebat, et exprimitur per interiectionem (...); alius autem affectus animi est, scilicet huiusmodi actiones rationis, distinctio, dissensus, ordo, unio uiolenta duorum».

ros promotores), según la cual, la interjección significa una afección causada por los contactos sensibles con el exterior. En efecto, el autor de los *Communia gramatice* emplea una dicotomía entre la afección originada en acontecimientos exteriores significada, como afirma Bacon, por la interjección, y la afección debida a factores internos. El sufrimiento del enfermo y los gemidos «intranscribibles» que profiere son de segundo orden:

Un afecto es significado por el gemido de los enfermos: uno se pregunta entonces en qué difiere este tipo de afección de la afección significada por la interjección (...) Respecto del otro punto, debe decirse que la interjección significa una afección causada por un cierto acuerdo o desacuerdo percibido exteriormente, mientras que el gemido de los enfermos significa una afección causada por alguna cosa percibida interiormente, como por la enfermedad, y esa es la diferencia (Pseudo Roberto Grosseteste, ms. Salamanca 1986, f. 114vb).¹¹

Si mediante la interjección significamos afecciones en reacción al mundo exterior, es claro que debe haber, paralelamente, significación de los afectos interiores, como los gemidos de dolor que, si bien son proferidos por el lenguaje, no son sin embargo palabras significativas en tanto tales, y pertenecen en rigor más al ámbito del filósofo de la naturaleza que al del gramático. En un contexto aristotélico, diríamos que esos gemidos de dolor son el producto del alma vegetativa, sobre la cual la razón no tiene ninguna influencia. Tal es la dirección tomada, entre otros, por nuestro autor anónimo.

Sea de ello lo que fuere, no hemos agotado, en este punto, la influencia gramatical ejercida por Bacon en la Facultad de Artes. De hecho, no hemos considerado sino un modesto ejemplo. Modesto, pero sin embargo altamente prometedor.

Hemos dicho que la *Summa* de Bacon se inspiraba en parte en el comentario de Roberto Kilwardby al *Priscianus minor*. Tanto en el primero como en el segundo, el tratamiento de los enunciados figurados ocupa un lugar preponderante. Por otra parte, parece que el autor anónimo de los *Communia gramatice* retoma integralmente la derivación de los tipos de figuras de construcción de Kilwardby a través de las nociones de un «excusante» (*excusans*) y un «excusado» (*excusatum*).

¹¹ Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. Salamanca 1986, f. 114vb: «Item, per gemitus infirmorum significatur affectus: queritur ergo in quo differunt huiusmodi affectus ab affectu significato per interiectionem (...) Ad aliud, dicendum quod interiectio significat **affectum causatum ab aliquo bono vel malo extrinsecus apprehenso**, gemitus vero infirmorum significat **affectum causatum ab aliquo intrinsecus apprehenso**, sicut ab egritudine, et in hoc datur eorum differentia».

La división de las figuras de construcción

El problema de la división de las figuras de construcción es notablemente complejo. De manera general, hacia mediados del siglo XIII se afirmaba que a la figura de locución le correspondía el tropo, esto es, una «anomalía semántica», una «transferencia de sentido», del género, por ejemplo, de la metonimia o la metáfora. La figura de construcción, por su parte, se sitúa antes bien en el plano propiamente gramatical de la morfología y de la sintaxis, en la medida en que proviene de la no-concordancia de los accidentes de los términos implicados, como la elipsis o el zeugma (Rosier-Catach, 1988:183). El autor anónimo de los *Communia gramatice* distingue así los dos géneros de figuras:

Hay una **figura de construcción** cuando una falta en el ensamblaje de las partes del discurso es sin embargo excusada a causa de la métrica o de la necesidad o del estilo. En efecto, esos son los tres principios que excusan los lenguajes figurados. Entonces, decimos que hay una **figura de locución** cuando no hay falta en el orden de las partes del discurso, sino solamente en la aprehensión del sentido, como es evidente en todas las especies de tropos (Pseudo Roberto Grosseteste, ms. Salamanca 1986, f. 103vb).¹²

La definición y la distinción de estas figuras, como se comprenderá, son cuestiones íntimamente ligadas a la corrección gramatical. Roberto Kilwardby, como Roger Bacon, hizo referencia en este punto a la teoría entonces en boga de la doble intelección que equivale en gramática, *grosso modo*, a distinguir dos niveles de lenguaje (Kneepkens, 1983:115-144): un primer nivel que considera el «sentido que producen los atributos gramaticales de las palabras, los *consignificados* o modos de significar» (Rosier-Catach, 1994:47) y un segundo nivel que, ante el oído de un oyente atento o sabio, representa el sentido pretendido por el emisor. Las construcciones figuradas justificadas por una razón pertenecen a la segunda categoría: es el ámbito de la poesía y de las Sagradas Escrituras. Por otra parte, esta teoría de la doble intelección en los *Communia gramatice* se trata asimismo hacia el final del texto. Un enunciado defectuoso (*uitiosa*) lo es desde el punto de vista

¹² Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. Salamanca 1986, f. 103vb: «**Figura constructionis** dicitur esse quando est viciū in contextu parciū orationis excusatum tantum causa metri vel necessitatis vel ornatus. Hec enim sunt tria principia excusandi sermones figurativos. Dicitur autem **figura locutionis** quando non est viciū in contextu partium orationis, set solum in apprehensione sententie, sicut patet in omnibus speciebus tropi».

de la intelección primaria (*primarius*), pero deviene de alguna manera, si bien justificada, una figura desde el punto de vista de la intelección secundaria (*secundarius*). De acuerdo con la tripartición de la gramática atribuida entonces a Donato, se trata del dominio de la gramática llamado «prohibido permitido» por razones de estilo, de métrica o de necesidad de expresión: «hay otra gramática prohibida no de manera absoluta, sino consecuencia de un lenguaje dado, que es permitida en poesía por la métrica, por el estilo o por la necesidad de la expresión, y esta gramática prohibida es llamada permitida».¹³ El autor de los *Communia gramatice* toma en cuenta –si bien tímidamente– las intenciones del emisor en el análisis de los enunciados gramaticales, un enfoque propio de su tiempo.¹⁴ Si un verso parece defectuoso en un primer nivel, un oído atento y sabio sabrá, en cambio, detectar el sentido en un segundo nivel, siempre que lo hubiera.

La frontera que separa la figura de locución de la figura de construcción es a veces muy delgada y fuente de debates. Se afirma, en general, que el primer tipo de figura es principalmente campo del retórico y el segundo del gramático, en tanto este último se interesa sobre todo en los problemas de compatibilidad de los accidentes morfológicos en la mecánica de ensamblaje de las partes del discurso.¹⁵ La tarea del gramático consiste entonces, en cierto modo, en saber diferenciar el solecismo de la figura.

En las *Institutiones grammaticae*, Prisciano enumera cinco figuras de construcción que postula bajo el término genérico de *allotheta*,¹⁶ pero evita aportar explicaciones claras acerca de su división, dejando a los intérpretes insatisfechos. Para responder por qué hay cinco figuras de construcción en el gramático de Constantinopla, el filósofo de los *Communia gramatice* retoma casi integralmente la derivación de figuras de Roberto Kilwardby en su *Comentario sobre el Priscianus minor*,¹⁷ derivación fundada sobre las nociones de *excusans* y de *excusatum*, «cada figura de construcción [comporta] necesariamente un término que ‘excusa’ la construcción del término impropriamente construido, que es así ‘excusado’» (Rosier-Catach, 1988:183).

13 Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. París, BnF, lat. 16617, f. 205va: «Alia est gramatica proibita [sic ms.] non simpliciter set ex consequenti sermone, in poemate uero permittitur propter metrum uel propter ornatum uel propter necessitatem sententie et hec gramatica proibita [sic ms.] est permissa».

14 Al respecto, Irène Rosier-Catach habla de una corriente gramatical intencionalista, encarnada por Kilwardby y Bacon tras su paso por la universidad de París (Rosier-Catach, 1994:239).

15 Cf. Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. Salamanca 1986, f. 103vb.

16 Cf. Prisciano, *Institutiones grammaticae*, XVII, 155, § 21, ed. Hertz, GL, III, p. 183, l. 20-p. 184, l. 5.

17 Cf. Roberto Kilwardby, *Super Priscianum minorem*, ms. París, BnF, lat. 16621, f. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, f. 182rb.

Hay, pues, cinco figuras de construcción, a saber, la antítesis, la prolepsis, la síntesis, la silepsis y el zeugma. Tomemos algunos ejemplos y procedamos por comparación. En el caso de la antítesis, el pasaje canónico es sin duda el de las *Heroidas* de Ovidio: «*turba ruunt*» (una turba *corren*).¹⁸ El término en nominativo plural *turbae*, que debería normalmente ser el sujeto de *ruunt* funciona como «excusante» de *turba*, que sería el término «excusado». Kilwardby escribe: «Si excusante y excusado son idénticos en un sujeto, pero bajo accidentes diferentes, tenemos entonces una razón que excusa la **antítesis**».¹⁹ Excusante y excusado representan entonces sustancial y absolutamente la misma cosa, pero bajo diversos accidentes. El autor de los *Communia gramatice*, unos veinte años más tarde, comparte aún este punto de vista:

En efecto, excusante y excusado pueden ser idénticos o bien diferentes. Si son idénticos, lo son en sentido absoluto, o bien de un modo relativo. Si lo son en un modo absoluto, tenemos la **antítesis**. En efecto, cuando se pone un caso en lugar de otro caso, tenemos una **antítesis**. Por otra parte, una **antítesis** es la figura de construcción que se produce cuando un accidente es puesto en lugar de otro accidente de la misma especie (...). **Y entonces, excusante y excusado son una misma cosa en sentido absoluto y según la cosa, aunque se presenten bajo diversos accidentes** (Pseudo Roberto Grosseteste, ms. Salamanca 1986, f. 103vb).²⁰

El excusante y el excusado pueden igualmente diferir uno de otro en el contexto de la «jerarquía» entre los términos, o bien en equidad ontológica: este es el ámbito del zeugma y de la silepsis. Kilwardby describe así esta relación de dualidad que liga términos sustancialmente diferentes a un mismo verbo:

Por otra parte, si excusante y excusado se presentan de manera tal que uno está completamente separado del otro y difiere de él, es entonces necesario que excusante y excusado estén contruidos con un mismo tercer término a partir de una parte idéntica y bajo una misma disposición, como es manifiesto intuitivamente. (...) En efecto, el excusante se encuentra en relación con el excusado ya

¹⁸ Cf. Ovidio, *Heroidas*, I, 88.

¹⁹ Roberto Kilwardby, *Super Priscianum minorem*, ms. París, BnF, lat. 16621, f. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, f. 182rb: «Si excusans et excusatum idem sint in subiecto, tamen accidente diuersa, tunc sit ratio excusans antithesis».

²⁰ Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. Salamanca 1986, f. 103vb: «Aut enim sunt eadem aut diuersa. Si eadem, aut simpliciter, aut secundum quid. Si simpliciter, tunc est **antythesis**. Cum enim ponatur casus pro casu, tunc est **antithesis**. Est autem **antythesis** que fit quando unum accidens pro alio accidente ponitur eiusdem speciei (...). **Et tunc excusans et excusatum sunt idem simpliciter secundum rem, licet sint sub diuersis accidentibus**».

de manera tal que este último se relaciona simultáneamente de manera idéntica con el primero en una construcción con un tercero, ya de manera tal que no se relaciona simultáneamente y de manera idéntica con el primero, sino **en una relación de posterioridad**. Si es de la primera manera, se trata de la razón que excusa la silepsis, si es de la segunda, se trata de la razón que excusa el **zeugma** (Roberto Kilwardby, ms. París, BnF, lat. 16621, f. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, f. 182rb).²¹

Para explicar el zeugma, el autor de los *Communia gramatice* aplicará también esta lectura en la cual excusante y excusado, sustancialmente distintos uno del otro, se construyen con un mismo verbo (o acto) en una relación de prioridad entre uno anterior y uno posterior:

Pero si excusante y excusado están relacionados a un acto con una relación de anterioridad y de posterioridad, tenemos entonces el **zeugma**, como cuando se dice «Ebrei sunt et ego (= ellos son hebreos y yo también)». En efecto, el acto es declarado en tercera persona en una relación de anterioridad y en la primera persona en una relación de posterioridad (Pseudo Roberto Grosseteste, ms. Salamanca 1986, f. 103vb).²²

Vemos en este enunciado el término *ebrei*, que sive de excusante a *ego*, pero en una relación jerárquica en la que el sujeto en nominativo plural de la tercera persona es superior al pronombre singular de la primera persona en relación con el acto significado por el verbo.

²¹ Roberto Kilwardby, *Super Priscianum minorem*, ms. París, BnF, lat. 16621, f. 34ra y ms. Cambridge Peterhouse 191, f. 182rb: «Si autem excusans et excusatum sic se habeant quod unum omnino sit extra alterum et diuersum ab eo, tunc est necesse excusans et excusatum cum eodem tertio construi ex eadem parte et sub eadem habitudine, ut patet inductiue. (...) Aut enim excusans se habet ad excusatum ita quod ipsum reducat simul secum et aeque primo ad construendum cum tertio; aut ita quod reducat ipsum non simul secum et aeque primo, sed **per posterius**. Si primo modo sit ratio excusans syllepsis, si secundo modo, sit ratio excusans **zeugma**».

²² Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*, ms. Salamanca 1986, f. 103vb: «Si vero excusans et excusatum ad actum referantur per prius et posterius, tunc est **zeugma**, ut cum dicitur: "Ebrei [*sic pro Hebraei*] sunt et ego". Per prius, enim redditur actus tertie persone <et> per posterius prime <persone>».

Conclusión

No pretendemos, con este breve estudio, establecer vínculos directos entre las obras de Roger Bacon y Roberto Kilwardby y el contenido doctrinal de los *Communia gramatice*, escritos entre diez y quince años más tarde. En efecto, es poco probable que nuestro maestro de Artes gramático haya tenido delante de los ojos uno u otro texto de los dos ilustres pensadores ingleses. Es verosímil creer en una serie de intermediarios difícilmente cuantificable. La discusión, en todo caso, permite constatar influencias claras o elementos de continuidad doctrinal entre los periodos de los autores estudiados, tanto respecto de la significación de la interjección como de las construcciones figuradas. Estos datos diversos muestran al menos —además de la falsa atribución de los *Communia* a Roberto Grosseteste— que si los *Communia* no fueron redactados en un medio inglés, parecen haber recibido al menos una influencia doctrinal nada desdeñable. Ulteriores trabajos nos permitirán precisar si se trata: 1) de un escrito francés, pero bajo la influencia de autores ingleses de su tiempo, «luminarias mundiales» de la disciplina como Bacon y Kilwardby; 2) de cuestiones redactadas en el ambiente intelectual parisino, pero de la mano de un maestro perteneciente a la nación inglesa, o 3) de un texto proveniente en su totalidad de una universidad inglesa de mediados del siglo XIII, como Oxford o Cambridge. A falta de conclusiones definitivas al respecto, contentémonos por el momento con detectar algunas huellas del esplendor de los gramáticos ingleses devenidos rápidamente celeberrimos.

Pseudo Roberto Grosseteste
Puntos comunes de la Gramática:
«Las construcciones figurativas»

Edición Provisoria de René Létourneau

Traducción de Violeta Cervera Novo

Normas de la edición

La edición ha sido confeccionada a partir de: a) ms. Salamanca 1986, f. 103va, l. 21–104rb, l. 8= *S* (manuscrito de base); b) ms. Paris, BnF, fonds latin 16617, f. 199ra, l. 25–200rb, l. 7= *P*.¹ La numeración de los párrafos y la identificación de su función dialéctica en la columna correspondiente a la traducción son nuestras. El aparato crítico es positivo, a la izquierda del corchete «]» se encuentra la variante escogida indicando el testigo que la porta (*P*, *S*, o nuestra intervención si fuera el caso), y a la derecha la o las variantes desechadas. Fieles al uso de su tiempo, los copistas de los dos manuscritos arriba mencionados emplean la *c* delante de *i* + vocal, antes que la *τ* clásica. Sin embargo, uniformizamos en *–ti* + vocal, a fin de aligerar la lectura. De igual manera cambiamos la *u* consonante medieval por *v*, por la misma razón, y hemos uniformizado las oscilaciones de *obliquus* y *oblicus* en *obliquus*.

¹ Pseudo Roberto Grosseteste, *Communia gramatice*. a) ms. Salamanca 1986, f. 102vb–115rb. Fecha de composición: siglo XIII. Inc. «Circa Minus volumen Prisciani. Consequenter, queritur quid sit subiectum in tertia parte gramatice...»; expl. «... coniunctiones prepositivi ordinis et quedam subiunctivi, etc. Expliciunt communia totius logices et totius gramatice et naturalis philosophie. Quidquid agas, sapienter agas et respice finem»; b) ms. París, Bibliothèque nationale de France, lat. 16617, fol. 183rb–205vb. Fecha de composición: mediados del siglo XIII. Inc. «Circa gramaticam primo queritur utrum gramatica sit scientia...»; expl. «... differt autem in mutatio a transumptione quoniam in mutans magis recipit substantiam ut quando...». Como lo hemos indicado arriba, el manuscrito de Salamanca no contiene las cuestiones de los *Communia* acerca del *Barbarismus*, que sí contiene el manuscrito de París. Por lo demás, el texto es idéntico si bien menos completo y de mejor calidad en el manuscrito parisiense. Los *incipit* y *explicit* varían de uno a otro por la sola razón de que los autores no tratan los libros de Prisciano en el mismo orden. El 1986 avanza de *Prisciano menor* I a II, con el *Prisciano mayor* en tercer lugar, mientras que los *Communia* del 16617, con un orden más lógico, comienzan con el *Prisciano mayor* y culminan con *Prisciano menor* I y II.

§ 1 Consequenter, queritur, gratia prolepticarum orationum, de figurativis orationibus et primo que sit necessitas figure. Cum enim melius sit loqui congrue quam incongrue sive² figurative et sententia³ cuiuslibet sermonis figurativi possit exprimi per sermonem congruum omnino, videtur quod figurativa⁴ <oratio>⁵ superfluat in arte gramatica. Qui enim dicit: «Turba ruunt» figurative hoc idem posset dicere⁶ congrue⁷ dicendo: «Multi ruunt».

§ 2 Item, queritur que sit differentia inter figuram constructionis⁸ et figuram locutionis.⁹

§ 3 Item, quot sint figure constructionis et, dato quod quinque secundum Priscianus, queritur quare¹⁰ Donatus solum ponat duas figuras constructionis, scilicet zeuma et sylensim.

2 incongrue sive S] *om.* P

3 et sententia P] in sermo S

4 figurativa S] figura P

5 oratio *scripsi*] *om.* S

omnino P

6 dicere S] significare P

7 congrue P] *om.* S

8 constructionis S] dictionis P

9 locutionis S] constructionis P

10 quare S] propter P

§ 1 [1.1] Seguidamente, se pregunta, desde el punto de vista de los enunciados prolépticos, acerca de los enunciados figurativos, y en primer lugar se pregunta cuál es la necesidad de la figura. En efecto, puesto que es mejor hablar correctamente que incorrectamente o en sentido figurado, y que el sentido de cualquier lenguaje figurativo puede ser expresado en un lenguaje enteramente correcto, parece que el enunciado figurativo es superfluo en el arte gramática. En efecto, el que dice «*Turba ruunt* = la turba se abalanza» en sentido figurado, podría decir esto mismo correctamente diciendo: «*Multi ruunt* = Muchos se abalanza».

§ 2 [1.2] Además, se pregunta cuál es la diferencia entre la figura de construcción y la figura de locución.

§ 3 [1.3] Además, se pregunta cuántas son las figuras de construcción, y, dado que según Prisciano son cinco, se pregunta por qué Donato propone solamente dos figuras de construcción, a saber, el zeugma y la silepsis.

§ 4 Item, queritur quot modis fiat prolensis et supposito quod fiat tribus modis —uno modo secundum quod partes et totum ponuntur in¹¹ recto, ut: «Aquila volaverunt, hec ab oriente, illa¹² ab occidente»; secundo modo quando¹³ divisum est in obliquo et dividencia in recto,¹⁴ ut: «Aquilarum volantium, hec volavit ab oriente,¹⁵ illa volavit ab occidente»;¹⁶ tertio modo est quando¹⁷ utrumque ponitur¹⁸ in obliquo, ut: «Aquilis volantibus, his¹⁹ relinquitur oriens, illis²⁰ occidens»—, queritur quare²¹ non fiat quartus modus,²² ita [*P* 199rb] quod divisum sit²³ in recto et dividencia in obliquo. Istum enim²⁴ quartum modum non habemus.

11 toto *P*] exp. *S*

12 illa *P*] hec *S*

13 secundo modo quando *S*] modo secundum quod *P*

14 recto *S*] recta *P*

15 ab oriente *P*] om. *S*

16 ab occidente *P*] om. *S*

17 tertio modo est quando *S*] modo secundum quod *P*

18 ponitur *S*] est *P*

19 his *S*] huic *P*

20 oriens illis *S*] oriens illi vero *P*

21 quare *S*] propter quid *P*

22 quartus modus *scripsi*] quatuor modis *S* et om. *P*

23 sit *P*] om. *S*

24 enim *P*] om. *S*

§ 4 [I.4] Además, se pregunta de cuántas formas se produce la prolepsis y, suponiendo que se produzca de tres modos —de un modo, según que las partes y el todo son puestas en el caso recto, como «*Aquile volaverunt, hec ab oriente, illa ab occidente*»= Las águilas volaron, ésta desde oriente, aquella desde occidente»; de un segundo modo cuando lo dividido está en caso oblicuo y los divisores en caso recto, como: «*Aquilarum volantium, hec volavit ab oriente, illa volavit ab occidente*»= De las águilas voladoras, ésta voló desde oriente, aquella desde occidente»; de un tercer modo, hay prolepsis cuando cada uno de los elementos se pone en caso oblicuo, como «*Aquilis volantibus, his relinquitur oriens, illis occidens*»= cuando las águilas vuelan, a éstas les queda el oriente, a aquéllas el occidente— se pregunta por qué no se produce un cuarto modo, de manera que lo dividido esté en caso recto y los divisores en caso oblicuo. En efecto, no tenemos este cuarto modo.

§ 5 Item, ubi est prolepsis, ibi²⁵ videtur esse simpliciter congruitas²⁶ et²⁷ nullo modo figura. Cum enim dicitur: «Aquile volaverunt, hec ab oriente, illa ab occidente», in hac oratione ordinantur diversa supposita, quorum alterum est singularis numeri et²⁸ alterum pluralis, cum eodem verbo ex parte ante. Set hec facit congruitatem. Convenienter enim dicitur: «Petrus et asini currunt», ergo sic²⁹ dicendo: «Aquile volaverunt, hec ab oriente,³⁰ illa ab occidente» non erit incongruitas.³¹ Item, cum pars integralis non sit eadem cum suo³² toto, apparet quod debeat esse alia constructio totius integralis et sue partis³³ et ita³⁴ partes non reducuntur ad constructionem per suum totum.³⁵

§ 6 Item, duo substantiva non³⁶ possunt supponere eidem verbo sine coniunctione³⁷ media. Hec³⁸ enim est incongrua: «Homo asinus currit». ³⁹Set in prolentica oratione duo sunt substantiva reddentia suppositum eidem verbo absque coniunctione media, ergo ubi erit prolensis, ibi nullo modo erit figura.

§ 7 Item, queritur, de synthesi sive de appositiva constructione, utrum huiusmodi oratio: «Animal homo currit» habeat aliquam rationem excusandi.

§ 8 Et videtur quod non, nam:

²⁵ ibi P] *om.* S

²⁶ congruitas S] incongruitas P

²⁷ et P] in S

²⁸ et S] *om.* P

²⁹ set hec facit congruitatem convenienter enim dicitur Petrus et asini currunt ergo sic S] *om.* P

³⁰ ab oriente S] *om.* P

³¹ ab occidente non erit incongruitas S] *om.* P

³² suo S] *om.* P

³³ quod debeat esse alia constructio totius integralis et sue partis S] quod deberat esse constructio totius et partis P

³⁴ ita S] in P

³⁵ constructionem per suum totum S] constructionem sui totius P

³⁶ non P] post *exp.* S

³⁷ coniunctione S] constructione P

³⁸ hec *scripsi*] hoca SP

³⁹ incongrua homo asinus currit S] incongrua asinus homo currunt P

§ 5 [1.5] Además, donde hay una prolepsis, allí mismo parece haber corrección en sentido absoluto y de ningún modo una figura. En efecto, cuando se dice: «*Aquile volaverunt, hec ab oriente, illa ab occidente*= Las águilas volaron, ésta desde oriente, aquella desde occidente», en esta oración fueron ordenados diversos sujetos, de los cuales uno es de número singular y el otro de de número plural, con el mismo verbo antepuesto. Pero esta oración es correcta. En efecto, se dice convenientemente: «*Petrus et asini currunt*= Pedro y los asnos corren», por lo tanto, diciendo así: «*Aquile volaverunt, hec ab oriente, illa ab occidente*= Las águilas volaron, ésta desde oriente, aquella desde occidente», no habrá incorrección alguna. Además, puesto que una parte integrante no es idéntica a su totalidad, es evidente que la construcción del todo integral debe ser distinta a la de su parte, y así las partes no se reducen a la construcción determinada por su todo.

§ 6 [1.6] Además, dos sustantivos no pueden servir de sujeto al mismo verbo sin mediación de una conjunción. En efecto, esta oración es incorrecta: «*Homo asinus currit*= El hombre asno corre». Pero en la oración proléptica hay dos sustantivos que proporcionan sujeto al mismo verbo sin la mediación de una conjunción, y por lo tanto, allí donde hay prolepsis de ningún modo habrá figura.

§ 7 [1.7] Además, se pregunta, acerca de la síntesis o construcción apositiva, si una oración de este tipo: «*Animal homo currit*= El animal hombre corre» tiene alguna razón que la excuse.

§ 8 Y parece que no, porque:

§ 9 Ibi⁴⁰ ordinantur duo substantiva cum⁴¹ eodem verbo a⁴² parte ante sine coniunctione⁴³ media, ergo huiusmodi oratio est incongrua simpliciter.⁴⁴

[S 103vb]

§ 10 Item, dicta oratio significat esse quod non est. Significat enim adiectivum esse quod non est adiectivum. Species enim non est adiectiva⁴⁵ sui generis et hoc significat dicta oratio, ergo dicta oratio⁴⁶ numquam poterit habere veritatem,⁴⁷ cuius⁴⁸ congruum⁴⁹ dicit gramaticus. Si ergo congruum non considerat gramaticus nisi propter significationem sententie et nulla sententia vel possit stare vel⁵⁰ significari per⁵¹ huiusmodi orationes, non poterunt stare huiusmodi appositivae⁵² orationes.

§ 11 Item, queritur qualiter differenter fiat⁵³ appositio in substantivis et adiectivis dicendo: «Animal homo currit», «Coloratum album currit».

§ 12 Item, queritur utrum sit ibi⁵⁴ appositio: «Homo albus currit».

§ 13 Et videtur quod sic:

§ 14 Cum ibi fiat⁵⁵ specificatio⁵⁶ per adiectivum, ergo erit appositiva constructio.

40 ibi S] hic P

41 cum P] in S

42 a S] ex P

43 coniunctione S] questione P

44 simpliciter P] bis S

45 adiectiva P] adiectivum S

46 ergo dicta oratio S] om. P

47 veritatem S] virtutem P

48 cuius P] cuiusmodi S

49 congruum scripsi] contrarium SP

50 sententia vel possit stare vel S] om. P

51 per P] propter S

52 appositivae P] om. S

53 fiat S] est P

54 ibi S] utrum esset hic P

55 cum ibi fiat S] cum enim fiat ibi P

56 specificatio S] sterelatio P

§ 9 [1.7a] Allí se ordenan dos sustantivos con un mismo verbo por anteposición sin la mediación de una conjunción, por lo tanto una oración de este tipo es incorrecta en sentido absoluto.

§ 10 [1.7b] Además, dicha oración significa un ser que no existe. En efecto, ella significa un ser adjetivo que no es adjetivo. Así pues, la especie no es adjetiva de su propio género y esto es lo que significa la oración dicha; en consecuencia la mencionada oración no podrá tener verdad jamás, y hablamos de la oración cuya corrección afirma el gramático. Entonces, si el gramático no considera lo correcto si no es a causa de la significación de un sentido, y si ningún sentido puede sostenerse o ser significado por las oraciones de este tipo, las oraciones apositivas de este tipo no podrán sostenerse.

§ 11 [1.8] Además, se pregunta de qué modo la aposición se produce de manera diferente en los sustantivos y en los adjetivos al decir: «*Animal homo currit*= El animal hombre corre», «*Coloratum album currit*= El coloreado blanco corre».

§ 12 [1.9] Además, se pregunta si hay una aposición aquí: «*Homo albus currit*= el hombre blanco corre».

§ 13 Y parece que sí:

§ 14 [1.9a] Puesto que allí se produce una especificación a través del adjetivo, habrá entonces una construcción apositiva.



§ 15 Ad oppositum, est ratio, quia:

§ 16 Appositiva constructio est⁵⁷ figura. In dicta oratione⁵⁸ non est aliqua figura. Immo est congrua simpliciter. Ergo non est constructio appositio.⁵⁹

§ 17 Item, queritur de modis appositivae⁶⁰ constructionis, scilicet⁶¹ quot modis fiat.⁶²

57 constructio est *P*] *om.* *S*

58 in dicta oratione *S*] in dicta vero oratione *P*

59 ergo non est constructio appositio *S*] *om.* *P*

60 appositiva *P*] appositivis *S*

61 scilicet *S*] *om.* *P*

62 fiat *S*] terminat *P*

§ 15 Hay un argumento en sentido opuesto, porque:

§ 16 [1.9.I] La construcción apositiva es una figura. Ahora bien, en la oración mencionada no hay figura alguna. Por el contrario, la oración es correcta en sentido absoluto. La construcción no es entonces una aposición.

§ 17 [1.10] Además, se pregunta acerca de los modos de la construcción apositiva, a saber, de cuántos modos se produce.

§ 18 Ad primum, dicendum quod figurative orationes necessarie sunt in arte gramatica propter tres causas,⁶³ scilicet⁶⁴ propter metrum, ornatum et necessitatem, sicut dicit Donatus. Locuntur enim actores figurative causa metri aut⁶⁵ causa ornatus aut causa expressionis⁶⁶ sententie. Orationes enim figurative plus habent sententie et minus congruitatis,⁶⁷ orationes vero⁶⁸ congrue plus habent⁶⁹ congruitatis quam sententie, ut patet cum dicitur⁷⁰: «Turba ruunt». Voluit enim, proferens hanc orationem, significare⁷¹ quod multi⁷² aggregati in unum ruebant⁷³ in ipsam Penelopem, hoc autem non significaretur ita bene⁷⁴ dicendo congrue sic:⁷⁵ «Multi ruunt». Similiter autem⁷⁶ est in prolentica⁷⁷ oratione, nam per ipsam prolenticam orationem, significamus actum convenire partibus per totum, quod non significatur⁷⁸ per congruam orationem dicendo [*P* 199va] sic:⁷⁹ «Aquila volavit, hec⁸⁰ ab oriente, illa vero⁸¹ ab occidente». Designamus enim⁸² per ipsam prolenticam orationem actum convenire simul ipsis⁸³ partibus ipsius totius, hoc autem non significatur⁸⁴ per congruam orationem.⁸⁵ Et sic patet necessitas figurative orationis.⁸⁶

63 propter tres causas *P*] tribus de causis *S*

64 scilicet *S*] *om.* *P*

65 aut *S*] *om.* *P*

66 aut causa expressionis *S*] aut propter expressionem *P*

67 figurative plus habent sententie et minus congruitatis *S*] figurative minus habent congruitatis et plus sententie *P*

68 ver *S*] enim *P*

69 habent *P*] *om.* *S*

70 dicitur *P*] dicendo *S*

71 enim proferens hanc orationem significare *S*] enim significare proferens hunc ordinem *P*

72 multi *P*] *bis, prim. exp.* *S*

73 ruebant *P*] ruebit *S*

74 ita bene *S*] *om.* *P*

75 sic *P*] *om.* *S*

76 autem *S*] *om.* *P*

77 prolentica *S*] prolenticis *P*

78 significatur *S*] significaretur *P*

79 sic *S*] *om.* *P*

80 hec *P*] illa *S*

81 vero *P*] *om.* *S*

82 enim *S*] etiam *P*

83 ipsis *P*] *om.* *S*

84 significatur *S*] designaretur *P*

85 orationem *S*] ordinationem *P*

86 orationis *scripsi*] locutionis *SP*

Respuestas

§ 18 [I.1] Al primer punto se debe responder que las oraciones figurativas son necesarias en el arte gramática por tres causas, a saber, a causa de la métrica, el estilo y la necesidad, como lo dice Donato. En efecto, los autores hablan de manera figurativa a causa de la métrica o a causa del estilo o a causa de la expresión del sentido. Pues las oraciones figurativas tienen más de sentido y menos de corrección, mientras que las correctas tienen más de corrección que de sentido, como es patente cuando se dice: «*Turba ruunt*= La multitud se abalanza». En efecto, Ovidio quiso, al pronunciar esta oración, significar que muchas personas reagrupadas en unidad se abalanzaban hacia Penélope; mas esto no sería significado tan bien diciendo correctamente así: «*Multi ruunt*= Muchas personas se abalanzan». De manera similar ocurre en el caso de la oración proléptica, pues por esta oración proléptica significamos que un acto conviene a las partes por el todo, lo cual no es significado por una oración correcta diciendo así: «*Aquila volavit, hec ab oriente, illa ab occidente*= El águila voló, ésta desde oriente, aquella desde occidente». Pues designamos por esta misma oración proléptica que un acto conviene simultáneamente a las propias partes del mismo todo, mientras que esto no es significado por la oración correcta. Y así es patente la necesidad de la oración figurativa.

§ 19 Ad aliud, dicendum quod⁸⁷ figura constructionis dicitur esse quando est vitium in contextu partium orationis⁸⁸ excusatum tamen causa metri vel necessitatis vel⁸⁹ ornatus. Hec enim sunt tria principia excusandi sermones figurativos.⁹⁰ Dicitur autem figura locutionis quando non est vitium in contextu⁹¹ partium orationis, set solum in apprehensione sententie, sicut patet in omnibus speciebus tropi et hoc est quod dicit Donatus quod sunt *scemata lexeos et scemata dyanoetas*,⁹² et, licet oratores plus considerent⁹³ figuras sententie quam figuras⁹⁴ constructionis,⁹⁵ grammaticus nichilominus⁹⁶ considerat utrumque.

87 quod P] om. S

88 orationis S] om. P

89 causa metri vel necessitatis vel S] causa necessitatis metri et P

90 figurativus S] figurativas P

91 contextu S] ordine P

92 sunt scemata lexeos et scemata dyanoetas S] sunt semua lex et ditineos P

93 oratores plus considerent S] oratores considerent plures P

94 figuras P] om. S

95 constructionis *scripsit*] locutionis SP

96 grammaticus nichilominus S] grammaticus vero nichilominus P

§ 19 [1.2] Respecto del otro punto se debe decir que se dice que hay una figura de construcción cuando una falta en el conjunto de las partes de la oración es sin embargo excusada a causa de la métrica, la necesidad o el estilo. En efecto, estos son los tres principios que excusan los errores de los discursos figurativos. Se dice que hay una figura de locución cuando no hay un error o vicio en el conjunto de las partes de la oración, sino únicamente en la aprehensión del sentido, como es evidente en todas las especies de tropos y esto es lo que dice Donato, que hay figuras del lenguaje y figuras del pensamiento; y aunque los oradores consideren más las figuras del sentido que las figuras de construcción, el gramático se interesa por cada una de ellas.

§ 20 Ad aliud, dicendum quod in omni figura constructionis est vitium ratione excusatum. Unde in qualibet figura constructionis concurrunt excusans et excusatum. Set excusans et excusatum quinque modis diversificantur. Aut enim sunt⁹⁷ eadem, aut diversa. Si eadem, aut simpliciter, aut secundum quid. Si simpliciter, tunc⁹⁸ est antythesis. Cum enim ponatur casus pro casu, tunc est antithesis. Est autem antythesis que fit quando unum accidens⁹⁹ pro alio accidente ponitur¹⁰⁰ eiusdem speciei, ut¹⁰¹ casus pro casu, ut:¹⁰² «Urbem quam statuo nostra est»,¹⁰³ aut numerus pro numero, ut: «Pars¹⁰⁴ in frustra secant» et sic de aliis modis¹⁰⁵ et tunc excusans et excusatum sunt idem¹⁰⁶ simpliciter et¹⁰⁷ secundum rem, licet sint sub diversis accidentibus. Si vero excusans et excusatum sint eadem secundum quid, tunc se habent sicut pars et totum. Aut ergo se habebunt sicut pars integralis et¹⁰⁸ totum integrale, aut sicut pars subiectiva et¹⁰⁹ totum universale. Si primo modo, sic¹¹⁰ est prolensis, in qua totum integrale¹¹¹ est principium reducendi suas partes integrales¹¹² ad constructionem actus ex parte ante. Si vero se habeant sicut¹¹³ pars subiectiva et¹¹⁴ totum universale, tunc¹¹⁵ est sintesis sive appositiva constructio¹¹⁶ que attenditur inter partem subiectivam et¹¹⁷ totum universale, ut cum dicitur: «Animal homo».

97 sunt S] erunt P

98 tunc S] sic P

99 accidens S] accidencium P

100 ponitur S] ante unum accidens P

101 ut S] sicut P

102 ut scripsit] t exp. S om. P

103 urbem quam statuo nostra est S] urbem quam statuo etc. P

104 pars P] ut S

105 et sic de aliis modis P] om. S

106 excusatum sunt idem S] excusatum secundum eadem P

107 et P] om. S

108 et S] ad P

109 et S] ad P

110 sic P] si S

111 totum integrale S] totum et integrale P

112 integrales S] om. P

113 sicut S] ut P

114 et S] ad P

115 tunc S] sic P

116 constructio P] om. S

117 et S] ad P

§ 20 [1.3] Respecto del otro punto se debe decir que en toda figura de construcción hay una falta excusada por una razón. De allí que en cualquier figura de construcción concurren un excusante y un excusado. Pero excusante y excusado se distinguen de cinco modos. Pues, son o bien idénticos, o bien diferentes. Si son idénticos, lo son o bien en sentido absoluto, o bien en sentido relativo. Si lo son en un modo absoluto, entonces hay antítesis. En efecto, cuando se pone un caso en lugar de otro caso, entonces hay antítesis. La antítesis es la figura de construcción que se produce cuando un accidente es puesto en lugar de otro accidente de la misma especie, como un caso se pone en lugar de otro caso, como por ejemplo: «*Urbem quam statuo nostra est*= La ciudad que construyo es la nuestra», o un número en lugar de otro número, como: «*Pars in frustra secant*= Una parte cortan en pedazos», y así respecto de los otros modos en que la antítesis se produce, y entonces excusante y excusado son idénticos en sentido absoluto y según la cosa, aunque estén ordenados bajo diversos accidentes. Pero si excusante y excusado son idénticos en sentido relativo, entonces se encuentran como la parte y el todo. En consecuencia, o bien se encontrarán como una parte integral y un todo integral, o bien como una parte subjetiva y un todo universal. Si se da el primer caso, tenemos así la prolepsis, en la cual el todo integral es el principio que reconduce sus partes integrales hacia la construcción de un acto antepuesto. Pero si se encuentran como una parte subjetiva y un todo universal, entonces tenemos la síntesis o construcción apositiva que se espera entre una parte subjetiva y un todo universal, como cuando se dice: «*Animal homo*= El animal hombre».

Si autem excusans et excusatum sint diversa,¹¹⁸ aut ergo excusans et¹¹⁹ excusatum comparantur simul ad actum,¹²⁰ aut per prius et posterius. Si simul, sic est silensis proprie dicta, que fit per conceptionem¹²¹ aut per¹²² evocationem (de quibus discussum est supra *Maius volumen*). Si vero excusans et excusatum ad actum referantur¹²³ per prius et posterius, tunc est zeuma, ut cum dicitur: «Ebrei sunt et ego». Per prius enim redditur actus tertie persone et¹²⁴ per posterius prime persone.¹²⁵

§ 21 Et nota quod Donatus, in¹²⁶ capitulo *De scemate*,¹²⁷ comprehendit sub sylensi communiter dicta quatuor¹²⁸ figuras constructionis [*P* 199vb], scilicet prolensim, sylensim proprie dictam et sintesim et antitesim. Unde dicitur quod hoc schema,¹²⁹ ly sylensis¹³⁰ ita late, patet quod fit non solum¹³¹ per partes orationis, set¹³² etiam¹³³ per accidentia partium. Prolensis autem¹³⁴ de qua loquitur¹³⁵ [*S* 104ra] ibi Donatus non est figura constructionis, set figura¹³⁶ locutionis. Zeuma¹³⁷ vero distinguit¹³⁸ contra silensim. Priscianus vero distinguit dictas quinque figuras constructionis quas dicit¹³⁹ contineri sub alleoetheta, tanquam¹⁴⁰ sub matre figurarum.

118 sint diversa S] om. P

119 et S] ad P

120 excusatum comparantur simul ad actum S] excusatam comparabuntur ad actum simul P

121 conceptionem S] conceptum P

122 per P] om. S

123 ad actum referantur S] referantur ad totum P

124 et P] om. S

125 persone P] om. S

126 in P] om. S

127 scemate S] zeumate P

128 quatuor S] .X. P

129 hoc schema P] om. S

130 sylensis P] zeuma S

131 ita late patet quod fit non solum S] unde quod hoc schema ly syllepsis patet quod fit ante solum P

132 set scripsi] si P om. S

133 etiam P] om. S

134 autem S] om. P

135 loquitur P] real del. S

136 figura P] om. S

137 zeuma S] scema P

138 distinguit P] distinguit S

139 dicit P] om. S

140 tanquam P] taquam S

Además, si excusante y excusado son diferentes, o entonces excusante y excusado son comparados al acto simultáneamente, o lo son según la relación entre lo anterior y lo posterior. Si simultáneamente, así tenemos la *silepsis* propiamente dicha, que se produce por concepción o por evocación (acerca de las cuales se discutió antes, acerca del *Volumen mayor*). Mas si excusante y excusado son referidos a un acto en virtud de una relación de anterioridad y posterioridad, entonces tenemos el *zeugma*, como cuando se dice: «*Hebraei sunt et ego*»= Ellos son hebreos, también yo». En efecto, el acto es declarado en tercera persona en virtud de una relación de anterioridad y en la primera persona en virtud de una relación de posterioridad.

§ 21 Y nota que Donato, en el capítulo *Sobre la figura*, comprende bajo la *silepsis* dicha en general cuatro figuras de construcción, a saber, la *prolepsis*, la *silepsis* propiamente dicha, la *síntesis* y la *antítesis*. De donde se dice que es evidente que esta figura, la *silepsis* así de manera llana, se produce no solamente por las partes del discurso, sino también por los accidentes de las partes. Ahora bien, la *prolepsis* de la que habla Donato allí no es una figura de construcción, sino una figura de locución. Pero él distingue el *zeugma* de la *silepsis*. Prisciano por su parte distingue las cinco mencionadas figuras de construcción que dice están contenidas en la *alloteta*,¹ en tanto están bajo la matriz de las figuras.

¹ *Alloteta* es un término acuñado por Donato en su *Barbarismus*, que es a su vez retomado por Prisciano. Se utiliza generalmente como sinónimo de «figura de construcción».

§ 22 Ad aliud, dicendum quod solum tribus modis fit prolensis, sicut ostendit ratio. Non potuit autem esse quartus modus,¹⁴¹ scilicet quod divisum esset in recto¹⁴² et dividendia in obliquo¹⁴³ et hoc est quia <rectus>¹⁴⁴ non potest reducere obliquum ad sui constructionem. Habet enim rectus ordinationem intransitivam cum verbo,¹⁴⁵ obliquus vero magis¹⁴⁶ transitivam. Set obliquus potuit reducere rectum¹⁴⁷ et hoc est quia obliquus descendit¹⁴⁸ a recto, non sic autem econtrario.¹⁴⁹

141 quartus modus S] quarto modo P

142 recto *in margine* S] tempo? *del. in textu* S rectitudine P

143 est in recto et dividendia in obliquo S] esset in rectitudine et dividendia in obliquitate P

144 rectus *scripsi*] rectum SP

145 ordinationem transitivam cum verbo S] intransitivam constructionem P

146 magis S] *om.* P

147 reducere rectum S] reducere transitivam constructionem cum verbo obliquus vero magis rectum P

148 descendit S] dependet P

149 recto non sic autem contrario S] recto et non econtrario P

§ 22 [1.4] Respecto del otro punto, hay que decir que la prolepsis se produce únicamente de tres modos, como lo muestra el argumento. No pudo haber habido un cuarto modo, a saber, que lo dividido estuviera en un caso recto y los divisores en un caso oblicuo. Y esto es porque el recto no puede reconducir el oblicuo a su contrucción. En efecto, el recto tiene un orden intransitivo con el verbo, mientras que el oblicuo más transitivo. Pero el oblicuo pudo reconducir el recto, y esto es porque el oblicuo desciende del recto, no así a la inversa.

§ 23 Ad aliud, dicendum quod prolensis est idem quod presumptio rerum ordine prosecantarum,¹⁵⁰ sicut dicit Donatus. Unde in toto presumuntur partes in quas posterius fit dictio. Dico ergo quod in prolentica oratione est aliquid congrui et aliquid incongrui, sicut in qualibet figura constructionis. Est autem hoc incongrui quod¹⁵¹ diversa substantiva ordinantur cum eodem verbo a parte ante¹⁵² sine¹⁵³ coniunctione media. Est autem aliquid congruitatis¹⁵⁴ in prolentica oratione quod totum integrale continet partes suas actu et ideo reducit eas ad sui constructionem¹⁵⁵ dicendo: «Aquile volaverunt¹⁵⁶, hec¹⁵⁷ ab oriente, illa ab occidente». Nam, per naturam huiusmodi totius: «aquile», ille¹⁵⁸ due partes «hec» et¹⁵⁹ «illa» reducuntur ad constructionem actus et, per naturam illius totius, illi duo nominativi «hec» et¹⁶⁰ «illa» sine coniunctione media ordinantur cum¹⁶¹ eodem verbo ex¹⁶² parte ante. Unde quod aliquid¹⁶³ esset incongruum simpliciter fit, quodammodo, congruum per naturam totius.

§ 24 Nota etiam¹⁶⁴ quod ubi est prolensis ita, scilicet quod divisum et dividencia sint in recto, est figura constructionis. Aliis autem duobus modis prolensis magis facit figuram locutionis.

§ 25 Ad aliud, dicendum quod duo substantiva omnino diversa¹⁶⁵ non possunt ordinari¹⁶⁶ cum eodem verbo ex parte ante sine coniunctione media, sicut ostendit ratio.

150 prosecantarum S] prosequentorum P

151 quod S] quia P

152 a parte ante S] om. P

153 sine P] om. S

154 autem aliquid congruitatis S] autem congruitas P

155 continet partes suas actu et ideo reducit eas ad sui constructionem S] continet suas partes actu et propter hoc eas reducit ad constructionem P

156 volaverunt S] devolaverunt P

157 hec P] illa S

158 naturam huiusmodi totius aquile ille S] naturam huius aquile iste P

159 et P] om. S

160 et P] om. S

161 cum P] in S

162 ex S] a P

163 aliquid P] aliis S

164 etiam S] om. P

165 omnino diversa P] om. S

166 ordinari S] ordina P

§ 23 [1.5] Respecto del otro punto hay que decir que la prolepsis es lo mismo que una anticipación de cosas que se siguen en un cierto orden, como dice Donato. De allí que en el todo son anticipadas las partes en las cuales se produce la palabra posteriormente. Digo entonces que hay en la oración proléptica algo de correcto y algo de incorrecto, como en cualquier figura de construcción. Ahora bien, de lo incorrecto proviene esto, que diferentes sustantivos son ordenados con el mismo verbo antepuesto sin conjunción mediante. Además hay algo de corrección en la oración proléptica: que el todo integral contiene sus partes en acto y por ello las reconduce a su construcción diciendo: «*Aquile volaverunt, hec ab oriente, illa ab occidente*»= Las águilas volaron, ésta desde oriente, aquella desde occidente». Pues, por la naturaleza de un todo de este tipo: «águilas», aquellas dos partes, «ésta» y «aquella» son reconducidas a la construcción de un acto y, por la naturaleza de aquél todo, aquellos dos nominativos, «ésta» y «aquella» son ordenados sin mediación de una conjunción con un mismo verbo antepuesto. De allí que algo que sería incorrecto en lo absoluto se vuelve correcto, de cierta manera, por la naturaleza del todo.

§ 24 Nota igualmente que allí donde hay una prolepsis de este tipo, a saber, una prolepsis en la que lo dividido y los divisores están en un caso recto, hay una figura de construcción. De las otras dos maneras la prolepsis produce más bien una figura de locución.

§ 25 [1.7, 1.8] Respecto del otro punto, se debe decir que dos sustantivos completamente diferentes no pueden ser ordenados con un mismo verbo antepuesto sin mediar una conjunción, como lo muestra el argumento.

§ 26 Et¹⁶⁷ notandum quod synthesis¹⁶⁸ sive appositiva constructio fit causa specificationis sive coarticulationis,¹⁶⁹ nam¹⁷⁰ in appositiva constructione commune contrahitur per speciale, ut cum dicitur:¹⁷¹ «Animal homo». Dicit enim¹⁷² Aristoteles in septimo *Methaphysice* quod tunc¹⁷³ fit unum tertium ex duobus quando unum est in¹⁷⁴ actu,¹⁷⁵ relicum in potentia; set superius est in potentia respectu sui¹⁷⁶ inferioris et ideo¹⁷⁷ ex superiori et inferiori fit unum in actu. Dicendum ergo quod [P200ra] duo substantiva possunt considerari¹⁷⁸ aut ita quod sint diversa simpliciter et¹⁷⁹ ita quod non se habeant sicut superius et inferius et ex talibus non fit tertium sine coniunctione media, aut ita quod se habeant sicut superius et inferius sive specificans et specificatum¹⁸⁰ et ex talibus fit unum tertium sine coniunctione media dicendo: «Animal homo currit». Cum ergo in qualibet figura¹⁸¹ constructionis sit¹⁸² aliquid congrui et aliquid incongrui, in¹⁸³ appositiva constructione hoc est incongrui quod illud quod non est natum adiacere dicitur¹⁸⁴ adiacere. Dicendo enim: «Animal homo», li «homo» non est natum adiacere huic¹⁸⁵ quod est «animal». Huiusmodi vero incongruitas¹⁸⁶ excusatur, quoniam¹⁸⁷ ex specificante¹⁸⁸ et¹⁸⁹ specificato fit tertium, sicut dictum est.

167 et S] set P

168 synthesis P] silempsis S

169 coarticulationis S] determinationis P

170 nam P] non S

171 cum dicitur P] contrahitur S

172 enim S] autem P

173 tunc P] om. S

174 in S] om. P

175 actu S] actum P

176 sui S] om. P

177 ideo S] propter hoc P

178 duo substantiva possunt considerari S] dupliciter sunt P

179 et P] aut S

180 sive specificans et specificatum S] sive speculans et speculatum P

181 figura S] om. P

182 sit S] sint P

183 in S] om. P

184 dicitur S] denotatur P

185 adiacere huic S] adiacere et tamen denotatur adiacere ei P

186 incongruitas P] congruitas S

187 quoniam P] est S

188 specificante S] specificente P

189 et P] est S

§ 26 Y hay que notar que la síntesis o construcción apositiva se produce a causa de una especificación o de una co-articulación, pues en la construcción apositiva lo común es *contraído* por lo especial, como cuando se dice: «*Animal homo*= El hombre animal». En efecto, dice Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica* que entonces se produce una tercera cosa a partir de dos cuando uno está en acto, el restante en potencia; ahora bien, el superior está en potencia respecto de su inferior, y es por eso que un ser es producido en acto a partir de lo superior y de lo inferior. Hay que decir entonces que dos sustantivos pueden ser considerados o bien así, porque son diversos en sentido absoluto y no se relacionan como lo superior y lo inferior, y a partir de semejantes sustantivos no se produce una tercera cosa sin mediación de la conjunción, o bien en tanto se encuentran como superior e inferior o como especificante y especificado, y a partir de semejantes sustantivos se produce un tercer elemento sin conjunción media, diciendo: «*Animal homo currit*= El animal hombre corre». Entonces, como en cualquier figura de la construcción hay algo de correcto y algo de incorrecto, en la construcción apositiva hay de incorrecto que eso que dice añadir no es algo añadido por naturaleza. En efecto, diciendo: «*Animal homo*= el animal hombre», «*homo*= hombre» no es un añadido por naturaleza a esto que es «*animal*= animal». Una incorrección de este tipo es excusada, porque a partir del especificante y del especificado se produce un tercer elemento, como se dijo.

Dicendo autem: «Coloratum album currit» hic est incongruitas quia¹⁹⁰ illud quod non est natum supponere dicitur¹⁹¹ supponere. Item, hic congruitas¹⁹² est,¹⁹³ quia ex hiis¹⁹⁴ duobus fit tertium¹⁹⁵ et in utroque¹⁹⁶ genere accipiuntur: quare¹⁹⁷ possunt supponere eidem¹⁹⁸ verbo.

§ 27 Ad aliud, dicendum quod dicendo: «Homo albus currit» est appositiva constructio. Non tamen figurativa.¹⁹⁹ Est autem appositiva propterea quod est specificativa. Non est figurativa,²⁰⁰ quia²⁰¹ illud quod est aptum²⁰² natum supponere supponit et illud quod est aptum²⁰³ natum adiacere adiacet et ideo²⁰⁴ in²⁰⁵ dicta oratione non est figura.

190 currit hic est incongruitas quia S] currit hoc est incongruitatis quod P

191 dicitur S] denotatur P

192 congruitas *scripsi*] congruitatis SP

193 supponere item hic congruitas est S] supponere est autem congruitatis P

194 hiis S] illis P

195 tertium S] unum P

196 utroque S] neutro P

197 quare S] propter quod P

198 possunt supponere eidem S] possunt reddere suppositum uni P

199 figurativa S] significativa P

200 est autem appositiva propterea quod est specificativa non est figurativa P] *om.* S

201 quia S] propterea quod P

202 aptum S] *om.* P

203 aptum S] *om.* P

204 ideo S] propter hoc P

205 in P] de S

Además, diciendo «*Coloratum album currit*= Lo coloreado blanco corre», se ve que allí hay una incorrección porque se dice que es sujeto lo que no es apto por naturaleza para serlo. Asimismo, aquí hay corrección, porque a partir de estas dos cosas se produce una tercera y son tomadas en cada uno de los géneros: es por eso que pueden servir de sujeto al mismo verbo.

§ 27 [1.9] Respecto del otro punto, hay que decir que diciendo «*Homo albus currit*= el hombre blanco corre», hay una construcción apositiva. Sin embargo, esta construcción no es figurativa. Es apositiva a causa de que es especificativa. No es figurativa porque tiene de sujeto aquello que es apto por naturaleza para ello, y añade aquello que es apto por naturaleza a ser añadido, y por ello en la mencionada oración no hay figura.

§ 28 Ad aliud, dicendum quod, cum appositiva constructio sit specificativa, quot modis fit²⁰⁶ specificatio²⁰⁷ tot modis fit appositio.²⁰⁸ Set specificatio aut fit mediate, aut immediate.²⁰⁹ Si immediate, aut ergo²¹⁰ specificatur substantivum per substantivum, ut: «Animal homo», aut adiectivum per adiectivum, ut: «Coloratum album», et hiis duobus modis est synthesis²¹¹ figura constructionis, aut specificatur substantivum per adiectivum dicendo: «Homo albus currit»²¹² et tunc nulla²¹³ est figura, sicut dictum est. Si autem fiat²¹⁴ specificatio mediante alio, aut ergo fiet specificatio per partem subiectivam, ut «Video asinum verbi gratia Brunellum»,²¹⁵ nam «Brunellus»²¹⁶ specificat «asinum», aut²¹⁷ fiet specificatio mediante parte integrali, ut cum dicitur: «Albus pedem». Hic enim totum integrale per suam partem integram specificatur²¹⁸ et est ibi senodoche,²¹⁹ de qua senodoche posterius dicitur.

206 fit S] *om.* P

207 specificatio S] *speculatio* P

208 tot modis fit appositio P] *om.* S

209 mediate aut immediate S] *immediate sive mediate* P

210 ergo P] *om.* S

211 synthesis P] *om.* S

212 currit S] *om.* P

213 nulla S] *non* P

214 fiat S] *sit* P

215 brunellum S] *burnellum* P

216 brunellus S] *burnellus* P

217 aut S] *ut* P

218 per suam partem integram specificatur S] *specificatur per suam partem integram* P

219 et est ibi senodoche S] *om.* P

§ 28 [1.10] Respecto del otro punto se debe decir que, puesto que la construcción apositiva es especificativa, la aposición se produce de tantas maneras como la especificación. Ahora bien, la especificación se produce o de manera mediata o de manera inmediata. Si se produce de manera inmediata, entonces o un sustantivo es especificado por un sustantivo, como «*Animal homo*= El hombre animal», o un adjetivo es especificado por un adjetivo, como «*Coloratum album*= Coloreado blanco», y de estos dos modos la síntesis es una figura de construcción, o bien un sustantivo es especificado por un adjetivo diciendo: «*Homo albus currit*= El hombre blanco corre», y entonces no hay ninguna figura, como se dijo. Ahora bien, si la especificación se produce mediante otra cosa, entonces la especificación se producirá o por una parte subjetiva, como «*video asinum verbi gratia Brunellum*= veo un asno, por ejemplo Brunello», pues «Brunellus» especifica «asno», o bien la especificación se producirá mediante una parte integral, como cuando se dice «*Albus pedem*= Blanco en cuanto al pie». En efecto, aquí el todo integral es especificado por su parte integral, y hay allí una sinécdoque, acerca de la cual se discutirá más adelante.

§ 29 Et notandum quod appositiva constructio non fit secundum conformitatem accidentium, set ipsa significata sunt magis principia²²⁰ huiusmodi²²¹ constructionis. Sunt enim specificans et specificatum aliquando sub diversis generibus tantum,²²² ut:²²³ «Animal homo», aliquando autem²²⁴ sub diversis numeris, ut cum dicitur: «Gula apponit sibi²²⁵ apros,²²⁶ animal ad convivia natum», similiter cum dicitur:²²⁷ [S 104rb] «Metuere²²⁸ boves, animal sine fraude dolisque». ²²⁹ Hic non conformantur²³⁰ specificans et specificatum in²³¹ genere neque in numero.

§ 30 Et nota quod antithesis fit aut²³² apponendo casum²³³ pro casu, aut genus pro genere, sicut dictum est prius, zeuma vero fit causa breviloquii,²³⁴ ut cum dicitur: «Isti currunt et ego». Hic enim attribuitur actus per prius tertie persone et per posterius prime. De ceteris autem, ut de evocatione et conceptione et de suppletionibus²³⁵ et impersonalibus et de ipsis pronominebus primitivis et derivativis necnon²³⁶ de²³⁷ demonstrativis et relativis, que communiter dubitantur²³⁸ supra *Maius volumen*, sunt discussa. Item, de hoc²³⁹ pronomine «quis» vel «qui» et de ei officio, que communiter dubitantur, sunt discussa²⁴⁰ in principio supra illam orationem: «Est ego qui mecum loquitur, etc.»

220 principia P] principium S

221 huiusmodi S] huius P

222 tantum supra lineam S] om. P

223 ut S] ut bis P

224 autem S] om. P

225 sibi P] om. S

226 apros P] aros S

227 dicitur scripsi] quod P del. S

228 metuere S] mervere P

229 dolisque scripsi] dolorque SP

230 hic non conformantur S] ut conformatur P

231 specificatum S] specificatum neque P

232 aut P] supra lineam S

233 casum S] casus P

234 breviloquii S¹] breviloqui PS²)

235 de suppletionibus S] suppletionem P

236 necnon P] nec S

237 de S] om. P

238 dubitantur S] dubitatur P

239 hoc scripsi] hec S

240 item de hoc pronomine quis vel qui et de ei officio que communiter dubitantur discussa sunt S] om. per homeot. P

§ 29 Y hay que notar que la construcción apositiva no se produce según la compatibilidad de los accidentes, sino que las mismas cosas significadas son más los principios de este tipo de construcción. En efecto, el especificante y lo especificado a veces están solamente bajo diversos géneros, como «*Animal homo*= El animal hombre», pero a veces están bajo diversos números, como cuando se dice «*Gula apponit sibi apros, animal ad convivia natum*= Devora los jabalíes, animal nacido para los banquetes», y similarmente cuando se dice «*Metuere boves, animal sine fraude dolisque*= Temer a los bueyes, animal sin peligro y sin dolor». Aquí no son compatibles el especificante y el especificado ni en cuanto al género ni en cuanto al número.

§ 30 Y nota que la antítesis se produce o bien poniendo un caso en lugar de otro caso, o un género en lugar de otro género, como se dijo antes, mientras que el zeugma se produce en razón de la brevedad del discurso, como cuando se dice «*Isti currunt et ego*= aquéllos corren, también yo». En efecto, aquí el acto es atribuido a la tercera persona en una relación de anterioridad, y a la primera en una relación de posterioridad. Además, acerca de las otras cosas, como la evocación, la concepción, los suplementos y los verbos impersonales, los pronombres primitivos y derivativos, así como los demostrativos y los relativos, que son comúnmente discutidos en el *Volumen mayor*, se discutieron. Asimismo, acerca de este pronombre «*quis*» o «*qui*» y su función, que comúnmente se cuestionan, se discute al principio antes de esta frase: «*Est ego qui mecum loquitur, etc.*= Estoy yo que hablo conmigo, etc.»

3. Interacciones entre lógica y gramática en la Facultad de Artes de París en el siglo XIII: hacia una unificación del uso de la noción de significado

Ana María Mora-Márquez

Filosofi, Lingvistik och Vetenskapsteori (FLoV)

Universidad de Gothenburg

Introducción

Es un hecho bien conocido que los futuros candidatos a los grados de doctor en teología y doctor en derecho de las universidades de París y Oxford debían seguir una estricta formación en el *trivium* o artes del lenguaje. Aunque en principio el *trivium* incluye la gramática, la lógica y la retórica, el estudio de la retórica fue relegado al tiempo libre de los estudiantes de la Facultad de Artes, por lo menos en el caso de la universidad de París.¹ Así las cosas, lo esencial de la formación en artes del lenguaje en el siglo XIII se concentraba en el estudio de la gramática y la lógica, estudio que consistía

1 En el *Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)*, eds. Denifle y Châtelain (1889–1894), t. I, nro. 20:78–80, se menciona el relego del estudio de la retórica a los días festivos; nótese además que sólo existe un comentario sobre la retórica en el siglo XIII, el de Egidio Romano.

en la lectura y análisis exhaustivos de las *Institutiones* de Prisciano —en el caso de la gramática— y del *Organon* de Aristóteles —en el caso de la lógica—. ² El estudio del *Organon* de Aristóteles era además completado con el análisis de la *Isagoge* de Porfirio (introducción neoplatónica al estudio del *Organon*), el examen de los comentarios de Boecio sobre las *Categorías* y el *De interpretatione*, y el de los tratados lógicos de Boecio, entre los cuales el más influyente es sin duda el tratado *Sobre la división* (*De divisione*). ³

La interacción de ciertos textos de autoridad, como las *Institutiones* de Prisciano, el *Organon* de Aristóteles y los escritos lógicos de Boecio, representa sin duda el punto de partida de algunas de las discusiones más importantes sobre el lenguaje en el siglo XIII y del proceso de desarrollo de las teorías lingüísticas en la segunda mitad del siglo. Este desarrollo se hace evidente cuando comparamos los comentarios literales de la primera mitad del siglo —en los que hay una clara intención de explicar los textos de autoridad sin distanciarse de ellos— y los comentarios por cuestiones de la segunda mitad —en los que hay una clara intención de desarrollar una teoría sincrética y uniforme que explique tanto el aspecto gramatical como el aspecto lógico del lenguaje.

La discusión que analizaremos en este artículo es la que resulta de la confrontación de los diferentes usos de la noción de significado en las *Institutiones* de Prisciano, y en la recepción latina del *De interpretatione* que sigue a la traducción de Boecio y a su segundo comentario sobre esta misma obra. Nos concentraremos en particular en lo que concierne a la deducción y la definición de las partes del discurso (*partes orationis*) y al rol que la noción de significado juega en las explicaciones de corrección gramatical y condiciones de verdad. Esta discusión, como veremos, ilustra claramente la evolución del rol de los maestros de artes de ser meros intérpretes de los textos de base a tomar una actitud especulativa más independiente con respecto a las diferentes disciplinas lingüísticas. En una primera parte describiremos someramente las fuentes de autoridad —Aristóteles, Prisciano y Boecio—, luego daremos algunas bases teóricas claves para entender la discusión cuyo desarrollo presentaremos en la última parte.

² El *Organon* de Aristóteles consta de los siguientes tratados: *Categorías*, *De interpretatione*, *Analíticos primeros y segundos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

³ Una descripción más detallada de la organización y el funcionamiento de la Facultad de Artes de la Universidad de París en el siglo XIII se encuentra en: Mora-Márquez (2008:60–71). Sobre los planes de estudio, Cf. el artículo de Claude Lafleur y Joanne Carrier («Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos») en este volumen.

Nombres, verbos y oraciones categóricas en Aristóteles, Boecio y Prisciano

Sin lugar a dudas, la fuente crucial de las discusiones medievales sobre la noción de significado son los primeros cuatro capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles.⁴ En esta primera parte de su corto tratado, Aristóteles introduce la oración categórica y sus partes —el sujeto y el atributo— y los define como sonidos vocales primeramente significativos de pensamientos.⁵

La oración categórica está formada por dos partes esenciales —el *onoma* y el *rhêma*— el sujeto y el atributo, o aquello de lo que se dice algo y aquello que se dice del primero. La intención del Estagirita en los capítulos introductorios del *De interpretatione* es subrayar que la oración categórica debe estar formada por un sujeto y un atributo para que, por ejemplo, Pedro —aquel que habla— pueda transmitir adecuadamente su creencia o su juicio de que A es B a, por ejemplo, Pablo —aquel que lo escucha—. En otras palabras, si Pedro no deja claro en la estructura de su discurso cuál es el sujeto y cuál el atributo de su juicio o creencia por medio del uso de dos partes claramente distintas, Pablo ni puede entender lo que Pedro quiere comunicarle ni mucho menos atribuirle un valor de verdad. Esto es entonces lo que está detrás de la afirmación aristotélica según la cual las oraciones categóricas significan pensamientos complejos (donde hay composición o división) y que están formadas por sujetos y atributos que significan pensamientos simples.⁶

4 El estudio más completo y accesible sobre el *De interpretatione* sigue siendo sin duda: Whitaker (1996); el análisis más reciente de *De interpretatione* 1 se encuentra en: Noriega-Olmos (2013).

5 Aristóteles, *De int.* 1.16a3–8, trad. Sanmartín (1995) modificada: «Los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y los escritos son símbolos de los sonidos vocales. Y así como las letras no son las mismas para todos, de la misma manera los sonidos vocales tampoco son los mismos. Sin embargo, aquello de lo que estas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, son también las mismas».

6 Aristóteles, *De Int.* 1.16a9–16, trad. Sanmartín (1995) modificada: «Por otra parte, es del caso que así como en el alma hay a veces un pensamiento sin verdad o falsedad, a veces un pensamiento en el cual ya es necesaria la atribución de la una o la otra, del mismo modo también en el sonido vocal. Pues tanto la falsedad como la verdad tienen que ver con composición y separación. Por consiguiente, las partes nominales mismas (*onomata auta*) y los atributos (*rhêmata*) se asemejan al pensamiento sin composición y separación; por ejemplo “hombre” y “blanco” cuando nada más es añadido, pues todavía no hay ni verdad ni falsedad».

Un hecho desafortunado, aunque tal vez inevitable, de la transmisión de este texto es la traducción latina de Boecio de *onoma* por *nomen* (nombre) y la de *rhêma* por *verbum* (verbo); ambas categorías gramaticales bien definidas en la época de Boecio, pero no en la época de Aristóteles. Así pues, Boecio, en sus comentarios sobre el *De interpretatione*, no sólo sigue la tradición gramática latina al traducir los términos *onoma* y *rhêma* por *nomen* y *verbum*, sino que además afirma que los nombres y los verbos significan primero pensamientos simples —conceptos— y sólo secundariamente cosas exteriores; significación segunda que por lo demás Aristóteles no menciona en su tratado, pero que tradicionalmente se ha inferido de su afirmación de que los sonidos vocales son primordialmente signos de las afecciones del alma. El resultado es que en la traducción y comentarios de Boecio se lee que las oraciones categóricas están esencialmente formadas por nombres y por verbos; nombres y verbos que significan primero conceptos y sólo secundariamente cosas exteriores, por medio de su significación de conceptos.⁷

Prisciano por su parte, siguiendo una tradición gramática griega altamente influenciada por el estoicismo, describe el nombre como la parte gramatical del discurso que significa una sustancia con cualidad y el verbo como la parte gramatical del discurso que significa la acción o el sometimiento a una acción.⁸ Nótese que «sustancia» y «cualidad» en Prisciano no son equivalentes a las correspondientes categorías aristotélicas.⁹ En este contexto «sustancia» y «cualidad» equivalen a las nociones estoicas de sustancia en tanto que cuerpo material portador de cualidades y cualidad en tanto que forma esencial o accidental portada por el cuerpo material. Por otro lado, es también un cuerpo material portador de cualidades el que ejerce o se somete a una acción. Ahora bien, en su explicación de la correc-

⁷ Boecio, *In Perihermeneias. Editio Secunda*, ed. Meiser (1977–80:33): «(...) ea quae sunt in uoce res intellectusque significant, principaliter quidem intellectus, res uero quas ipsa intelligentia comprehendit secundaria significatione per intellectuum medietatem». El estudio exhaustivo más reciente sobre los comentarios al *De interpretatione* de Boecio es Suto (2012).

⁸ Prisciano, *Institutiones grammaticae* (= IG), II.IV.18 (GL II, ed. Hertz, 1855–59: 55): «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare». *Id.*, IG, VIII.I.1 (GL II, ed. Hertz 1855–59, 368): «Verbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi vel patiendi significativum».

⁹ Cf. Aristóteles, *Cat.* 4.1b25–27, trad. Sanmartín (1982) modificada: «Cada una de las cosas que se dicen sin combinación alguna indican (*sêmeinei*) o bien una sustancia (*ousian*) o una cantidad (*poson*) o una cualidad (*poion*) o una relación (*pros ti*) o un lugar (*pou*) o un momento (*pote*) o estar en una posición (*keisthai*) o poseer (*echein*) o actuar (*poiein*) o estar sometido a una acción (*paschein*)».

ción gramatical, Prisciano sigue casi totalmente una tradición gramática latina que es puramente sintáctica y descriptiva —tradición a la que pertenece la gramática de Donato—, de modo que la noción de significado, que juega un papel muy importante en su deducción de las partes gramaticales del discurso, no juega ningún papel en su explicación de la corrección gramatical.¹⁰

La noción de significado en las tradiciones lógica y gramática de las Facultades de Artes en el siglo XIII

En la tradición gramática de la primera mitad del siglo XIII,¹¹ la gramática es considerada como un instrumento tanto para la interpretación y crítica literarias como para la producción de un discurso correcto y con sentido. En uno de los comentarios más representativos de la época, que fue otrora atribuido a Roberto Kilwardby, un maestro anónimo afirma que el objeto de estudio de la gramática es la oración correcta y con sentido, lo cual exige también el estudio de sus partes próximas y remotas —la palabra y las partes gramaticales del discurso—.¹² El estudio de la palabra (*dictio*) en tanto que parte gramatical del discurso ocupa así un lugar central en la gramática medieval. La palabra es definida como el compuesto hilemórfico de un sonido vocal articulado (*vox*) en el rol de parte material y un significado (*significatum*) en el rol de parte formal, compuesto que a su vez resulta de la imposición arbitraria de un sonido vocal articulado a un concepto.¹³

10 Una colección de artículos sobre la gramática de Prisciano y su recepción medieval se encuentra en: Baratin, Colombat y Holtz (2009).

11 Algunos de los estudios más importantes sobre la tradición gramática medieval son: Kelly (2002), Pinborg (1967), Rosier-Catach (2010 y 1999). En los dos últimos artículos, Rosier-Catach presenta un análisis modular de la gramática especulativa de los siglos XII y XIII que ilustra claramente el desarrollo desigual de esta disciplina en la Baja Edad Media.

12 Pseudo Kilwardby, *Super Priscianum maiorem*, ed. Fredborg, Green-Pedersen, Nielsen y Pinborg (1975): «Illud est subiectum in scientia quod adaequatur illi et de quo et de cuius partibus proximis et remotis agitur in tota scientia et quo nihil est completius in ea; hoc enim videtur esse completa ratio subiecti. Oratio congrua et perfecta est huiusmodi quod per se patet. Ergo est subiectum in tota grammatica. Quod est concedendum (...).»

13 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975: 84–85): «Dicendum quod omnes dictiones univocantur in eo quod omnes significant ex impositione, et ex hoc quod omnes constant ex voce pro materia et ex intellectu pro forma. (...) Ad secundum dicendum quod grammaticus non considerat dictionem principaliter nisi propter orationem; et propter hoc definit eam per orationem, cuius est pars. Potest tamen definiri dictio per suum significatum dicendo: dictio est vox primo instituta ad significandum, vel

En esta tradición, una palabra es una determinada parte gramatical del discurso —un nombre, verbo, adverbio, participio, etc.— gracias a sus modos de significación, modos que resultan de una cierta aproximación al significado y que no están basados en una diferencia real entre tipos de significado (como sí estaría basada de hecho, por ejemplo, la división de las diez categorías aristotélicas).¹⁴ De manera general, entonces, una palabra es un sonido vocal articulado impuesto por convención a un concepto con la intención subyacente de comunicarlo. El concepto es el significado de la palabra; y la palabra, a su vez, es una parte gramatical del discurso (es decir que puede formar oraciones correctas y con sentido) gracias a sus modos de significación.¹⁵

Ahora bien, mientras que los modos de significación son la causa inmediata de la corrección de una oración, su sentido depende sobre todo del efecto que escucharla causa en el oyente. Una oración tiene sentido si y sólo si produce un entendimiento completo en el oyente, es decir si al escucharla el oyente no queda a la espera de algo que complete la oración.¹⁶ Por ejemplo, si alguien dice «el hombre que corre», el oyente queda todavía a la espera de algo que se diga del hombre que corre; «el hombre que corre» es por lo tanto una oración incompleta o sin sentido completo. Un nombre y un verbo correctamente contruidos son así las partes mínimas requeridas para formar una oración con sentido completo.

dictio est vox significativa ad placitum». Un estudio reciente del desarrollo de la semiótica en el siglo XIII se encuentra en Marmo (2010).

14 Cf. Roberto Kilwardby, *Super Priscianum minorem* (= *Sup. Prisc. min.*) (MS Cambridge, Peterhouse 191, 11ra–rb): «Diversus enim modus significandi solum distinguit partes (...) Adhuc quia non distinguuntur partes orationis secundum diversitatem rerum sed secundum distinctionem modorum significandi». Sobre el origen de las nociones de *modi significandi* y de *consignificationes*, ver Rosier-Catach (2010:206).

15 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:93–94): «Unde modus significandi generalis est primum principium. (...) Unde generaliter dicendum quod unitas in modo significandi generali aut consignificandi proportionis vel similitudinis est causa praecisa congruitatis».

16 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:97): «Non enim est finitum appositum nisi consignificatur sub inclinatione finita <ad> suppositum, et non quiescit intellectus nisi cum apprehendit appositum sub inclinatione finita; et ideo non est aliter perfecta oratio, eius autem perfectio determinatur in hoc quod perfecte quiescit intellectus audientis in ipsius apprehensionis».

Esta tradición hace también una lectura modal de las definiciones de nombre y de verbo de Prisciano.¹⁷ Por ejemplo, Pseudo Kilwardby nos dice que el nombre significa una sustancia calificada, donde sustancia y cualidad deben entenderse como modos y no como categorías aristotélicas. Así, la gramática estudia el nombre y el verbo en la medida en que éstos se conectan con su significado de una cierta manera, y no en la medida en que éstos representan un cierto tipo de cosa como una sustancia o una acción.¹⁸ La sustancia y la cualidad son en gramática modos cognitivos de aproximación al significado, o sea como si fuera sustancia o como si fuera una acción, sin importar si este significado existe o no, o si es uno u otro tipo de cosa.

~

La tradición gramática de la segunda mitad del siglo XIII¹⁹ retoma la definición de la parte del discurso como la unión de una palabra y un modo de significación, pero se separa de la tradición inmediatamente precedente al añadir un tercer componente al análisis de la palabra —la relación de significación (*ratio significandi*)—. Los maestros²⁰ de la segunda mitad del siglo

17 Los comentarios sobre Prisciano de la primera mitad del siglo XIII están influenciados, tanto en su estructura como en su contenido, por la *Summa super Priscianum* (ca. 1139) de Pedro Helias. El texto de Helias presenta un importante componente semiótico que se debe en cierta medida a la influencia estoica sobre el tratado de Prisciano, pero también al trabajo de sus antecesores Guillermo de Champeaux y Guillermo de Conches. Pedro es sin duda una fuente directa de la lectura modal de las definiciones de Prisciano de las partes del discurso. Ver la introducción de Leo Reilly a su edición: *Petrus Helias' Summa super Priscianum*, ed. Reilly (1993). Sobre la gramática en el siglo XII, ver Fredborg (1973), *Ead.* (1981), *Ead.* (2011), Hunt (1943).

18 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg (1975:116): «Tamen duas alias quae videntur probabiles et verae, videlicet quod substantia quae per nomen significatur non habet veritatem entis praedicabilis finiti et sic non est substantia materia, forma vel compositum seu essentia, sed est ratio suppositi entis vel non-entis indifferenter finiti aut infiniti. Et quia sic sumptum habet rationem fixi et permanentis, planum est quod significare substantiam est significare quid per modum stantis seu permanentis, finite aut infinite, sive sit ens sive non-ens (...) Qualitas autem quae significatur per nomen non est res praedicabilis, sicut opponebatur, sed modus intelligendi suppositum in natura communi vel propria aut quasi communi aut quasi propria (...)».

19 Sobre la gramática modista, ver Pinborg (1967); Rosier-Catach (1983); Kelly (2002).

20 Los principales autores y textos de la tradición modista son: Martín de Dacia, *Modi significandi*, ed. Roos (1961); Boecio de Dacia, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, eds. Pinborg & Roos (1969); Juan de Dacia, *Summa grammatica*, ed. Otto (1955); Radulfo Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem. Grammatica speculativa*, eds. Pinborg y Enders (1980).

se incluyen bajo la denominación de «modistas» por su idea de que hay una correspondencia exacta entre modos de significación, modos de entendimiento y modos de ser (*modi significandi, intelligendi, essendi*), que es la causa de la corrección gramatical. Pero a pesar de que estos autores y textos se agrupen bajo el mismo nombre de «modista», la gramática modista presenta un complicado proceso de evolución.²¹

En una primera etapa a la que pertenece Martín de Dacia, el modo de significación de una palabra es directamente causado por el modo de entendimiento de su significado y mediatamente causado por los modos de ser de las cosas exteriores, que son el fundamento último de los modos de entendimiento y de significación.²² Los modos de significación, de entendimiento y de ser son formalmente idénticos, pero diferentes por accidente, en el sentido en que son una misma forma que se repite en diferentes substratos (es decir, la cosa exterior y el concepto). El modo de entendimiento es una propiedad de la cosa entendida en tanto que entendida —el concepto en tanto que conocimiento de la cosa—, mientras que el modo de significación es una propiedad de la cosa entendida en tanto que significado de la palabra —el concepto en tanto que contenido de la palabra.²³

Boecio de Dacia representa una etapa posterior en la que el significado de la palabra en tanto que palabra es la cosa en sí misma (*res ipsa*) que es con-

21 No es claro cómo se dio el desarrollo de la gramática especulativa en el tiempo que se para a Martín de Dacia de Radulfo Brito, sobre todo a causa de la dificultad de dar una fecha precisa a los textos de Martín, Boecio y Juan de Dacia. Sin embargo, la distancia conceptual entre Martín y Brito es substancial y es sin duda el resultado de una serie de rupturas que tuvo lugar durante los treinta años que separan al uno del otro. Sobre este desarrollo, ver Rosier-Catach (2010 y 1999).

22 Martín de Dacia, *Modi significandi*, ed. Roos (1961:4): «Sciendum quod modi significandi accepti sunt a modis intelligendi sicut a causa immediata. Quidquid enim contingit intelligere, contingit et significare. Et a modis essendi accepti sunt sicut a causa mediata, quia mediantibus modis intelligendi. Modi autem essendi sunt proprietates rei secundum quod res est extra intellectum. (...) Et ad hoc intelligendum notandum est quod res extra intellectum multas habet proprietates. (...) Et per istas proprietates distinguuntur res ab invicem. Omnes autem istae proprietates rei extra intellectum existentes dicuntur modi essendi».

23 Martín de Dacia, *Modi significandi*, ed. Roos (1961:4): «Modi autem intelligendi sunt eadem proprietates rei secundum quod res est in intellectu et ut eadem proprietates cum re sunt intellecta. Modi autem significandi eadem proprietates sunt in numero secundum quod res est significata per vocem. (...) intellectus volens alii conceptum suum significare, rei intellectae vocem imponit, ut eius conceptus scilicet res intellecta per vocem tamquam per signum exprimat. (...) et post copulationem sive impositionem vocis ipsa res dicitur res significata, et omnes proprietates rei quae prius dicebantur modi essendi rei extra et modi intelligendi rei intellectae, iam dicuntur modi significandi. (...) modi essendi et modi intelligendi et modi significandi sunt idem penitus quod patet ex dictis, differunt tamen accidentaliter». Sobre *res significata*, ver Rosier-Catach (1995).

ceptualizada y que es la portadora de modos de ser.²⁴ Además, los modos de significación, de entendimiento y de ser son formalmente diferentes: como la cosa en sí misma y sus modos de ser no determinan unívocamente un modo de significación y de entendimiento, los modos de ser, de significación y de entendimiento son en el mejor de los casos similares, pero no idénticos.²⁵ Por consiguiente, los modos de significación son propiedades de la palabra (y no de la cosa significada); mientras que ser significada de uno u otro modo es una propiedad de la cosa significada (y no de la cosa en sí misma).²⁶ Nótese entonces que de Martín a Boecio hay un paso importante de considerar el significado como el portador de los modos de significación a considerar la palabra en tanto que parte del discurso como la portadora de estos modos, modos que resultan de una manera determinada de entender el significado. Con este paso Boecio puede explicar cómo es que diferentes par-

24 Boecio de Dacia, *Modi significandi*, ed. Pinborg et al. (1969:78): «Dicendum quod res ipsa potest significari praeter omnem modum significandi partis orationis (...); et huiusmodi possibilitas est tam ex parte rei quam ex parte intellectus. Ex parte rei, quia proprietas, a qua accipitur modus significandi, per essentiam a re differt. Ergo potest significari sine modo significandi, qui designat illam proprietatem circa rem significatam. Est etiam possibilitas ex parte intellectus, quia intellectus rem ipsam et proprietatem eius bene distinguit. Ergo potest significare rem praeter omnem modum significandi exprimentem illam proprietatem». La cosa en sí misma tiene origen en la metafísica y la lógica de Avicena, quien mantiene que la esencia es independiente de la existencia mental o material; la esencia, sin embargo, siempre se presenta bajo uno o el otro modo de existencia, de modo que la esencia en cuanto tal no goza de un status ontológico aparte. Para Boecio de Dacia, siguiendo la idea de Avicena, los modos de ser de la cosa también son independientes de su esencia y por lo tanto la una puede ser entendida y significada sin los otros. Sobre la teoría de la indiferencia de la esencia en Avicena, ver de Libera (1999:505–542).

25 Boecio de Dacia, *Modi significandi*, ed. Pinborg et al. (1969:81): «Dicendum ad hoc, quod modi essendi et intelligendi et significandi non sunt idem penitus, quia tunc, statim cum esset modus essendi rei, statim esset modus significandi in dictione illius rei, quod falsum est. Tamen modus significandi accipitur ad similitudinem modi intelligendi et modus intelligendi ad similitudinem modi essendi. Unde non oportet quod illa sunt idem penitus, quorum unum accipitur ad similitudinem alterius».

26 Boecio de Dacia, *Modi significandi*, ed. Pinborg et al. (1969:85): «Dicendum quod modi significandi sunt in dictione sicut in subiecto, quia sic significari vel aliter est tali modo significandi significari vel alio. Tali modo significandi significari vel alio est in re significata tamquam in subiecto. Res autem significata non est nisi alicuius dictionis. Ideo modi significandi sunt in dictione sicut in subiecto». Nótese que la diferencia entre cosa en sí misma y cosa significada equivale a la diferencia entre la cosa tomada de manera absoluta y la cosa tomada en la medida en que es el significado de una palabra.

tes del discurso tienen el mismo significado sin que este significado sea portador de propiedades opuestas simultáneamente.²⁷

Radulfo Brito pertenece a una última etapa en la que la palabra se define como la unión de sonido vocal articulado, significado y relación de significación. Como en el caso de Boecio de Dacia, el significado de la palabra en tanto que palabra es la cosa en sí misma. Sin embargo, Radulfo introduce una distinción entre modos de significación y de entendimiento activos y pasivos.²⁸ Las cosas exteriores y sus propiedades pueden ser consideradas o en sí mismas o como los términos de relaciones de *co-significación* y *co-entendimiento*. Las cosas exteriores en sí mismas y sus propiedades son respectivamente *res extra* y modos de ser. Como términos de la relación de *co-entendimiento* estas propiedades son modos pasivos de entendimiento y como términos de la relación de *co-significación* estas propiedades son modos pasivos de significación. Así, los modos de ser, y los modos pasivos de entendimiento y de significación son materialmente idénticos, pero formalmente diferentes. De otra parte, las relaciones de *co-significación* entre la palabra y las propiedades de la cosa, y de *co-entendimiento* entre el intelecto y las propiedades de la cosa, son modos activos de significación y de entendimiento. Estos modos son tanto formal como materialmente diferentes, pues los primeros son propiedades de la palabra, mientras que los segundos son propiedades del intelecto. Los modos de significación y de entendimiento activos y pasivos, a su vez, son formalmente idénticos pero materialmente diferentes.²⁹ La causa de las construcciones gramaticales con-

27 Boecio de Dacia, *Modi significandi*, ed. Pinborg et al. (1969:55): «Ad quaestionem dicendum, quod idem conceptus mentis potest esse significatum cuiuslibet partis orationis. Quicquid enim a mente concipi potest, hoc potest per quamlibet partem orationis significari, dummodo modus significandi specificus partium illi non repugnet; et ille mentis conceptus cadens sub modo significandi specifico nominis facit significatum nominis, et cadens sub modo specifico verbi facit significatum verbi et sic de aliis ut patet dicendo sic “dolor, doleo, dolens, dolenter et heu”, quae omnia idem significant».

28 Radulfo Brito, *Sup. Prisc. min.*, ed. Pinborg (1980:152): «Tamen ego dico ad quaestionem praemittendo unum, quod quidam est modus significandi activus et quidam passivus. Modus significandi passivus dicitur modus essendi rei ut consignificatur per vocem. Sed modus significandi activus dicitur ratio consignificandi per quam vox consignificat illum modum essendi. Nam vox de se est in genere qualitatis, et ideo vox de se non refertur ad significatum nec ad proprietatem rei, nisi per aliquam rationem significandi et consignificandi sibi traditam. Modo sicut ista tria se habent per ordinem: res significata, ratio significandi et vox significans, sic etiam se habent per ordinem vox consignificans, ratio consignificandi et modus essendi consignificatus».

29 Radulfo Brito, *Sup. Prisc. min.*, ed. Pinborg (1980:153–157): «(...) Tunc suppono unum aliud, quod modus significandi activus et passivus sunt idem formaliter licet differant materialiter. Hiis visis dico ad quaestionem tria: primo quod modus significandi passivus et

gruentes y con sentido son entonces los modos de significación activos que son propiedades de las palabras en tanto que partes del discurso (y no de sus significados) y cuyo fundamento último son las propiedades de las cosas exteriores.

Tres aspectos de la situación al final del siglo XIII con respecto a los tres primeros cuartos de siglo merecen ser subrayados: i) el significado de la palabra en tanto que palabra es la cosa en sí misma, y no el concepto, sin importar si esta cosa existe o no, o qué tipo de cosa es; ii) la palabra es la unión de sonido vocal articulado, significado (*res ipsa*) y relación de significación, y no de sonido vocal articulado y significado; y iii) los modos de significación son propiedades de las palabras en tanto que partes del discurso y no propiedades del significado. Con este marco teórico en mente, pasemos ahora al análisis de nuestra discusión.

El papel jugado por el significado de los nombres en Lógica y en Gramática

A mediados del siglo XIII, Pseudo Kilwardby se hace varias preguntas sobre las diferentes aproximaciones al lenguaje en lógica y en gramática, y lista ciertos puntos en los que la investigación lógica se aparta de la investigación gramática. Primero, la lógica y la gramática tienen diferentes principios —los principios de la gramática son los modos de significación y de *co-significación* de las palabras, mientras que los de la lógica son las nociones comunes, como el género, la especie, la definición, la diferencia, etc.—. Ahora bien, los modos de significación y las nociones comunes son independientes los unos de los otros, de modo que son también principios distintos de disciplinas distintas.³⁰ Su segundo punto es que la construc-

modus intelligendi passivus et modus essendi sint idem materialiter. Secundo quod non sint idem formaliter. Tertio quod modus significandi et intelligendi activi non sint idem cum modis essendi. (...) modus significandi passivus est ipsamet proprietas rei ut consignificata est per vocem. Et modus intelligendi passivus est ipsa proprietas rei ut apprehensa est ab intellectu. Et modus essendi est ipsa proprietas rei extra absolute sumpta. (...) Ergo modi significandi et intelligendi passivi quantum ad id quod est ibi materiale, scilicet secundum ipsam proprietatem, sunt idem cum modo essendi. (...) Sed modus significandi activus est relatio per quam haec vox habet rationem consignificandi respectu modi essendi, et modus intelligendi activus est ratio cointelligendi per quam intellectus refertur ad rei proprietatem. Et ergo modus significandi et intelligendi active dictus non est idem cum modis essendi».

30 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:25–26): «Principia grammaticae non habent ordinem ad principia logicae, quia principia grammaticae sunt modi significandi vel consignificandi, generales vel speciales dictionum. Principia per

ción de las partes del discurso se estudia de manera diferente en cada disciplina. En gramática la construcción se estudia con respecto a la corrección y a sus causas —los modos de significación—, mientras que en lógica la construcción se estudia con respecto a la verdad y falsedad y sus causas —los significados—. ³¹ Por consiguiente, cada disciplina propone un número diferente de partes del discurso. En gramática, cada palabra que contribuya de manera particular a la construcción de una oración correcta y con sentido es una parte gramatical del discurso, mientras que en lógica sólo el sujeto (*de quo aliquid dicitur*) y el predicado (*quod de alio dicitur*), son partes de la oración. ³² Finalmente, el significado también juega papeles diferentes en cada disciplina —en lógica el significado es la causa de verdad o falsedad, en la medida en que es portador de ciertas cualidades internas como la existencia y la identidad, mientras que en gramática el significado es la causa de la corrección o de la incorrección, en la medida en que el significado es portador de ciertas relaciones externas a otras cosas. ³³

quae procedit logica et quae considerat sunt communes intentiones fundatae in rebus, sicut sunt universale, particulare, genus, species, causa, causatum et sic de aliis. Modi autem significandi res aut consignificandi et communes rerum intentiones non habent ordinem sed potius disparationem, cum a diversis causentur».

31 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:39): «Vox articulata dicitur duobus modis: uno modo in se, alio modo in altero. Primo modo dictio et oratio, secundo modo littera et syllaba. In se tripliciter: una est articulatio respectu congrui quae est quantum ad modos significandi generales, alia respectu veri et hoc est quantum ad significata specialia, alia respectu ornatus et hoc fit quantum ad ordinem verborum et decentiam».

32 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:85): «Ad primum dicendum quod grammaticus dicit illud esse dictionem quod quantum ad significationem constituit orationem. Sed logicus dicit illud solum esse dictionem de quo aliquid dicitur vel quod de alio dicitur. Unde dicit duas esse partes orationis (...)». Pseudo Kilwardby, *Sup. Priscianum maiorem*, ed. Fredborg et al. (1975:89): «Ad secundum dicendum quod logicus considerat orationem ratione suae significationis, et quia trahit illam a suis partibus, quae sunt nomen et verbum, ideo ante definitionem orationem ponit definitionem nominis et verbi; (...) Sed grammaticus considerat orationem proprie in quantum est finis ordinis dictionum per constructionem et in quantum est instrumentum loquendi».

33 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:104): «Dicendum quod plures sunt partes orationis quam duae grammaticae loquendo, quia plures sunt modi significandi vel intelligendi, propter quos sunt plures partes orationis reperiatae quam duae. Ad primum ergo dicendum, quod partes orationis non sunt reperiatae ad significandum intelligibile solum sive sit ens sive non, sed sunt reperiatae ad diversimode significandum idem intelligibile aut diversum aut ad eodem modo significandum diversa intelligibilia et diversimode».

Esto sugiere que el nombre y el verbo en tanto que partes gramaticales del discurso y en tanto que sujeto y predicado de una oración categórica verdadera o falsa no son exactamente lo mismo.³⁴ En el primer caso, el nombre y el verbo son palabras con modos de significación que les permiten relacionarse de manera correcta entre sí y con otras partes del discurso para formar una oración gramaticalmente correcta, mientras que en el segundo caso una expresión sujeto y una expresión predicado son nombre y verbo respectivamente porque sus significados tienen ciertas propiedades internas que les permiten unirse para formar una oración que puede ser verdadera o falsa. El significado opera entonces con respecto a la corrección gramatical y con respecto a la verdad y la falsedad gracias a dos grupos de propiedades diferentes y mutuamente exclusivos. Veamos esto con más cuidado.

En la pregunta del Pseudo Kilwardby sobre el rol jugado por el significado en la corrección gramatical, el argumento a favor de que juegue un rol propone que en una construcción gramatical un nombre rige un determinado caso gracias a la cualidad que significa. Así, el significado del nombre, y dentro de éste sobre todo su cualidad, determina su construcción con, por ejemplo, el dativo o el genitivo, dependiendo de las relaciones a otras cosas que esta cualidad impone. El argumento contra el que juegue un rol, al contrario, propone que la corrección y la verdad o falsedad son propiedades diferentes de las oraciones que, por consiguiente, dependen de principios diferentes, de modo que el significado, que es la causa de verdad y falsedad, no puede ser también la causa de la corrección gramatical.³⁵

Pseudo Kilwardby resuelve el problema estableciendo dos aproximaciones posibles al significado de una palabra. De una parte, el significado puede entenderse como algo que tiene una manera determinada de ser (por ejemplo ser un hombre, un caballo, una manzana, ser blanco, justo, etc.), que es actual o no, y que es idéntica o no a la manera de ser de alguna otra cosa. Es con respecto a estas propiedades que el significado es la causa de la verdad o

34 Como ya lo hicimos notar en la primera parte de este artículo, los maestros del siglo XIII debían dar cuenta de la discrepancia entre las definiciones de nombre y verbo en el *De interpretatione* de Aristóteles (por cuenta de la traducción de Boecio) y en las *Institutiones* de Prisciano; definiciones éstas que claramente apuntan a diferentes propiedades de los nombres y los verbos –sus propiedades lógicas y sus propiedades sintácticas–.

35 Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*, ed. Fredborg et al. (1975:95): «Sed tunc quaeritur, utrum ipsum significatum faciat ad congruitatem. (...) Videtur quod sic, quia nomen exigit obliquum per naturam qualitatis dependentis. Sed illa qualitas significata est. Ergo etc. Maior patet in hiis orationibus “capa Socrates”, “pater Verbi est ubique maritus”. (...) Contra: verum et incongruum sunt diversae passionis, ergo habent diversa principia. Sed veritas habet ortum a significato dictionis, ergo congruitas vel eius oppositum non habebit ortum a significato».

falsedad de una oración. De otra parte, el significado puede entenderse desde su relación accidental con otras cosas —por ejemplo, a quién pertenece, para qué sirve, etc.— y es con respecto a estas relaciones que el significado es la causa de la corrección gramatical. En otras palabras, dos grupos diferentes y mutuamente exclusivos de propiedades del significado explican la verdad y la falsedad de las oraciones —objeto de estudio de la lógica— y su corrección gramatical —objeto de estudio de la gramática.

En la segunda mitad del siglo, Martín de Dacia continúa la interrogación del Pseudo Kilwardby preguntándose si después de todo el lógico debe ocuparse de la verdad y falsedad. Esta pregunta la encontramos en su comentario por cuestiones sobre el *De interpretatione*, en el que un argumento a favor propone que, así como la gramática se ocupa de la corrección y la incorrección, del mismo modo la lógica se ocupa de la verdad y la falsedad, porque el lógico estudia el sujeto y el predicado que son las causas de verdad y falsedad. Por otra parte, uno de los argumentos en contra propone que es posible estudiar los métodos que provee la lógica —por ejemplo la definición y la demostración— sin necesidad de estudiar la verdad y la falsedad. Más aún, las causas de verdad y falsedad son las cosas en sí mismas, y éstas no son principios lógicos, de modo que la lógica no debe ocuparse de la verdad y la falsedad.³⁶ La introducción de Martín a esta cuestión es un testigo valioso de la oposición entre la aproximación a la lógica de los maestros de la primera parte del siglo y la de los de maestros del último cuarto de siglo. Según los primeros, la lógica estudia las oraciones categóricas verdaderas y falsas y los argumentos válidos, mientras que una buena parte de los segundos mantiene que la lógica estudia los métodos lógicos (como la demostración y la definición) y sus principios —las nociones o intenciones lógicas.

Con respecto a esta pregunta Martín toma una posición media. La lógica se ocupa de la verdad y la falsedad de las premisas de un silogismo y también se ocupa de la verdad y la falsedad en general —de los principios generales de verdad y falsedad—. Sin embargo, la lógica no se ocupa de

36 Martín de Dacia, *In Perihermeneias*, ed. Roos (1961:248): «Item: logici tantummodo <est> considerare modum sciendi. Igítur sine quo potest stare modus sciendi, sine illo potest stare logicus. Sed modus sciendi potest stare sine omni veritate in terminus specialibus. Ergo et logicus poterit stare sine veritate et falsitate. (...) sicut se habet congruum et incongruum ad grammaticum, sic verum et falsum ad logicum. Et patet ratio. Item. Cuius est considerare subiectum et praedicatum, in quorum compositione vel divisione consistit verum et falsum, eius est considerare verum vel falsum. Sed logici est considerare subiectum et praedicatum. Ergo et cetera».

determinar la verdad o falsedad de las oraciones categóricas de otras disciplinas —como de la geometría— porque esta verdad depende de principios que son ajenos a la lógica en cuanto tal.³⁷

Ahora bien, en Radulfo Brito encontramos la posición diametralmente opuesta a la posición del Pseudo Kilwardby. En su comentario sobre Prisciano, Radulfo se pregunta si la gramática debe estudiar el significado y si el significado es la causa de la corrección gramatical. En su solución, el maestro francés plantea que la gramática se ocupa del significado solamente en lo que concierne a la invención de palabras, pero ni siquiera en este caso el significado es considerado con respecto a su modo de existencia; en gramática el significado es considerado solamente en tanto que sobre él cae la imposición arbitraria de un sonido vocal articulado. La gramática teórica, por su parte, no se ocupa de las cosas en sí mismas, sino de las cosas en la medida en que éstas son portadoras de los modos de ser que dan soporte a los modos de significación de las partes del discurso. Más radicalmente aún, Radulfo afirma que la lógica tampoco se ocupa del significado o de las cosas en sí mismas sino en la medida en que el significado es portador de modos de ser que dan soporte a las intenciones lógicas o intenciones segundas.³⁸ De

37 Martín de Dacia, *In Perihermeneias*, ed. Roos (1961:249–250): «Ad istam quaestionem dico tria: primum est, quod logicus in terminis propriis proprie habet considerare verum et falsum. Declaratio huius est: nam cuius est considerare terminos, eius est considerare veritatem et falsitatem in eis. Sed solius logici est considerare terminos proprios logices. Nam ad ipsum solum spectat considerare tres terminos, ex quibus constituitur syllogismus, et ideo ad ipsum solum spectat considerare veritatem et falsitatem, quae resultant ex collectione illorum terminorum ad invicem. (...) Secundo dico quod logicus extra terminos proprios habet considerare verum et falsum secundum communem rationem veri et falsi. Declaratio huius patet per Aristotelem in Topicis, qui dicit quod logica ad omnia methodorum principia viam habet. Sed hoc non est per principia propria. Ergo per principia communia. (...) Dico ergo ad primam quod circa omnem compositionem vel divisionem est veritas et falsitas, dummodo ibi fit assertio vel deassertio».

38 Radulfo Brito, *Sup. Prisc. min.*, ed. Pinborg (1980:137): «Ad solutionem istius quaestionis distinguendum est de triplici grammatica, scilicet positiva, usualis et regularis. Positiva est quae est de impositione vocum ad significata specialia et docet quid nominis sive vocabulorum. (...) Tunc dico quod quantum ad positivam grammaticam grammaticus habet considerare res, non tamen secundum esse reale sed secundum esse significatum, scilicet in quantum res sunt significatum dictionis. (...) Si vero quaerat de grammatica speculativa quae est per causas et principia, tunc dico quod habet considerare res quamvis non per se nec principaliter. Et huius ratio est, quia illa habet grammaticus considerare sine quibus cognitio modorum significandi non potest haberi; sed modi significandi sine proprietatibus rerum non cognoscuntur; ergo grammaticus habet considerare proprietates rerum et res, non tamen ex principali sed ex adiuncto, sicut nec logicus habet considerare res per se sed prout fundat super ipsas intentiones secundas».

ahí que el significado sea lógicamente presupuesto por la parte gramatical del discurso sin ser la causa de la corrección gramatical, y por las nociones lógicas sin ser la causa de las argumentaciones válidas.³⁹ En consecuencia, el estudio del significado no hace parte ni de la lógica ni de la gramática en cuanto tales. El objeto de estudio de la gramática son los modos de significación que son las causas inmediatas de la corrección gramatical, y el objeto de estudio de la lógica son las intenciones segundas, que nada tienen que ver con verdad y falsedad, y que son las causas de, por ejemplo, una buena demostración o definición.

Los modos de significación se explican de manera última por las propiedades de las cosas, sin estar inmediatamente basados en las cosas o ser identificados con sus propiedades. Lo que es más, el análisis de los métodos lógicos, como la demostración, se basa completamente en el estudio de las relaciones entre intenciones lógicas. De ahí que la determinación de condiciones de verdad y falsedad sea relegada a disciplinas como las matemáticas, la física y la metafísica, porque tal determinación no concierne a la lógica en cuanto tal.⁴⁰

Así pues, y para concluir, vemos que en el periodo que separa a Radulfo del Pseudo Kilwardby las nociones de significación y de significado pasan de operar directamente en la explicación de la corrección y la incorrección gramatical y de la verdad y falsedad de las oraciones categóricas a operar sólo en la explicación de la invención de signos lingüísticos por medio de la imposición arbitraria de un sonido vocal articulado a un significado. Esto, en mi opinión, debe ser visto como un signo más de la tendencia en la Facultad

39 Radulfo Brito, *Sup. Prisc. min.*, ed. Pinborg (1980:138–139): «Ad quod dicendum quod omnis modus significandi praesupponit significatum, etiam si significatum et modus significandi fuerint idem. Et huius ratio est, quia sicut se habet dictio ad partem orationis, ita significatum ad modum significandi. Sed pars orationis semper praesupponit dictionem, ergo modus significandi semper praesupponit significatum. Maior patet quia sicut significatum est forma dictionis, sic modus significandi est forma partis; et sic forma dictionis praesupponitur formae partis. Tamen nota quod haec praecedentia non est de necessitate in tempore, sed secundum naturam, quia sicut est in natura, sic debet esse in arte».

40 Radulfo Brito, *Sup. Prisc. min.*, ed. Pinborg (1980:129–130): «Ad aliam “sicut se habet logicus ad veritatem in propositionibus etc.”, dico quod non est simile quia causa veritatis alicuius propositionis non est aliqua secunda intentio, sed causa congruitatis cuiuslibet constructionis est proportio modorum significandi; et ideo licet logica per suas intentiones secundas non possit iudicare veritatem orationis specialis, tamen grammaticus per suos modos significandi potest iudicare congruitatem, quia veritas in propositionibus specialibus causatur ex parte identitatis rei sicut in ista “homo est animal” et non ex eo quod unum est reperibile in pluribus differentibus numero et aliud in pluribus differentibus specie. Sed congruitas causatur ex modis significandi».

de Artes parisina de la segunda mitad del siglo XIII de construir una teoría lingüística unificada que explique tanto el aspecto gramático como el aspecto lógico del lenguaje, teoría donde la noción de significado se desplaza a un área neutra con respecto a la gramática y a la lógica; es decir, al área de la semiótica. Esta tendencia, a su vez, también nos da evidencia sobre el proceso de desapego de los textos de autoridad por parte de los maestros de artes y de su movimiento hacia una actividad especulativa un poco más independiente con respecto a las disciplinas del lenguaje.

Pseudo-Robertus Kilwardby
Commentarium supra Priscianum maiorem

1.3 De scientiis sermocinalibus

Supposita divisione scientiarum quae de sermone sunt in grammaticam, logicam, rhetoricam, tunc occurrunt quaestiones communes. Primo de nobilitate, secundo de ordine harum trium ad scientias quae sunt de rebus, tertio de ordine grammaticae ad alias duas, quarto supposito quod grammatica praecedat logicam et rhetoricam, quaeretur an sic praecedat quod subalternet utramque similiter.

1.3.1 Circa primam quaestionem sic proceditur:

Videtur quod nobilior sit scientia de sermone quam de rebus, quia scientiae de sermone regulant scientias de rebus quantum ad modum definiendi et dividendi. Sed nobilior est scientia regulans quam regulata. Ideo etc.

Contra: scientiae de rebus sunt de nobiliori subiecto, et quaedam nobiliori modo traditae, ut mathematicae, et quaedam ad nobiliorem finem, ut moralis, et penes ista attenditur nobilitas in scientiis. Quare scientiae de rebus sunt nobiliores.

Solutio: haec pars quaestionis est vera.

Ad primum dicendum quod scientiam regulare contingit dupliciter: uno modo quoad modum procedendi, et scientia regulans alias hoc modo non est nobilior; et sic regulat aliqua scientia sermocinalis alias, ut logica. Alio modo quoad principia per quae proceditur in scientia stabiliendo ea in sua veritate, et sic metaphysica regulat alias; et quae sic regulat est nobilior regulata.

Pseudo Roberto Kilwardby¹

Comentario sobre el libro mayor de Prisciano

Traducción de Soledad Bohdziewicz²

1.3 Acerca de las ciencias del discurso

Supuesta la división de las ciencias que tratan del discurso en gramática, lógica y retórica, surgen luego las cuestiones comunes. En primer lugar, acerca de su nobleza; en segundo, acerca del orden de estas tres ciencias con respecto a aquellas que tratan de cosas; en tercero, acerca del orden de la gramática con respecto a las otras dos; y en cuarto, supuesto que la gramática precede a la lógica y la retórica, se indagará si las precede de modo que subordine a una y otra de manera semejante.

1.3.1. Sobre la primera cuestión se procede de la siguiente manera:

Parece ser que la ciencia acerca del discurso sería más noble que la que es acerca de cosas, porque las ciencias acerca del discurso regulan las de cosas en lo que respecta al modo de definir y dividir. Pero la ciencia que regula es más noble que la regulada. Por esto, etc.

En contra: las ciencias acerca de cosas tienen un objeto más noble y algunas se transmiten de un modo más noble, como la matemática, y otras para un fin más noble, como la moral, y según esto se considera la nobleza en las ciencias. Por lo cual, las ciencias que tratan de cosas son más nobles.

Solución: esta parte de la cuestión es verdadera.

En primer lugar se debe decir que la ciencia regula de dos modos: de un modo en lo que respecta al modo de proceder, y la ciencia que regula a las demás de este modo no es más noble. Y así alguna de las ciencias del discurso regula las demás, como la lógica. De otro modo, la ciencia regula en lo que respecta a los principios por medio de los cuales se procede en la ciencia estableciéndolos en su verdad. Y así la metafísica regula a las demás. Y la ciencia que regula de esta manera es más noble que la que es regulada.

¹ A partir de la edición de Fredborg et al. en Pseudo Kilwardby, «The Commentary on “Priscianus maior” Ascribed to Robert Kilwardby (= Pseudo Kilwardby, *Sup. Prisc. mai.*)», ed. K. M. Fredborg, N. J. Green-Pedersen, L. Nielsen y J. Pinborg (1975:21–26).

² Revisión de Valeria Buffon.

Et notandum quod nobilitas sermocinalis scientiae ex se patet ex eius continentia, continet enim materiam intelligibilem gratia suae significationis et sensibilem gratia vocis et transmutabilem gratia vocis et permanentem gratia significationis. Et omnes res naturales sub his differentiis continentur. Item habet nobilitatem gratia delectationis quae generatur in visu per scripturam et in auditu per vocum concordiam et in intellectu per significationem.

1.3.2 Circa secundum sic proceditur:

Ordo in scientiis causatur ab ordine subiectorum, ut patet in scientia subalternata et subalternanti. Sed subiectum scientiarum quae de rebus sunt praecedunt subiectum scientiarum quae sunt de sermone, prius enim est res quam sermo. Ergo scientiae de rebus praecedunt scientias de sermone.

Contra: scientiae quae sunt de sermone praeparant et disponunt intellectum ad acquirendum scientias quae sunt de rebus. Ergo sunt priores, quia dispositio prior est eo ad quod disponit.

Item: haec praecognitio «quid est quod dicitur» praecedunt omnem scientiam demonstrativam, ut habetur in I. *Posteriorum*. Sed haec praecognitio traditur grammaticis. Ergo grammatica praecedunt omnem scientiam demonstrativam, et sic omnem scientiam quae est de rebus.

Dicendum quod ordo in scientiis potest attendi dupliciter: uno modo per relationem ad substantiam de quibus sunt,¹ et sic potest dici quod scientia prior est scientia, cuius subiectum prius est subiecto. Alio modo per relationem ad exitum scientiae in esse, et hoc dupliciter, quia duplex est exitus scientiae in esse: unus via sensus, memoriae et experientiae, et hic est generalis omnis scientiae, et penes hunc non habetur ordo in scientiis, nisi illa scientia dicatur prior, quae primitus est inventa, licet secundum naturam rei, de qua est scientia, sit posterior; multa enim sunt scibilia, de quibus non sunt scientiae, priora his, de quibus sunt scientiae. Alius est exitus scientiae in esse via doctrinae, et sic scientiae de sermone sunt priores scientiis, quae sunt de rebus, prius enim oportet hominem erudiri in trivialibus et postea in naturalibus sive moralibus. Et sic in via doctrinae praecedunt sermocinales. Et per hoc patet solutio ad quaesita.

¹ La edición no corrige la concordancia de número. Aquí se traduce entonces corrigiendo la concordancia «la substancia de la que» y no «la substancia de las que».

Y se debe advertir que la nobleza de la ciencia discursiva se manifiesta de suyo a partir de su abarcadura, pues abarca la materia inteligible en razón de su significación, y la materia sensible en razón de su voz y la materia transmutable en razón de su voz y la permanente en razón de su significación. Y todas las cosas naturales son abarcadas bajo estos diferentes tipos. Además tiene nobleza en razón del deleite que se produce en la vista por medio de la escritura y en el oído por medio de la armonía de las voces y en el intelecto por medio de su significación.

1.3.2 Con respecto a lo segundo se procede de la siguiente manera:

El orden en las ciencias es causado por el orden de los objetos tal como se manifiesta en la ciencia subordinada y la subordinante. Pero el objeto de las ciencias que tratan de cosas precede al objeto de las ciencias que tratan del discurso, pues la cosa es anterior al discurso. Por consiguiente, las ciencias acerca de cosas preceden a las ciencias del discurso.

En contra: las ciencias que tratan del discurso preparan y disponen el intelecto para adquirir las ciencias acerca de las cosas. Por consiguiente son anteriores, porque la disposición es anterior a aquello a lo que dispone.

Además: este conocimiento previo de «lo que se habla» precede toda ciencia demostrativa, tal como vemos en el libro I de los *Analíticos posteriores*. Pero este conocimiento previo es provisto por los gramáticos. Por consiguiente, la gramática precede a toda ciencia demostrativa y así a toda ciencia que trate de cosas.

Hay que decir que el orden en las ciencias puede considerarse de dos maneras: de un modo en relación con la sustancia de que tratan. Y así puede decirse que una ciencia es anterior a otra cuando su objeto es anterior al objeto de la otra. De otro modo, en relación con el advenimiento de la ciencia al ser. Y esto es de dos maneras, porque el acceso de la ciencia al ser es doble: uno, por la vía del sentido, la memoria y la experiencia y este acceso es general en toda ciencia y según éste no se halla orden alguno en las ciencias, a no ser que se llame anterior a aquella ciencia que fue encontrada primeramente, aunque sea posterior de acuerdo con la naturaleza de la cosa de la que trata la ciencia. En efecto existen muchas cosas cognoscibles, de las cuales no hay ciencias, que son anteriores a aquellas que las tienen. Otro es el acceso de la ciencia al ser por la vía de la instrucción, y así las ciencias acerca del discurso son anteriores a las ciencias que tratan de las cosas. En efecto, conviene que el hombre se instruya en las ciencias del trívio y luego en las naturales y morales. Y así en la vía de la instrucción las ciencias discursivas son anteriores. Y por medio de esto es evidente la solución a lo preguntado.

1.3.3 Circa tertium proceditur sic:

Logica est de sermone relato ad rem, grammatica est de sermone relato ad modos significandi. Sed prior est relatio sermonis ad rem quam ad modum significandi. Ergo logica prior est grammatica. Maior patet, quia logicus circa sermonem per se considerat verum vel falsum, et haec causantur a re, grammaticus congruum vel incongruum, quae causantur a modis significandi. Minor patet, quia sermo per se est signum rei et non modi significandi.

Item: grammatica supponit a logica modum definiendi et dividendi. Ergo est posterior, quia prior natura supponitur a posteriori.

Contra: subiectum grammaticae prius est subiecto logicae, quia sermo ordinatus ad significandum tantum prior est sermone ordinato ad significandum et moderandum. Ergo grammatica est prior logica.

Item: verum supponit congruum, ut communiter dicitur. Ergo logica quae considerat verum in sermone supponit grammaticam quae considerat congruum.

Item: grammaticus componit orationem congruam et perfectam, qua communiter utitur logicus et rhetoricus. Ergo est prior.

Dicendum quod grammatica praecedit logicam tum ratione subiecti de quo est, tum ratione passionis ostensae, quae est congruitas et perfectio, tum quia isti actus qui sunt recte scribere, recte pronuntiare, qui sunt actus grammaticae, praecedunt istos qui sunt componere et conferre, qui sunt actus logicae, tum quia exitus eius in esse per viam doctrinae prior est quam exitus logicae, et ita simpliciter praecedit. Potest tamen dici quod secundum quid logica praecedit grammaticam et omnem aliam scientiam, scilicet quantum ad hoc quod ministrat omni scientiae modum procedendi, definiendi, dividendi, colligendi. Et haec prioritas est quo et non simpliciter.

Ad primum dicendum quod logica non est de sermone relato ad rem tantum, sed de sermone relato ad rem sub debitis modis significandi. Hos modos considerat grammaticus per se et primo. Unde licet esset prior relatio sermonis ad rem quam ad modum significandi, tamen prior est relatio sermonis ad modum significandi, quam grammaticus considerat, quam sit relatio sermonis ad rem sub modo significandi. Et potest convenienter dici quod sermo per prius repraesentat modum significandi quam rem significatam sub illo modo.

Ad secundum patet solutio.

1.3.3 Con respecto a lo tercero se procede de la siguiente manera:

La lógica trata del discurso referido a una cosa, la gramática trata del discurso referido a los modos de significar. Pero la relación del discurso con una cosa es anterior al modo de significar. Por consiguiente la lógica es anterior a la gramática. La premisa mayor es evidente, porque el lógico considera en cuanto al discurso si es verdadero o falso en sí mismo, y esto es causado por la cosa. El gramático considera si es correcto o incorrecto, lo que es causado por los modos de significar. La premisa menor es evidente, porque el discurso en sí mismo es signo de una cosa y no de un modo de significar.

Además: la gramática supone de la lógica el modo de definir y dividir. Por consiguiente es posterior, porque una naturaleza anterior es supuesta por una posterior.

En contra: el objeto de la gramática es anterior al objeto de la lógica, porque el discurso dispuesto para significar solamente es anterior al discurso dispuesto para significar y regular. Por consiguiente la gramática es anterior a la lógica. Además: lo verdadero supone lo correcto, como se dice habitualmente. Por consiguiente la lógica, que considera lo verdadero en el discurso, supone la gramática, que considera lo correcto.

Además: el gramático construye una oración correcta y completa, que comúnmente es empleada por el lógico y el retórico. Por consiguiente es anterior.

Hay que decir que la gramática precede a la lógica, ya por razón del objeto del que trata, ya por razón de la afección mostrada, que es la corrección y el acabamiento, ya porque estos actos que son el escribir correctamente y enunciar correctamente, los cuales son actos de la gramática, preceden a estos actos de componer y reunir, que son actos de la lógica, ya porque el acceso de la gramática al ser por la vía de la instrucción es anterior al acceso de la lógica y así la precede absolutamente. No obstante puede decirse que relativamente la lógica precede a la gramática y a cualquier otra ciencia, o sea, por cuanto proporciona para cada una de las ciencias el modo de proceder, definir, dividir y reunir. Y esta anterioridad es relativa y no absoluta.

Acerca de lo primero se debe decir que la lógica no trata del discurso referido a la cosa solamente, sino del discurso referido a la cosa bajo los modos correspondientes de significar. El gramático considera estos modos por sí y en primer lugar. De allí que, aunque fuese anterior la relación del discurso con la cosa que con el modo de significar; no obstante, la relación del discurso con el modo de significar, a la que atiende el gramático, es anterior que la relación del discurso con la cosa bajo un modo de significar. Y se puede decir adecuadamente que el discurso por anterioridad representa un modo de significar antes que una cosa significada bajo aquel modo.

Acerca de lo segundo la solución es evidente.

1.3.4 Circa quartum sic proceditur:

Scientia dicitur subalternare scientiam cuius subiectum est supra subiectum et passio supra passionem, et superior dicit propter quid eiusdem passionis, cuius dicit quia inferior. Sed grammatica sic se habet ad logicam. [Probatio.] Ergo etc. Minor declaratur sic: ex dictis patet quia subiectum est supra subiectum, quia sermo ordinatus ad significandum tantum est supra sermonem ordinatum ad significandum et moderandum. Item passio supra passionem, quia omne verum supponit congruum, et non convertitur.

Item: grammatica dicit propter quid eiusdem passionis, cuius dicit quia logica. Quod patet si quaeratur a logico propter quid ista oratio: «Socrates currit» sit congrua, dicet quod ita est. Si quaeratur a grammatico respondebit quia hoc verbum «currit» est tertiae personae numeri singularis et modi finiti, et ideo exigit suppositum in casu nominativo tertiae personae et numeri singularis. Et sic reddit grammaticus propter quid eiusdem passionis, cuius dicit logicus quia. Ergo subalternat grammatica logicam.

Ad oppositum: in omni vera subalternatione oportet quod principia scientiae superioris et inferioris habeant ordinem, quia subalternata scientia non est extra subalternantem sed sub illa, et sic principia sunt sub principiis, et sic sunt eiusdem coordinationis. Et idcirco oportet quod principia scientiae subalternatae reducantur ad aliquod principium unum scientiae subalternantis; aliter enim non haberent ordinem sed disparationem, et propter hoc oportet ea fundari in aliqua radice una, et hoc liquidum est in scientia de linea simpliciter et scientia de linea visuali; nam scientia de linea simpliciter descendit in scientiam de linea visuali per naturam suorum principiorum. Unde scientiae subalternatae principia se habent per additionem ad principia subalternantis, sicut subiectum ad subiectum et passio ad passionem. Et quantum se extendit virtus principii scientiae superioris, tantum se extendit inferior et non amplius. Sed principia grammaticae non habent ordinem ad principia logicae, quia principia grammaticae sunt modi significandi vel consignificandi, generales vel speciales dictionum. Principia per quae procedit logica et quae considerat sunt communes

1.3.4 Con respecto a lo cuarto se procede de la siguiente manera:

Se dice subordinante la ciencia cuyo objeto se halla por encima del objeto de otra y su afección sobre la afección de la otra. Y la superior expresa la causa (*propter quid*) de su afección, cuyo hecho (*quia*) expresa la inferior. Pero la gramática se relaciona así con la lógica. [Demostración] Por consiguiente, etc. La premisa menor se prueba así: es evidente a partir de lo dicho que el objeto de la gramática está sobre el objeto de la lógica, porque el discurso dispuesto para significar solamente está sobre el discurso dispuesto para significar y regular. Además, la afección de una está sobre la afección de la otra, porque todo lo verdadero supone lo correcto y no a la inversa.

Además: la gramática dice la causa de la misma afección, de la cual la lógica dice el hecho. Esto se evidencia si se preguntara el lógico por qué esta oración, «Sócrates corre» es correcta, diría que es así. Si el gramático lo indagara, respondería que este verbo, «corre» es una tercera persona de número singular y de modo conjugado, y por ello requiere un sujeto gramatical en caso nominativo de la tercera persona y de número singular. Y así muestra el gramático la causa de la misma afección, de la cual el lógico expresa el hecho. Por consiguiente, la gramática subordina a la lógica.

Por el contrario: en cualquier subordinación verdadera conviene que los principios de la ciencia superior e inferior tengan un orden, porque la ciencia subordinada no está más allá de la subordinante, sino comprendido en ella; y así los principios de la subordinada están comprendidos en los principios de la subordinante y así están recíprocamente ordenados. Y por ello conviene que los principios de la ciencia subordinada se remonten a un único principio de la ciencia subordinante. En efecto, de otra manera no tendrían orden, sino dispersión y, por ello, conviene que estos principios se asienten en una única raíz. Y esto es claro en la ciencia acerca de la línea tomada absolutamente y en la ciencia de la línea visual, ya que la ciencia de la línea tomada absolutamente desciende hacia la ciencia de la línea visual por la naturaleza de sus principios. De allí que los principios de la ciencia subordinada se relacionan por medio de una añadidura con los principios de la subordinante, como el objeto de la subordinada con el objeto de la subordinante y la afección de la subordinada con la afección de la

intentiones fundatae in rebus, sicut sunt universale, particulare, genus, species, causa, causatum et sic de aliis. Modi autem significandi res aut consignificandi et communes rerum intentiones non habent ordinem sed potius disparationem, cum a diversis causentur. Et ideo clarum est quod non subalternabit grammatica logicam.

Quod est concedendum propter istam rationem, tum etiam quia grammatica procedit debiliori ratione quam logica, et quia etiam non est nobilior quam logica. Verumtamen illa praecedit sicut superius ostensum est.

Ad rationem in oppositum factam dicendum quod peccat per fallaciam consequentis ab insufficienti, non enim sufficit quod subiectum sit supra subiectum et passio supra passionem sicut commune praedicabile, sed ulterius exigitur quod subiectum scientiae subalternantis sit maioris abstractionis abstractione quae est formae a materia, et etiam quod principia scientiae subalternantis habeant ordinem ad principia subalternatae, et sic quod ordinentur ad probandum aliquam passionem de subiecto inferiori dicendo propter quid istius, licet non totum, sicut habetur in I. *Posteriorum*. Sed hoc non contingit de principiis grammaticae, quia per illa principia numquam potest ostendi aliquam orationem esse veram vel falsam.

De modis autem subalternationis determinare alterius est considerationis. Quidam distinguunt quod duplex est subalternatio: quaedam propria et quaedam communiter dicta, in qua non exigitur omnis condicio verae subalternationis; et hoc ultimo modo grammatica subalternat logicam, quia praecedit illam, sed melius dicitur modo primo.

subordinante. Y cuanto se extiende la potencia del principio de la ciencia superior, tanto se extiende la inferior y no más. Pero los principios de la gramática no observan un orden respecto de los principios de la lógica, porque los principios de la gramática son propios del modo de significar o de cosignificar, generales o especiales de las expresiones. Los principios a través de los cuales procede la lógica y toma en consideración son conceptos comunes fundados en cosas, como lo universal, lo particular, el género, la especie, la causa, lo causado y así sobre otras cosas. Pero los modos de significar o cosignificar cosas y los conceptos comunes de la cosas no presentan un orden, sino más bien dispersión, porque son causadas por cosas diversas. Y por ello es evidente que la gramática no subordinará a la lógica.

Hay que concederlo por esta razón, precisamente también porque la gramática procede con una razón más débil que la lógica y porque no es más noble que la lógica. Sin embargo aquella la precede como se demostró más arriba.

Por lo que respecta al argumento contrario debe decirse que falla por falacia de afirmación del consecuente a partir de información insuficiente, pues no es suficiente que el objeto de una ciencia esté sobre el objeto de otra ciencia y la afección de una ciencia sobre la afección de otra como el predicable común, sino que a su vez se requiere que el objeto de la ciencia subordinante sea de mayor abstracción que la abstracción que es propia de la forma a partir de la materia. Y también se requiere que los principios de la ciencia subordinante tengan un orden respecto de los principios de la subordinada y así que se ordenen para probar alguna afección respecto del objeto inferior diciendo la causa de éste, aunque no todo, como se halla en el libro I de los *Analíticos posteriores*. Pero esto no ocurre respecto de los principios de la gramática, porque por aquellos principios nunca puede mostrarse que una oración sea verdadera o falsa.

Pero establecer precisiones acerca de los modos de subordinación es asunto de otra consideración. Algunos discernen una doble subordinación: una propiamente dicha y otra comúnmente dicha, en la que no se requieren todas las condiciones de la verdadera subordinación. Y de este último modo la gramática subordina a la lógica, porque la precede, pero esto se expresa mejor del primer modo.



El mundo: la física y la metafísica

4. Boecio de Dacia, la eternidad del mundo y la doble verdad. Retorno sobre un viejo problema

Antoine Côté¹

University of Ottawa

La inmensa mayoría de los historiadores de la filosofía medieval acuerdan en que Boecio de Dacia nunca defendió la doctrina de la doble verdad, y en particular que no lo ha hecho en su célebre *De aeternitate mundi*.² Lejos de haber profesado la imposible doctrina de la doble verdad, que habría implicado creer en una contradicción, el filósofo danés habría pensado, al contrario, que las tesis del filósofo y del creyente no podían contradecirse porque se desarrollaban en el seno de disciplinas distintas. Boecio, quien no cuestiona la verdad del creyente y se limita a reivindicar el derecho del sabio a decir lo verdadero en su propio campo de competencia, «no veía que la fe y la filosofía

¹ Traducción española de Valeria Buffon.

² Es el caso justamente de: Maurer (1955:239); Gilson (1955:84 y *passim.*); Sajó (1961:459); Van Steenberghen (1966:405 y 1974:561); Hissette (1977:126–127); Wippel (1987:17 y 1995:9); de Libera (1991:123 y 1994:57); Bianchi y Randi (1993:52); Piché (1999:201–205); Bianchi (2008:43). En posición contraria: Sajó (1954:71); Le Goff (1985:121); Michon (2004:161–178); Landucci (2006:68). Cito el *De aeternitate mundi* según la edición de Green-Pedersen (1976) en Boecio de Dacia, *Opera. Topica, opuscula*, indicando la página y la línea. La traducción española del *De aeternitate mundi* por Gustavo Fernández Walker se encuentra en este volumen.

podrían contradecirse jamás en tanto se quedaran en su lugar» (de Libera, 1991:123). Pero del hecho de que Boecio jamás haya profesado la doble verdad, ¿se sigue que la doctrina que él ha enseñado realmente sobre la relación entre la fe y la razón sea doctrinalmente coherente? (Bianchi, 2008:43).

Nada es menos seguro, al menos si uno examina la aplicación de la posición boeciana al problema de la eternidad del mundo. En todo caso, tal es la tesis que me gustaría defender en lo que sigue. Intento mostrar que la posición defendida por el maestro danés en el *De aeternitate mundi*, en la medida en que concierne precisamente el problema de la eternidad del mundo, es en el peor de los casos difícilmente sostenible, y en el mejor, coherente pero de poco interés para un filósofo que, como Boecio, expresa la pretensión de decir lo verdadero, es decir, de enseñarnos algo sobre el ser real de las cosas.

Puesto que sostengo que lo problemático es la aplicación del modelo boeciano a un caso particular, voy a comenzar por (1) hablar de este modelo mismo en toda su generalidad para después (2) poner en evidencia los problemas resultantes de la aplicación de este modelo al caso de la eternidad del mundo. Mostraré entonces (3) que si este argumento falla respecto de lo que Boecio espera de él para resolver el problema de la compatibilidad de los discursos filosófico y religioso respecto de la eternidad del mundo, representa en cambio un modelo útil para comprender cómo armonizar los discursos aparentemente divergentes del filósofo y del creyente acerca de los problemas de la posibilidad del retorno *idem numero* de un ser corrompido y de la felicidad humana. Después de examinar un contra-argumento a la tesis que defiende (4), veremos al fin (5) que si hay efectivamente una posibilidad de «salvar» de la incoherencia la solución boeciana, es al precio de vaciarla de casi todo interés filosófico. Concluyo con algunas observaciones generales (y especulativas) sobre las consecuencias que el fracaso de Boecio implica para nuestra apreciación de las motivaciones que inspiraron a los promotores de la condena de 1277.

La doble verdad

¿Qué se quiere decir exactamente cuando se afirma que Boecio no ha defendido la doctrina de la doble verdad? En un sentido, esta afirmación es manifiestamente falsa. Boecio explica en efecto que diciendo que el mundo es nuevo «el cristiano habla con la verdad» (*sic verum dicit christianus* [352, 375]) y que el físico, afirmando que eso no es posible «también habla con la verdad» (*verum etiam dicit naturalis* [353, 430]). *Verum et verum*, esto son efectivamente dos verdades. Aún más, estas verdades son contrarias una de la otra, puesto que el físico, según parece, niega aquello mismo que afirma el creyente: tenemos entonces dos verdades contrarias.

Sin embargo, eso no es suficiente para hacer un problema de la doble verdad. Hay un problema de la doble verdad cuando las dos tesis verdaderas son contrarias y lógicamente incompatibles. Uno se pregunta entonces: ¿dos tesis contrarias no son ellas necesariamente incompatibles (esto es si una es verdadera, la otra es falsa)? No, porque eso depende de qué tipo de verdad se hable, o depende más bien de la manera en que esta verdad es enfocada o «tomada». Porque Boecio distingue dos maneras de enfocar o mirar una verdad: en sentido absoluto (*simpliciter*) y en sentido relativo (*secundum quid*). La verdad de la fe cristiana, por ejemplo la tesis que el mundo es nuevo, es una verdad *simpliciter* (*etiam veritas simpliciter*); la tesis contraria del físico, tomada en sentido absoluto (*absolute accepta*), es falsa (*conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum <non> esse novum, accepta absolute falsa est* [352, 370]); es entonces una falsedad *simpliciter*. En cuanto a la expresión *secundum quid*, Boecio no la emplea *expressis verbis*, sino que la idea se muestra implícita en la mención, explícita ésta, de sus correlativos *absolute* y *simpliciter*.

Para saber si Boecio ha realmente dicho lo que sus censores de 1277 le reprocharon —especialmente en la proposición 90—, hay que saber de cuál(es) verdad(es) habla cuando nos dice que el creyente y el sabio no se oponen: verdad *simpliciter* o *secundum quid*.

Hay cuatro posibilidades:

- a) La tesis de fe y la tesis contraria del filósofo son ambas verdaderas *simpliciter*.
- b) La tesis de fe y la tesis del filósofo son ambas verdaderas *secundum quid*.
- c) La tesis de fe es verdadera *simpliciter* y la tesis del filósofo es verdadera *secundum quid*.
- d) La tesis de fe es verdadera *secundum quid* y la tesis del filósofo es verdadera *simpliciter*.

¿Cuál de las cuatro combinaciones corresponde a la posición de Boecio? Podemos de entrada excluir la cuarta: nada de lo que dice Boecio se asemeja ni de cerca ni de lejos a ella.

Examinemos entonces las otras tres.

- a) La tesis de fe y la tesis contraria del filósofo son las dos verdaderas *simpliciter*. ¿Es ésta la posición de nuestro autor? Si es así, y si Boecio nos pide creer estas dos verdades, entonces nos pide suscribir a una contradicción. Cuando los comentaristas afirman que Boecio nunca ha sostenido la doble verdad ellos tienen en mente seguramente esta interpretación.³ Y hay que

3 Es la que atribuye a Boecio (suponiendo que se trate de él, lo que parece probable) la proposición 90 de la condena de 1277. Cf. Piché (1999:106–107) para la traducción francesa y el texto; para las diferencias entre la tesis real del danés y aquella que le imputan sus censores, cf. Piché (1999:201–202).

reconocer que Boecio no ha dicho nada semejante. Ha dicho incluso lo contrario. En efecto, por una parte, lo hemos visto, escribe *cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter*, y enseguida afirma que *conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum <non> esse novum, accepta absolute falsa est*: la conclusión del creyente es absolutamente verdadera, la del físico absolutamente falsa. No podría ser más claro. Queda por ver cuál de las otras dos opciones es la correcta.

b) La tesis de fe y la tesis del filósofo son las dos verdaderas *secundum quid*. Ésta era la interpretación avanzada por Sajó en la introducción de su edición de 1954:

Evidentemente, Boecio de Dacia, que habla aquí de dos verdades opuestas pero, al mismo tiempo, conciliables, concibe la verdad en un sentido que difiere completamente del sentido tradicional que se daba a esta palabra, prestándole una significación *relativa*. Él no ve validez absoluta alguna, sino que la considera solamente como una conclusión, que resulta necesariamente de ciertas premisas y se relaciona con éstas. Por consiguiente, los dogmas de la fe cristiana son según él verdades porque se apoyan sobre la revelación divina y sobre esta premisa que Dios, causa primera y principio último de la naturaleza, es amo de la naturaleza en virtud de su omnipotencia; estas verdades son entonces admitidas por la fe y no tienen nada que ver con la razón (Sajó, 1954:73).⁴

La interpretación ofrecida es clara: no hay verdad absoluta, sino solamente verdades relativas. ¿Relativas a qué? A los principios a partir de los cuales se las deduce: hay una verdad de fe, sacada de los principios de la fe, y una verdad filosófica, deducida de los principios de la filosofía. Cada verdad es verdadera en relación con sus propios principios.

Esta lectura tiene la ventaja de salvar a Boecio de la contradicción (no hay ninguna contradicción en afirmar simultáneamente dos verdades contrarias pero relativas, por ejemplo: todos los ladrillos son grandes —en relación con una hormiga—; ningún ladrillo es grande —en relación a un hombre adulto—). El problema es que esta lectura apenas concuerda con el texto de Boecio, el cual como hemos visto, dice *expressis verbis* que la verdad de fe es una verdad *simpliciter*. Esta verdad puede bien ser deducida de los principios de la fe y ser, en este sentido, relativa a sus mismos principios, pero no por ello es menos absolutamente verdadera, según el testimonio de Boecio, es decir que describe el estado real del origen del mundo.

El error de Sajó, aunque no está solo en este caso, viene de no distinguir, como nos invita a hacerlo Boecio (aunque no es tan claro como hubiera

⁴ Para ver un comentario sobre este texto, cf. Piché (1999:204, n. 2).

podido serlo), entre dos cosas distintas: la *deductibilidad* de una proposición a partir de un conjunto de premisas o de principios, y el *valor de verdad* de esta misma proposición, es decir, su conformidad con la realidad, conformidad que puede ser absoluta o relativa. Es capital distinguir bien estas dos «verdades», porque una proposición puede ser deducible de premisas siendo falsa (es decir no correspondiendo a ningún estado de la realidad), mientras que no puede ser verdadera *simpliciter* o *secundum quid* sin corresponder a un estado de la realidad. Por ejemplo, se puede deducir la proposición falsa: «los círculos tienen tres lados rectilíneos» de «todos los triángulos tienen tres lados rectilíneos» y «los círculos son triángulos». Esta proposición es falsa porque no existen círculos que tengan lados. Al contrario, se dirá, por ejemplo que «el redondel es rojo» es verdadero *simpliciter* si este enunciado se refiere a un redondel que es efectivamente rojo, y es verdadero *secundum quid* si se refiere, por ejemplo a un redondel amarillo con lunares rojos (en este caso el enunciado es verdadero en sentido relativo, esto es, en la medida en que describe correctamente el color de una parte del redondel). Cuando Boecio escribe: «pues todo lo que niega o concede el físico en tanto físico, lo niega o lo concede a partir de causas y de principios naturales»,⁵ remite a la deductibilidad de las tesis negadas o afirmadas por el físico.⁶ Cuando escribe sobre la tesis del físico según la cual el mundo no es nuevo y que *accepta absolute falsa est*, tiene en mente el valor de verdad objetivo del enunciado. A veces distingue estos dos sentidos en la misma frase, como cuando explica por ejemplo que la novedad del mundo es: «*veritas christiane fidei et etiam veritas simpliciter*». *Veritas christianae fidei*: es la verdad según la fe cristiana, es decir, derivable por un buen teólogo de los principios de la religión cristiana correctamente comprendida (el hereje no es un buen teólogo, no porque no domine las reglas que rigen la derivación de las conclusiones a partir de las premisas, sino porque no discierne los principios correctos); *et etiam veritas simpliciter*: es el valor de verdad del enunciado «el mundo es nuevo», independientemente del contexto que ha permitido su puesta en evidencia, porque de hecho (según el creyente), el mundo es nuevo. A falta de comprender esta distinción, Sajó ha cometido un contrasentido sobre la doctrina del filósofo danés. Volveré sobre este punto.

Resta entonces c) la tesis de fe (resultante lógicamente de los principios de la fe) es verdadera *simpliciter*, y la tesis del filósofo (resultante lógicamente de los principios de la filosofía) es verdadera *secundum quid*:

5 Boecio de Dacia (Boethius de Dacia), *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen (1976: 352, 468–470): «Quicquid enim naturalis secundum quod naturalis negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit».

6 Ver también el enunciado muy claro del *De somniis*, ed. Green-Pedersen (1976:387,176–388,184), citado por Imbach y Puttalaz (1997:98).

Sabemos que aquél que dice que Sócrates es blanco y aquél que niega que Sócrates sea blanco según algo (*secundum quaedam*) dicen ambos la verdad. Así el cristiano habla con la verdad diciendo que el mundo y el movimiento son nuevos, que ha habido un primer hombre, que el hombre volverá vivo y numéricamente idéntico, que una cosa engendrable puede advenir sin engendramiento, puesto que se concede que esto es posible por una causa cuyo poder es superior al de una causa natural.⁷

Es verdad que Boecio no utiliza la dupla *simpliciter–secundum quid* en este pasaje (Gilson, 1955:90, n. 1); en cambio, sí emplea el sintagma *secundum quaedam* que es muy cercano del segundo término (*secundum quid*) y apela entonces lógicamente al primero (es decir, el término *simpliciter* que él además utiliza). Lo que es más, el ejemplo elegido por Boecio evocaba irresistiblemente en el espíritu de sus lectores el ejemplo del etíope elegido por Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas* (RS) para ilustrar uno de los modos del sofisma llamado *simpliciter–secundum quid*. La oración completa debe entonces leerse así: «sabemos que aquél que dice que Sócrates es blanco (es decir, *simpliciter*) y aquél que niega que Sócrates sea blanco según ciertos respectos (es decir, *secundum quid*) dicen ambos verdad» (*scimus enim quod qui dicit Socratem esse album* (es decir, *simpliciter*), *et qui negat Socratem esse album secundum quaedam* (es decir, *secundum quid*), *uterque dicit verum*). Boecio traslada después este ejemplo al caso de la eternidad del mundo a través de un razonamiento por analogía: así como puede decirse que Sócrates es blanco (*simpliciter*) y que no es blanco según un cierto aspecto (sobreentendiéndose: *secundum quid*), así también es lícito afirmar que el mundo es nuevo (*simpliciter*) y que no tiene comienzo en el tiempo (sobreentendiéndose: *secundum quid*): *Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse*.

Según Alain de Libera, Boecio construiría, «a propósito de la eternidad del mundo (tesis nro. 5 en la lista del 10 de diciembre de 1270) y de la inexistencia de un primer hombre (tesis nro. 6), un argumento puramente lógico destinado a mostrar que las verdades de la fe y las de la filosofía recorren «vías distintas» (de Libera, 1994:57, n. 2). Su argumento reposaría «sobre un principio fundamental de la lógica aristotélica (RS 25), la imposibilidad de obtener una contradicción oponiendo una proposición tomada en sentido absoluto (*sim-*

⁷ Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen (1976:352, 473–353, 480): «Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis».

pliciter) y la misma proposición tomada en sentido relativo (*secundum quid*).⁸ Ignorar esta distinción (como parece haberlo hecho Tempier), era, «en buen aristotelismo, volverse culpable del paralogismo conocido en la Edad Media bajo el título de *fallacia secundum quid et simpliciter*» (de Libera, 1991:371).

De las cuatro tesis que hemos distinguido al principio es entonces la tercera la que parece traducir más fielmente el pensamiento de Boecio: la tesis de fe y la tesis contraria del físico son ambas verdaderas, sin ser mutuamente incompatibles o excluyentes. De allí resulta que Boecio no ha profesado la doctrina de la doble verdad, es decir la doctrina según la cual una tesis y su contradictoria son ambas verdaderas. No solamente no la ha defendido, sino que la tesis que ha realmente sostenido tiene todas las apariencias de una posición coherente (lo cual la doble verdad no es), puesto que corresponde a admitir la verdad *simpliciter* de la tesis del creyente (el mundo es nuevo, tesis «deducida» de los principios de la fe) y a reivindicar para el filósofo el derecho de adherir a su verdad *secundum quid* (deducida de los principios de la filosofía de Aristóteles).

Todo el problema está en saber cómo entender esta verdad *secundum quid*: ¿verdad como conformidad o verdad como deductibilidad? Boecio no siempre indica cuál de estas dos verdades tiene en mente. Cuando da a entender que la tesis del filósofo es verdadera *secundum quid*, por ejemplo, no es claro si quiere decir que es verdadera porque es conforme a lo real además de ser deducible a partir de los principios del filósofo, o si quiere decir que es verdadera simplemente porque es deducible de estos mismos principios —mientras que diciendo que la tesis contraria, a saber que el mundo es nuevo, es verdadera *simpliciter*, él *debe* querer decir que la proposición describe la realidad (porque el mundo es efectivamente nuevo) además de resultar de los principios de la fe—. Manifiestamente, debe querer decir lo uno o lo otro. Voy ahora a mostrar que cada una de las dos interpretaciones (esto es, verdad como conformidad o verdad como deductibilidad) suscitan problemas inextricables para la tesis de Boecio. Comencemos por la primera, la verdad como conformidad con lo real. Para comprender bien las dificultades que suscita esta concepción de la verdad, debemos volver al sofisma *secundum quid y simpliciter*.

Retorno sobre el sofisma *secundum quid y simpliciter*

En las *Refutaciones sofísticas* (RS) 5, Aristóteles consagra a este sofisma su discusión más larga. Considera que las «refutaciones sofísticas», «son refuta-

⁸ De Libera (1991:370). Cf. Piché (1999:203).

ciones que no tienen de refutaciones sino la apariencia, pero que en realidad son (como él mismo lo mostrará) paralogismos y no refutaciones» (según la traducción de Tricot).⁹ Pertenecen al arsenal de los sofistas, es decir de aquéllos que «luchan y se preparan para vencer en las discusiones». No son entonces para nada argumentos con pretensiones demostrativas, constituidos por proposiciones científicas bien formadas; son al contrario argumentos «litigiosos y erísticos», compuestos de proposiciones que tienen apariencia de validez y que el sofista explota para su ventaja, para encerrar a su adversario en la contradicción.

Los sofismas *secundum quid et simpliciter* son una clase de sofismas en los cuales «una expresión empleada particularmente (*en merei* o *pē*) es tomada como empleada absolutamente (*haplōs*)», o viceversa. Así es el famoso ejemplo del etíope, introducido en *RS*, 5. Habiendo admitido el sofista y su interlocutor que el etíope es negro (la expresión «es negro» es tomada como empleada absolutamente), el sofista pregunta luego si el etíope es blanco en relación con sus dientes (la expresión «es blanco» es tomada por el sofista como empleada absolutamente); como la respuesta es afirmativa, el sofista bajo el beneficio de la confusión inducida por el hecho de tomar el particular absolutamente, concluirá que el etíope es a la vez blanco y negro.

¿Cómo tal sofisma es posible? La respuesta es dada por el propio Aristóteles. El error viene de que «los dos atributos (blanco y negro) pertenecen al sujeto bajo cierto aspecto (*pē*)», cosa que la forma de los enunciados no permite adivinar. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el atributo «negro» pertenece al sujeto según un aspecto —la epidermis— diferente del aspecto bajo el cual el atributo «blanco» le pertenece: los dientes; después, que este fundamento aspectual que autoriza la predicación de «negro» es invisible en el enunciado «el etíope es negro», de suerte que el predicado «negro» es tomado absolutamente. Decir que un término predicado de un sujeto es tomado en sentido absoluto no significa entonces que este término sea tomado por *todo* el sujeto, como podría dejarlo suponer el término «absoluto» y como podría incitarnos a pensar la forma del enunciado «el etíope es negro» (semejante a «el rojo es un color», donde el predicado es efectivamente tomado por todo el sujeto), sino que es tomado por una parte de este sujeto, una parte a la cual el uso, la costumbre, etc., han conferido una importancia tal que, en cierta clase

9 N. de la trad.: Côté cita aquí la traducción francesa de Jean Tricot «sont des réfutations qui n'en ont que l'apparence, mais qui sont en réalité (comme le montrera Aristote lui-même) des paralogismes et non des réfutations». Hemos traducido del francés para que las sucesivas referencias del autor a esta traducción respeten la fraseología. Para la traducción española a partir del griego, véase Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, trad. Candel Sanmartín (1982:309).

de enunciados (los enunciados que tienen por sujeto un nombre de persona o de etnia), la mención del nombre que designa esta parte es elidida: se dice así «el etíope es negro» o «Sócrates es blanco» y no «el etíope es negro de piel» o «Sócrates es blanco de piel».

En suma, el enunciado «el etíope es negro» es ambiguo porque su forma incita al oyente a pensar que el predicado se aplica al sujeto en su totalidad, mientras que no se le aplica sino en virtud de una de sus partes. Este punto ha sido bien aclarado por Charles Hamblin, en su clásico *Fallacies*:

El ejemplo de Aristóteles del etíope puede ser considerado como girando alrededor de una confusión entre «*a* es completamente negro» y «*a* es parcialmente negro»; o más plausiblemente, una confusión de «*a* es completamente negro» con «*a* es negro» a secas, el segundo significa que *a* es principalmente, generalmente o en su aspecto principal negro. Inventemos un operador adverbial especial «G» para marcar este sentido a secas. (...) Con este análisis la falacia consiste en suponer que «el etíope es negro» implica «el etíope es completamente negro» y por lo tanto el etíope es negro en todas sus partes individuales (Hamblin, 1970:211).¹⁰

De repente se ve porqué la dupla *simpliciter/secundum quid* es inaplicable al problema de la eternidad del mundo: mientras que en el ejemplo del etíope los aspectos bajo los cuales los predicados contrarios son afirmados del sujeto son distintos, puesto que «cada uno pertenece al sujeto según cierto aspecto» según la fórmula de Aristóteles, en el caso de la eternidad del mundo *no podría haber ninguna diversidad de aspecto*. ¿Qué serían en efecto tales «aspectos»? ¿El mundo sería infinito en el pasado según una parte solamente, finito según otra? ¿Habría más de un mundo, de los cuales uno sería finito, el otro infinito? Plantear estas preguntas es responderlas: evidentemente no hay más de un universo (los tratados de la época tienen por título *De aeternitate mundi* y no *De aeternitate mundorum* o *De aeternitate partium mundi*.), y es este universo único sobre el cual el creyente y el filósofo se afanan en determinar si es o no es infinito en el pasado.

No se reúnen entonces las condiciones para poder decir que estamos frente a un sofisma *secundum quid et simpliciter* en el caso de las proposicio-

¹⁰ Hamblin (1970:211): «Aristotle's example of the Ethiopian can be regarded as turning on a confusion of "*a* is wholly black" with "*a* is partly black" ("*Wfa*" with "*-W-fa*"); or rather more plausibly, a confusion of "*a* is wholly black" with "*a* is black" tout court, the latter meaning that *a* is mainly, generally or in principal respects black. Let us invent a special adverbial operator "G" to mark this tout court sense. (...) By this analysis the fallacy consists in supposing that "The Ethiopian is black" ("*Gfa*") implies "The Ethiopian is wholly black" ("*Wfa*") and hence the Ethiopian is black in all individual parts».

nes «el mundo es nuevo» y la tesis del *naturalis*, «el mundo no es nuevo» en la interpretación que propone Boecio.

¿Quiere decir que el ejemplo de las *RS* y la estrategia general que ilustran no se adaptan en ningún caso al uso al que Boecio las destina, a saber, mostrar la compatibilidad de la fe y de la razón? No, como vamos a verlo ahora, examinando otros dos ejemplos: el del retorno a lo numéricamente idéntico de lo mismo, mencionado en el *De aeternitate*, y el de la felicidad para el hombre, que es objeto del *De summo bono*.

a) El caso del retorno *idem numero*

Sabemos que al final del tratado *Sobre la generación y la corrupción* (338b11–15), Aristóteles establece una distinción entre los seres corruptibles (sometidos a la generación y a la corrupción) y los incorruptibles en función de la manera que tiene cada uno de «volver a su punto de partida» (*anakamptein*). En el caso de los seres incorruptibles, se habla de retorno sobre sí o retorno al punto de partida cada vez que un cuerpo celeste cumple una revolución alrededor de la tierra. En el orden de la generación biológica, hay retorno sobre sí con cada nuevo nacimiento. La diferencia entre estos dos modos de retorno sobre sí reside en el hecho que en el primer caso es el mismo cuerpo numéricamente idéntico que vuelve a su punto de partida, mientras que en el segundo, es un ser numéricamente (*arithmō*) distinto, pero específicamente (*tō eidei*) idéntico que nace, y que entonces, en un sentido derivado, «vuelve al punto de partida».

Estas distinciones son clásicas y universalmente admitidas por los filósofos y teólogos latinos del siglo XIII. La cuestión que se les planteaba a ellos era la de saber si esta doctrina no contradecía a otra doctrina también admitida universalmente así, la de la resurrección, que implicaba un retorno a la existencia *idem numero* de un ser humano después de su corrupción sustancial.

Para Boecio, sobre la respuesta no cabe duda: no hay ninguna contradicción. ¿Por qué? Porque el físico y el creyente hablan a partir de (*ex*) premisas diferentes: el físico no considera sino lo que es posible en el orden natural; el creyente tiene en cuenta lo que es posible para un poder superior.

Entonces, cuando tú mismo dices, y debes decir, que muchas cosas son verdaderas porque, aunque no puedas decir que son verdaderas en la medida en que la razón humana te lo permita, aun así debes concederlas, como la resurrección de los hombres que postula la fe (y haces bien), en tales cosas se cree por la autoridad divina y no por las razones humanas. Pues, te pregunto: ¿qué razón podría demostrar esto? Te preguntaría qué argumento puede probar que una cosa ge-

nerable, después de su corrupción, puede retornar sin generación, y aun numéricamente idéntica a cuanto era antes de su corrupción, como corresponde que suceda en la resurrección de los hombres de acuerdo con nuestra fe. El Filósofo, sin embargo, hacia el final del libro II de *Acerca de la generación* (II, 338bII–17) dice que una cosa corrupta puede regresar la misma en especie, mas no la misma numéricamente. Y no por ello contradice a la fe, porque él afirma que ello no es posible mediante causas naturales. Y a partir de tales cosas argumenta como físico. En cambio, nuestra fe afirma que tal cosa es posible por una causa superior que es el principio y el fin de nuestra fe, el Dios glorioso y bendito (Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, trad. Fernández Walker, en este volumen).¹¹

En una primera lectura, parece que estamos frente al mismo problema que el de la eternidad del mundo: el problema de concordar los discursos del creyente y del sabio sobre un punto que atañe a las *competencias* de cada uno. Y es así como lo interpreta Dragos Calma en su reciente —y excelente— obra sobre el primer siglo del averroísmo latino:

En efecto, para Boecio la teoría de la resurrección del cuerpo *idem numero* no es sino un ejemplo, como el de la eternidad del mundo, que le permite ilustrar mejor los términos de la no-contradicción entre el filósofo y el cristiano. Esta actitud en relación con la teoría de la resurrección no es singular en la obra de Boecio; al contrario: cada vez que toca un problema compartido por ambos ámbitos (filosofía y teología), Boecio se esfuerza por definir una dialéctica más matizada que la de la doble verdad (Calma 2011:242–243).

El problema de esta interpretación es justamente que el caso de la resurrección y el de la eternidad del mundo no son comparables, y su diferencia no se reduce simplemente al hecho de que el creyente y el físico partan

11 Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green–Pedersen (1976:364, l. 809–365, l. 825): «Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa numquam concedere debes, sicut est resurrectio hominum quam ponit fides —et bene—; in talibus enim creditur auctoritati divinae et non rationi humanae. Quaeram enim a te, quae ratio hoc demonstrat. Quaeram etiam, quae ratio demonstrat rem generabilem post suam corruptionem iterum redire sine generatione et etiam eandem in numero quae prius ante suam corruptionem erat, sicut oportet fieri in resurrectione hominum secundum sententiam nostrae fidei. Philosophus tamen in fine II *De generatione* dicit rem corruptam posse redire eandem in specie, sed non eandem in numero. Nec propter hoc contradicit fidei, quia ipse dicit hoc non esse possibile secundum causas naturales. Ex talibus enim ratiocinator naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, deus gloriosus et benedictus». Cf. también Boecio de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, ed. Sajó (1974:275, l. 191–196).

de premisas diferentes. Para tener sentido, el dogma de la resurrección presupone la existencia de dos órdenes: un orden natural, donde nada vuelve a lo idéntico, y un orden sobrenatural, donde el retorno a lo idéntico es posible por la omnipotencia divina. Si el físico muestra que el retorno a lo numéricamente idéntico es imposible en el orden de la naturaleza, dice algo que es verdadero en el sentido en que lo que él afirma describe correctamente lo que pasa (o más bien lo que no pasa) en una parte de la realidad. Incluso cuando Dios haya resucitado a los elegidos, seguirá siendo verdadero que en el orden natural las cosas que se corrompen no pueden volver numéricamente idénticas; y por cierto, esto es así porque justamente la resurrección es un milagro. Pero en el caso de la eternidad del mundo, no hay distinción equivalente: *no hay más que un universo*, y este universo es nuevo o no lo es. El físico puede perfectamente pensar que ha probado que el mundo es eterno según la física, su respuesta no puede ser verdadera *secundum quid* como lo piensa Boecio, *porque ella no describe ningún estado real, incluso parcial, del universo*. En consecuencia, es falsa *simpliciter*. La respuesta correcta, que es *ipso facto* verdadera *simpliciter*, es aquella provista por la fe. Querer que el universo sea *de cierta manera* ambos, lejos de ser una tesis legítima respaldada por la lógica de Aristóteles, parece al contrario un error, el mismo que Ockham identifica en un contexto diferente y que lo conduce a exclamar: «afirmar que una cosa exterior al intelecto sea mudable según un punto de vista e inmutable según otro punto de vista es simplemente falso».¹²

b) El caso de la felicidad

Las mismas observaciones valen *mutatis mutandis* para lo que concierne a la relación entre la felicidad filosófica y la felicidad sobrenatural prometida a los elegidos en el más-allá. Como sabemos, en el *De summo bono*, Boecio discute en detalle la cuestión de la felicidad filosófica, que describe como el mayor bien accesible al hombre en esta vida. A diferencia del *De aeternitate*, donde evoca de manera explícita la posición del creyente y la del físico sobre la cuestión de la resurrección, Boecio, en el *De summo bono*, no habla sino de la felicidad en el orden natural, aun si deja entender que podría haber otra cosa. Así, al comienzo del opúsculo, nos explica que su propósito es hablarnos no del «bien supremo absolutamente (*absolute*), sino del bien supremo para el hombre».¹³ Ahora bien, si él evoca un bien supremo abso-

¹² Guillermo de Ockham (Guillelmus de Ockham), *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, ed. Richter y Leibhold (1985:13).

¹³ Boecio de Dacia, *De summo bono*, ed. Green-Pedersen (1976:309, 7).

luto, es porque un tal bien existe o en todo caso puede existir; y si lo distingue del bien supremo para el hombre, *es porque no son los mismos*. La felicidad, que es el objeto del *De summo bono*, es únicamente la que es accesible aquí abajo (*in hac uita*). La fórmula *bonum quod est homini possibile* vuelve no menos de seis veces en un opúsculo de poco más de mil palabras.

Es posible evidentemente que Boecio haya pensado en su fuero interior que el conocimiento del filósofo vale como el del hombre beatificado, que procura un conocimiento «adecuado» de la esencia divina; esto es también, quizás, lo que comprendieron sus censores de 1277. Pero que él haya pensado eso, o no, en definitiva poco importa. Desde un punto de vista metodológico, su silencio a propósito de una eventual felicidad sobrenatural es perfectamente coherente con el abordaje esbozado en el *De aeternitate mundi*: en un tratado que tiene por objeto la felicidad del hombre en esta vida, Boecio simplemente no tiene por qué hablar de la felicidad que lo espera probablemente en la otra.

Podemos encontrar una confirmación tácita de esta interpretación en la concepción que tiene Tomás de Aquino de las relaciones entre la felicidad accesible en esta vida y la visión beatífica. Sabemos que el Aquinate describe, en términos que evocan a menudo los de su contemporáneo danés, los gozos que procura la especulación filosófica.¹⁴ Pero contrariamente a Boecio, Tomás, en calidad de teólogo, tiene toda la libertad para extenderse largamente sobre la felicidad sobrenatural.¹⁵ Ahora bien, Tomás no ve entre estas dos felicidades ninguna contradicción. Una, la sobrenatural, calificada por él de perfecta, es superior a la otra, calificada de imperfecta, pero las proposiciones «la felicidad en esta vida reside en la actividad filosófica» y «la felicidad en el más allá reside en la beatitud» no se contradicen. Si no se contradicen es una vez más *porque se habla de cosas diferentes*. Por eso las doctrinas tomista y boeciana se acomodan sin dificultad con el principio «dos verdades contrarias pero no incompatibles», el cual Boecio intenta defender en su *De aeternitate*. Las dos verdades son contrarias —«la felicidad reside en la actividad filosófica» y «la felicidad reside en la visión beatífica (que no es la filosofía)»— pero no incompatibles, porque «la felicidad reside en la actividad filosófica» es verdadera aquí abajo, y «la felicidad reside en la visión beatífica (que no es la filosofía)» es verdadera en el más-allá, lo que no excluye la comparación entre ellas según el ángulo de su *completitud* o de su grado de perfección (la visión beatífica es más perfecta). Otra vez, ninguna distinción análoga podría ser efectuada en el plano de la duración pasada del universo: no hay más que un mundo, este mundo es nuevo o no lo es.

¹⁴ Se leerá con provecho en este tema la introducción de Imbach (2005) a *Boèce de Dacie, Sur le Bonheur*.

¹⁵ En el «tratado de la felicidad» de la *Suma teológica*, la *Ilae*, qq. 1–5, por ejemplo.

Una objeción

Podría objetarse a las consideraciones precedentes que el caso de la eternidad del mundo, el de la resurrección y el de la felicidad son efectivamente comparables, porque lo que Boecio quiere aclarar en los tres casos es la diferencia entre lo que es *posible* o no en los órdenes natural y sobrenatural. Entonces, así como, tratándose de la duración pasada del universo, es imposible manteniéndose en el orden de una causalidad natural que haya un primer movimiento, mientras que esto es posible para una causalidad superior a la de la naturaleza, así también, un retorno a la existencia según una unidad numérica y una felicidad perfecta son imposibles por causas naturales, mientras que resultan perfectamente posibles para una causalidad que trasciende la causalidad finita de la naturaleza.

Es verdad que Boecio contrasta al cristiano y al físico desde el punto de vista de lo que cada uno tiene por posible o no (*cum tamen hoc concedatur [sc. a christiano] possibile esse per causam cuius virtus est maior... verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus* 353, 478–481),¹⁶ pero si fuera menester ver en la evidencia de este contraste lo esencial de la contribución de nuestro autor al problema de las relaciones entre la filosofía y la fe, sería forzoso decir que tal contribución es apenas original, porque ¿qué autor del siglo XIII habría pensado en negar que ciertas cosas que son imposibles según el orden de la naturaleza, son posibles para Dios?

En realidad, lo que está en juego entre el *christianus* y el *naturalis*, no es lo que es posible para diferentes tipos de causas, *sino lo que es o no es*. Las proposiciones 5 y 6 condenadas en 1270, son etiquetadas como sigue: *quod mundus sit eternus* y *quod nunquam fuit primus homo*; asimismo, las proposiciones relativas a la eternidad del mundo de la condena de 1277 (87, 98, 101, 205 según la clasificación del Cartulario de la Universidad de París, retomada por Piché [1999] en su edición crítica) son proposiciones categóricas (*quod mundus est eternus*), y no modales. La pregunta es entonces «¿es el mundo nuevo?» y no «¿es posible que lo sea?». A esta pregunta, no parece haber más que una sola respuesta correcta. Para crear un lugar al *naturalis*, hay que mostrar en qué la tesis contraria —el mundo no es nuevo según el físico— es fácticamente y no contra-fácticamente verdadera. No está claro que Boecio haya llegado a esto.

¹⁶ Cf. también *De aeternitate mundi* 353, 484–488; 354, 506–513; 354, 531–533; 365, 838–840; 365, 841; 366, 845.

La verdad como deductibilidad

Hasta aquí he buscado mostrar que Boecio, en el debate que toca la novedad del mundo, no podría conformarse con una verdad *secundum quid*, entendida en el sentido de una verdad parcial, una verdad que describe un estado de cosas en una parte del universo. Pero ¿qué hay del segundo sentido de verdad, la verdad en sentido de deductibilidad? ¿No puede el filósofo legítimamente reivindicar el derecho de enseñar proposiciones que derivan lógicamente de un conjunto de principios que él reconoce como primeros en su disciplina? Después de todo, el filósofo tiene sus principios —los de Aristóteles y de sus mejores intérpretes— y desde estos principios puede mostrar que ciertas conclusiones siguen necesariamente, especialmente la conclusión de que el mundo es eterno. La novedad del mundo sería verdadera absolutamente (es decir, el mundo es realmente nuevo), la eternidad del mundo falsa absolutamente (es decir, el mundo no es nuevo), pero ella sería verdadera *secundum quid*, en la medida en que resulta necesariamente de los principios del filósofo.

Sin embargo, tal hipótesis no deja de aparecer problemática en vista de la concepción de Boecio de la misión del filósofo, que consiste nada menos que en el estudio de las naturalezas de todas las cosas (*omnium rerum naturas*). La lectura del comienzo de su *solutio* en el *De summo bono* es muy instructiva en este respecto.

Boecio comienza diciendo que «no puede haber ninguna cuestión, que pueda ser objeto de una disputa por argumentos racionales, que el filósofo no deba disputar, y de la cual no deba determinar cómo se encuentra allí la verdad» (*quomodo se habeat veritas in illa*). Esta afirmación es seguida de una subordinada que parece atenuar su alcance: *quantum per rationem humanam comprehendendi potest*. ¿Qué quiere decir aquí Boecio por este «en la medida en que puede ser comprendido por el intelecto humano»? ¿Piensa él aquí en la verdad como deductibilidad? Evidentemente nada de eso, como nos enseña lo que sigue: la razón por la cual el filósofo debe buscar la verdad en toda cuestión racional es que «todos los argumentos de la disputa son *sacados de las cosas*» (*ex rebus*), pues «de otra manera, [estos argumentos] no serían sino una ficción del intelecto»; ahora bien, la enseñanza del filósofo trata justamente sobre el ente (*philosophia docet ens*) (Bianchi, 2011:319–329).

Y tal es su propósito [sc. del filósofo], pues todos los argumentos mediante los cuales disputa son obtenidos a partir de las cosas; de otro modo, se trataría únicamente de una ficción del intelecto. Mas el filósofo enseña la naturaleza de todas las cosas; y así como la filosofía enseña el ente, así las partes de la filosofía enseñan las partes del ente, como está escrito en el libro IV de la *Metafísica* y es

evidente de suyo. Por lo tanto, el filósofo ha de resolver toda cuestión mediante un argumento disputable, pues toda cuestión disputable mediante la razón cae dentro de alguna parte del ente, y así el filósofo especula de todo ente: natural, matemático y divino. Por lo cual, corresponde al filósofo resolver mediante argumentos toda cuestión disputable. Y quien afirma lo contrario, sepa que ignora su propio discurso (Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, trad. Fernández Walker, en este volumen).¹⁷

Las mismas campanas suenan en el *De summo bono*, donde se explica que «ningún bien mayor puede concernirle al hombre» que «el conocimiento de la totalidad de los entes (*cognitio universitatis entium*) que vienen del primer principio, y por él el conocimiento del primer principio»,¹⁸ o en el proemio de las *Questiones super librum Topicorum*, donde se puede leer que «toda ciencia trata sobre el ente, porque no podemos saber qué es aquello que no es absolutamente nada, por ejemplo lo que es el hircocervo o el *fligax*, como está escrito en el libro de los *Analíticos posteriores*». ¹⁹

El filósofo boeciano se toma lo real a pecho. Su enseñanza apunta a instruirnos sobre el estado real de las cosas. Ahora bien, ¿qué sería una conclusión cuya *única* pretensión de verdad consistiera en su simple deductibilidad a partir de un conjunto de principios, sino una pura creación del espíritu?

El hecho de que Boecio reivindique expresamente una parte de verdad para el filósofo es *a priori* el rasgo más original de su posición, sobre todo si se la compara con la de su colega de la Facultad de Artes, Siger de Brabante, tal como la expresa en su famoso *De anima intellectiva*. De manera general, Siger comparte con Boecio la misma idea muy elevada de la finalidad de

17 Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. Green-Pedersen (1976:347, 318–329): «Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt; aliter enim essent figmentum intellectus. Philosophus autem omnium rerum naturas docet; sicut enim philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partes entis, ut scribitur IV. Metaphysicae, et de se patet. Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationem cadit in aliqua parte entis; philosophus autem omne ens speculatur, naturale, mathematicum et divinum. Ergo omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare. Et qui contrarium dicit, sciat se proprium sermonem ignorare».

18 Boecio de Dacia, *Acerca del supremo bien o de la vida del filósofo*, trad. Rodríguez-Gesualdi (2000:49). Cf. Boecio de Dacia, *De summo bono*, ed. Green-Pedersen (1976:371, l. 48–51). «Cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium, quae sunt a primo principio, et per hoc primi principii, sicut possibile est».

19 Boecio de Dacia, *Quaestiones super librum Topicorum*, proemium, ed. Green-Pedersen y Pinborg (1976:3, 15–17). Cf. también Boecio de Dacia, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, ed. Pinborg (1969:12, 44–45). Cf. Boecio de Dacia, *Quaestiones super libros Physicorum*, ed. Sajó (1954:140, 25–28).

la actividad filosófica, que no es nada menos que el conocimiento de la verdad.²⁰ Pero la posición del maestro de Brabante es completamente diferente cuando se trata de precisar, como lo hace en el *De anima intellectiva*, el estatus del discurso filosófico en los casos donde se dice lo contrario de la fe. Siger considera entonces que el filósofo debe renunciar a *toda pretensión* a decir lo verdadero; debe simplemente limitarse a investigar la «intención» o el «sentimiento» del Filósofo:²¹ la doctrina del Filósofo no es más una verdad parcial, no es una verdad en absoluto. Más adelante, reconociendo que la concepción filosófica del destino del alma separada es contraria a la de la fe, Siger explica que su «intención no es la de investigar sobre aquello que es la verdad sobre el alma, sino de informar sobre las opiniones a su respecto».²² En suma, cuando su investigación debe llevarlo sobre el mismo terreno que el creyente, el filósofo, según Siger, debe acantonarse en el rol de un simple *doxógrafo*.

Ahora bien, justamente no es tal la posición de Boecio: el *naturalis* dice la verdad, aunque su verdad es una verdad *secundum quid*. Pero ¿tiene verdaderamente el maestro danés los medios de alcanzar sus ambiciones? Nada es menos seguro. Pues o bien la tesis del filósofo es parcialmente verdadera, y entonces hay una *pars entis* de la cual es la descripción —pero eso no es, como hemos visto, ya que hay un sólo mundo—, o bien la tesis de que el mundo es eterno *a parte ante* es «verdadera» en el sentido de que es deducible de los principios del filósofo, pero entonces el filósofo, a semejanza del Siger del *De anima intellectiva*, debe renunciar a hablarnos del ente y de lo real, en lo cual a fin de cuentas está su vocación. No se ve que Boecio haya tenido éxito en escapar a este dilema.

20 Siger de Brabante (Sigerius de Brabante), *Quaestiones morales*, ed. Bazán (1974:102, l. 13–22). «Dicendum est ad hoc quod philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis, et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis. Talis autem ut in pluribus est virginalis. His autem quae sunt ad finem debet eis homo uti sicut fini competunt. Nunc autem virtutes morales ordinantur ad intellectuales. Unde cognitio veritatis est ultimus finis hominis; veritatis dico praecipue de Deo. Huic autem fini magis competit ut in pluribus virginalis. Status enim coniugalis multas habet mundanas occupationes, ut circa filios et uxorem, quas non habet existens in statu virginali. Et ideo simpliciter melior est philosophis status virginalis».

21 Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, ed. Bazán (1972:83,44—84, 48): «Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte PHILOSOPHUS senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus».

22 Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, ed. Bazán (1972:99): «... nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio de ea». Cf. Wippel (1998:490–496).

Boethius de Dacia
De aeternitate mundi

Introductio

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 —sicut fuit mos quibusdam philosophis quibus nulla lex posita placuit, quia articuli legis positae pro se non habebant demonstrationem— ut etiam sententia philosophorum salvetur, quantum ratio eorum concludere potest —nam eorum sententia in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intelligentes; sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur miraculis et non rationibus; quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides sed scientia— et ut appareat quod fides et philosophia sibi non contradicunt de aeternitate mundi, ut etiam appareat quod rationes quorundam haereticorum non habent vigorem, per quas contra christianam fidem mundum tenent esse aeternum, de hoc per rationem inquiramus, scilicet utrum mundus sit aeternus.

[...]

Boecio de Dacia***Sobre la eternidad del mundo***(selección)¹

Traducción de Gustavo Fernández Walker

Introducción

Puesto que resulta necio buscar la razón en aquellas cosas que deben ser creídas a partir de la ley divina, las cuales por sí mismas no poseen una razón (porque quien hace esto busca aquello imposible de ser encontrado); y puesto que no querer creer en ellas sin una razón es herético; así pues no es filosófico querer creer sin una razón en aquellas cosas que de suyo no son manifiestas pero que, sin embargo, tienen razón por sí mismas. Por lo tanto, con el deseo de mostrar la concordancia entre la postura de la fe cristiana y la postura de Aristóteles y de algunos otros filósofos acerca de la eternidad del mundo, de modo que la postura de la fe se sostenga firmemente, aunque en algunos casos no pueda ser demostrada, no debemos caer en la necedad de buscar una demostración allí donde ella no es posible, ni tampoco caer en la herejía de no querer creer lo que debemos sostener según la fe, porque ello por sí mismo no tiene demostración (tal era el carácter de algunos filósofos a los que ninguna ley establecida complacía, porque los artículos de esa ley establecida no tenían demostración por sí mismos), para que así sea salvada la postura de los filósofos, en la medida en que la razón de aquellos puede ser concluyente. Pues su postura en nada contradice la fe cristiana, como no sea entre quienes no la entienden. La postura de los filósofos se basa en demostraciones y otros argumentos posibles en las cosas de las que hablan; la fe, por su parte, se basa en muchos milagros y no en argumentos. Ahora bien, lo que se sostiene en base a aquello que se concluye mediante argumentos no es fe, sino ciencia. Y para que resulte claro que la fe y la filosofía no se contradicen en lo que respecta a la eternidad del mundo, y para que también resulte claro que los argumentos de algunos herejes, mediante los cuales sostienen en contra de la fe cristiana que el mundo es eterno, no tienen fuerza, investiguemos acerca de esto mediante la razón, es decir: si el mundo es eterno.

[...]

1 En Boecio de Dacia, *Opera. Topica, opuscula*, VI.2: *Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. Green-Pedersen (1976). De las 860 líneas de la edición de Green-Pedersen, la presente selección incluye: 1-27; 314-593; 805-860 que se encuentran en las páginas: 335.1-336.27; 347.314-357.593; 364.805-366.860. Las secciones no incluidas corresponden a las objeciones y las respuestas a las objeciones, con lo cual lo que ofrecemos es el planteo y la solución de Boecio, sin la inclusión de la sección disputativa. Según la estructura que presenta Green-Pedersen en la introducción, nosotros incluimos: Proemio, *corpus quaestionis* y epílogo (Green-Pedersen, 1976:XXIII).

Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendere potest. Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt; aliter enim essent figmentum intellectus. Philosophus autem omnium rerum naturas docet; sicut enim philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partes entis, ut scribitur iv. Metaphysicae, et de se patet. Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationem cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur, naturale, mathematicum et divinum. Ergo omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare. Et qui contrarium dicit, sciat se proprium sermonem ignorare.

Secundo est notandum quod nec naturalis nec mathematicus nec metaphysicus potest ostendere per rationes motum primum et mundum novum esse. Quod autem naturalis non potest hoc ostendere, declaratur sic accipiendo duas suppositiones per se notas, quarum prima est: quod nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae. Secunda suppositio est: quod quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium, et primum principium quod naturalis considerare potest. Et ideo Aristoteles hoc considerans in libro Physicorum, qui est primus liber doctrinae naturalium, incepit non a primo principio simpliciter, sed a primo principio rerum naturalium, scilicet a materia prima, quam in secundo eiusdem dicit esse naturam.

Ex his autem ad propositum.

Natura non potest causare aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat alius motus qui sit causa eius. Sed primum motum non potest alius motus praecedere, quia tunc ipse non esset primus motus. Ergo naturalis, cuius primum principium est natura, non potest ponere secundum sua principia primum motum esse novum. Maior patet, quia natura materialis nihil agit de novo nisi prius agatur ab alio; natura enim materialis non potest esse primus motor. Quomodo enim ens genitum erit primus motor? Et omne agens materiale est ens genitum. Nec est instantia de corpore caeli, quia si sit ens materiale, tamen non habet materiam univoce cum rebus generabilibus; transmutabilia enim sunt ad invicem quae materiam unius naturae communicant.

En primer lugar, debe señalarse que, estrictamente, no puede haber ninguna cuestión, susceptible de ser discutida mediante argumentos, que el filósofo no deba discutir para establecer cómo está dispuesta en ella la verdad, en la medida en que puede ser abarcada por la razón humana. Y tal es su propósito, pues todos los argumentos mediante los cuales disputa son obtenidos a partir de las cosas; de otro modo, se trataría únicamente de una ficción del intelecto. Mas el filósofo enseña la naturaleza de todas las cosas; y así como la filosofía enseña el ente, así las partes de la filosofía enseñan las partes del ente, como está escrito en el libro IV de la *Metafísica* y es evidente de suyo. Por lo tanto, el filósofo ha de resolver mediante disputas argumentales cualquier cuestión, pues toda cuestión disputable mediante la razón cae dentro de alguna parte del ente, y así el filósofo especula acerca de todo ente: natural, matemático y divino. Por lo cual, corresponde al filósofo resolver mediante la razón cualquier cuestión. Y quien afirma lo contrario, sepa que ignora lo que dice.

En segundo lugar, debe notarse que ni el físico,² ni el matemático ni el metafísico pueden demostrar mediante argumentos que hubo un primer móvil o que el mundo es nuevo. Que el físico no puede demostrarlo, se comprende al considerar dos proposiciones conocidas de suyo, de las cuales la primera es que ningún artífice puede derivar algo, concederlo o negarlo si no es a partir de los principios de su ciencia. La segunda suposición es que, aunque la naturaleza no sea el primer principio de modo absoluto, es con todo primer principio en el género de las cosas naturales, y es el primer principio que puede considerar el físico. Y de allí que Aristóteles considere en la *Física*, que es el primer libro de la doctrina de las cosas naturales, que debe empezar no a partir del primer principio absoluto, sino del primer principio de las cosas naturales, esto es, la materia primera, la cual es llamada «naturaleza» en el libro II.

Pasemos, pues, a lo propuesto.

La naturaleza no puede causar un movimiento nuevo, a no ser que lo preceda otro movimiento que sea su causa. Pero el primer movimiento no puede ser precedido por otro movimiento, porque entonces no sería el primer movimiento. Por lo tanto el físico, cuyo primer principio es la naturaleza, no puede postular, de acuerdo con sus principios, que el primer movimiento sea nuevo. La premisa mayor es evidente, porque la naturaleza material no produce nada nuevo sin antes ser producida por otro; y la naturaleza material no puede ser el primer motor. Pues, ¿de qué modo podría un ente generado ser un primer motor? Y todo ente material es generado. Y no vale el ejemplo del cuerpo celeste, porque si bien se trata de un ente material, sin embargo no tiene materia en el mismo sentido en que tienen materia las cosas generables, las cuales son transmutables entre sí, por compartir materia de una única naturaleza.

² Traducimos *naturalis* por «físico», entendiendo a éste como «filósofo de la naturaleza».

Item, omnis effectus naturalis novus aliquam requirit novitatem in suis immediatis principiis. Novitas autem non potest esse in aliquo ente sine transmutatione praecedente; qui enim tollit transmutationem, ipse tollet novitatem. Ergo natura nullum motum vel effectum novum causare potest sine transmutatione praecedente. Ideo secundum naturalem, cuius primum principium est natura, motus primus, quem nulla transmutatio praecedere potest, non potest esse novus. Maior patet, quia, si omnia principia immediata alicuius effectus naturalis semper fuissent in eadem dispositione, ex eis non posset ille effectus nunc esse, cum prius non esset. Quaeram enim, quare magis nunc quam prius, nec habes, unde respondebis. Dico autem in hac ratione «principia immediata», quia licet effectus naturalis sit novus, non propter hoc oportet quod in suis principiis mediatis et primis facta sit aliqua transmutatio et novitas. Quamvis enim proxima principia rerum generabilium transmutantur et quandoque sunt, quandoque non sunt, primae tamen causae earum semper sunt.

Ex his apparet manifeste quod naturalis non potest ponere aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat aliquis motus qui sit causa eius. Ergo, cum necesse sit in mundo ponere aliquem motum primum —non enim contingit abire in infinitum in motibus quorum unus sit causa alterius— sequitur quod naturalis ex sua scientia et suis principiis, quibus ipse utitur, non potest ponere primum motum novum. Ideo quod Aristoteles VIII. Physicorum quaerens utrum motus aliquando factus sit, cum prius non esset, et utens his principiis, quae modo dicta sunt, et loquens ut naturalis ponit motum primum aeternum ex utraque parte. Ipse etiam in eodem VIII. Physicorum quaerens, quare quaedam quandoque moventur, quandoque quiescunt, respondet quod hoc est, quia moventur a motore semper moto. Quia enim motor a quo moventur, est motor motus —ideo diversimode se habet— propter hoc facit sua mobilia quandoque moveri et quandoque quiescere. Illa autem quae semper moventur, ut corpora caeli, moventur a motore immobili, semper uno modo se habente in se et ad sua mobilia.

Además, todo efecto natural nuevo requiere alguna novedad en sus principios inmediatos. Pero no puede producirse novedad en un ente sin una transmutación precedente. Pues quien elimina la transmutación, elimina igualmente la novedad. Por lo tanto, la naturaleza no puede causar ningún movimiento o efecto nuevo sin una transmutación precedente. De aquí que según el físico, cuyo primer principio es la naturaleza, el primer movimiento, al que no puede preceder ninguna transmutación, no puede ser nuevo. La premisa mayor es evidente, porque, si todos los principios inmediatos de cualquier efecto natural hubiesen estado siempre en la misma disposición, de ellos no podría seguirse ahora un efecto que no se hubiera producido antes. Si te preguntara por qué ahora y no antes, no tendrías cómo responderme. Hablo pues en este sentido de «principios inmediatos» porque, si bien el efecto natural es nuevo, no por ello conviene que en sus principios mediatos y primeros sea producida alguna transmutación o novedad. Y aunque los principios próximos de las cosas generables sufran una transmutación y a veces existan y a veces no existan, sin embargo sus primeras causas existen siempre.

De ahí que resulte manifiesto que el físico no puede postular un movimiento nuevo que no sea precedido por otro que sea su causa. Por lo tanto, puesto que es necesario postular en el mundo algún principio primero —pues no corresponde proceder al infinito en los movimientos de los cuales uno es causa de otro— se sigue que el físico, a partir de su ciencia y los principios a los que recurrir, no puede postular un primer movimiento nuevo.

Y por eso Aristóteles, en el libro VIII de la *Física*, al preguntarse si el movimiento fue producido en algún momento, puesto que antes no existía, haciendo uso de estos principios en el modo en el que se los expuso y hablando como físico, postuló un primer movimiento eterno en sus dos extremos. En el mismo libro VIII, al preguntarse por qué algunas cosas a veces se mueven y a veces están en reposo, responde que ello se debe a que son movidas por un motor que es siempre movido. Y porque el motor por el cual son movidas es un motor movido —y por ello está dispuesto de diverso modo—, por ello hace que sus móviles a veces se muevan y a veces reposen. En cambio, aquellas cosas que siempre se mueven, como los cuerpos celestes, son movidos por un motor inmóvil, siempre dispuesto del mismo modo respecto de sí y de sus móviles.

Si ergo naturalis non potest secundum sua principia ponere motum primum novum, ergo nec ipsum mobile primum, quia mobile causaliter praecedat motum, cum ipsum sit aliqua causa eius. Ergo nec naturalis potest ponere mundum novum, cum mobile primum non praecessit mundum in duratione. Ex hoc etiam contingit manifeste, si quis diligenter inspexerit quae iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia. Factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat ad quod sua principia non se extendunt? Et cum factio mundi sive productio eius in esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc contingit quod in nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio in esse docetur, quia illa productio naturalis non est, et ideo ad naturalem non pertinet.

Ex his etiam quae dicta sunt contingit quod naturalis ex sua scientia non potest ponere primum hominem. Et ratio huius est, quia natura de qua intendit naturalis nihil potest facere nisi per generationem, et primus homo non potest esse generatus. Homo enim generat hominem et sol. Modus enim fiendi primi hominis alius est quam per generationem. Nec debet esse mirabile alicui quod naturalis non potest illa considerare ad quae principia suae scientiae se non extendunt. Qui enim diligenter considerabit, quae per se potest naturalis considerare, illi apparebit rationabile esse quod dictum est. Non enim quilibet artifex considerare potest quamlibet veritatem.

Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter —quod mundus sit novus et non aeternus, et quod creatio sit possibilis, et quod primus homo erat, et quod homo mortuus redibit vivus sine generatione et idem numero, et quod ille idem homo in numero, qui iam ante erat corruptibilis, erit incorruptibilis, et sic in una specie atoma erunt istae duae differentiae corruptibile et incorruptibile— quamvis naturalis istas veritates causare non possit nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera sapientiae divinae non se extendunt, tamen istas veritates negare non debet. Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen eas negare debet. Ergo licet naturalis haec quae praedicta sunt ex suis principiis scire non possit nec asserere, eo quod principia suae scientiae ad talia se non extendunt, non tamen debet ea negare, si alius ea ponat, non tamen tamquam vera per rationes, sed per revelationem factam ab aliqua causa superiori.

Si, pues, el físico no puede postular un primer movimiento nuevo según sus principios, entonces tampoco puede postular un primer móvil, porque el móvil precede en el orden causal al movimiento, pues es una de sus causas. Por lo tanto, el físico tampoco puede postular un mundo nuevo, pues el primer móvil no precede al mundo en duración. De esto se sigue de manera manifiesta, si se atiende a lo que ya hemos dicho, que el físico no puede analizar la creación. Pues la naturaleza hace todo efecto suyo a partir de un sustrato o materia. Pero la producción a partir de un sustrato o materia es generación y no creación. Por lo tanto, el físico no puede abordar la creación. Pues, ¿cómo podría el físico analizar aquello a lo cual sus principios no se aplican? Y como la producción del mundo o su paso al ser no puede ser generación, como es manifiesto, sino creación, a ello se debe que en ninguna parte de la ciencia natural se explique la producción del mundo o su paso al ser, porque no es una producción natural, y por tanto no corresponde al físico estudiarla.

De todo lo dicho se sigue que el físico, a partir de su ciencia, no puede postular que hubo un primer hombre. Y la razón de esto es que la naturaleza que investiga el físico nada puede hacer si no es por generación, y el primer hombre no puede ser generado. Pues al hombre lo generan el hombre y el sol. Y el modo de producir un primer hombre debe ser diverso de la generación. Y no debería sorprender a nadie que el físico no pueda considerar aquellas cosas a las que los principios de su ciencia no se aplican. Quien analice con cuidado qué cosas puede de suyo considerar el físico, verá que es razonable cuanto se ha dicho. Pues no todo artífice puede considerar cualquier verdad.

Si opusieras, porque es una verdad de la fe cristiana y además una verdad en sentido absoluto, que el mundo es nuevo y no eterno, y que la creación es posible, y que hubo un primer hombre y que el hombre muerto retornará vivo sin generación e idéntico numéricamente, y que ese hombre idéntico numéricamente, que antes era corruptible, será incorruptible, y así en una especie serán indivisibles estas dos diferencias, corruptible e incorruptible, sin embargo, aunque el físico no pueda producir ni conocer estas verdades, pues los principios de su ciencia no se extienden a tan arduas y ocultas obras de la sabiduría divina, no se deben negar estas verdades. Pues aunque un artífice no pueda derivar o saber a partir de sus principios las verdades de la ciencia de otro artífice, sin embargo no debe negarlas. Por tanto, aunque el físico no pueda conocer o aseverar a partir de sus principios estas cosas dichas anteriormente, porque los principios de su ciencia no se aplican a ellas, sin embargo no las debe negar si alguien las postula, aunque no sean verdaderas por argumentos, sino por la revelación hecha por una causa superior.

Dicendum est ad hoc quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis nec destruunt suam scientiam, negare non debet. Ut quod «circa quemlibet punctum signatum in superficie sunt quattuor recti anguli possibiles» habet veritatem, naturalis ex suis principiis causare non potest, nec tamen debet eam negare, quia non contrariatur suis principiis nec destruit suam scientiam.

Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum. Ut hominem mortuum immediate redire vivum et rem generabilem fieri sine generatione —ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debet, et corruptum redire idem numero— ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorem quae est causa totius naturae. Ideo sibi non contradicunt in hic, sicut nec in aliis.

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?

Dicendum ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum 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 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. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior,

Debe decirse a esto que las verdades que el físico no puede derivar ni conocer a partir de sus principios, y que sin embargo no contrarían sus principios ni destruyen su ciencia, no debe negarlas. Así como la proposición según la cual «para cualquier punto marcado en una superficie, existen cuatro ángulos rectos posibles» es verdadera, pero el físico no puede derivarla a partir de sus principios. Y sin embargo no debe negarla, porque no contraría sus principios, ni destruye su ciencia. En cambio, aquella verdad que a partir de sus principios no puede causar ni conocer, y que contraría sus principios y destruye su ciencia, debe negarla, puesto que así como lo que se sigue de sus principios debe ser concedido, lo que los contradice debe ser negado. Así, que un hombre muerto pueda retornar vivo inmediatamente, y que una cosa generable sea hecha sin generación —como afirma el cristiano, que postula la resurrección de los muertos, como debe, y que lo corrupto retorna idéntico numéricamente— esto debe negarlo el físico, porque el físico no concede nada que no parezca posible a partir de causas naturales. El cristiano, en cambio, concede que tales cosas son posibles por una causa superior que es causa de la totalidad de la naturaleza. Por lo tanto no se contradicen en esto, como tampoco en otras cosas.

Pero si a esto objetas: puesto que es verdad que «un hombre muerto retorna a la vida inmediatamente y numéricamente idéntico», como postula la fe cristiana, que es verdadera en grado máximo en sus artículos, ¿acaso no dice algo falso el físico que lo niega?

A esto debe responderse que así como son compatibles el primer movimiento y la novedad del mundo, que sin embargo no es nuevo por causas y principios naturales, así también son compatibles, si se investiga cuidadosamente, la novedad del mundo y el primer movimiento, y el hecho de que el físico que la rechaza diga la verdad, porque el físico lo niega en tanto físico, y ello equivale a negar la novedad a partir de principios naturales. Pues todo lo que el físico niega o concede en tanto físico, lo niega o concede a partir de causas y principios naturales. Así, la conclusión según la cual el físico afirma que el mundo y el primer movimiento no son nuevos, tomada en sentido absoluto, es falsa; pero si se reduce a las razones y principios a partir de los cuales se concluye, se sigue de ellos. Pues sabemos que quien afirma que Sócrates es blanco y quien niega que Sócrates sea blanco en otro respecto, ambos dicen la verdad. Así dice la verdad el cristiano que afirma que el mundo y el primer movimiento son nuevos, y que hubo un primer hombre, y que el hombre retornará vivo y numéricamente idéntico, y que una cosa generable es producida sin generación, pues se concede que tal cosa es posible por una causa cuya potencia es mayor que la de una causa natural.

quam sit virtus causae naturalis.

Verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus. Et quia naturalis solum considerans virtutes causarum naturalium dicit mundum et motum primum non esse novum ex eis, fides autem christiana considerans causam superiorem quam sit natura dicit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo. Sic ergo patent duo: unum est quod naturalis non contradicit christianae fidei de aeternitate mundi, et aliud est quod per rationes naturales non potest ostendi mundum et motum primum esse novum.

Quod autem mathematicus hoc non possit ostendere, sic declaratur manifeste: quia mathematicarum una pars est astrologia, et ipsa habet duas partes —nam scilicet quae docet diversos motus stellarum et velocitates earum, quae scilicet velocius et tardius complent cursum suum, et distantias et coniunctiones et aspectus earum et cetera talia; alia pars scientiae astrorum est quae docet effectus quos agunt in toto corpore quod sub orbe est— quia nec illa quae docet pars prima nec quae docet pars secunda ostendunt mundum et motum primum esse novum, quia tales possunt esse tarditates et velocitates quarundam stellarum in suis sphaeris respectu aliarum et etiam tales coniunctiones earum ad invicem, etiam si mundus et motus primus esset aeternus. Et propter hoc idem quod modo dictum est nec secunda pars scientiae astrorum ostendere potest mundum et motum primum esse novum, quia ex quo eosdem quos modo habent possent habere motus stellae et coniunctiones et virtutes, etiam si mundus et motus primus esset aeternus, tunc etiam consimiles effectus facere possent in mundo inferiori eis quos modo faciunt.¹ Ergo nec secunda pars scientiae astrorum potest ostendere motum primum et mundum esse novum.

Sicut nec pars prima, nec etiam pars mathematicarum scientiarum quae geometria est potest hoc ostendere. Hoc enim non sequitur ex principiis geometriae, quia oppositum consequentis potest stare cum antecedente, scilicet «primum motum et mundum esse aeternum» potest stare cum principiis geometriae et omnibus suis conclusionibus. Dato enim hoc falso quod motus primus et mundus sit aeternus, numquid propter hoc erunt principia geometriae falsa —ut «a puncto ad punctum rectam lineam ducere» vel etiam «punctus est, cuius pars non est» et cetera talia— vel etiam suae conclusiones? Constat quod non. Numquid omnes passionibus in magnitudine eodem modo essent demonstrabiles de suis substantiis et per easdem causas, etiam si mundus esset aeternus, sicut et si mundus esset novus? Constat quod sic.

¹ Omitimos la repetición de la cláusula *etiam si mundus et motus primus esset aeternus*.

Y también dice la verdad el físico cuando afirma que no es posible tal cosa a partir de causas y principios naturales, pues el físico no concede ni niega nada como no sea a partir de causas y principios naturales; como tampoco niega o concede nada el gramático como no sea a partir de principios o causas gramaticales. Y puesto que el físico sólo considera la potencia de las causas naturales, afirma que el mundo y el primer movimiento no son nuevos a partir de ellas, aunque la fe cristiana considera una causa superior a la naturaleza por la cual se afirma que el mundo puede ser nuevo a partir de ella. Y entonces no se contradicen. De aquí se siguen dos cosas: en primer lugar, que el físico no contradice la fe cristiana respecto de la eternidad del mundo. En segundo lugar, que mediante razones naturales no se puede demostrar que el mundo y el primer movimiento sean nuevos.

Que el matemático no lo puede demostrar, se muestra claramente así: porque de las matemáticas una parte es la astrología, y a su vez ella tiene dos partes — una que enseña los diversos movimientos de las estrellas y las velocidades con las que más veloz o lentamente completan sus cursos, y sus distancias y conjunciones y aspectos, y otras cosas tales; otra parte de la ciencia de los astros es la que enseña los efectos que producen en todo cuerpo que se encuentra en el orbe—, y ni a partir de lo que enseña la primera ni a partir de lo que enseña la segunda se demuestra que el mundo y el primer movimiento son nuevos, puesto que tales podrían ser las velocidades (lentas o rápidas) de cualquier estrella en su esfera, respecto de las otras, y las conjunciones entre ellas, aun si el mundo y el primer movimiento fuesen eternos. Y por ello del mismo modo tampoco se puede decir que la segunda parte de la ciencia de los astros pueda demostrar que el mundo y el primer movimiento son nuevos, puesto que idéntica disposición tendrían el movimiento de las estrellas, sus conjunciones y virtudes: y aun si el mundo y el primer movimiento fuesen eternos, entonces similares efectos podrían producir en el mundo inferior tal como lo hacen ahora. Por lo tanto, tampoco la segunda parte de la ciencia de los astros puede demostrar que el primer movimiento y el mundo son nuevos.

Así como ocurría con la primera parte, tampoco aquella parte de las ciencias matemáticas que es la geometría puede demostrar esto. Pues ello no se sigue de los principios de la geometría, porque lo opuesto del consecuente es compatible con el antecedente, a saber: «el primer movimiento y el mundo son eternos» es compatible con los principios de la geometría y con todas sus conclusiones. Dado esto falso, a saber, que el primer movimiento y el mundo son eternos, ¿acaso por ello serán falsos los principios de la geometría (por ejemplo, que «de un punto a otro es posible trazar una línea recta» o bien «el punto es aquello que no tiene partes», y otros semejantes) o sus conclusiones? Es claro que no. ¿Acaso todas las variaciones en la magnitud son igualmente demostrables a partir de su sustancia y por las mismas causas, tanto si el mundo fuera eterno, como si fuese nuevo? Es claro que sí.

Et hoc idem dico de tertia et quarta parte scientiarum mathematicarum quae sunt arithmetica et musica, et per eundem modum ut declaratum est de geometria. Et hoc manifestum est illi qui provectus est in his scientiis et qui scit posse earum.

Quod autem nec metaphysicus possit ostendere mundum esse novum, patet sic: mundus dependet ex voluntate divina, sicut ex sua causa sufficiente. Sed metaphysicus non potest demonstrare aliquem effectum in duratione posse sequi suam causam sufficientem, sive posse postponi suae causae sufficienti. Ergo metaphysicus non potest demonstrare quod mundus <non> sit coaeternus voluntati divinae.

Item, qui non potest demonstrare hanc fuisse formam voluntatis divinae, ut ab aeterno voluit mundum producere in hora in qua factus est, ille non potest demonstrare mundum esse novum nec coaeternum voluntati divinae, quia voluitum est a volente secundum formam voluntatis. Sed metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divinae ab aeterno; dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, dementiae simile est; unde enim homini ratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget?

Et ex his quae dicta sunt componitur syllogismus: Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debet disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est. Nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis nec mathematicus nec divinus, ut patet ex praedictis. Ergo per nullam rationem humanam potuit ostendi motus primus et mundus esse novus; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit? Ideo dicit Aristoteles in libro Topicorum, quod «aliquid est problema de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus vel non». Sunt enim multa in fide quae per rationem demonstrari non possunt, ut quod mortuum redit vivum idem numero, et quod res generabilis redit sine generatione. Et qui his

Y por ello afirmo lo mismo respecto de la tercera y la cuarta parte de las ciencias matemáticas que son la aritmética y la música, y por lo mismo que fue declarado respecto de la geometría. Y ello es manifiesto para aquel que es versado en estas ciencias y que puede conocerlas.

Que tampoco el metafísico puede demostrar que el mundo es nuevo es claro: el mundo depende de la voluntad divina como de su causa suficiente. Pero el metafísico no puede demostrar que algún efecto pueda seguir en duración a su causa suficiente, o pueda ser establecido con posterioridad a su causa suficiente. Por lo tanto, el metafísico no puede demostrar que el mundo no sea coeterno con la voluntad divina.

Además, quien no puede demostrar que tal fue la forma de la voluntad divina, que quiso producir eternamente el mundo en el instante en que fue producido, tampoco puede demostrar que el mundo sea nuevo ni coeterno con la voluntad divina, porque lo querido proviene del que quiere según la forma de la voluntad. Pero el metafísico no puede demostrar que tal fue la forma de la voluntad divina eternamente; y afirmar que el metafísico pueda demostrarlo no sólo sería una ilusión, sino también, según creo, algo parecido a la locura; pues, ¿de dónde obtendría un hombre la razón mediante la cual investigar perfectamente la voluntad divina?

A partir de lo dicho se forma un silogismo: no hay ninguna cuestión cuya conclusión pueda ser demostrada mediante la razón que el filósofo no deba discutir y resolver, en la medida en que es posible para la razón, como se dijo. Y ningún filósofo puede demostrar mediante razón que el primer movimiento y el mundo sean nuevos, porque ni el físico, ni el matemático, ni el teólogo pueden hacerlo, como es manifiesto a partir de lo dicho. Por lo tanto, mediante ninguna razón humana puede demostrarse que el primer movimiento y el mundo sean nuevos; ni tampoco puede demostrarse que sea eterno, porque quien demostrara tal cosa debería demostrar la forma de la voluntad divina, y ¿quién podría investigarla? Por eso dice Aristóteles en el libro de los *Tópicos* que «hay un problema del cual no podemos opinar de ninguna manera: si el mundo es eterno o no». Hay muchas cuestiones de fe que no pueden ser demostradas por la razón, como que un muerto vuelva a la vida numéricamente idéntico, y que una cosa generable regrese sin generación. Quien no crea estas cosas es herético, y quien busque demostrarlas mediante razón es un necio.

non credit haereticus est, qui autem ea quaerit scire per rationem fatuus est. Quia ergo effectus et opera sunt ex virtute et virtus ex substantia, quis audet dicere se perfecte per rationem cognoscere <substantiam divinam et omnem eius virtutem? Ille dicat se perfecte cognoscere> omnes effectus immediatos dei: quomodo ex ipso sunt, utrum de novo vel ab aeterno, et quomodo per ipsum in esse conservantur, et quomodo in ipso sunt. Nam in ipso et ex ipso et per ipsum fiunt omnia vel sunt. Et quis est qui hoc possit sufficienter investigare? Et quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides, quae confiteri debet potentiam divinam esse super cognitionem humanam. Nec propter hoc decredas articulis fidei, quia demonstrari non possunt aliqui eorum, quia si sic procedas, in nulla lege stabis, eo quod nulla est lex cuius omnes articuli possint demonstrari. Sic ergo apparet manifeste quod nulla est contradictio inter fidem christianam et philosophiam de aeternitate mundi, si praedicta diligenter inspiciuntur, sicut etiam manifestabimus, deo auxiliante in ceteris quaestionibus, in quibus fides christiana et philosophia superficietenus et hominibus minus diligenter considerantibus videbuntur discordare.

Dicimus ergo quod mundus non est aeternus, sed de novo creatus, quamvis hoc per rationes demonstrari non possit, ut superius visum est, sicut quaedam alia etiam quae pertinent ad fidem. Si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia. Unde pro fide non debet adduci ratio sophistica, sicut per se patet; nec ratio dialectica, quia ipsa non facit firmum habitum, sed solum opinionem, et firmior debet esse fides quam opinio; nec ratio demonstrativa, quia tunc fides non esset nisi de his quae demonstrari possent.

[...]

Ex his ergo apparet <quod> philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud dicere esse possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine. Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esset philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et in miraculis. Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa numquam concedere debes, sicut est resurrectio hominum quam ponit fides —et bene; in talibus enim cre-

Y puesto que el efecto y la obra proceden de la potencia, y la potencia de la sustancia, ¿quién se atreve a decir que puede conocer perfectamente mediante la razón la sustancia divina y toda su potencia? Alguien así afirmaría conocer perfectamente todos los efectos inmediatos de Dios —de qué modo proceden de él, si nuevos o eternamente, y de qué modo son por él conservados en el ser, y de qué modo son en él—. Ahora bien, en él, de él y por él son todas las cosas. Y, ¿quién podría investigar eso suficientemente? Y puesto que muchas son las cosas que postula la fe que no pueden ser investigadas por la razón humana, entonces allí donde la razón falla, allí la fe la completa, pues debe confiarse en que la potencia divina supera al conocimiento humano. Y no por ello debes descreer de los artículos de fe, porque algunos de ellos no puedan ser demostrados; pues si así procedes, no sostienes ninguna ley, pues no hay ley cuyos artículos puedan ser demostrados en su totalidad.

De aquí que parezca manifiesto que no hay ninguna contradicción entre la fe cristiana y la filosofía en lo que respecta a la eternidad del mundo, si se analiza cuidadosamente lo que hemos dicho, como quedará claro, si Dios nos ayuda en algunas cuestiones, en las que la fe cristiana y la filosofía parecen discordar para los hombres que las consideran superficialmente y con menos esfuerzo.

Decimos pues que el mundo no es eterno, sino creado nuevo, aunque ello no puede ser demostrado mediante razones, como se vio antes, tal como ocurre con otras cuestiones que corresponden a la fe. Si pudieran ser demostradas, no sería fe, sino ciencia. Por lo cual, en favor de la fe, no deben aportarse razones sofisticadas, como es claro de suyo; ni tampoco una razón dialéctica, porque ella no genera un hábito firme, sino sólo opinión, y la fe debe ser más firme que la opinión; y no una razón demostrativa, porque entonces la fe no sería sino una más entre las cosas que pueden ser demostradas.

[...]

De todo esto, pues, se deduce que el hecho de que un filósofo diga que algo es posible o imposible equivale a decir que ello es posible o imposible por razones susceptibles de ser investigadas por el hombre. Pues en el momento exacto en que alguien abandona los argumentos, deja de ser filósofo, y la filosofía no descansa en revelaciones o milagros. Por lo tanto, cuando tú dices, y debes decir, que muchas cosas son verdaderas porque, aun cuando no puedas decir que son verdaderas en la medida en que la razón humana te lo permita, aun así debes concederlas, como la resurrección de los hombres que postula la fe, sea: en tales cosas se cree por la autoridad divina y no por las razones humanas.

ditur auctoritati divinae et non rationi humanae.

Quaeram enim a te, quae ratio hoc demonstrat? Quaeram etiam, quae ratio demonstrat rem generabilem post suam corruptionem iterum redire sine generatione, et etiam eandem in numero quae prius ante suam corruptionem erat, sicut oportet fieri in resurrectione hominum secundum sententiam nostrae fidei. Philosophus tamen in fine II. *De generatione* dicit rem corruptam posse redire eandem in specie, sed non eandem in numero. Nec propter hoc contradicit fidei, quia ipse dicit hoc non esse possibile secundum causas naturales. Ex talibus enim ratiocinatur naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, deus gloriosus et benedictus. Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. Sermo enim magistri intelligendus est ad melius, nec valet quod dicunt quidam maligni ponentes studium suum ad hoc quod possint invenire rationes repugnantes in aliquo veritati christianae fidei, quod tamen procul dubio est impossibile.

Dicunt enim quod christianus secundum quod huiusmodi non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur. Et si concludatur per causas naturales, quod mortuum non redibit vivum immediate idem numero, hoc concedit non posse aliter se habere per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati.

Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo. Si autem aliquis, in dignitate constitutus sive non, tam ardua non possit intelligere, tunc obediat sapienti et credat legi christianae; non propter rationem sophisticam, quia ipsa fallit; nec propter rationem dialecticam, quia ipsa non facit ita firmum habitum sicut est fides, quia conclusio rationis dialecticae accipitur cum formidine alterius partis; nec per rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis in omnibus quae ponit lex nostra, tum quia ipsa facit scientiam —«est enim demonstratio syllogismus faciens scire», ut scribitur I. *Posteriorum*— et fides non est scientia.

Huic legi Christi quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciat auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

Pues, te pregunto: ¿qué razón podría demostrar esto? Te preguntaría mediante qué argumento se puede probar que una cosa generable, después de su corrupción, puede retornar sin generación, y aun numéricamente idéntica a cuanto era antes de su corrupción, como corresponde que suceda en la resurrección de los hombres de acuerdo a nuestra fe. El Filósofo, hacia el final del libro 11 de *Acerca de la generación* dice que una cosa corrupta puede regresar la misma en especie, mas no la misma numéricamente. Y no por ello contradice a la fe, porque él afirma que ello no es posible mediante causas naturales. Y en tales cosas argumenta como físico. En cambio, nuestra fe afirma que tal cosa es posible por una causa superior que es el principio y el fin de nuestra fe, el Dios glorioso y bendito.

Por lo tanto, no hay ninguna contradicción entre la fe y el filósofo. ¿Por qué, pues, murmuras contra el filósofo, si piensas como él? No creas que el filósofo, que pone toda su vida al servicio de la sabiduría, contradice la verdad de la fe católica en algo, sino más bien estudia, porque es poco lo que entiendes acerca de los filósofos, que fueron y son los sabios de este mundo, de modo que puedas entender sus discursos. Pues el discurso de los maestros debe ser entendido en grado sumo, y no se sostiene lo que afirman algunos maliciosos que ponen su esfuerzo al servicio de la búsqueda de argumentos que en algo puedan contradecir la fe cristiana, lo cual, sin ninguna duda, es imposible.

Dicen, en efecto, que el cristiano en tanto tal no puede ser filósofo, pues busca con su ley destruir los principios de la filosofía. Ello es falso, porque el cristiano concede sus conclusiones mediante argumentos filosóficos, y no puede comportarse de otro modo a partir de aquello mediante lo cual llega a la conclusión. Y si mediante causas naturales concluye que un muerto no puede retornar inmediatamente a la vida numéricamente idéntico, no puede afirmar otra cosa en tanto lo haga a partir de causas naturales. En cambio, puede sostener algo distinto mediante una causa superior, que es la causa de la totalidad de la naturaleza y la totalidad de los entes causados.

Por ello el cristiano que razona sutilmente no busca destruir los principios de la filosofía a partir de su ley, sino que salva una y otra sin obstaculizar a ninguna. Si alguien, con autoridad o no, no puede entender eso, que entonces obedezca al sabio y crea en la ley cristiana; mas no mediante razones sofísticas, porque ellas no sirven; ni tampoco mediante razones dialécticas, porque ellas no producen un hábito tan firme como la fe, porque la conclusión de un argumento dialéctico se acepta con temor respecto de la parte antagónica; ni por razones demostrativas, sea porque ello no es posible en todas las cosas que postula nuestra ley, sea porque ello constituye ciencia —«y la demostración es saber construir un silogismo», como se dice en el libro 1 de los *Segundos Analíticos*—, y la fe no es ciencia.

Y que el propio autor de esta ley, que es el Cristo glorioso que es Dios bendito en los siglos de los siglos, haga que todo cristiano crea y abrace, según conviene, esta ley de Cristo. Amén.

Stephanus Episcopus Parisiensis

Epistola et articuli condemnati anno 1277

Epistola scripta
a Stephano episcopo Parisiensi
anno 1277.¹

Vniuersis praesentes litteras inspecturis Stephanus, permissione diuina Parisiensis ecclesiae minister indignus, salutem in Filio Virginis gloriosae. Magnarum et grauium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuauit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis —presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles— in scholis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud Gregorii: «qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur»,² presertim, cum errores predictos gentilium scripturis muniant, quas —proh pudor!— ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem quod sic innuunt, asserere uideantur, responsiones ita palliant quod, dum putant uitare Scillam, incidunt in Caripdim.

Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, set non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem Sacre Scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: «Perdam sapientiam sapientium»,³ quia uera sapientia perdit falsam sapientiam. Vtinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: «Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in uerbo indisciplinato, et confundaris».⁴

¹ Esta selección de textos corresponde con los artículos a los que refiere el capítulo precedente, y otros pertinentes para la temática de este volumen. La traducción se ha hecho sobre la edición de David Piché (1999:71–147).

² Gregorio Magno (Gregorius Magnus). *Regula pastoralis*, lib. II, cap. 4. PL, 77: 31.

³ 1 Cor. 1: 19.

⁴ Sir. 5:14.

Esteban Tempier***La condena de 1277***

Traducción de Soledad Bohdziewicz y Gustavo Fernández Walker

Epístola escrita

por Esteban, obispo de París

en el año 1277.

A todos los que vayan a examinar esta carta, Esteban, ministro indigno de la iglesia de París con el permiso de Dios, les desea salud en el Hijo de la Virgen Gloriosa. La declaración frecuente y encendida por el celo de la fe de eminentes y dignas personas ha puesto de relieve que algunos especialistas en artes en París, excediendo los límites de su propia facultad, osan tratar y disputar ciertos manifiestos y deplorables errores, o más bien, fanfarronerías y locuras falsas —que se hallan contenidos como dudosos en el rollo o las hojas anexos a la presente carta— sin considerar aquello que dijo Gregorio: «quien se esfuerza por hablar sabiamente, ha de temer en gran manera que se turbe con su discurso la unión de los que lo escuchan», principalmente porque erigen los errores mencionados con los escritos de los gentiles, errores que —¡gran vergüenza!— sostienen en su propia impericia, siendo forzados de modo tal que no saben responderles. Y para que no parezca que sostienen lo que asienten, revisten sus respuestas de manera tal que mientras piensan evitar Escila, se precipitan sobre Caribdis. En efecto, dicen que esas cosas son verdaderas de acuerdo con la filosofía, pero no de acuerdo con la fe católica, como si fueran dos verdades contradictorias y como si en contra de la verdad de la Sagrada Escritura estuviera la verdad en las palabras de los gentiles condenados, acerca de los que fue escrito: «Echaré a perder la sabiduría de los sabios», porque la verdadera sabiduría echa a perder la falsa sabiduría. Ojalá éstos escucharan el consejo del sabio, quien dice: «Si tienes inteligencia, responde a tu prójimo y si no, que esté tu mano sobre tu boca para que no te sorprendan en una palabra impertinente y quedes turbado».

Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacre pagine, quam aliorum prudentium uirorum communicato consilio districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores uel aliquem de eisdem dogmatizauerint, aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores, nisi infra VII dies nobis uel cancellario Parisiensi duxerint reuelandum, nichilominus contra eos processuri pro qualitate culpe ad penas alias, prout ius dictauerit, infligendas.

Librum etiam *De amore* siue *De Deo amoris* qui sic incipit: «Cogit me multum», etc, et sic terminatur: «Caue igitur, Galtere, amoris exercere mandata», etc; item librum geomantie qui sic incipit: «Estimauerunt Indi», etc. et sic terminatur: «Ratiocinare ergo super eum, et inuenies», etc. item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, inuocationes demonum, siue coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus euidenter aduersantibus tractatur, per eandem nostram sententiam condempnamus in omnes, qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizauerint, aut audierint, nisi infra VII dies nobis uel cancellario Parisiensi praedicto reuelauerint eo modo, quo superius est expressum, in hiis scriptis excommunicationis sententiam proferentes, ad alias poenas, prout culpa qualitas exegerit, nichilominus processuri. Datum anno Domini millesimo CC septuagesimo sexto, die dominica, qua cantatur Lethare Iherusalem, in curia Parisiensi.

Por consiguiente, para que el discurso desprevenido no arrastre a los ingenuos al error, nosotros, habiéndonos comunicado la decisión tanto de los doctores de la sagrada página como de otros hombres prudentes, prohibimos terminantemente que ocurran estas cosas y otras semejantes y las condenamos en su totalidad, excomulgando a todos aquellos que enseñen como doctrina o que osen defender o sostener de cualquier modo los dichos errores o alguno de ellos; y asimismo a los que los escuchan, a no ser que se presenten en menos de siete días ante nosotros o el canciller de París para denunciar el hecho, hemos de proceder no obstante contra ellos según la calidad de la culpa, para aplicarles otros castigos de acuerdo con lo que dicte la ley.

También a través de nuestro dictamen condenamos el libro *Acerca del amor o Acerca del dios del amor* que comienza así: «Mucho me obliga», etc. y termina así: «por consiguiente, Gualterio, ocúpate de cumplir los mandatos del amor» etc., a su vez, el libro de Geomancia que comienza así: «Consideraron los indios» etc. y termina así: «en efecto, razona sobre ello y descubrirás», a su vez, los libros, rollos o cuadernos de nigromancia o que contengan instrucciones de sortilegios, invocaciones a demonios o conjuros para peligro de las almas o en los cuales se trata de estas cosas o semejantes, contrarias de manera evidente a la fe ortodoxa y a las buenas costumbres; contra todos los que lleguen a enseñar como dogmas los rollos, libros y cuadernos mencionados o los aprendan, a no ser que lo denuncien en menos de siete días ante nosotros o ante el canciller de París, al que ya aludimos, del modo en que se explicó anteriormente, declarando contra estos escritos el dictamen de la excomunión, hemos de proceder igualmente a aplicar otras penas, de acuerdo con lo que requiera la índole de la falta. Presentado en la curia de París en el año mil doscientos setenta y seis,¹ día domingo, en el que se canta *Regocíjate, Jerusalén*.²

¹ En realidad es 1277. La razón por la cual la fecha indica el año anterior es que en ese entonces se utilizaba en París el calendario «Pascual» que hacía comenzar el año en el día de Pascua, y por lo tanto el 7 de marzo correspondía al año anterior. Pero aquí datamos la carta de 1277 considerando la fecha según el equivalente en nuestro calendario actual. Respecto de los calendarios Europeos medievales véase Cappelli (1998:13), Favier (1993:51), Fierro (1996:674).

² Corresponde al cuarto domingo de la Cuaresma según el calendario litúrgico.

Articuli condempnati
a Stephano episcopo Parisiensi
anno 1277.

1. Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Vbi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum de aceruo lapidum.
2. Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur, ab aliquo habet principium aliquod, a quo dependet. Et quod in Deo generare non est signum perfectionis.
3. Quod Deus non cognoscit alia a se.
4. Quod nichil est eternum a parte finis quod non sit eternum a parte principii.
5. Quod omnia separata coeterna sunt primo principio.
6. Quod redeuntibus corporibus celestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex milibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo.
7. Quod intellectus non est actus corporis, nisi sicut nauta nauis, nec est perfectio essentialis hominis.
8. Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit.
9. Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.
10. Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materie.
17. Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget.
18. Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est <eam> inuestigari per rationem. —Error, quia etiam philosophus debet captiuare intellectum in obsequium fidei.
22. Quod felicitas non potest a Deo immiti inmediate.
23. Quod dicere Deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione et figmentum.
30. Quod intelligentie superiores creant animas rationales sine motu celi; intelligentie autem inferiores creant uegetatiuam et sensituiam motu celi mediante.
31. Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu.
32. Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore

Artículos condenados

por Esteban, obispo de París

en el año 1277.

1. Que Dios no es uno y trino porque la trinidad no es compatible con la simplicidad máxima. Donde hay una pluralidad real, allí hay necesariamente suma y composición. El ejemplo es el del montículo de piedras.
2. Que Dios no puede engendrar a alguien similar a sí mismo. En efecto, lo que es engendrado por otro tiene algún principio del cual depende. Y que engendrar no sería un signo de perfección en Dios.
3. Que Dios no conoce ninguna cosa distinta de sí.
4. Que nada es eterno en cuanto al fin que no sea eterno en cuanto al principio.
5. Que todas las cosas separadas son coeternas al Primer Principio.
6. Que, regresando todos los cuerpos celestes a un mismo punto, lo que ocurre en treinta y seis mil años, regresarán los mismos efectos que existen ahora.
7. Que el intelecto no es acto del cuerpo, a no ser como el navegante lo es del navío; ni es perfección esencial del hombre.
8. Que el intelecto, cuando quiere, se introduce en el cuerpo, y cuando no quiere, no se introduce.
9. Que no hubo un primer hombre ni habrá un último; más aún, siempre hubo y siempre habrá generación del hombre a partir del hombre.
10. Que la generación del hombre es circular, ya que la forma del hombre vuelve muchas veces sobre la misma parte de la materia.
17. Que no ocurre que un cuerpo corrompido regrese numéricamente idéntico, ni resucitará numéricamente idéntico.
18. Que la resurrección futura no debe ser concedida por el filósofo porque no es posible que ésta sea investigada por medio de la razón. —Esto es un error porque también el filósofo debe cautivar el intelecto en honor a la fe.
22. Que la felicidad no puede derivarse de manera inmediata de Dios.
23. Que decir que Dios otorga la felicidad a uno y no a otro carece de razón y es una invención.
30. Que las inteligencias superiores crean almas racionales sin movimiento del cielo, y que las inteligencias inferiores crean el alma vegetativa y la sensitiva, con la mediación del movimiento del cielo.
31. Que el intelecto humano es eterno porque existe a partir de una causa que siempre se encuentra del mismo modo y porque no posee materia, por la cual primero exista en potencia que en acto.
32. Que el intelecto de todos es numéricamente uno: aunque en efecto se separe de un cuerpo determinado, sin embargo no se separa de todo cuerpo.

hoc, non tamen ab omni.

40. Quod non est excellentior status quam uacare philosophiae.

87. Quod mundus est eternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est eternum, et motus, et materia, <et> agens, et suscipiens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innouationem esse in effectu sine inouatione in causa.

88. Quod nichil esset nouum, nisi celum esset uariatum respectu materiae generabilem.

89. Quod impossibile est soluere rationes philosophi de eternitate mundi, nisi dicamus quod uoluntas primi implicat impossibilia.

90. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

91. Quod ratio philosophi demonstrans motum celi <esse> eternum non est sophistica; et mirum quod homines profundi hoc non uident.

92. Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco, quod est anima; et quod mouentur per animam et per uirtutem appetitiuam, sicut animal. Sicut enim animal appetens mouetur, ita et celum.

93. Quod corpora celestia habent ex se eternitatem sue substantie, set non eternitatem motus.

94. Quod duo sunt principia eterna, scilicet corpus celi, et anima eius.

95. Quod tria sunt principia in celestibus: subiectum motus aeterni, anima corporis celestis, et primum mouens <ut> desideratum. —Error est quoad duo prima.

98. Quod mundus est eternus, quia quod habet naturam, per quam possit esse in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto preterito.

99. Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de nouo; et quamuis de non esse exierit in esse, <tamen> non esse non precessit esse duratione, set natura tantum.

100. Quod theologi dicentes quod celum quandoque quiescit, arguunt ex falsa suppositione; et quod dicere celum esse et non moueri est dicere contradictoria.

101. Quod infinite precesserunt celi reuolutiones, quas non fuit impossibile

40. Que no hay un estado más excelente que el de dedicarse a la filosofía.
87. Que el mundo es eterno en cuanto a todas las especies que están contenidas en él, y que el tiempo es eterno y el movimiento y la materia, no sólo agente, sino también paciente; y ello porque existe a partir de la potencia infinita de Dios y es imposible que haya innovación en un efecto sin innovación en una causa.
88. Que nada sería nuevo si el cielo no fuese variado con respecto a la materia de las cosas generables.
89. Que es imposible resolver los argumentos del filósofo acerca de la eternidad del mundo a no ser que digamos que la voluntad del Primero implica imposibles.³
90. Que el filósofo natural debe negar absolutamente la novedad del mundo porque se apoya en causas y razones naturales. Pero el creyente puede negar la eternidad del mundo porque se apoya en causas sobrenaturales.
91. Que la razón del filósofo al demostrar que el movimiento del cielo es eterno no es sofística, y es sorprendente que los hombres doctos no lo vean.
92. Que los cuerpos celestes son movidos por un principio intrínseco, que es el alma, y que son movidos por el alma y por el poder del apetito como el animal. En efecto, así como el animal que tiene un apetito es movido, así también el cielo.
93. Que los cuerpos celestes tienen a partir de sí mismos la eternidad de su sustancia, pero no la eternidad del movimiento.
94. Que los principios eternos son dos, a saber el cuerpo del cielo y su alma.
95. Que los principios en los cuerpos celestes son tres: el sustrato del movimiento eterno, el alma del cuerpo celeste y el Primero que mueve en tanto deseado. Esto es un error en cuanto a los dos primeros.
98. Que el mundo es eterno, porque lo que tiene una naturaleza por la cual pueda existir en todo futuro, tiene una naturaleza por la cual pudo existir en todo pasado.
99. Que el mundo, aunque haya sido hecho a partir de la nada, sin embargo no fue hecho como algo nuevo; y a pesar de que haya pasado del no ser al ser, sin embargo el no ser no precedió al ser en duración, sino solamente en naturaleza.
100. Que los teólogos que dicen que el cielo a veces reposa lo demuestran a partir de una suposición falsa; y que decir que el cielo existe y no se mueve es decir cosas contradictorias.
101. Que precedieron infinitas revoluciones del cielo, las cuales no fue imposible que hayan sido abarcadas por la causa primera, pero sí por un intelecto creado.

³ *impossibilia*: cosas inconsistentes, incompatibles entre sí.

comprehendi a prima causa, set ab intellectu creato.

107. Quod elementa sunt eterna. Sunt tamen facta de nouo in dispositione quam modo habent.

109. Quod substantia anime est eterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt eterni.

113. Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur.

115. Quod anima intellectiua cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concretae. Set hec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, set secundum quod est intellectus agens.

116. Quod anima est inseparabilis a corpore, et ad corruptionem harmonie corporalis corrumpitur anima.

117. Quod scientia magistri et discipuli est una numero. Ratio autem quod intellectus sic unus est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materiae.

118. Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili; et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobis ut forma, esset inseparabilis.

119. Quod operatio intellectus non uniti copulatur corpori, ita quod operatio est rei non habentis formam qua operatur. —Error, quia ponit quod intellectus non sit forma hominis.

120. Quod nichil potest sciri de intellectu post eius separatione.

123. Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.

124. Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diuersarum specierum, sicut intelligentie. —Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Iude.

125. Quod intellectus speculatiuus simpliciter est eternus et incorruptibilis, respectu uero huius hominis corrumpitur corruptis fantasmatibus in eo.

126. Quod intellectus possibilis nichil est in actu, antequam intelligat, quia in natura intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens.

127. Quod ex intelligente et intellecto fit una substantia, eo quod intellectus fit ipsa intellecta formaliter.

- 107.** Que los elementos son eternos. Sin embargo están hechos como algo nuevo en la disposición que ahora tienen.
- 109.** Que la sustancia del alma es eterna y que el intelecto agente y el intelecto posible son eternos.
- 113.** Que el alma separada según la filosofía no es alterable, aunque según la fe pueda ser alterada.
- 115.** Que el alma intelectiva conociéndose a sí misma conoce todas las demás cosas. En efecto, las especies de todas las cosas son co-creadas con ella. Pero este conocimiento no se debe a nuestro intelecto en tanto nuestro, sino en tanto que es intelecto agente.
- 116.** Que el alma es inseparable del cuerpo y con la corrupción de la armonía corporal se destruye el alma.
- 117.** Que la ciencia del maestro y del discípulo es numéricamente una. La razón de esto es que el intelecto es así uno solo porque la forma no se multiplica a no ser porque es educada de la potencia de la materia.
- 118.** Que el intelecto agente no se hace uno con nuestro intelecto posible y que el intelecto posible no se une a nosotros según la sustancia. Y si se uniera a nosotros como forma sería inseparable.
- 119.** Que la operación del intelecto no unido se hace una con el cuerpo, de la misma manera que se da la operación de una cosa que no tiene la forma por la cual opera. —Esto es un error porque supone que el intelecto no sería la forma del hombre.
- 120.** Que nada puede conocerse acerca del intelecto luego de su separación.
- 123.** Que el intelecto agente es cierta sustancia separada superior en relación al intelecto posible y que de acuerdo con la sustancia, la potencia y la operación está separado del cuerpo y no es forma del cuerpo humano.
- 124.** Que no es apropiado considerar que algunos intelectos son más nobles que otros, porque, al no poder existir esta diversidad por parte de los cuerpos, conviene que exista por parte de las inteligencias y así las almas nobles e innobles serían necesariamente de diversas especies, como lo son las inteligencias separadas. —Esto es un error porque así el alma de Cristo no sería más noble que el alma de Judas.
- 125.** Que intelecto especulativo, tomado absolutamente, es eterno e incorruptible, pero respecto de un hombre en concreto se corrompe al destruirse las imágenes en él.
- 126.** Que el intelecto posible no es nada en acto antes de que piense, porque en la naturaleza inteligible ser algo en acto es ser pensante en acto.
- 127.** Que a partir de lo que piensa y de lo que es pensado se produce una única sustancia, ya que el intelecto se vuelve formalmente lo pensado mismo.

- 133.** Quod uoluntas et intellectus non mouentur in actu per se, set per causam sempiternam, scilicet corpora celestia.
- 134.** Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario mouetur ab appetibili. —Error <est> de intellectu.
- 135.** Quod uoluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.
- 144.** Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in uirtutibus intellectualibus.
- 145.** Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes.
- 146.** Quod possibile uel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile uel impossibile secundum philosophiam.
- 150.** Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis.
- 151.** Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota. —Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur.
- 152.** Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.
- 153.** Quod nichil plus scitur propter scire theologiam.
- 154.** Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.
- 155.** Quod non est curandum de sepultura.
- 157.** Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.
- 168.** Quod continentia non est essentialiter uirtus.
- 169.** Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit uirtutem et speciem.
- 170.** Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus.
- 171.** Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, set uilipendit et humiliat se non est uirtus. —Error, si intelligatur nec uirtus nec actus uirtuosus.

- 133.** Que la voluntad y el intelecto no son movidos en acto por sí, sino por una causa sempiterna, es decir, los cuerpos celestes.
- 134.** Que habiendo acabado los impedimentos, el apetito necesariamente es movido por lo apetecible. Esto aplicado a lo intelectivo es un error.
- 135.** Que la voluntad según sí misma es indeterminada en relación a los opuestos, como la materia, pero se determina por lo apetecible, así como la materia por el agente.
- 144.** Que todo bien que es posible para el hombre consiste en virtudes intelectuales.
- 145.** Que no hay ninguna cuestión disputable por la razón que el filósofo no deba disputar y determinar, porque las razones son recibidas de las cosas. Pero la filosofía debe considerar todas las cosas según sus diversas partes.
- 146.** Que lo que es posible o imposible de manera absoluta, esto es de todos los modos, es posible o imposible según la filosofía.
- 150.** Que el hombre no debe ceñirse a la autoridad para tener la certeza de alguna cuestión.
- 151.** Que para que el hombre tenga alguna certeza de alguna conclusión conviene que esté basado sobre principios de suyo evidentes. Esto es un error porque se habla en general tanto de certeza de la aprehensión como de la adhesión.
- 152.** Que los discursos de los teólogos están basados en fábulas.
- 153.** Que nada más se conoce a causa de conocer la teología.
- 154.** Que solamente los filósofos son los sabios del mundo.
- 155.** Que no hay que preocuparse por la sepultura.
- 157.** Que el hombre equilibrado en cuanto al intelecto y al afecto, así como puede serlo suficientemente por las virtudes intelectuales y otras morales, de las cuales habla el Filósofo en la *Ética*, está suficientemente preparado para la felicidad eterna.
- 168.** Que la continencia no es esencialmente una virtud.
- 169.** Que la abstinencia completa del acto carnal corrompe la virtud y la especie.
- 170.** Que el pobre en los bienes de la fortuna no puede proceder moralmente bien.
- 171.** Que la humildad no es una virtud, en la medida en que alguien no ostenta lo que tiene, sino que se menosprecia y humilla. Esto es un error si se entiende que no es ni una virtud ni un acto virtuoso.
- 172.** Que el placer de los actos venéreos no impide la acción ni el uso del intelecto.

- 172.** Quod delectatio in actibus uenereis non impedit actum seu usum intellectus.
- 173.** Quod scientia contrariorum solum est causa quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens et ratione alterius.
- 174.** Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.
- 175.** Quod lex christiana impedit addiscere.
- 176.** Quod felicitas habetur in ista uita, et non in alia.
- 177.** Quod non sunt possibles alie uirtutes, nisi acquisite uel innate.
- 184.** Quod creatio non est possibilis, quamuis contrarium tenendum sit secundum fidem.
- 185.** Quod non est uerum, quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in prima creatione.
- 187.** Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc prouenit ab intellectu passiuo, quem dicit esse potentiam sensituiam. —Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut equalitatem in omnibus animabus.
- 194.** Quod anima nichil uult, nisi mota ab alio a se. Vnde illud est falsum: anima seipsa uult. —Error, si intelligatur mota ab alio scilicet ab appetibili uel obiecto, ita quod appetibile uel obiectum sit tota ratio motus ipsius uoluntatis.
- 205.** Quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum: licet enim impossibile sit infinita esse pertransita quorum aliquid fuit pertranseundum, non tamen impossibile est infinita esse pertransita quorum nullum fuit pertranseundum.
- 211.** Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam prime cause. —Hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione inmediata.
- 215.** Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia <ipse> est, siue ipsum esse.

- 173.** Que solamente el conocimiento de los contrarios es la causa por la cual el alma racional puede pensar los opuestos; y porque la potencia que es absolutamente una no tiene poder sobre los opuestos a no ser por accidente y en razón de otro.
- 174.** Que hay fábulas y falsedades en la religión cristiana así como en las demás.
- 175.** Que la religión cristiana impide aprender.
- 176.** Que la felicidad se obtiene en esta vida, y no en la otra.
- 177.** Que no son posibles otras virtudes que no sean las adquiridas o las innatas.
- 184.** Que la creación no es posible aunque se sostenga lo contrario de acuerdo con la fe.
- 185.** Que no es verdad que algo se produzca a partir de la nada, ni que haya sido hecho en la creación primera.
- 187.** Que el hecho de que comprendamos mejor o peor proviene del intelecto pasivo, del cual se dice que es una potencia sensitiva. Esto es un error porque adjudica un único intelecto a todos o la igualdad en todas las almas.
- 194.** Que el alma nada quiere, a no ser que sea movida por otro distinto de sí. De allí que esto es falso: el alma quiere por sí misma. Esto es un error si se entiende que es movida por otro, esto es por lo apetecible o el objeto, de modo que lo apetecible o el objeto sea la razón total del movimiento de su voluntad.
- 205.** Que el tiempo es infinito en cuanto a ambos extremos: pues aunque sea imposible que sean atravesados infinitos momentos, de los cuales cada uno debió haber sido atravesado, sin embargo no es imposible que sean atravesados infinitos momentos de los cuales ninguno debió haber sido atravesado.
- 211.** Que nuestro intelecto por sus capacidades naturales puede llegar a conocer la esencia de la causa primera. Esto suena mal y es un error si se entiende acerca del conocimiento inmediato.
- 215.** Que no se puede conocer acerca de Dios sino que él existe o que es el ser mismo.

5. Los «nuevos lenguajes» oxonienses en la Universidad de París: condiciones de posibilidad de una revolución metodológica

Gustavo Fernández Walker

Universidad Nacional de San Martín

La introducción de los llamados «nuevos lenguajes de análisis» en la Universidad de París ha sido objeto de creciente interés. Los estudios dedicados al desarrollo y difusión de estas nuevas herramientas conceptuales —originadas en el ámbito de la lógica, pero rápidamente aplicadas a la resolución de cuestiones relacionadas con la filosofía natural y aun la teología— han privilegiado la importante revolución metodológica que suscitaron en el ambiente universitario.¹ En efecto, las cuestiones *de latitudine formarum*, *de primo et ultimo instanti*, *de maximo et minimo*, *de incipit et desinit* se multiplicaron en los comentarios de los textos aristotélicos de los *artistae* parisinos, especialmente a partir de la década de 1340.

Si las decisivas consecuencias de la introducción de estos «nuevos lenguajes de análisis» en la Universidad de París han sido suficientemente demos-

1 La terminología de los «nuevos lenguajes de análisis» para dar cuenta de la producción oxoniense del siglo XIV fue desarrollada por J. E. Murdoch. Véase, por ejemplo, Murdoch (1981:73–106 y 1979:117–146). Véase también de Libera (1990:158–197). Un panorama de la difusión de los lenguajes oxonienses en París puede encontrarse en Sylla (1997:65–110); y Caroti (1989:177–226).

tradas, no ocurre lo mismo en lo que respecta a la producción de los maestros parisinios anterior a ese proceso. El tema, sin embargo, merece un estudio más detallado, en la medida en que toda revolución puede ser analizada no sólo en términos de la ruptura que establece en un orden determinado, sino también como el último eslabón de una serie que la precede y que, en cierto modo, opera como condición de posibilidad de ese quiebre que introduce un nuevo paradigma. Dicho de otro modo: la revolución producida por los «lenguajes de análisis» en la Universidad de París fue posible, entre otras cosas, por la existencia previa de una tradición de investigación de determinados problemas que ofrecía un terreno fértil para la introducción de nuevas herramientas para resolverlos.

El presente trabajo pretende ser una primera aproximación a esa tradición, restringiendo el análisis a la cuestión *de maximo et minimo*. En una primera parte, se repasará el origen y los primeros abordajes del problema en los comentarios parisinios al *De caelo* en el siglo XIII; en segundo lugar, se analizarán los pasajes dedicados a este tema en la obra de Juan de Jandún, desarrollada a comienzos del siglo XIV, esto es, unas décadas antes de la aparición de los nuevos lenguajes oxonienses. Finalmente, se ofrecerá una breve descripción de la sistematización propuesta por los maestros de Oxford y su aplicación en el comentario al *De caelo* por parte de un maestro parisino como Juan Buridán. El contexto es, pues, el de la Facultad de Artes de París y, más específicamente, el de los comentarios al *De caelo* aristotélico, sin abordar las posibles derivaciones de la cuestión en los ámbitos de la lógica, la filosofía natural o la teología, que requerirían un estudio de más largo aliento.

El *De caelo* aristotélico y los comentarios del s. XIII

El tratamiento medieval de la cuestión *de maximo et minimo* tiene su origen en un pasaje del *De caelo* de Aristóteles (281a8-28) en el que se hace referencia al modo en el que pueden establecerse los límites de una potencia. La transmisión del texto aristotélico en el Occidente latino es relativamente compleja: una primera traducción del árabe (la *translatio vetus*) a cargo de Gerardo de Cremona gozó de amplia difusión en la primera mitad del siglo XIII; una segunda traducción del árabe, a cargo de Miguel Escoto (realizada alrededor de 1230 en la corte de Federico II en Palermo), es la que se encuentra en los *lemmata* de la traducción del *Gran comentario* de Averroes. En cuanto a las traducciones realizadas a partir del griego, la primera de ellas, a cargo de Roberto Grosseteste (conocida como *translatio Lincolnensis*), es transmitida de manera parcial en los *lemmata* de su traducción al comentario de Simplicio y no tuvo gran difusión (de hecho, el propio Grosseteste

utiliza, en sus comentarios, la *translatio vetus*). Finalmente, es la traducción de Guillermo de Moerbecke (la *translatio nova*) la que gozó de mayor difusión a partir de 1265. De ella se conservan al menos tres versiones, con enmiendas y correcciones realizadas por el propio Moerbecke. Es la traducción empleada, entre otros, por Roger Bacon en su *Opus maius* (1266/7) y por Tomás de Aquino en su *Expositio* (1272/3), por mencionar a los primeros en hacer uso de ella. Es, asimismo, la de mayor difusión en las universidades europeas durante el siglo xiv.²

La definición aristotélica del límite de una potencia es ofrecida en el marco de la discusión acerca de la eternidad del mundo que abarca toda la segunda parte del libro I. Para investigar la posibilidad de un mundo eterno, se procede en primer lugar a definir los términos «posible» e «imposible» y, fundamentalmente, el límite que separa uno de otro. En ese breve pasaje, Aristóteles afirma que el límite de una potencia se define por el máximo que es capaz de realizar:

Por lo tanto, si alguien es capaz de moverse por cien estadios o levantar un cierto peso, siempre lo diremos en referencia a lo máximo —por ejemplo, levantar cien talentos o caminar cien estadios—, aunque también pueda [caminar o levantar] las partes comprendidas [en esa magnitud] y aun otras, de modo que reciba la denominación respecto del fin o excelencia de la potencia. En efecto, es necesario que quien puede según tal excelencia, pueda también lo que está por debajo de ella. Por caso: si puede mover cien talentos, podrá mover también dos; y si puede caminar cien estadios, también podrá caminar dos. Pues la potencia es la que corresponde a la excelencia. Y si algo es imposible, hablando sólo en términos de la excelencia, también será imposible lo que lo supera. Por ejemplo: quien no puede caminar mil estadios, es manifiesto que tampoco podrá caminar mil y uno. Que nada nos altere, pues: el término llamado propiamente «posible» es determinado de acuerdo con su excelencia. Mas acaso alguien podría decir que lo antedicho no es necesario, pues quien ve un estadio no ve ciertamente todas las magnitudes incluidas en él, sino que, por el contrario, puede más quien puede ver un punto u oír un sonido tenue, y así sus sentidos serán mayores. Pero esto no se aparta de nuestro argumento, pues [la potencia] es determinada por la excelencia, ya de la potencia, ya de la cosa. Y lo dicho es manifiesto: la visión lo es respecto de lo menor; la velocidad, de lo mayor (Nuestra traducción del Aristoteles Latinus, *De caelo et mundo*, ed. Bossier, 2010:281a7–27).³

2 Véase al respecto la documentada introducción de G. Galle a su edición del comentario de Pedro de Alvernia; Galle (2003:26–35).

3 Aristoteles Latinus VIII.2, *De caelo et mundo* I, 11 (281a7–27), *translatio nova*, ed. Bossier (2010): «Si itaque aliquid potest moveri stadia centum aut levare pondus, semper ad plurimum dicimus, puta talenta levare centum aut stadia ire centum, quamvis et partes

El pasaje funciona simplemente como explicitación del sentido que debe darse a la noción de límite de una potencia. Para Aristóteles, se trata de una definición corriente y, en cierto sentido, práctica: no hay, en rigor, una problematización de la cuestión, sino apenas la constatación de lo que implica determinar ese límite. Se establece un punto máximo, entendiendo que todo lo que se encuentra debajo de ese punto puede ser realizado, mientras que, más allá de ese punto, la potencia no puede operar.

La única objeción que, según Aristóteles, se podría hacer a esta definición es que el límite de una potencia no siempre parece estar dado por una magnitud máxima. En efecto, a veces se hace referencia a una magnitud ínfima para definir una potencia, como cuando se dice que alguien es capaz de ver algo muy pequeño. En ese caso, cuanto más pequeño sea el objeto visto, mayor será la capacidad de la potencia correspondiente. Pero la objeción es rápidamente desactivada mediante la distinción entre el máximo respecto de la potencia y el máximo respecto del objeto: para mantener la definición, basta convertir la magnitud mínima del objeto en la magnitud máxima de la potencia que es capaz de percibirlo.

El breve abordaje aristotélico de la cuestión será sistematizado en el comentario de Averroes. Es precisamente el filósofo árabe el que introduce una distinción que, si bien no se encontraba explícitamente en el planteo de Aristóteles, se deriva lógicamente de él. Se trata de la distinción entre potencias activas y pasivas, según la cual las primeras se definen por el máximo que son capaces de producir, y las últimas por el mínimo requerido para ser afectadas:

potest que intus, siquidem et superhabundantiam, ut nominetur ad finem et excellentie virtutem. Necesse quidem igitur potens secundum excellentiam tanta, et que infra posse, puta si talenta centum tollere, et duo, et si stadia centum, et duo posse ire. Virtus autem excellentiae; et utique si quid impossibile tantum secundum excellentiam dicentibus, et plura impossibile, puta non potens mille ire stadia manifestum quia et mille et unum. Nichil autem nos turbet; determinetur enim secundum excellentie terminum dictum quod proprie possibile. Forsitan enim instabit quis utique quasi non necesse quod dictum est, videns enim stadium non utique que intus videbit magnitudines, sed contrarium magis potens videre punctum aut audire parvum sonum, et maiorum habebit sensum. Sed nichil differt ad rationem; determinetur enim aut in virtute aut in re excellentia. Quod enim dicitur manifestum; visus quidem enim qui minoris excedit, velocitas autem que maioris». Se utiliza aquí la *translatio nova*, editada por F. Bossier en el marco del proyecto Aristoteles Latinus. La edición no fue incluida entre los volúmenes impresos de la colección, pero está disponible —sin el correspondiente aparato crítico— en la versión en CD-ROM. En el apéndice de este trabajo se incluye una comparación entre las tres traducciones más relevantes para el contexto de la discusión: la *translatio vetus* utilizada por Alberto Magno, la *translatio Scoti* presente en el *Gran comentario* de Averroes, y la *translatio nova* utilizada por Juan de Jandún y Juan Buridán. En todos los casos, las traducciones son propias.

Toda potencia, o bien es activa, o bien pasiva. Si activa, es determinada por el fin último que actúa; si pasiva, por el mínimo por el cual es afectada. Pues lo que es afectado por lo menor, es afectado por lo mayor, y la potencia propia de una mayor afección, afectará a una menor. Y tal es la disposición de la potencia de la visión. Pues si es afectada por un grano de trigo en un determinado espacio, será afectada por algo mayor en ese mismo espacio; y por lo tanto los sentidos más fuertes son aquellos que comprenden lo mínimo que puede ser comprendido en el espacio a través del cual se despliega la visión. Y, al ser así, la potencia no se determina sino por su fin, sea ella activa o pasiva (Averroes, ed. Carmody–Arnzen, 2003:223).⁴

Para Averroes, la definición de Aristóteles establece que una potencia es determinada por el límite presentado como su fin —máximo para las potencias activas y mínimo para las pasivas—, pero siempre en base a una misma proporción: quien puede lo más, puede lo menos (para las potencias activas); quien es afectado por lo menos, es afectado por lo más (para las potencias pasivas). En ambos casos, lo que se busca es establecer el umbral más allá del cual la potencia no puede operar (si es activa), o ser afectada (si es pasiva).

Los comentarios al *De caelo* del siglo XIII toman como punto de partida esta sistematización averroísta del tratamiento aristotélico de los límites de una potencia. Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino abordan en primer término la definición de las potencias activas, pasan luego a las pasivas y, finalmente, analizan la objeción respecto del límite máximo de una potencia, con el ejemplo de la visión de una magnitud ínfima. En el caso de Alberto Magno, la cuestión es planteada en los siguientes términos:

Si, pues, deseamos definir la potencia, dado que sabemos que la potencia consiste en lo último o máximo a lo cual se extiende la potencia activa, diremos que la potencia es lo último que la cosa puede hacer mediante esa potencia activa, como decimos que el término de la potencia de la fuerza de Hércules es que puede vencer a treinta. Por lo tanto, la cantidad de la potencia que se extiende hasta treinta es la potencia de Hércules. Y así sucede con todas las otras po-

4 Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, eds. Carmody y Arnzen (2003:223): «Omnis enim potentia aut est activa aut passiva; si activa, terminatur per ultimum finem eius quod agit, si passiva per minimum eius a quo patitur; nam cum a minori patiatur, patietur a maiori, et potentia que est fortioris passionis patitur a minori; hec quidem est dispositio potentie visus. Cum enim patiatur a grano milii ab aliquo spatio, patietur a maiori ex illo eodem spatio; sensus igitur fortes sunt qui comprehendunt minimum eorum que sunt possibilia ut comprehendantur de spatiis ex quibus desperatur visio; et cum ita sit, potentia non terminatur nisi ex suo fine, sive fuerit activa sive passiva».

tencias activas: el término de una potencia activa, como en todo lo que implica potencia, incluye todo lo que es menor a ese límite, mas no a la inversa. Todo lo que puede lo más, puede lo menos; mas no a la inversa (Alberto Magno, ed. Hossfeld, 1971:88).⁵

A su vez, a esta definición de la potencia activa Alberto opondrá la potencia pasiva que, consecuentemente, no se definirá por lo máximo que es capaz de hacer, sino por lo mínimo que es capaz de afectarla. Hay en esta exposición una relación especular entre las potencias activas y pasivas: al límite máximo en una corresponde un límite mínimo en la otra:

Y a esto se llama «debilidad», y es la potencia pasiva, la cual, por oposición a la potencia activa, se define por lo mínimo que puede actuar sobre ella, dado que ella no puede nada absolutamente, en tanto es pasiva, pero se la llama potencia porque otras cosas pueden actuar sobre ella. De modo que si lo menor puede superarla, con más razón podrá hacerlo algo mayor, de allí se sigue que lo que es afectado por lo menor es afectado también por lo mayor; y lo que es vencido por lo menor, será vencido necesariamente mucho más rápidamente por lo mayor, mas no a la inversa (Alberto Magno, ed. Hossfeld, 1971:88).⁶

Alberto identifica aquí potencia pasiva con debilidad,⁷ apelando a una metáfora bélica: el máximo de enemigos a los que puede vencer Hércules determina el límite de su potencia, del mismo modo en que el mínimo

5 Alberto Magno (Albertus Magnus), *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld (1971:88): «Si ergo volumus diffinire virtutem, cum sciamus virtutem consistere in ultimo et maximo, ad quod se extendit virtus activa, dicemus, quod virtus est ultimum, quod est in re potente de potentia sua activa, sicut ultimum potentiae fortitudinis Herculis diximus esse vincere triginta. Quantitas ergo potentiae extensa ad triginta erit virtus Herculis. Et sic est in omnibus aliis circa potentiam activam: ultimum enim potentiae activae, sicut et in omni toto potestativo quodlibet includit minus illo, sed non convertitur. Omne enim quod potest maius, potest et minus, sed non convertitur». La *translatio vetus* que utiliza Alberto reza *virtus* en lugar de *potentia*. Para la comparación entre las tres traducciones del pasaje utilizada por los diversos autores, véase *infra*, apéndice.

6 Alberto Magno, *De caelo et mundo*, *Ibid.*: «Et haec vocatur debilitas et est potentia passiva, quae ex opposito potentiae activae diffinitur in minimo, quod potest in ipsam, eo quod ipsa in nihil omnino potest, secundum quod est passiva, sed in hoc dicitur potentia, quia alia possunt in ipsam. Et in quod potest vincendo minus, in hoc vincendo potest etiam maius illo, et ideo sequitur, quia quod patitur a minore, patitur etiam a maiore, et quod vincitur a minore, vincetur necessario multo citius a maiore, sed non convertitur».

7 Alberto hace uso de la terminología propia de la *translatio vetus*. Como se verá, la noción de *debilitas* estará ausente en los comentarios posteriores, que recurren a la *translatio nova*. Para una comparación entre las diversas traducciones del pasaje del *De caelo*, véase *infra*, apéndice.

requerido para vencerlo da cuenta de su debilidad. La metáfora se completa con la comparación que establece Alberto con la potestad real, en la medida en que el rey puede todo lo que pueden sus subordinados y aún más, pero no a la inversa.⁸ Tomás, por su parte, reemplaza esta referencia a la organización del reino por la definición del hombre como «animal racional», para mostrar que la forma superior incluye a las inferiores.⁹

Llegados a este punto, tanto Alberto como Tomás deben analizar la objeción que señala el propio Aristóteles a su definición del límite de una potencia por el límite máximo: en algunos casos, la excelencia de una potencia se define aludiendo a magnitudes mínimas y no máximas, como cuando se afirma que alguien es capaz de ver un punto, o de escuchar un sonido tenue. En esos casos, se entiende que quien puede ver un punto puede ver también magnitudes mayores, y lo mismo ocurre respecto del sonido. Así, uno estaría definiendo el límite de una potencia mediante una magnitud mínima, y no una máxima. La solución tomista, al igual que la de Alberto, es deudora de la distinción averroísta en potencias activas y pasivas:

Tal excelencia, según la cual se alcanza la potencia de la cosa, puede ser determinada según la potencia o bien según la cosa. Según la cosa, cuando en la propia cosa está la excelencia, como se ha dicho respecto de los cien estadios o los cien talentos: y conviene determinar la potencia activa según esta excelencia, porque quien puede actuar en algo mayor, puede también en algo menor. Pero, la excelencia se alcanza según la potencia cuando algo que no es excelente en cantidad requiere la excelencia de la potencia: y tal cosa parece ocurrir fundamentalmente con las potencias pasivas; cuanto más susceptible de afección es una cosa, tanto más puede ser movida por una magnitud menor. Y como los sentidos se cuentan entre las potencias pasivas, por ello en las cosas sensibles ocurre que, quien puede percibir lo menor, puede percibir lo mayor (Tomás de Aquino, ed. Leonina, 1886:101).¹⁰

8 Alberto Magno, *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld (1971:88): «sicut est regnum, quod est ultima potestas omnium imperantium et gubernantium multitudines, et citra ipsum sunt potestates praesidis et consularis et villici et aliorum, et qui potest ut rex, potest omnia quae possunt inferiores, sed non convertitur».

9 Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, ed. Leonina (1886:101): «Et similiter rationem hominis assignamus per rationale, et non per sensible: quia semper id quod est ultimum et maximum, est completivum et dans speciem rei».

10 Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, ed. Leonina (1886:102): «Huiusmodi excellentia, secundum quam attenditur virtus rei, potest determinari vel secundum virtutem vel secundum rem. Secundum rem quidem, quando in ipsa re est excellentia, sicut dictum est de centum stadii vel centum talentis: et secundum hanc excellentiam oportet determinari virtutem activam; quia quod potest agere in rem maiorem, potest etiam in rem minorem. Secundum virtutem autem attenditur excellentia,

Como se ve, estos comentarios respetan el tratamiento aristotélico-averroísta de la cuestión, aportando ocasionalmente algún nuevo elemento a modo de ejemplo o aclaración del pasaje comentado. En el caso de Tomás, hay también una referencia a las diversas traducciones del extracto, para establecer el sentido en el que debe entenderse la definición aristotélica.¹¹ Sea de ello lo que fuere, el objetivo de los autores, tanto Alberto como Tomás, parece ser más una exposición del contenido que una investigación de sus puntos problemáticos. En ambos casos, resulta posible advertir las diferencias entre los géneros escolásticos de la *expositio*, como la que producen Alberto o Tomás, y el comentario a base de *quaestiones*, como será el caso de Juan de Jandún o, posteriormente, Juan Buridán, en el que el texto es sometido a otro tipo de análisis.¹² Un pasaje del comentario de Tomás resulta elocuente en este sentido. Allí, Tomás explica que a la determinación de lo posible a partir de un límite máximo le corresponde un límite mínimo para la determinación de lo imposible:

De donde se sigue que, puesto que aquello que es posible para alguien se determina por lo máximo en lo cual puede, y allí se alcanza la potencia de una cosa; así también lo imposible es determinado por lo mínimo en lo que no puede, en lo cual consiste su debilidad. Por ejemplo: si el máximo que puede alguien es caminar veinte estadios, el mínimo que no podrá caminar es de veintiuno; y allí corresponde determinar su debilidad, y no en su incapacidad para recorrer cien o mil (Tomás de Aquino, 1886:101).¹³

quando aliquid quod non excellit in quantitate, requirit excellentiam virtutis: et hoc maxime videtur accidere circa potentias passivas; quanto enim aliquid est passibilis, tanto a minore potest moveri. Et quia sensus sunt potentiae passivae, ideo in sensibilibus accidit ut qui potest sentire minus, potest sentire maius».

11 Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo*, ed. Leonina (1886:101): «Sed tamen virtus rei non attribuitur nisi excellentiae, idest, secundum id attenditur virtus rei, quod est excellentissimum omnium eorum in quae potest. Et hoc est quod dicitur in alia translatione, *virtus est ultimum potentiae*, quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest».

12 Al respecto, cf. Weijers (2002:17–41).

13 Tomás de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo*, ed. Leonina (1886:101): «Unde patet quod, sicut determinatur id quod est possibile alicui per maximum in quod potest, in quo attenditur virtus eius; ita id quod est impossibile alicui determinatur per minimum eorum in quae non potest, in quo consistit eius debilitas. Puta si maximum in quod potest aliquis, est ire viginti stadia, minimum eorum in quae non potest, est viginti et unum; et ab hoc oportet determinare eius debilitatem, non autem ex eo quod non potest ire per centum vel per mille».

Aquí queda claro que estas exposiciones se proponen explicar cómo deben definirse los términos «posible» e «imposible», mediante una referencia a una magnitud (mínima o máxima, dependiendo de la potencia) que funcione como umbral. No hay, en rigor, una problematización del umbral en cuanto tal. En el ejemplo de Tomás, no hay ninguna referencia acerca de las magnitudes comprendidas entre el estadio veinte, entendido como límite máximo de la potencia, y el estadio veintiuno, entendido como límite mínimo de la debilidad. Desde ya, esto no es una crítica a la exposición tomista, sino apenas la constatación de que ese problema no era considerado en el horizonte de cuestiones abordadas por el pasaje del *De caelo*.

En cambio, son precisamente los llamados «nuevos lenguajes de análisis» los que están asociados al desarrollo de las herramientas lógicas para abordar ese problema. De allí que no sorprenda que los comentarios al *De caelo* parisinos posteriores a 1340, una vez producida la asimilación de los textos oxonienses, incluyan un extenso y novedoso tratamiento de la cuestión. En la sección siguiente, sin embargo, será necesario atravesar una etapa anterior a esa asimilación, representada por el comentario de Juan de Jandún, un maestro de París cuya actividad se desarrolló algunas décadas antes de la introducción de esas nuevas herramientas lógicas.

La cuestión de *maximo et minimo* en Juan de Jandún

En los primeros años del siglo XIV, probablemente entre 1315 y 1320, Juan de Jandún redacta en París sus *Quaestiones super libros Aristotelis De coelo et mundo*.¹⁴ Los pasajes en los que Aristóteles se refiere a la definición de los límites de una potencia son abordados en las *quaestiones* 31 y 32 del primer libro. La primera de ellas está dedicada a lo posible definido como límite máximo, mientras que la segunda, previsiblemente, a lo imposible definido según un límite mínimo. El tratamiento del problema retoma varios aspectos ya presentes en las exposiciones de Alberto y Tomás, pero incorpora nuevos elementos a la discusión y, fundamentalmente, ofrece una sistematización del problema que explícitamente se presenta como superadora de los comentarios anteriores.

Por lo pronto, el formato mismo de la *quaestio* implica un tratamiento menos expositivo que el propio de un comentario y, consecuentemente, una modificación en la organización de los argumentos, en sintonía con el espíritu

¹⁴ Para una visión general de la vida y obra de Juan de Jandún, cf. Kuksewicz (1998:428–434); Schmugge (1966). Aquí, como en el resto del trabajo, aplicamos la grafía *caelo/coelo/ceelo* según sea utilizada en las ediciones consultadas.

polémico de la obra. La economía del texto es la propia de toda *quaestio* escolástica: la formulación del problema introducido por un *utrum*, la presentación de la tesis contraria (*et arguitur quod non*), el argumento en contra (*oppositum*) con la respuesta del autor y, finalmente, la solución de las objeciones.

En la *quaestio* 31, Juan presenta el problema en los mismos términos en que lo hacían sus predecesores al comentar el mismo pasaje de Aristóteles:

Debe saberse, puesto que una potencia es activa y otra pasiva, que no se determinan de igual modo respecto de la excelencia, porque la potencia activa es determinada por la excelencia que está en la cosa extrínseca y en el objeto de la potencia real, como se dice de la potencia de levantar 100 libras, y la potencia pasiva es determinada por la excelencia que está en la potencia misma y no en la extrínseca, como la potencia visiva es determinada por el acto excelente que se da respecto de un mínimo visible, de modo tal que si puede ser afectada por aquello mínimo, también [podrá ser afectada] por lo máximo, mas no a la inversa (Juan de Jandún, ed. Iunctas 1552:f.20v).¹⁵

Una vez establecido el límite máximo de una potencia, la *quaestio* 32 pasa a considerar el correspondiente límite mínimo para aquello que la potencia ya no es capaz de realizar. Es en esta cuestión que Juan se aparta de la tradición anterior, para abordar el problema desde un nuevo ángulo. En rigor, la solución de Juan será la misma que la de sus antecesores. Lo interesante es que, para llegar a esa conclusión, deberá sortear primero una difícil objeción, que hasta aquí no había sido tratada de manera explícita:

Consecuentemente, se investiga si la impotencia o no-potencia es determinada por el mínimo que no es capaz de realizar. Y parece que no, porque si hubiera un mínimo en el cual la potencia no puede obrar, entonces un continuo estaría compuesto de indivisibles, lo cual es falso, como resulta evidente a partir del libro VI de la *Física*, y en el libro acerca de las líneas indivisibles. El razonamiento se prueba porque, si hay un mínimo en el cual la potencia no puede obrar, considérese el siguiente ejemplo: para la potencia de levantar 100 libras, el mínimo que no puede levantar es ese primer mínimo sobre 100, el cual, o bien es igual

¹⁵ Juan de Jandún (Ioannes de landuno), *Quaestiones subtilissimae in libros Aristotelis De coelo et mundo*, ed. Iunctas (1552:f. 20va): «Sciendum, cum quaedam sit potentia activa, quaedam passiva, non aequaliter determinantur per excellentiam eandem, quia potentia activa determinatur per excellentiam, quae est in re extrinseca et in objecto virtutis realis, ut dictum est de potentia levandi 100 libras, sed potentia passiva determinatur per excellentiam quae est in virtute met: et non in extrinseco, ut potentia visiva per actum excellentem determinatur quae est respectu minimi visibilis, unde si potest pati ab illo minimo, et a maximo et non e converso».

a 100, o bien es menor, o bien, mayor. No puede ser igual a 100, porque por la misma razón por la cual la potencia puede levantar 100 libras, puede levantar todo lo que equivalga a 100 libras. Tampoco puede ser menor, porque lo que puede lo más, puede lo menos; por lo tanto, resta que sea mayor. Ahora bien, ese mínimo excede las 100 libras o bien en un indivisible, o bien en un divisible. No puede decirse que excede en un indivisible, porque nada puede exceder a otra cosa como no sea compuesto, con lo cual esto es falso, porque un indivisible añadido a algo no lo hace incrementarse en cantidad, porque lo indivisible nada agrega. Por lo tanto, lo excede en un divisible. Divídase entonces eso y, quitada una parte, resta que la potencia pueda en lo que resta o no. Si puede actuar sobre ese resto, entonces 100 libras no era el máximo en el que podía operar. Si no puede operar, entonces aquella magnitud anterior no era la mínima en la cual no podía operar, porque esto es menor a aquello (Juan de Jandún, ed. *Iunctas* 1552:f.20v).¹⁶

La importancia de este pasaje es doble: de un lado, su modo de argumentación, fuertemente analítico, contrasta con el tipo de abordaje que recibió la cuestión en las páginas de los comentarios del siglo XIII. Por otra parte, lo que se pone bajo la lupa en esta *quaestio* 32 es precisamente el umbral que separa el límite máximo de una potencia y el límite mínimo de aquello que la supera. Como se vio, ese umbral era apenas señalado en los comentarios al *De caelo* del siglo anterior. Aquí, en cambio, Juan se detiene en la dificultad que se presenta al intentar definir ese umbral, en la medida en que esa definición sería incompatible con otro postulado aristotélico: la divisibilidad al infinito de toda magnitud continua. La determinación de un límite mínimo a partir del cual una potencia no puede operar parece exigir un indivisibilismo que el propio Aristóteles niega en el libro VI de la *Física*.

16 Juan de Jandún, *Quaestiones subtilissimae in libros Aristotelis De coelo et mundo*, ed. Iunctas (1552:f. 20va-b): «Consequenter quaeritur utrum impotentia vel non potentia sit determinata per minimum in quod non potest. Arguitur quod non, quia si esset minimum in quod non posset potentia, tunc continuum esset compositum ex indivisibilibus, quod est falsum, ut patet sexto Physicorum et in libro de lineis indivisibilibus. Consequentia probatur, quia, si minimum est in quod non potest, accipiat in exemplo, quia minimum in quod non potest potentia quae levat 100 libras sit primum illud minimum super 100 vel illud esse aequale 100 vel magis, vel minus. Non potest esse aequale cum 100 quia qua ratione virtus illa posset in 100 et in illud minimum cum sit aequale. Nec potest esse minus, quia quod potest in maius, potest etiam in minus, ergo relinquitur quod sit maius. Modo tunc illud minimum vel excedit 100 in indivisibili, vel in divisibili. Non potest in indivisibili dici, quia nihil excedit quid esse alterius in aliquo nisi sit compositum ex illo quod est falsum, quia indivisibili additum alicui non facit ipsum aliud excedere quantitate, quia indivisibile nihil auget. Ergo in divisibili excedit illud, tunc id dividatur, et remota parte ab eo vel potest in residuum vel non. Si potest in residuum, tunc id non fuit maximum 100 in quod potuit. Si non potest in ipsum, tunc id non fuit minimum in quod non potuit, quia illud est minus eo».

En efecto, en el lugar paralelo de las *Quaestiones in Aristotelis libros Physicorum*, Juan de Jandún retoma este argumento, exactamente en los mismos términos. Se trata de la *quaestio* 1 del libro VI, dedicada a investigar si un continuo está compuesto por indivisibles. Allí, el quinto argumento de la sección de las objeciones está presentado prácticamente con las mismas palabras utilizadas en la *quaestio* 32 del *De caelo*, con el agregado de un ejemplo que ilustra claramente el problema a superar:

Por ejemplo, supongamos, como se decía, que Sócrates puede levantar cien libras y no más. Y tomemos entonces como mínimo que no puede levantar ciento y una libras, de tal modo que lo exceda por una libra. Entonces, si esa misma libra es algo indivisible, se sigue lo propuesto (...) Si, en cambio, la libra es algo divisible, entonces, si a ella se le quita una parte, lo que resta es, no obstante, mayor que cien libras; llamemos pues a ese remanente cien libras y media. Se pregunta entonces si Sócrates puede levantar ese remanente, esto es, cien libras y media, o no. Si así fuera, entonces, en tanto cien libras y media es más que cien libras, se sigue que cien libras no era el máximo de la potencia, lo cual es opuesto a lo que se postulaba. Si, en cambio, se dijera que no puede, en tanto cien libras y media es menos de ciento un libras, se sigue que ciento un libras no era el mínimo que Sócrates no podía levantar, lo cual es opuesto a lo que se postulaba (Juan de Jandún, ed. Iunctas 1551:f.74r).¹⁷

Como se apuntó anteriormente, los pasajes de ambas obras están tomados de la sección de las objeciones. En rigor, se trata de una única objeción, abordada en ambas obras con idénticos términos, y cuya solución es presentada en dos niveles. Uno de ellos, de índole analítica y referido a los modos en los que puede entenderse la divisibilidad de un continuo, no nos interesa aquí, en la medida en que se aparta de la tradición de los comentarios medievales al *De*

17 Juan de Jandún, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, ed. Iunctas (1551:f.74rb): «Verbi gratia, ponamus, sicut dicebatur, quod Socrates possit lavare centum et non ultra, et tunc accipiat illud minimum quod non potest levare, et sit centum et una libra; ita quod excedat in illa libra, tunc, si ipsa libra est quid indivisibile, sequitur propositum, ut dicebatur, quare omne quod reddit aliquid maius alio est pars quantitativa totius, et sic indivisibile est pars quantitativa aut alicuius totius continui. Si vero libra sit aliquid divisibile, tunc, si ab ipsa removeatur una pars, adhuc illud quod remanebit erit maius quam centum librae, et vocetur illud remanens centum et dimidia libra. Tunc quaeratur utrum Socrates potest levare illud residuum, scilicet centum et dimidia libra, aut non. Si sic, ergo, cum centum et dimidia libra sit maius quam centum librae, sequitur quod centum librae non erat maximum in quod poterat, cuius oppositum ponebatur. Si dicatur quod non potest, tunc, cum centum et dimidia libra sit minus quam centum et una libra, sequitur quod centum et una libra non erat minimum in quod non potest ipse Socrates, cuius oppositum ponebatur, quare, etc».

caelo para remitirse expresamente a la tradición de los comentarios a la *Física*, y específicamente a la compleja discusión medieval acerca del *continuum*.¹⁸ Un segundo nivel, en cambio, es más relevante para nuestro propósito, debido a su mención explícita a la tradición de los comentarios al pasaje del *De caelo* aristotélico.

En el pasaje correspondiente a la primera *quaestio* del libro VI de la *Física*, Juan señala que, para los que leyeron atentamente (*inspicienti*) la letra de Aristóteles, queda claro que el Filósofo nunca se comprometió con la postulación de un límite mínimo para la no-potencia con el mismo grado de determinación con el que se refirió al límite máximo de una potencia.¹⁹ En efecto, ya se vio en la primera sección de este trabajo en qué medida esa conclusión es más deudora del comentario de Averroes que del texto mismo de Aristóteles. En la cuestión 32 del *De caelo*, Juan volverá sobre esa dificultad:

De aquí se entiende lo que afirman algunos, a saber, que si bien hay un máximo que puede realizar una potencia natural, sin embargo no hay un mínimo para lo que no puede, y por eso Aristóteles no lo afirma explícitamente, sino que sólo dice que la potencia que no puede lo menos tampoco puede lo más; y por ello estos afirman que no es lo mismo «poder» que «no poder», porque la potencia es una cosa natural, y entonces determinada en lo máximo, pero la impotencia es un defecto. Y por ello, si la potencia se determina por lo máximo, no se sigue que la impotencia se determine por lo mínimo. Pero ello es difícil de demostrar, porque va expresamente contra el Comentador, quien afirma que, así como la potencia se determina por el máximo, así el defecto por el mínimo. Lo mismo debe decirse, pues, del «poder» como del «no-poder», de donde, aunque Aristóteles no lo dijera expresamente en el texto, bien se dice que [la potencia] que no puede lo menos tampoco puede lo más; en cambio no dice acerca de la disminución, como los expositores quieren, que Aristóteles entienda así lo mínimo,

18 Para un análisis general de la recepción de la *Física* aristotélica en la Universidad de París, véase Donati (1995:136–256). Para la discusión medieval acerca del *continuum*, especialmente en el siglo XIV, véase Murdoch (2009 y 1982) y Grellard (2004a).

19 Juan de Jandún, *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis*, f.86rb: «Ad aliam dicunt breviter aliqui, quod illa ratio supponit unum simpliciter falsum et impossibile, scilicet quod virtus naturalis sit determinata ad minimum in quod non potest: hoc enim falsum est, quia quamvis sit determinata ad maximum in quod potest, et hoc bene dicit Aristoteles in Primo Coeli et Mundi, tamen non est dare minimum in quod non potest: nec hoc dicit Aristoteles ibi, nec Commentator, ut patet inspicienti. Unde illa ratio licet ab aliquibus reputetur difficilis et valde sophistica, tamen non est verum hoc, quia ipsa est peccans manifeste. Et siqui arguat, quod quaelibet virtus naturalis est determinata ad minimum, potest dici quod verum est ad minimum in quo potest subsistere seorsum, sed ad minimum in quo non potest agere, non oportet quod sit determinata, immo quocumque paruo dat, in quod non potest, est dare minus».

de donde, si alguien no puede levantar más de 100 marcas, hay muchas magnitudes variables después de esas 100 marcas: 100, 200, etc., sin embargo la primera de ellas es el único mínimo en el cual la potencia no puede obrar. Y se puede formar un silogismo. Así como la potencia se relaciona con lo máximo, así también la impotencia con lo mínimo, por una conveniente similitud. Y la potencia está determinada a lo máximo (Juan de Jandún, ed. Iunctas 1552:f.20vb).²⁰

Mediante esta «conveniente similitud» se fundamenta entonces la postulación de un límite mínimo para la no-potencia que se corresponda con el límite máximo de la potencia.²¹ Ahora bien, tanto en los pasajes de Juan de Jandún como en los de los comentaristas del siglo anterior, la noción de *minimum* parece ser precisamente la que genera las mayores dificultades. Si la noción de límite máximo de una potencia fue relativamente compartida por todos los comentaristas del *De caelo*, de Averroes a Tomás de Aquino, no puede decirse lo mismo respecto de la noción de límite mínimo. En parte, ello se debe a que el propio Aristóteles no es explícito en este punto, como se vio. De allí que, en los comentarios al *De caelo*, los autores utilicen diversos sentidos de la noción de mínimo, sin dar cuenta explícitamente de estas variaciones o aun confundiéndolas.

En efecto, en los textos analizados puede distinguirse (a) un tipo de límite mínimo que corresponde a las potencias pasivas, e indica la magnitud mínima por la que la potencia es susceptible de ser afectada. Es el caso de la visión capaz de ver un grano de arroz, la cual, en tanto puede ser afectada

20 Juan de Jandún, *Quaestiones subtilissimae in libros Aristotelis De coelo et mundo*, f. 20vb: «Unde sciendum quod aliqui dicunt, quod licet sit dare maximum in quod potest potentia naturalis, tamen non est dare minimum in quod non potest, unde etiam Aristoteles hoc non dicit in litera, quia dicit quod non potest in minus non potest in maius, etiam isti dicunt quod non est simile de posse et non posse, quia potentia est res naturalis, et etiam determinata ad maximum, sed impotentia dicit defectum, et ideo, si potentia terminatur ad maximum, non oportet quod impotentia determinetur ad minimum. Sed illud difficile est demonstrare quia est contra Commentatorem expresse, qui dicit, quod sicut potentia ad maximum determinatur, sic defectus ad minimum. Posse est una dictio idem non posse, unde licet Aristoteles in litera non dicat expresse quod bene dicit quod non potest in minus non potest in maius, sed de diminutione non dicit, et expositores volunt, quod Aristoteles intelligat minimum, unde, si aliquis non potest plus levare quam 100 marcas, illa ultima 100 marcas multa sunt et habent latitudinem ut 100, 200, etc. tamen primum est unum et minimum in quod non potest. Et potest formari ratio. Sicut se habet potentia ad maximum sic impotentia ad minimum, per convenientem similitudinem. Sed potentia est determinata ad maximum; ideo, etc.».

21 A pesar de la recurrencia del término, Juan de Jandún no explicita aquí el sentido de esta *similitudo conveniens*. Al respecto, pueden ser esclarecedoras las observaciones de Z. Kaluza acerca del «principio de conveniencia» utilizado por Nicolás de Autrecourt en su *Exigit ordo*, redactado en la Universidad de París unas décadas más tarde. Véase Kaluza (2004).

tada por esa magnitud mínima, podrá ser, *a fortiori*, afectada por una mayor. La relación de correspondencia que se establece entre ese mínimo propio de una potencia pasiva y el máximo de una potencia activa se da en el ámbito de lo que podríamos llamar límites *intrínsecos* de una potencia. Ambos aluden a ese umbral pasado el cual —hacia lo menor o lo mayor, respectivamente— la potencia ya no es capaz de operar.

Pero, al mismo tiempo, hay otro tipo (*b*) correspondiente al límite mínimo que una potencia no es capaz de realizar, que guarda otro tipo de relación con el límite máximo de una potencia activa: aquí se alude a la primera magnitud que se encuentra apenas traspasado ese umbral: *ex prima re que non potest aliquid facere*, en términos de Averroes.²² La simetría entre este mínimo y el máximo de una potencia activa es la que se da entre un límite *extrínseco* y uno *intrínseco*.²³

Así, pues, estos autores aplican alternativamente dos acepciones distintas de «límite mínimo», como era especialmente manifiesto en el caso de Alberto Magno, que equiparaba «potencia pasiva» (definida por un límite intrínseco, como en el caso *a*), con «debilidad» (definida por un límite extrínseco, como en *b*). Una de las «revoluciones» producida por la introducción de los llamados «nuevos lenguajes» oxonienses consistirá precisamente en explicitar esos sentidos y postular un esquema cuádrimembre en el que ambas acepciones aparecen claramente diferenciadas.

La cuestión de *maximo et minimo* entre Oxford y París (ca. 1330-1340)

Uno de los primeros y más difundidos textos producidos por los así llamados *Calculatores* de Oxford fueron las *Regulae solvendi sophismata* de William Heytesbury, cuyo quinto capítulo está dedicado a la cuestión *de maximo et*

²² Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo*, ed. Carmody y Arnzen (2003:224): «Cum determinavit potentiam ex ultimo sue actionis, et defectum potentie ex prima re que non potest aliquid facere (et hoc in rebus activis et passivis), vult ostendere quod similiter contingit in rebus generabilibus et corruptibilibus».

²³ Una diferencia similar se produce en otra de las cuestiones tratadas por los *Calculatores* de Oxford, a la que Heytesbury dedica el capítulo 4 de sus *Regulae: De incipit et desinit*; cf. William Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, ed. Locatellus (1494:23v–27r). En el contexto de esa cuestión, P. Pérez-Illarbe propone distinguir las dificultades concernientes al comienzo y final de una determinada realidad *x* (y por lo tanto, límites intrínsecos), de las relativas al límite entre una realidad *x* y otra *y*. Al primer problema, asimilable al tipo de límite *a* en la cuestión *de maximo et minimo*, Pérez-Illarbe lo llama «problema *incipit-desinit*»; mientras que al segundo caso, asimilable al tipo *b* de nuestra exposición, lo llama «problema *desinit-incipit*». Cf. Pérez-Illarbe (2013:287–303).



minimo.²⁴ Allí, antes de la descripción de los diversos sofismas contruidos alrededor de esos términos, y de los diversos modos de resolverlos, Heytesbury comienza por establecer el criterio general para abordar la cuestión. Tras notar las grandes dificultades que plantea la cuestión *de maximo et minimo*, se propone un esquema cuádrimembre para su correcta interpretación:

Respecto del fin o el término de una potencia tanto activa cuanto pasiva, se suelen hacer múltiples divisiones que frecuentemente resultan difíciles de responder para los que quieren resolverlas. En el caso presente, resulta pertinente una división cuádrimembre, en tanto la doble potencia se divide, a su vez, en una división bimembre, y así cada una puede ser determinada por un doble fin (Heytesbury, ed. Locatellus 1494:f.29v).²⁵

Esa división cuádrimembre (*quádrimembris*) es la que resulta de combinar los límites máximo y mínimo con las variantes afirmativa y negativa (o, dicho de otro modo, intrínseca y extrínseca):

Límite	Máximo	Mínimo
Afirmativo (intrínseco)	<i>maximum quod sic</i>	<i>minimum quod sic</i>
Negativo (extrínseco)	<i>maximum quod non</i>	<i>minimum quod non</i>

Tal como explica Heytesbury en su tratado, al límite máximo afirmativo le corresponde el mínimo negativo, y al máximo negativo, el mínimo afirmativo. Las veinte leguas que alguien es capaz de caminar constituyen el *maximum quod sic* de esa potencia, superada la cual obtendremos el *minimum quod non*: como en el ejemplo de Aristóteles, quien puede caminar veinte leguas puede caminar diez; y quien no puede caminar veinte leguas no puede caminar veintiuna. A la inversa, a un límite *minimum quod sic*

²⁴ Acerca de los *calculatores* de Oxford, cf. Sylla (1973:223–283 y 1982:540–563). Las *Regulae* de Heytesbury fueron probablemente compuestas en 1335 en Oxford, y rápidamente fueron adoptadas en las facultades de artes de las universidades europeas. El principal estudio dedicado a la figura de Heytesbury es el de Wilson (1956). A pesar de la amplia difusión de la obra y de los numerosos manuscritos que la transmiten, no hay aún una edición completa, sino apenas ediciones parciales de algunos de sus capítulos. El correspondiente a la cuestión *de maximo et minimo* es analizado en Longeway (1984).

²⁵ William Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, ed. Locatellus (1494:f.29v): «Circa finem seu terminum tam active potentie quam passive divisiones fieri solent multiplices que difficultatem respondendi frequenter ingerunt respondenti. Quádrimembris autem divisio ad propositum pertinet in presenti. Cum sit enim duplex potentia bimembrem divisionem utraque amplexatur. Dum duplici forsan termino eam estimat aliquis terminari».

corresponde un *maximum quod non*: retomando una vez más el texto aristotélico, quien puede ver un grano de arroz puede ver una magnitud mayor; quien no puede ver el grano, no podrá ver algo menor.²⁶

Este esquema «cuadrimembre» en el tratamiento de la cuestión será aplicado por Juan Buridán en sus *Quaestiones in Aristotelis De caelo*.²⁷ El tratamiento que se da en ellas al problema presenta un grado de sistematicidad y complejidad que contrasta con los comentarios anteriores. En la *quaestio* 21, Buridán se pregunta «si una potencia debe ser definida por lo máximo que es capaz de hacer» (*utrum potentia debeat definiri per maximum in quod ipsa potest*).²⁸ La conclusión, en concordancia con la tradición de los comentarios anteriores, es que sí. Pero, a diferencia de lo que ocurría con sus predecesores, Buridán encuentra aquí varias objeciones posibles al establecimiento de un límite máximo para una potencia. La ya conocida, acerca de la posibilidad de definir una potencia por el mínimo (como en el caso de la vista), aparece recién en cuarto lugar, y se la resolverá apelando a la misma distinción con la que se la resolvía antes: «así como la potencia activa debe determinarse por el máximo que es capaz de actuar, así la pasiva debe determinarse por el mínimo por el cual puede ser afectada».²⁹ Se trata en ambos casos de límites intrínsecos, uno máximo para la potencia activa, uno mínimo para la pasiva.

26 William Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, ed. Locatellus (1494:f.29v): «Circa quod est igitur advertendum quod respectu termini seu finis potentie active per affirmationem de maximo et negationem de minimo, disiunctive est talis divisio cuilibet assignanda, quo ad potentiam vero passiva constat eversa vice penitus divisionem huiusmodi danda esse, potentia enim activa aut terminatur per maximum in quod potest aut per minimum in quod non poterit potentia illa data, potentia enim Sortis activa cum ipsa sinita fuerit erit dare maximum quod Sortes sufficit portare aut minimum quod non. Et ita de aliis similibus quibuscumque, sed potentia Sortis passiva cuiusmodi est virtus viva, econverso se habet, modo quia non est dare maximum quod Sortes potest videre vel minimum quod non potest, sed maximum quod ipse videre non potest vel minimum quod ipse potest».

27 Las *quaestiones* de Buridán fueron editadas por E. A. Moody en 1942; cf. Juan Buridán, *Iohannis Buridani Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, ed. Moody ([1942]1970). Sin embargo, la edición presentaba numerosos problemas, superados por una nueva edición crítica a cargo de B. Patar en 1996; cf. Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996). Si bien en la introducción a su edición (102*-118*) Patar proponía una fecha de composición temprana (ca. 1328-1331), posteriormente se inclinó por una fecha más tardía (ca. 1338); cf. Patar (2001: vol. I, 443*-446*). Esta última datación parece más apropiada, especialmente si se considera la influencia de la división «cuadrimembre» propuesta por Heytesbury en sus *Regulae* de 1335.

28 Juan Buridán (Iohannes Buridanus), *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996:340). Al final de este trabajo se ofrece una traducción integral de la *quaestio*.

29 Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996:343): «sicut activa determinanda est per maximum in quod potest, ita passiva determinanda est per minimum a quo ipsa pati potest».

Las otras tres objeciones son novedosas para la tradición de los comentarios al *De caelo*: la primera hace referencia a la definición de potencia que el propio Aristóteles ofrece en *Metafísica* v y ix, en donde se postula que la potencia activa es la que puede transformar algo, mientras que la pasiva es la que puede ser transformada por otra cosa, sin alusión a límite alguno. La segunda tiene que ver con la mutabilidad de toda potencia, por ejemplo en el caso de Sócrates, cuya potencia para levantar una magnitud determinada no es la misma en su juventud o su vida adulta. Esa mutabilidad impediría establecer un límite definido. En tercer lugar, se objeta que la potencia divina es tal que no resulta posible encontrar en ella un límite máximo que no pueda ser superado.³⁰

Sin embargo, no son estas cuatro objeciones las que hacen que la cuestión sea, para Buridán, «sumamente difícil» (*ista quaestio est valde difficilis*). En efecto, todas ellas podrán ser eventualmente superadas, para establecer, tal como afirmaban Aristóteles y sus comentadores, que el límite de una potencia está dado por lo máximo de cuanto es capaz (si es una potencia activa) o por lo mínimo por el que puede ser afectada (si es pasiva).³¹ Es al comienzo de su solución que Buridán adelantará expresamente cuál es la verdadera dificultad que plantea la cuestión de la definición de los límites de una potencia:

Debe decirse que, según Aristóteles, la potencia activa debe ser determinada por lo máximo de que ella es capaz, mas entendiendo esto en el sentido siguiente: sabemos cuánta es la potencia activa respecto de su fuerza al conocer el máximo de que ella es capaz, o al menos al conocer lo máximo por debajo de lo cual todo puede, tal que es capaz de todo lo comprendido debajo de él. Y postulo esta distinción a causa de una gran dificultad, acerca de la cual se investigará más adelante. Pues algunos postulan que no hay un máximo del que una potencia es capaz, sino que hay un mínimo del cual ella no es capaz; y tal mínimo sería lo máximo no respecto de lo que puede, sino por debajo de lo cual todo puede. (Buridán, ed. Patar 1996:343).³²

30 Cf. la traducción integral de la *quaestio* al final del trabajo.

31 Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996:343): «Et ideo, sicut activa determinanda est per maximum in quod potest, ita passiva determinanda est per minimum in quod ipsa pati potest».

32 Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996:342): «Dicendum est ergo secundum Aristotelem quod potentia activa determinanda est per maximum in quod ipsa potest, ad istum tamen sensum quia scimus quanta est potentia activa secundum fortitudinem, sciendo maximum in quod ipsa potest, vel saltem sciendo maximum infra quod ipsa omne potest. Et pono istam distinctionem propter unam magnam difficultatem, de qua postea quaretur. Aliqui enim ponunt quod non est dare maximum in

Es aquí donde se vislumbra la verdadera novedad en el tratamiento del problema ofrecido por Buridán, que será desarrollada en la *quaestio* siguiente. Buridán la define aquí como *maxima dubitatio*, a saber: la posibilidad, sostenida por «algunos» (*aliqui*), de que la potencia no sea definida por lo máximo de que es capaz, sino por lo mínimo de lo que no es capaz, en el sentido de que toda magnitud por debajo de ese límite se encuentra dentro del umbral de lo posible para esa potencia. En la *quaestio* siguiente, el propio Buridán defenderá esa postura, que es también la que sostienen textos oxonienses como las *Regulae* de Heytesbury y, en consonancia con ellos, algunos maestros parisinos contemporáneos a Buridán, como Nicolás de Autrecourt y, posteriormente, otros directamente influidos por él, como Alberto de Sajonia o Nicolás de Oresme.³³

Así, una vez establecida la definición del límite de una potencia en la *quaestio* 21, la *quaestio* 22, mucho más extensa y compleja, estará dedicada a analizar en qué sentido debe entenderse ese límite; esto es, en términos de un *maximum quod sic* o un *minimum quod non* (para las potencias activas), y de un *minimum quod sic* o un *maximum quod non* (para las pasivas).³⁴ El planteo de la cuestión es muy breve, y contrasta con la extensión de su desarrollo:

En consecuencia se pregunta si puede establecerse lo máximo de lo que una potencia es capaz. Y se dice que sí, por la autoridad de Aristóteles y el Comentador, quienes afirman que una potencia o virtud debe determinarse por lo máximo de lo que ella es capaz; lo cual no sería verdadero si no se diera aquel máximo. Lo opuesto se sostiene por la autoridad de muchos otros, que comúnmente afirman que no puede darse lo máximo de lo que una potencia es capaz, sino lo mínimo de lo que ella no es capaz. Esta cuestión es muy difícil, a causa de la diversidad de las potencias, tanto activas cuanto pasivas, y a causa de los diversos modos de actuar o padecer, de moverse o cambiar. (Buridán, ed. Patar 1996:344).³⁵

quod potentia potest, sed est dare minimum in quod ipsa non potest; et illud minimum esset maximum non in quod potest, sed infra quod ipsa omne potest».

33 Para la influencia de los lenguajes oxonienses en Nicolás de Autrecourt, cf. Grellard (2004b:69-95); Fernández Walker (2013:57-69). Para las *quaestiones* de Alberto de Sajonia, cf. *Alberti de Saxonia Quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. Patar (2008), y Patar (2001). Para Nicolás de Oresme, cf. Nicolás de Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, eds. Menut y Denomy (1968).

34 Se ofrece una traducción de los pasajes más relevantes de la *quaestio* en el apéndice al final de este trabajo. En uno de esos pasajes se hace referencia al concepto de *impetus*. Buridán es, precisamente, uno de los principales teóricos medievales de la teoría del *impetus* que derivaría en la revolución de la ciencia moderna. Al respecto, cf. Di Liscia (1992:3-25).

35 Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo* I, 21, ed. Patar (1996:344): «Consequenter quaeritur utrum sit dare maximum in quod potentia potest. Et arguitur quod

En estas pocas líneas, dedicadas a los argumentos *pro et contra*, se da cuenta de la aparente contradicción en los propios textos aristotélicos. De un lado, se afirma que el límite de una potencia está dado por lo máximo que es capaz de realizar (como se estableció en la *quaestio* 21, en consonancia con la tradición anterior), pero luego se afirma la imposibilidad de establecer un máximo tal (*maximum quod sic*), postulando en su lugar un *minimum quod non*. La contradicción es sólo aparente, en la medida en que dicho *minimum*, en tanto límite extrínseco, delimita precisamente el máximo de que es capaz una potencia activa: es el umbral debajo del cual la potencia opera.

Sin embargo, lo más interesante del pasaje es que en él Buridán afirma que dicha postura es la de *aliorum multorum communiter dicentium*. Esto es: a juzgar por esa observación, la opinión mayoritaria —al menos en el contexto parisino al promediar el siglo xiv— es la que afirma que el límite de una potencia no debe ser intrínseco (el máximo que puede realizar), sino extrínseco (el mínimo que no es capaz de realizar). De modo que, en apenas unos pocos años —los que van de las *quaestiones* de Juan de Jandún a las de Buridán—, la postulación de un límite extrínseco para una potencia, en detrimento de la explícita afirmación aristotélica de un límite intrínseco, se convirtió en «la más común» en la universidad parisina. Dicho de otro modo, la asimilación de los lenguajes oxonienses permitió elaborar una solución para una cuestión que, tal como era expuesta por Juan de Jandún, era percibida como una dificultad prácticamente insoluble, a saber la determinación de los límites extrínsecos de la potencia. El cambio es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que dicha solución será compartida por autores, como Nicolás de Autrecourt y Buridán, cuyas posturas respecto del problema del continuo —directamente relacionado con el problema de la definición de los límites de la potencia, como se vio en la sección anterior— eran diametralmente opuestas.³⁶

Pueden adelantarse aquí al menos dos explicaciones posibles para este fenómeno: una es que la cuestión *de maximo et minimo* alcanza, hacia mediados del siglo xiv, una madurez que la vuelve en cierto modo independiente

sic. Auctoritate Aristotelis et Commentatoris dicentium quod potentia sive virtus determinanda est per maximum in quod ipsa potest; quod non esset verum, si non esset dare ille maximum. Oppositum arguitur auctoritate aliorum multorum communiter dicentium quod non est dare maximum in quod potentia potest, sed minimum in quod ipsa non potest. Ista quaestio est bene difficilis propter diversitatem potentialium tam activarum quam passivarum, et propter diversos modos agendi aut patiendi, et movendi aut transmutandi».

36 La oposición entre el divisibilismo buridaniano y el indivisibilismo de Nicolás de Autrecourt es reflejada en Murdoch (2009:15–38), especialmente el cuadro en p. 16. Para la relación entre Nicolás y Buridán, cf. Zupko (2003:183–226).

de la cuestión acerca del continuo, a la que todavía estaba ligada, como se mostró, en el caso de Juan de Jandún. Una segunda explicación, no necesariamente incompatible con la primera, es que, si fue posible que los nuevos lenguajes oxonienses fueran adoptados por autores que sostenían tesis enfrentadas en diversas cuestiones de filosofía natural (por ejemplo, la conformación de un continuo) ello se debe precisamente a que esos lenguajes no constituyen un *corpus* doctrinal, sino herramientas para la investigación y discusión universitarias, tanto en el ámbito de la lógica como en el de la filosofía natural e, incluso, la teología.

Conclusiones

Las *Regulae solvendi sophismata* de Heytesbury, obra central de la tradición oxoniense respecto de la cuestión *de maximo et minimo*, fueron compuestas en 1335, y su difusión fue relativamente veloz, al punto de convertirse en un texto ampliamente utilizado en las universidades europeas a partir de la década de 1340. Mi intención en este trabajo fue mostrar que los elementos que Heytesbury explicita en su tratado, y que serían moneda corriente en los comentarios parisinos al *De caelo* posteriores a 1340 que registran su influencia, ya estaban de algún modo presentes en el comentario de Juan de Jandún, si bien no había aún una acabada sistematización que permitiera resolver los problemas planteados por la definición aristotélica de los límites de las potencias.

El abordaje de Juan de Jandún constituye un aporte relevante al desarrollo de la cuestión en la Facultad de Artes de París, en la medida en que, en lo que respecta a la solución del problema, se mantiene fiel a la tradición de los comentarios parisinos, a los que, por otra parte, alude explícitamente. Sin embargo, en lo que respecta al planteo de la cuestión y las dificultades que genera, su marcada impostación analítica lo acerca a la sensibilidad propia de los tratados posteriores, como el de Juan Buridán, en los que el uso de los nuevos lenguajes de análisis lógico desarrollados en la universidad de Oxford serán aplicados sistemáticamente en la solución de problemas de filosofía natural, como es el del límite de las potencias activas y pasivas.

El texto de Juan de Jandún revela así una creciente conciencia acerca de la existencia de un problema en los escritos aristotélicos que requería, como primer paso hacia su solución, ser percibido como tal. Sólo a partir de esa percepción y progresiva sistematización del problema es que puede comprenderse la rápida asimilación de los nuevos lenguajes oxonienses que permitieron resolverlo.

Apéndice**Aristóteles, *De caelo* I, 11 (281a7-27)***Translatio vetus*¹

Dico ergo nunc iterum, quia si est virtus rei, ut moveatur centum passibus aut deferat centum libras, tunc dicitur iterum super illud quod est infra ea de partibus. Necesse est ergo nobis, ut diffiniamus virtutem. Dico ergo, quia diffinitio virtutis est ultimum, quod est in re de potentia; quod est, quia illud quod potest ambulare centum passus, potest ambulare duos passus, et quod potest deferre centum libras, potest deferre duas libras. Iam ergo ostensum est, quod fortis diffinitur in ultimo eius quod potest. Debilis vero diffinitur in minore eius quod potest; quod est, quia si non potest res deferre aliquod ponderum, non potest deferre illud quod est plus illo, sicut sermo eius, si non potest deferre centum libras, non potest deferre centum libras et libram unam, et qui non potest ambulare mille passus, non potest ambulare mille passus et passum unum; est ergo nunc diffinitio virtutis ultimum virtutis suae per plus. Non ergo decipiaris, quando aliquis narrat tibi; fortasse enim aliquis diversificabitur sermoni nostro et dicet, quod diffinitio nostra, qua diffinivimus virtutem, non est necessaria neque recta; quod est, quia qui videt aliquid ex passibus, potest videre, quod est infra illud in magnitudine ex paucioribus passibus; verum est contrarium huic sermoni, quoniam qui potest videre punctum aut audire vocem parvam, potest videre plus puncto et audire vocem magnam; dico ergo quod hoc non est ex eis quae destruant sermonem nostrum in diffinitione virtutis. Ipsa enim diffinitur aut in ultimo rei aut in statu virtutis eius.

¹ Alberto Magno, *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld (1971:87).

Translatio vetus [Gerardo de Cremona, †1187]

Digo pues ahora una vez más que, si una cosa tiene la potencia de moverse por cien pasos o transportar cien libras, entonces se dice lo mismo acerca de las partes comprendidas en ella. Por lo tanto, es necesario que definamos la potencia. Digo pues que la definición de una potencia es lo último que está en la potencia de la cosa; esto es, que aquél que puede caminar cien pasos, puede caminar dos pasos, y quien puede transportar cien libras, puede transportar dos libras. Así pues fue mostrado que lo fuerte se define por lo último de que es capaz. Lo débil, en cambio, se define por lo mínimo de que es capaz; esto es, que si una cosa no puede trasladar un cierto peso, no puede trasladar lo que es más que ello, como en el caso siguiente: si no puede trasladar cien libras, no podrá trasladar cien libras más una; y quien no puede caminar mil pasos, no puede caminar mil pasos más uno. Así pues la definición de una potencia es lo último de la potencia respecto de lo más. Y no te engañes si alguien te dijera que tal vez uno se apartará de nuestro discurso afirmando que nuestra definición, mediante la cual definimos la potencia, no es ni necesaria ni recta. Esto es, que quien ve algo a ciertos pasos, puede ver lo que es inferior en magnitud desde menos pasos. La verdad es lo contrario, porque quien puede ver un punto u oír una voz tenue puede ver más que un punto y oír una voz más potente. Digo pues que de ello no se sigue la refutación de nuestro discurso acerca de la definición de la potencia; pues ella se define o bien por lo último de la cosa o bien por el estado de su potencia.

*Translatio Scoti*²

Dicamus modo quod si potentia alicuius fuerit moveri per centum miliaria et ferre centum harenas, poterit etiam in partibus que sunt inter ea; oportet ergo nos diffinire potentiam. Dicamus ergo quod diffinitio potentie est ultimum potentie rei: quod enim potest ambulare per centum leucas potest ambulare per duas leucas, et quod potest ferre centum libras potest ferre duas libras. Manifestum est igitur quod potentia diffinienda est in fine eius quod potest; debile autem diffinitur per minus quam potest, quoniam si aliquid non potest ferre aliquid pondus, non poterit ferre maius, verbi gratia si non poterit ferre centum libras, non potest ferre centum et unam, et quod non potest ambulare per mille leucas non poterit ambulare per mille et unam. Sic ergo terminus potentie finis eius potentie est ultimum eius potentie secundum magis. Non igitur estimetis si aliquis dixerit nobis quoniam forte aliquis contradicet sermoni nostro, quod diffinitio per quam diffinimus potentiam non est necessaria neque recta: qui enim videt aliquid per distantiam unius leuce, potest videre minus ex distantia minori una leuca. Sed contradicit huic sermoni, quia qui potest videre punctum aut audire minimam vocem potest videre plus quam punctum et audire magnam vocem. Dicamus ergo quod hoc non destruit nostrum sermonem de diffinitione potentie, quia diffinitur aut in fine rei aut in ultimo sue potentie.

2 Averroes Cordubensis, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. Carmody y Arnzen (2003:220–222).

Translatio Scoti [Miguel Escoto, ca. 1228/35]

Decimos entonces que si alguien tuviera la potencia de moverse por cien campos o de transportar cien libras, también tendría la misma potencia para las partes comprendidas en esa magnitud. Conviene entonces que definamos «potencia». Digamos pues que la definición de «potencia» se hace a partir de la última potencia de la cosa: pues quien puede caminar cien leguas puede caminar dos, y quien puede cargar cien libras puede cargar dos. Es evidente, pues, que una potencia se define por el límite del que es capaz; mientras que lo débil se define por el mínimo de que es capaz, porque si alguien no puede cargar un peso determinado, no podrá cargar uno mayor; por ejemplo: si no puede cargar cien libras, no podrá cargar ciento una; y quien no puede caminar mil leguas, no podrá caminar mil y una. Así, el término de una potencia es el límite máximo de que es capaz esa potencia. Y no debería considerarse que acaso alguien contradice nuestra definición si se dijera que la definición mediante la cual definimos la potencia no es ni necesaria ni recta: pues quien ve algo a distancia de una legua puede ver menos a una distancia menor a una legua. Pero esto es refutado, porque quien puede ver un punto u oír una voz tenue puede ver más que un punto y oír una voz más grande. Digamos pues que ello no refuta nuestra definición de la potencia, pues es definida o bien por el fin de la cosa, o bien por el último fin de su potencia.

*Translatio nova*³

Si itaque aliquid potest moveri stadia centum aut levare pondus, semper ad plurimum dicimus, puta talenta levare centum aut stadia ire centum, quamvis et partes potest que intus, siquidem et superhabundantiam, ut nominetur ad finem et excellentie virtutem. Necesse quidem igitur potens secundum excellentiam tanta, et que infra posse, puta si talenta centum tollere, et duo, et si stadia centum, et duo posse ire. Virtus autem excellentiae; et utique si quid impossibile tantum secundum excellentiam dicentibus, et plura impossibile, puta non potens mille ire stadia manifestum quia et mille et unum. Nichil autem nos turbet; determinetur enim secundum excellentie terminum dictum quod proprie possibile. Forsitan enim instabit quis utique quasi non necesse quod dictum est, videns enim stadium non utique que intus videbit magnitudines, sed contrarium magis potens videre punctum aut audire parvum sonum, et maiorum habebit sensum. Sed nichil differt ad rationem; determinetur enim aut in virtute aut in re excellentia. Quod enim dicitur manifestum; visus quidem enim qui minoris excedit, velocitas autem que maioris.

3 Aristoteles Latinus, *De caelo et mundo* I, 11 (281a8-28), trans. Moerbecke, ed. Bossier (2010:versión online).

Translatio nova [Guillermo de Moerbeke, ca. 1265]

Por lo tanto, si alguien es capaz de moverse por cien estadios o levantar un cierto peso, siempre lo diremos en referencia a lo máximo —por ejemplo, levantar cien talentos o caminar cien estadios—, aunque también pueda caminar o levantar las partes comprendidas en esa magnitud y aun otras, de modo que reciba la denominación respecto del fin o excelencia de la potencia. En efecto, es necesario que quien puede según tal excelencia, pueda también lo que está por debajo de ella. Por caso: si puede mover cien talentos, podrá mover también dos; y si puede caminar cien estadios, también podrá caminar por dos. Pues la potencia es la que corresponde a la excelencia. Y si algo es imposible, hablando sólo en términos de la excelencia, también será imposible lo que lo supera. Por ejemplo: quien no puede caminar mil estadios, es manifiesto que tampoco podrá caminar mil y uno. Que nada nos altere, pues: el término llamado propiamente «posible» es determinado de acuerdo con su excelencia. Mas acaso alguien podría decir que lo antedicho no es necesario, pues quien ve un estadio no ve ciertamente todas las magnitudes incluidas en él, sino que, por el contrario, puede más quien puede ver un punto u oír un sonido tenue, y así sus sentidos serán mayores. Pero esto no se aparta de nuestro argumento, pues la potencia es determinada por la excelencia, ya de la potencia, ya de la cosa. Y lo dicho es manifiesto: la visión lo es respecto de lo menor; la velocidad, de lo mayor.

Iohannes Buridanus***Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*****Quaestio 21***Utrum potentia debeat definiri per maximum in quod ipsa potest*

Quaeritur consequenter utrum potentia debeat definiri per maximum in quod ipsa potest.

Et arguitur quod non. Quia *v^o Metaphysicae* et *ix^o* definiuntur tam potentia activa quam potentia passiva, et non per aliquid maximum; immo dicitur quod potentia activa est principium transmutandi alterum et potentia passiva est principium transmutandi ab altero.

Item. Eadem potentia, scilicet Socratis, aliquando potest in maius et aliquando potest in minus: aliquando enim Socrates non poterat levare decem libras, et aliquando poterat centum; et non debet definiri per illas centum, quia tunc illa definitio non semper conveniret illi potentiae: non enim conveniebat sibi quando non poterat levare nisi decem, scilicet in pueritia; ergo non debet definiri per illud maximum.

Item. Aliqua est potentia infinita, scilicet Primi Motoris, ut habetur *viii^o Physicorum*; et infiniti non est maximum, quia infinitum describitur *iii^o Physicorum* quod «infinitum secundum quantitatem accipientibus semper contingit ultra accipere»; et in tali non est dare maximum; ergo talis potentia non debet determinari per maximum.

Juan Buridán

Exposición y cuestiones sobre el De Caelo de Aristóteles

Traducción de Gustavo Fernández Walker¹

Cuestión 21

Si una potencia debe ser definida por lo máximo de que ella misma es capaz

A continuación se pregunta si una potencia debe ser definida por lo máximo de que ella misma es capaz.²

<I.1> Y se dice que no, porque en los libros quinto y noveno de la *Metafísica* son definidas tanto la potencia activa como la pasiva, y no por algo máximo; más aún, se dice que la potencia activa es el principio por el cual se transforma otra cosa, y la potencia pasiva es el principio por el cual se es transformado por otra cosa.

<I.2> Además, la misma potencia, por caso la de Sócrates, a veces es capaz de más y a veces es capaz de menos: a veces Sócrates no era capaz de levantar diez libras, y a veces era capaz de levantar cien. Y la potencia no debe ser definida por esas cien, porque entonces esa definición no siempre habría convenido a esa potencia: no le convenía cuando no podía levantar sino diez, por ejemplo, en la niñez. Por lo tanto, no debe ser definida por ese máximo.

<I.3> Además, existe una potencia infinita, por ejemplo la del Primer Motor, como se dice en el octavo libro de la *Física*. Y no hay un máximo para el infinito, porque el infinito es descrito en el tercer libro de la *Física* así: «para las cosas que reciben algo infinito según la cantidad, siempre se da que reciban más». Y en tal cosa no se da un máximo; por lo tanto tal potencia no puede ser determinada por lo máximo.

¹ Esta traducción se basa en la edición crítica de Benoît Patar: Juan Buridán, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. Patar (1996: q. 21: 340.1–343.104; q. 22: 344.1–15, 352.39–353.77, 356.59–358.28).

² El verbo latino *potest* es traducido alternativamente por «poder» o «ser capaz», de acuerdo con el contexto. El sentido es siempre el mismo: la variación responde a las necesidades particulares de cada frase, con vistas a obtener una traducción que no forzara demasiado la sintaxis castellana.

Item, ARISTOTELES assignat causam quare potentia sit determinanda per maximum, scilicet quia quod potest in maius, potest in minus, sed non e converso; ideo, si haec causa non sit universaliter vera, non debet universaliter concedi quod potentia sit determinanda in maximum in quod potest; sed illa causa non est universaliter vera, quia non sequitur, si tu potes videre granum milii, quod tu posses videre millesimam partem eius: multi enim possunt videre et discernere res maiores, qui non possunt minores; ergo etc.

Oppositum³ arguitur per ARISTOTELEM in capitulo 2º IV tractatus *huius I* dicentem quod potentia sive virtus terminanda est per maximum in quod ipsa potest. Ista quaestio est valde difficilis. Et, ut videatur intentio ARISTOTELIS et COMMENTATORIS, notandum est quod verba eorum in proposito non sunt intelligenda de definitione vel descriptione proprie dicta, quia nec potentia activa nec potentia passiva describitur per maximum aut per minimum, sed per esse principium transmutandi alterum vel ab altero, sicut arguebant rationes in principio quaestionis. Sed veniendo ad intentionem ARISTOTELIS, sciendum est quod non cognoscimus quanta est potentia secundum eius fortitudinem nisi per effectum suum: ex eo enim iudicamus potentiam motivam esse maiorem, quia potest movere maius mobile, ceteris paribus, vel velocius, vel per longius spatium vel longiore tempore, et sic de aliis.

Dicendum est ergo secundum ARISTOTELEM quod potentia activa determinanda est per maximum in quod ipsa potest, ad istum tamen sensum quia scimus quanta est potentia activa secundum fortitudinem, sciendo maximum in quod ipsa potest, vel saltem sciendo maximum infra quod ipsa omne potest. Et pono istam distinctionem propter unam magnam difficultatem, de qua *postea quaeretur*. Aliqui enim ponunt quod non est dare maximum in quod potentia potest, sed est dare minimum in quod ipsa non potest; et illud minimum esset maximum non in quod potest sed infra quod ipsa omne potest.

3 Patar escribe «oppositum», l. 31.

<I.4> Además, Aristóteles ofrece una causa por la cual la potencia debe determinarse por lo máximo, a saber: que lo que es capaz de lo mayor, es capaz de lo menor, mas no a la inversa. Por lo tanto, si esta causa no fuera universalmente verdadera, no debería concederse universalmente que la potencia deba ser determinada por lo máximo de que es capaz. Pero esa causa no es universalmente verdadera, porque no se sigue, si tú puedes ver un grano de mijo, que puedas ver una milésima parte de él. En efecto, muchos pueden ver y distinguir cosas grandes, y no pueden ver o distinguir pequeñas. Por tanto, etc.

Lo opuesto se sigue de acuerdo con Aristóteles, en el capítulo segundo del cuarto tratado del primer libro del *De caelo*, cuando afirma que la potencia o virtud debe ser determinada por lo máximo de que es capaz.

Esta cuestión es muy difícil. Y, para que sea clara la intención de Aristóteles y su Comentador, debe advertirse que sus términos en este caso no deben entenderse como referidos a la definición o la descripción propiamente dicha, porque ni la potencia activa ni la potencia pasiva son descritas por lo máximo o lo mínimo, sino por ser principio por el cual se transforma otra cosa, o se es transformado por otra cosa, como aducían los argumentos recogidos al principio de la cuestión. Pero yendo ahora a la intención de Aristóteles, debe saberse que no conocemos cuánta es la potencia según su fortaleza sino a través de su efecto: a partir de él, pues, juzgamos que la potencia móvil es mayor, porque, en igualdad de condiciones, puede mover un móvil mayor o más velozmente, o a través de un mayor espacio, o durante más tiempo, y así con el resto.

<I.I*> Por lo tanto, debe decirse que, según Aristóteles, la potencia activa debe ser determinada por lo máximo de que ella es capaz, mas entendiendo esto en el sentido siguiente: sabemos cuánta es la potencia activa respecto de su fuerza al conocer el máximo de que ella es capaz, o al menos al conocer lo máximo por debajo de lo cual todo puede. Y postulo esta distinción a causa de una gran dificultad, de la cual se investigará más adelante. Pues algunos postulan que no hay un máximo del que una potencia es capaz, sino que hay un mínimo del cual ella no es capaz; y tal mínimo sería lo máximo no respecto de lo que puede, sino por debajo de lo cual todo puede.

<I.2*> Esta conclusión es manifiesta porque, si tomamos la potencia de levantar

Ista conclusio declaratur, quia, capiamus potentiam levativam Socratis vel Platonis vel alterius, constat quod illa potentia est maior sive fortior quae potest levare centum libras quam illa quae potest levare quinquaginta solum. Et hoc supponimus. Deinde etiam supponimus quod quaecumque potentia [quae]⁴ potest levare centum, ipsa potest levare quinquaginta vel quadraginta, et non e converso. Tunc arguitur sic. Per illud scimus quanta est potentia secundum fortitudinem per quod scimus eam secundum fortitudinem distinguere a potentia fortiore et a potentia debiliore; sed hoc est per maximum in quod potest, vel saltem infra quod ipsa omne potest, et non aliter; ergo etc. Maior videtur nota de se. Minor declaratur, quia scire maximum in quod potest, includit duo, scilicet scire quod potest in tantum, et scire quod non potest in plus. Per hoc autem quod scimus ipsam posse in tantum, distinguimus eam a potentia minore, quia illa non potest in tantum; et per hoc quod scimus eam non posse in plus, distinguimus eam a potentia maiore, quia maior potest in plus. Et sic determinate scimus quanta illa est.

Dico tamen ultra quod non omnis potentia activa potest sic determinari per maximum in quod potest, vel infra quod omne potest, quia potentia Dei, quae secundum fidei veritatem est infiniti vigoris, non potest sic determinari. Non enim est dare maximum quod Deus potest movere vel facere, nec maximam velocitatem qua Deus potest movere caelum, nec effectum ita perfectum quin Deus possit facere perfectiorem; et hoc est quia infinitum non est proprie aliquantum, nec mensurabile nec proportionabile. Notandum est tamen quod, si aliquo modo per effectum debeamus dicere quanta est Dei potentia motiva vel creativa, dicemus ipsam esse tantam quod ipsa omni mobili vel creabili potest movere maius et perfectius vel etiam creare: per hoc enim determinamus eam esse infinitam.

Deinde etiam sciendum est quod de potentia passiva est e converso dicendum quam de activa. Sicut enim activa, quaecumque potest in maius, potest etiam in minus et non e converso, ita potentia passiva, quae potest pati a minori activo, potest pati a maiori activo et non e converso, ut, si Socrates potest levare lapidem magnum, ipse potest levare minorem, et, si iste lapis potest levari a forti, ipse potest levari a fortiore. Et ideo, sicut activa determinanda est per maximum in quod potest, ita passiva determinanda est per minimum a quo ipsa pati potest: tanto enim passivum dicitur magis passibile, quanto patitur a minore activo. Et ideo, si passio sit in bonum, potentia passiva dicitur melior et fortior et maior, et non dico in agendo vel in resistendo, sed in patiando et in recipiendo, quae a minore obiecto magis patitur.

⁴ La frase parece exigir el relativo *quae* en l. 59. No hay indicaciones en la edición de Patar.

de Sócrates, Platón o cualquier otro, consta que la potencia que puede levantar cien libras es mayor o más fuerte que aquella que puede levantar sólo cincuenta. Y esto lo suponemos. A continuación, también suponemos que, si una potencia cualquiera puede levantar cien libras, puede también levantar cincuenta o cuarenta, mas no a la inversa.

Entonces se argumenta así: por lo mismo que sabemos cuánta es la potencia respecto de la fuerza, sabemos distinguir una potencia más fuerte de una más débil respecto de la fuerza. Pero esto es por lo máximo de que es capaz, o al menos por lo máximo debajo de lo cual todo puede. Por tanto, etc. La premisa mayor es evidente de suyo. La menor es manifiesta, porque conocer lo máximo de que es capaz implica dos cosas: saber que puede tanto, y saber que no puede más. Y porque sabemos que es capaz de tanto, la distinguimos de una potencia menor, porque esta última no es capaz de tanto. Y porque sabemos que no puede más, la distinguimos de una potencia mayor, porque la mayor es capaz de más. Y así sabemos exactamente su magnitud.

<I.3*> Y afirmo además que no toda potencia activa puede ser determinada de este modo por lo máximo de que es capaz, o por lo máximo debajo de lo cual todo puede. Porque la potencia de Dios, que de acuerdo con la verdad de la fe es de fuerza infinita, no puede ser determinada así. Pues no hay un máximo que Dios pueda mover o hacer, ni una velocidad máxima a la que Dios pueda mover el cielo, ni un efecto tan perfecto tal que Dios no pueda hacerlo más perfecto. Y ello es así porque el infinito no es propiamente una cantidad susceptible de medida o proporción. Debe notarse, sin embargo, que si tuviéramos que afirmar de algún modo, mediante su efecto, cuánta es la potencia móvil o creadora de Dios, diremos que ella es tan grande que puede mover o crear de manera mayor o más perfecta que todo móvil o creatura. Es por eso que afirmamos que esa potencia es infinita.

<I.4*> Y a continuación debe saberse que, acerca de la potencia pasiva, debe decirse lo contrario a lo dicho acerca de la activa. Pues, así como toda potencia activa que puede lo más puede también lo menos, mas no a la inversa, así también toda potencia pasiva que puede ser afectada por lo menor activo puede ser afectada por lo mayor activo, mas no a la inversa. De modo que, si Sócrates puede levantar una gran piedra, podrá levantar una menor; y si esta piedra puede ser levantada por alguien fuerte, podrá también ser levantada por alguien más fuerte. Y por ello, así como la potencia activa debe determinarse por lo máximo de que es capaz, así también la potencia pasiva debe ser determinada por lo mínimo por lo cual puede ser afectada. Y tanto más susceptible será llamado lo pasivo cuanto menor sea lo activo por lo cual es afectado. Y por ello, si la afección se diera en lo bueno, la potencia pasiva será llamada mejor y más fuerte y mayor —y no lo digo respecto del hacer o el resistir, sino del recibir o ser afectada— cuanto menor es el objeto por el que es afectada.

Et per hoc solvitur ratio quae fiebat de visu. Potentia enim visiva est passiva et receptiva speciei ab objecto; ideo potentia visiva dicitur fortior et melior et perfectior, quae a minore visibili recipit speciem sufficientem ad causandum visionem. Et sic apparet quod rationes quae fiebant in principio quaestionis recedunt viis suis per praedicta, quamvis restat maxima dubitatio: quae pars disiunctivae prius positae sit tenenda. Sed *de hoc dicitur in alia quaestione*.⁵

Quaestio 22

Utrum sit dare maximum in quod potentia potest

Consequenter quaeritur utrum sit dare maximum in quod potentia potest.

Et arguitur quod sic. Auctoritate ARISTOTELIS ET COMMENTATORIS dicentium quod potentia sive virtus determinanda est per maximum in quod ipsa potest; quod non esset verum, si non esset dare illud maximum.

Oppositum arguitur auctoritate aliorum multorum communiter dicentium quod non est dare maximum in quod potentia potest, sed minimum in quod ipsa non potest.

Ista quaestio est bene difficilis propter diversitatem potentiarum tam activarum quam passivarum, et propter diversos modos agendi aut patiendi, et movendi aut transmutandi. (...)

Nunc restat magna difficultas de visu et visibili, quae sic potest explicari. Supponimus quod visibile videtur a longe et per medium extraneum: unde dictum est *II^o De anima* quod «sensible positum supra sensum non facit sensationem». Supponimus etiam quod non a quacumque distantia visus videret hoc visibile determinatum: verbi gratia, sit oculus *a* et visibile *b*, quod quidem visibile est unus lapis albus pedalis; constat quod oculus ille non videret illum lapidem saltem distincte a spatio decem leucarum. Et ponamus semper quod spatium sit uniforme in suis qualitatibus. Est ergo quaestio: utrum sit dare maximam distantiam a qua vel per quam *a* videret *b*, vel etiam utrum sit dare maximum spatium in quo vel per quod *a* videret *b*. Et non oportet facere differentiam in proposito inter haec nomina *spatium* et *distantia*, quia quantum est spatium inter Socratem et Platonem, tantam dicimus esse distantiam Socratis ad Platonem.

⁵ Itálica en el original.

Así se resuelve el argumento que se presentaba respecto de la visión. Pues la potencia visiva es pasiva y receptiva de la especie proveniente del objeto. Por lo cual la potencia visiva es llamada más fuerte, mejor y más perfecta cuanto menor es el objeto visible del cual recibe la especie suficiente para causar la visión. Y así parece que los argumentos que se presentaban al principio de la cuestión caen por su propia fuerza a partir de lo dicho. Resta, sin embargo, la duda mayor: cuál de los términos de la disyunción predicha debe ser sostenido. Pero de ello se tratará en la otra cuestión.

Cuestión 22

Si puede establecerse lo máximo de lo que una potencia es capaz

En consecuencia, se pregunta si puede establecerse lo máximo de lo que una potencia es capaz.

Y se dice que sí, por la autoridad de Aristóteles y el Comentador, quienes afirman que una potencia o virtud debe determinarse por lo máximo de lo que ella es capaz; lo cual no sería verdadero si no se diera aquel máximo.

Lo opuesto se sostiene por la autoridad de muchos otros, que comúnmente afirman que no puede darse lo máximo de lo que una potencia es capaz, sino lo mínimo de lo que ella no es capaz.

Esta cuestión es muy difícil, a causa de la diversidad de las potencias, tanto activas cuanto pasivas, y a causa de los diversos modos de actuar o padecer, de moverse o cambiar. (...)

Resta ahora una gran dificultad acerca de la visión y lo visible, que puede explicarse así. Suponemos que algo visible es visto a la distancia y a través de un medio extraño, por lo que se afirma en el segundo libro del *De anima*, que «un objeto sensible colocado sobre el sentido no produce sensación». Suponemos también que la visión no podría ver este objeto visible determinado a cualquier distancia. A saber: sea el ojo *a* y el objeto visible *b*, y sea el objeto visible una piedra blanca de un pie. Consta que el ojo no verá esa piedra, o al menos no la distinguirá, a una distancia de diez millas. Y supongamos siempre que el espacio es uniforme en sus cualidades. Por tanto, se pregunta si existe una distancia máxima en la cual o a través de la cual *a* vería *b*, o bien si hay un espacio máximo en el cual o a través del cual *a* vería *b*. Y en este caso no es necesario establecer diferencias entre los términos «espacio» y «distancia» porque, cuanto es el espacio entre Sócrates y Platón, tanta decimos que es la distancia de Sócrates a Platón.

Ad istam quaestionem respondetur communiter et probabiliter quod non est dare maximum spatium sive maximam distantiam mediam inter a et b , per quam a posset videre b . Et pono quod oculus nunquam mutetur, et quod etiam visibile nunquam mutetur, nisi secundum elongationem vel appropinquationem; et quod etiam medium semper maneat consimile.

Illa conclusio probatur, supponendo quod aliquando melius videmus et aliquando minus bene. Si enim visibile sit satis prope et non nimis prope, nos ipsum bene et intense videmus; sed si continue elongetur, visio mutetur et debilitabitur, et in tantum elongari poterit quod ex toto visio corrumpetur. Et ita manifestum est quod per continuam elongationem visibilis visio est continue remissibilis usque ad eius totalem corruptionem. Hoc supposito, detur secundum adversarium maxima distantia per quam a potest videre b , et secundum illam distantiam ponatur b distare a visu, scilicet ab a ; tunc ergo a videbit b , et oportet illam visionem esse aliquantae intensionis, sicut omnem magnitudinem datam oportet esse aliquantae extensionis. Modo forma naturaliter remissibilis, quae est aliquantae intensionis, non corrumpitur tota simul, sed prius remittitur et continue usque ad totalem corruptionem. Ergo per elongationem ipsius b ab a , remittetur illa visio antequam sit ex toto corrupta; et per consequens a videbit b a longiori distantia, sed tamen remissius; igitur illa distantia data ab adversario non erat maxima distantia per quam a poterat videre b . (...)

Nunc ultimo dicendum est breviter de agentibus cum resistantia passi. Et de istis supponitur tanquam principium quod, si resistantia sit fortior quam virtus activa, nulla fit actio; immo, si resistantia et virtus activa sint aequalis fortitudinis, nulla fit actio. Sed, si virtus activa sit fortior virtute resistitiva, tunc fit actio; et tanto erit actio maior sive velocior, quanto proportio excessus virtutis activae ad resistantiam erit maior. Haec supponantur. Tunc iterum supponamus quod agens non mutetur secundum eius fortitudinem.

A esta cuestión se responde común y probablemente que no es posible establecer un espacio máximo o una distancia máxima entre a y b , a través de la cual a pudiera ver b . Y postulo que el ojo no sufriría cambios, y que tampoco el objeto visible sufriría cambios, salvo el del alejamiento o acercamiento; y que también el medio permanecería siempre igual.

La conclusión se prueba suponiendo que a veces vemos mejor y a veces peor. Pues si el objeto visible estuviera lo suficientemente cerca —mas no demasiado cerca—, lo veríamos bien e intensamente. Pero si se alejara de manera continua, la visión cambiaría y se debilitaría, y podrá alejarse tanto que la visión se destruirá del todo. Y así, es manifiesto que por un continuo alejamiento del objeto visible la visión es susceptible de debilitarse de manera continua hasta su total destrucción. Supuesto esto, tómese, de acuerdo con el adversario, una máxima distancia a través de la cual a puede ver b ; y supóngase que b se encuentra a esa distancia de la visión, es decir, a . Entonces a verá b , y conviene que dicha visión sea de una determinada intensidad, así como toda magnitud dada debe ser de una determinada extensión. Ahora bien, una forma naturalmente susceptible de ser debilitada, la cual es de una cierta intensidad, no se destruye completamente en un instante, sino que primero se debilita de manera progresiva hasta su total destrucción. Por lo tanto, antes de destruirse totalmente, dicha visión se debilitará por el alejamiento de b respecto de a . Y, en consecuencia, a verá b a una distancia mayor, si bien de manera más débil. Por lo tanto, aquella distancia postulada por el adversario no era la distancia máxima a través de la cual a podía ver b . (...)

Por último, debe decirse brevemente algo acerca de los agentes con resistencia del paciente. Al respecto, se supone a modo de principio que, si la resistencia fuera más fuerte que la potencia activa, no se produce la acción. Más aún, si la resistencia y la potencia activa son de igual fuerza, no se produce la acción. Pero, si la potencia activa es más fuerte que la potencia resistente, entonces se produce la acción; y tanto mayor o más veloz será la acción cuanto mayor sea la proporción excedente de la potencia activa respecto de la resistencia. Supuesto esto, supongamos entonces de nuevo que el agente no cambia respecto de su fortaleza.

Tunc ponitur ista conclusio: non est dare maximam resistantiam secundum quam agens potest agere, vel cum qua potest agere: si enim a debeat movere b , et tu vis dare maximam resistantiam cum qua a movet b , sit illa maxima resistantia $c d$. Tunc ego capio resistantiam aequalem virtuti activae, et tunc cum illa non potest movere; sed poterat movere cum resistantia $c d$; ergo illa resistantia aequalis est maior quam resistantia $c d$, et ipsa sit $c e$. Et tunc illud quod est inter d et e est divisibile, et sit signum divisionis i ; tunc resistantia $c i$ est minor quam resistantia $c e$, et per consequens virtus activa excedit eam, ideo potest movere; et tamen illa resistantia $c i$ est maior quam sit resistantia $c d$; ergo resistantia $c d$ non erat maxima cum qua a poterat movere b , quam tamen adversarius ponebat maximam.

Et statim ex hoc sequitur alia conclusio, sicut consuetum est ponere, scilicet quod est dare minimam resistantiam cum qua a non potest movere b ; et illa est resistantia quae est aequalis virtuti activae. Dictum est enim quod cum tali non est actio, sed quantumcumque daretur minor, virtus activa excederet eam, et sic posset movere. Ergo nulla est minor cum qua non possit movere; sed quo nihil est minus, illud est minimum; ergo illa erat minima cum qua non poterat movere.

Et tunc specialius concluditur quod non est dare gravissimum quod Socrates potest levare, sed est dare minimum quod non potest levare; et illud est illud quod est aequale suae virtuti. Similiter etiam dicendum est: si ponamus medium per eius grossitiem resistantem motui gravis deorsum, non est dare grossissimum medium per quod a grave potest movere se deorsum, sed est dare minime grossum per quod non potest se movere deorsum. Nec est dare maximum pondus quod pondus a potest inclinare in statera, sed est dare minimum quod non potest inclinare, et illud est pondus sibi aequale. Igitur in quibuscumque maius mobile magis resisteret, non esset dare maximum quod a posset movere, sed est dare minimum quod non posset.

Et quia etiam aliqui dicunt de maxima velocitate, ego dicerem de agentibus naturalibus et non voluntariis. Supposito quod nec augmentetur nec diminuatur virtus activa, neque etiam resistantia, et quod resistantia sit talis quod a possit movere b , ego dicerem quod est dare maximam velocitatem et etiam minimam secundum quam a potest movere b ; et est illa qua de facto a movet b , quia in casu posito a movet b aliqua velocitate et non potest movere b maiori vel minori velocitate, immo semper movebit uniformiter, observatis praedictis, quia semper manebit eadem proportio virtutis activae ad resistantiam.

Se postula entonces la siguiente conclusión: no es posible establecer una resistencia máxima según la cual, o con la cual, el agente puede actuar: pues si a debiera mover b , y quieres establecer la máxima resistencia con la cual a mueve b , sea esa resistencia máxima $c d$. Entonces tomo una resistencia igual a la potencia activa y , puesto que con ella no puede realizar el movimiento, pero con la resistencia $c d$ podía hacerlo, entonces esa resistencia igual es mayor que la resistencia $c d$, y sea ella $c e$. Ahora bien, lo que está entre d y e es divisible, y sea i un punto intermedio. Entonces la resistencia $c i$ es menor que la resistencia $c e$, y por consiguiente la potencia activa la excede, y por lo tanto puede moverla. Pero esa resistencia $c i$ es mayor que la resistencia $c d$; por lo tanto, la resistencia $c d$ no era la máxima con la cual a podía mover b , la cual sin embargo el adversario postulaba como máxima.

Y de aquí se sigue inmediatamente otra conclusión habitualmente postulada, a saber, que hay una mínima resistencia con la cual a no puede mover b ; y esa es la resistencia que es igual a la potencia activa. Se dice pues que con tal resistencia no se produce la acción, pero con cualquier otra que sea menor la potencia activa la excederá y así podrá moverla. Por lo tanto, no hay una menor con la cual no pueda moverla. Pero aquello respecto de lo cual nada es menor es lo mínimo; por lo tanto, ella será la mínima resistencia con la cual la potencia no podrá realizar el movimiento.

Y más especialmente se concluye que no hay un cuerpo máximamente pesado que Sócrates pueda levantar, sino uno mínimo que no puede levantar. Y tal es aquel que es igual a su potencia. Similarmente debe decirse también que, si postulamos un medio que por su solidez es resistente al movimiento hacia abajo de algo pesado, no hay un medio máximamente sólido por el cual el objeto pesado a pueda moverse hacia abajo, sino que hay uno mínimamente sólido por el cual no puede moverse hacia abajo. Ni hay tampoco un peso máximo que el peso a pueda inclinar en la balanza, sino que hay uno mínimo tal que no puede inclinar, y tal es un peso igual a sí mismo. Por lo tanto, cualquiera sea la mayor resistencia de un móvil, no habrá un máximo que a pueda mover, sino un mínimo que no podría.

Y puesto que algunos hablan de la velocidad máxima, haré referencia a los agentes naturales y no voluntarios. Supuesto que ni aumente ni disminuya la potencia activa, ni tampoco la resistencia, y que la resistencia sea tal que a pueda mover b , podría decir que hay una velocidad máxima y también mínima según la cual a puede mover b . Y es aquella por la cual de hecho a mueve b , porque en el caso propuesto a mueve b con cierta velocidad y no puede moverlo con una velocidad mayor o menor; más aún, lo mueve siempre de manera uniforme, conforme a lo dicho, porque siempre se mantendrá la misma proporción de la potencia activa respecto de la resistencia.

Ex quo concludendum est quod in motu gravis deorsum, medio existente uniformi, augetur continue virtus movens, sive illa sit locus attrahens sive sit impetus per motum acquisitus aut quidquid aliud, de quo *postea dicitur*. Et hoc apparet, quia continue motus naturalis ipsius gravis deorsum fit velocior ac velocior, cum tamen resistantia maneat eadem, quia ponimus medium uniforme. Et sicut dico de mobilibus localibus, ita intelligendum est de alterationibus.

Aliquis tamen obiiciet: quia gutta aquae proiecta in magnum ignem agit et modico tempore demergat carbonem super quem cadit; et tamen ille magnus ignis est maioris resistantiae quam sit virtus activa illius guttae aquae; ergo agens agit, licet resistantia sit maior quam sua virtus activa. Solutio: dicendum est quod non totus ignis patitur ab illa gutta, sed quaedam parva pars eius, cuius partis resistantiam superabat a principio virtus activa illius guttae.

Et sic suo modo debetis dicere de omnibus aliis, considerando quod, si virtus activa augeatur, ut in motu gravis deorsum, vel diminuatur, ut in motibus violentis et in agentibus fatigabilibus, tunc augetur vel diminuitur velocitas. Et ideo ad haec omnia oportet respicere et secundum eorum exigentia respondere. Et sic sit dictum.

De lo cual debe concluirse que en el movimiento de un objeto pesado hacia abajo, permaneciendo uniforme el medio, la potencia del agente que mueve aumenta de manera continua, sea ella la propia del lugar que ejerce la atracción, sea el ímpetu por el movimiento adquirido, o cualquier otra cosa, de lo cual se tratará más adelante. Y ello es manifiesto, porque el movimiento natural de lo pesado hacia abajo se hace cada vez más veloz de manera continua, a pesar de que la resistencia permanezca estable, puesto que postulamos un medio uniforme. Y lo que afirmo de los movimientos locales debe entenderse también respecto de las alteraciones.

Sin embargo, algunos presentarán una objeción, porque una gota de agua arrojada en un gran fuego actúa y, por un breve tiempo, llegaría a ahogar el carbón sobre el que cae; y sin embargo ese fuego es de mayor resistencia que la potencia activa de la gota de agua. Por lo tanto, el agente actúa a pesar de que la resistencia es mayor que su potencia activa. Solución: debe decirse que no todo el fuego padece la acción de la gota, sino una pequeña parte, a cuya resistencia superaba en principio la potencia activa de la gota.

Y del mismo modo debéis decir de todas las demás cosas, considerando que, si la potencia activa aumenta, como en el movimiento de lo pesado hacia abajo, o disminuyera, como en los movimientos violentos o en los agentes sujetos a fatiga, entonces aumenta o disminuye la velocidad. Por ello, a todas estas cosas conviene analizarlas y responder según sus propias exigencias. Baste, pues, con lo dicho.



Las discusiones en torno a la Ética

6. La interpretación cruzada de *Categorías XI* y *Ética Nicomaquea II.8* en la primera mitad del siglo XIII

Violeta Cervera Novo

Université Laval – CONICET – Universidad Nacional del Litoral

Introducción

Los más antiguos comentarios a la *Ética Nicomaquea* (en adelante *EN*) provenientes de la Facultad de Artes de París, fundados solamente sobre los tres primeros libros de la obra del Estagirita (los únicos conocidos antes de 1248),¹ hacen de la moral de Aristóteles una interpretación que, aunque impregnada de elementos teológicos,² revela sin embargo un interés profundo por las nuevas obras filosóficas llegadas a Occidente, cuyas traducciones proliferaban desde fines del siglo XII. Aunque la *EN* fue traducida alrede-

¹ Para un panorama general sobre las traducciones latinas de la *Ética Nicomaquea*, véase Gauthier (1970:111–146) y Bossier (1997).

² En este trabajo, el aspecto teológico de la *Lectura* será dejado de lado, aunque constituye un elemento de vital importancia que deberá ser cuidadosamente considerado en un estudio más amplio. Como se indica en la introducción, este volumen se concentra en los aspectos propiamente filosóficos de los desarrollos teóricos de los *magistri artium*.

dor de 1150, las primeras lecturas³ o cursos parisienses sobre esta obra fueron dictados a principios del siglo XIII, hecho que puede explicarse por la inclusión de esta obra en el programa oficial de estudios en 1215, programa que sugería a la *EN* como lectura optativa para los días festivos.⁴

La anónima *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, que analizaremos aquí a la luz de algunos pasajes de las *Categorías* de Aristóteles, forma parte de los textos que, a comienzos del siglo XIII, atestiguan el éxito creciente de las obras filosóficas greco-árabes en el ámbito universitario.

El anónimo del cual se ocupa el presente trabajo comenta únicamente la *Ethica uetus* (libros II y III), aunque es evidente que su autor conocía también la *Ethica noua* (libro I). La fecha en que esta lectura fue dictada aún no ha sido establecida con precisión, pero puede situarse, de manera muy general, entre 1228 y 1240, probablemente más cerca de la primera fecha que de la segunda.⁵ El texto se conserva en un único manuscrito (Avran-

3 Para una discusión acerca de los distintos tipos de comentarios, véase Weijers (2002), Kenny y Pinborg (1982).

4 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, eds. Denifle y Châtelain (1889–1894), t. I, nro. 20:78. Sobre los planes de estudio seguidos por los *magistri artium* de París y su evolución a través del tiempo, véase también la contribución de Claude Lafleur a este volumen.

5 Este punto no será examinado en profundidad en este trabajo. De manera preliminar, debe decirse que el comentario es sin dudas contemporáneo a la primera utilización en París de las traducciones latinas de Averroes (cuya influencia comienza, según lo muestra Gauthier, alrededor de 1225) y posterior a la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (1225–1228), de quien el maestro toma prestada gran parte de la exposición acerca de la *prudentia*. El autor, además, no está familiarizado con la traducción arabo-latina de la *Metafísica*, ya en uso en tiempos de la *Summa de bono*, por lo cual puede suponerse que la *Lectura*, aun siendo posterior a la *Summa*, no fue producida mucho después. La única mención de otra traducción («hoc exponitur per hoc quod suppletur ex alia translatione», Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, ms. Avranches, Bibliothèque municipale 232, f. 90r–123r [citado de ahora en más de manera abreviada con la sigla A], f.119r) introduce un pasaje que se corresponde con las notas incluidas en la traducción por el propio Burgundio de Pisa (editadas en Gauthier, 1972:49–61), y no con la traducción de Hermann el alemán, llamada frecuentemente *alia translatio*. Por otra parte, el análisis doctrinal y de vocabulario realizado hasta ahora no permite afirmar que el anónimo conociera la traducción del *Comentario medio* de Averroes (llevada a cabo por Hermann el alemán), por lo cual estimamos que el comentario no puede ser posterior a 1240, fecha de esta traducción. Véase Gauthier (1974:li–liv). Sobre la recepción de los textos de Averroes y su influencia véase Gauthier (1982). Para un debate sobre la datación de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, véase Wicki (1985:40–63). Cabe señalar que la *Lectura* no ha constituido el objeto, hasta ahora, de ningún estudio exclusivo. Mencionada por primera vez en Birkenmajer (1930), fue estudiada por Lottin (1942) junto a otros dos comentarios anónimos de la época, el *Comentario de París* y el *Comentario del Pseudo-Pechham*. Su estudio, aunque muy general, contiene algunas transcripciones selectivas del manuscrito. Buffon (2007) se limita a realizar algunas consideraciones sobre la presencia,

ches, Bibliothèque municipale 232, fol. 90 r–123r). Los dos últimos folios del *codex* (123r–125v) reproducen en realidad parte de otra *Lectura* anónima, cuyo autor es conocido como «Pseudo Peckham».⁶

Por un lado, el maestro anónimo se muestra todavía fuertemente ligado al antiguo *curriculum* escolar, fundado sobre la *logica uetus*; esto se hace evidente en el profundo conocimiento de las *Categorías* de Aristóteles que el autor demuestra tener. Por otra parte, es evidente que también la *logica noua* y los *libri naturales* del Estagirita, más recientemente traducidos, le son relativamente familiares: de hecho, se esfuerza por integrar todas estas obras en un sistema más vasto.

La concepción integral que estos maestros tenían de la obra aristotélica, que constituía a sus ojos un sistema coherente y acabado, se pone en evidencia, en relación con el estudio de la recepción de la *EN*, en dos puntos: 1) los *magistri* aplican en su interpretación de la *EN* muchos elementos teóricos extraídos del resto del *corpus*, incluso cuando la pertinencia de una tal aplicación no resulta nada evidente; y 2) toda contradicción nacida de este entrecruzamiento entre las diferentes obras de Aristóteles debe ser salvada de una manera u otra.

Este afán por integrar las obras del Estagirita en un conjunto coherente cuyas contradicciones o problemas se resuelvan a la luz del todo, reflejada en los dos puntos que acabamos de mencionar, no es necesariamente un rasgo original de los *magistri*. Como se verá a lo largo de este trabajo, algunas de las dificultades observadas por los maestros se encuentran ya en algunos comentarios de la Antigüedad tardía; la presencia de estos elementos comunes suscita ciertos problemas ligados a la transmisión de la tradición interpretativa de las *Categorías*. Dando por descontado el genuino interés de los *artista* en la integración y armonización de los distintos elementos del *corpus*, cabe entonces preguntarse en qué medida la lectura cruzada de las distintas fuentes puede estar determinada por tradiciones de interpretación más antiguas, transmitidas a los *magistri* por distintas vías, y en qué medida es fruto de un trabajo de interpretación original.

Hechas estas aclaraciones preliminares, nos proponemos realizar: una breve consideración de ciertos fragmentos de la *Lectura Abrincensis* que ponen en evidencia la utilización de las *Categorías* en la interpretación de

en la *Lectura Abrincensis*, de la teoría de las dos caras del alma en relación con la distinción entre virtudes intelectuales y morales. Wieland (1981a y 1981b) y Köhler (2000) han considerado el comentario de Avranches, junto con sus comentarios contemporáneos, en el contexto del surgimiento de la Ética como disciplina filosófica.

⁶ El comentario del Pseudo-Peckham ha sido editado en parte. Para una edición del Prólogo, acompañada de un estudio preliminar sobre el contenido y la datación de la obra, véase Buffon (2011). Para una edición de las lecciones 21 y 22, véase Buffon (2007).

la *EN*, una comparación con algunos comentarios provenientes del mismo medio intelectual, un recorrido por algunos textos de la Antigüedad tardía y la Edad Media que ofrecen una lectura de las fuentes aristotélicas similar a la que se observa en los comentarios de los *artistae* y, finalmente, algunas conclusiones de carácter general.

La interpretación cruzada de *Categorías* XI y *Ética Nicomaquea* II.8

La influencia de las *Categorías*

El conocimiento que el maestro anónimo tiene de las *Categorías* se manifiesta en varias oportunidades, y resulta, desde luego, normal si se considera el lugar de privilegio que la lógica ocupa en los programas de estudio de la época (Lafleur, 1990:335–336). La doctrina de las *Categorías* parece influir en la concepción que el autor tiene de las virtudes: en efecto, las virtudes son descriptas, en *Categorías* VIII, dentro de la clase de las disposiciones y estados, una de las especies de la cualidad:

Así, pues, una especie de la cualidad podría llamarse estado (*hexis*) y disposición (*diathesis*). El estado difiere de la disposición por ser más estable y duradero: tales son los conocimientos y las virtudes; pues el conocimiento parece ser de las cosas permanentes e inamovibles, aunque uno adquiera un conocimiento parco, y siempre que no se produzca un gran cambio por efecto de una enfermedad o de alguna otra cosa semejante; de igual manera también la virtud, v.g.: la justicia y la templanza y cada una de las cosas por el estilo no parecen ser fácilmente mudables ni susceptibles de cambio. Se llaman disposiciones, en cambio, aquellas cosas que son fácilmente mudables y cambian con rapidez (Aristóteles, *Cat.* VIII, 8b26–36).⁷

⁷ Aristóteles, *Cat.*, VIII, 8b26–36, ed. L. Minio-Paluello (1949), *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford, Clarendon Press: «ἐν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγέσθωσαν. διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον εἶναι· τοιαῦται δὲ αἱ τε ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί· ἢ τε γὰρ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν παραμονίμων εἶναι καὶ δυσκίνητων, ἐὰν καὶ μετρίως τις ἐπιστήμην λάβῃ, ἐάνπερ μὴ μεγάλη μεταβολὴ γένηται ὑπὸ νόσου ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ· οἷον ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων οὐκ εὐκίνητον δοκεῖ εἶναι οὐδ' εὐμετάβολον. διαθέσεις δὲ λέγονται ἃ ἐστὶν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα». Esta y todas las traducciones españolas de las *Categorías* son de Sanmartín (1982). Véase también la traducción latina anónima conocida como *Editio composita* (ed. Minio-Paluello, 1961:63, l. 19–36: «Et una quidem species qualitatis habitus dispositioque dicuntur. Differt autem habitus

Disposiciones y estados no se excluyen mutuamente: los estados, tales como la ciencia y las virtudes, pueden ser producto de disposiciones intensificadas a través del tiempo; además, Aristóteles considera los estados como una sub-especie de las disposiciones (los estados son necesariamente disposiciones, mientras que las disposiciones no son forzosamente estados, *Cat.* VIII, 9a10–11).

Siguiendo a Aristóteles, el autor de la *Lectura* describe las disposiciones como aptitudes fáciles de transformar; estas aptitudes constituyen la base para el desarrollo de la virtud, descrita como un *habitus*, disposición permanente o difícil de alterar. En tanto que estado habitual, la virtud no es para el maestro otra cosa que una única disposición intensificada por la perseverancia en el actuar bien; y lo mismo puede decirse del vicio:

Si entonces la disposición es la misma en sustancia que la virtud, nos preguntamos cómo, puesto que la disposición sería fácil de transformar, es la virtud difícil de cambiar. A lo cual hay que decir que (...) la disposición primera (...) es siempre intensificada por las operaciones hasta que deviene estado habitual. Ahora bien, la misma disposición deviene un estado habitual único (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 93v).⁸

Una buena obra realizada una única vez genera en el alma una cierta disposición; ahora bien, la repetición de una buena obra de la misma especie no genera en el alma otra disposición numéricamente distinta, sino que intensifica la disposición ya generada; de otra manera, coexistirían en un único sujeto indivisible muchas disposiciones de la misma especie, que no llegarían a unificarse para formar una virtud.⁹ Incluso si nace de una disposición que puede perderse fácilmente, la virtud es difícil de alterar, porque ella es

dispositione quod permanentior et diuturnior est; tales vero sunt scientiae vel virtutes; scientia enim videtur esse permanentium et eorum quae difficile moveantur, ut si quis vel mediocriter scientiam sumat, nisi forte grandis permutatio facta sit vel ab aegritudine vel ab aliquo huiusmodi; similiter autem et virtus et iustitia vel castitas et singula talium non videntur posse moveri neque facile permutari. Affectiones vero dicuntur quae sunt faciles et cito permutabiles». Citamos aquí la *Editio composita* a causa de la proximidad terminológica con la *Lectura*.

8 En el caso de la *Lectura Abrincensis* todas las traducciones son nuestras. Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A, f. 93v: «Si uero <dispositio> est eadem in substantia uirtuti, quomodo, cum esset <dispositio> facile mobilis, sit <uirtus> difficile mobilis. Ad quod dicendum est quod per operationes sequentes non derelinquitur illa dispositio; sed illa dispositio prima intensa, et semper per operationes intenditur quousque fiat habitus. Fit autem ipsa dispositio habitus unus».

9 Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A, f. 93r–93v: «Et cum operationes sint eedem specie, erunt dispositiones eedem specie, et sic erunt plura indiuidua eiusdem

la disposición original transformada en un hábito o estado y desprovista de su imperfección. Si el aire tibio es expuesto al calor, no se quita de él la «disposición caliente», sino sólo la imperfección de esta disposición, que puede intensificarse hasta alcanzar su término.¹⁰

Esta clasificación de las virtudes dentro de la clase de las disposiciones y estados se vuelve relevante a la hora de aplicar a la interpretación de la *EN* el libro XI de las *Categorías*. Las observaciones complementarias sobre los contrarios que allí realiza Aristóteles son problemáticas y obligan al maestro anónimo a utilizar argumentos más elaborados, destinados a salvar las incompatibilidades internas (aparentes o reales) del *corpus* de Aristóteles. Estas dificultades de interpretación, que no se encuentran ausentes en otros comentarios de la época, se ponen de manifiesto cuando nuestro autor propone, en la séptima lección, ciertas *quaestiones* dirigidas a salvar las contradicciones que se desprenden de una lectura conjunta de las *Categorías*, la *Ética* y la *Metafísica*. Algunas de estas contradicciones pueden resolverse justamente identificando el género remoto de las virtudes y los vicios con la clase de los hábitos y las disposiciones.

El comentario sobre *EN* II.8 (1108b10–1109a17) plantea diversos problemas relativos a la oposición entre el vicio y la virtud. Una de las series de *quaestiones* propuestas por el autor en relación con este fragmento comienza con la puesta en duda del pasaje inicial del capítulo, en el cual Aristóteles afirma que

Así pues, tres son las disposiciones (*diatheseôn*), y de ellas, dos vicios —uno por exceso, otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas (Aristóteles, *EN* II.8, 1108b10–15).¹¹

speciei in eodem subiecto indiuisibili. Et propter hoc, non derelinquitur uirtus per hunc modum. Nullus enim numerus simpliciter fieret ex omnibus dispositionibus».

10 Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A, f. 93v: «Soli tollitur imperfectio dispositionis adueniente habitu, non autem substantia eius. Et est simile cum illuminatur aer illuminatione incompleta aut a lumine lunari. Si adueniat illuminans, non tollitur illa illuminatione sed perficitur. Et similiter manifestum est de caliditate que facta in aere per calefactionem illius calefacientis alterantis aerem (*correxí ex aera*) alteratione completa».

11 Aristóteles, *EN*, II.8, 1108b10–15, trad. Pallí Bonet (1993:68). Cf. la traducción latina de Burgundio de Pisa, ed. Gauthier (1972:19, l. 13–17): «Tribus utique dispositionibus existentibus, duabus quidem maliciis, hac quidem secundum superfluitatem, hac autem secundum indigenciam, una autem virtute medietate, omnes omnibus adversantur qualiter. Extreme quidem, et medie et ad invicem opponuntur». Nótese que Aristóteles utiliza aquí el término *diathesis* (disposición), que, de acuerdo con *Cat.* VIII (9a10–11), incluye los estados.

En tanto que término medio, la virtud se opone tanto al vicio por defecto como al vicio por exceso; mas los dos vicios se oponen también entre sí. Estas consideraciones de Aristóteles parecen turbar el espíritu del maestro anónimo, que encuentra en el conjunto ciertas inconsistencias. Cuestionando este pasaje, el autor afirma que, como parte de los interrogantes a los que este texto da lugar,

Puede preguntarse acerca de eso que dice <Aristóteles>: todas <las disposiciones> se oponen a todas. En efecto, <el autor> manifiesta por esto que algo único se opone a muchos de manera contraria (...). Y así uno se opone a muchos, lo cual es contrario a eso que dice en la *Metafísica*. En efecto, <Aristóteles> dice que algo único se opone de manera contraria a uno solo, por esto, que la contrariedad es la distancia perfecta dentro del mismo género (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 107r).¹²

Aristóteles, en efecto, parece caer en una contradicción, pues sostuvo en la *Metafísica* que un elemento no tiene más que un contrario y, en las *Categorías*, que la contrariedad se define como la distancia máxima entre dos extremos dentro de un mismo género.¹³ A partir de estos pasajes, el anónimo establece dos condiciones que una eventual solución del problema señalado debería satisfacer. (1) La primera se inspira en la *Metafísica*: una cosa dada no debe tener más que un contrario (*Met.* x, 4, 1055, a 19–20); (2) La segunda es tomada de las *Categorías*, obra que nuestro autor no menciona explícitamente, y de la *Metafísica* e indica que la solución del problema debe ser consistente con la definición de contrariedad, que es la distancia perfecta (*Met.* x, 4, 1055a16) entre dos extremos *de un mismo género* (*Cat.* vi, 6 a 17–18). Una alusión a esta definición se encuentra presente en el capítulo de la *Ética* que el maestro comenta (*EN* II.8, 1108b34–36).

En el intento de ajustar el pasaje de *EN* II.8 a estas dos condiciones, nuestro artista encontrará ciertos obstáculos. Para entenderlos adecuadamente conviene traer a la memoria un importante pasaje de *Categorías* XI que desempe-

¹² Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 107r: «Deinde potest queri de hoc quod dicit: *omnes omnibus aduersari*. Notat enim per hoc unum opponi pluribus contrarie (...) Et sic unum opponitur multis, quod est contra hoc quod est in *Metaphysica*. Dicit enim unum uni oppositum <esse> contrarie, eo quod contrarietas (*correxí ex qualitas*) est perfecta distantia in eodem genere».

¹³ Aristóteles, *Cat.*, VI, 6a17–18: «En efecto, los contrarios se definen como aquellos que guardan recíprocamente la máxima distancia dentro del mismo género». Véase también la traducción latina de Boecio, ed. Minio-Paluello (1961:17, l.11–13): «quae enim multum a se invicem distant in eodem genere contraria esse definiunt».

ñará en la comprensión que el autor tiene del problema un papel fundamental. Se trata de la última observación complementaria sobre los contrarios:

Es necesario que todos los contrarios estén o en el mismo género, o en géneros contrarios, o que sean géneros ellos mismos: en efecto, lo blanco y lo negro están en el mismo género —pues su género es el color—, mientras que la justicia y la injusticia están en géneros contrarios —pues el género de aquélla es la virtud, el de ésta, el vicio—, y lo bueno y lo malo no están en un género, sino que ellos mismos vienen a ser géneros de algunas cosas (Aristóteles, *Cat.* XI, 14a19–25).¹⁴

Teniendo siempre en cuenta las dos condiciones a satisfacer, el autor ensayará una solución al problema, comenzando por una paráfrasis de la primera parte del pasaje citado más arriba: «Aristóteles dice que, del número de los contrarios, algunos son géneros contrarios, otros están en géneros contrarios, otros están en un mismo género carente de contrario» (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 106v).¹⁵ De acuerdo con esta clasificación, los contrarios podrán entenderse de varias maneras que, según la percepción de nuestro autor, deberían ser compatibles con las dos condiciones establecidas más arriba. Así pues, el maestro distingue, en primer lugar, entre la perspectiva moral y la perspectiva lógica. Según la perspectiva moral, los dos extremos (es decir, el vicio por defecto y el vicio por exceso) y el término medio (es decir, la virtud) se oponen entre sí. Si tomamos el ejemplo dado por el propio autor, la avaricia cae bajo el defecto o *indigentia*, la liberalidad cae bajo el término medio o *medietas*, y la prodigalidad bajo el exceso o *superhabundantia*.¹⁶ *Indigentia*, *medietas* y *superhabundantia* son, de

14 Aristóteles, *Cat.* XI, 14a19–25, ed. Minio Paluello (1949): «ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, ἢ αὐτὰ γένη εἶναι λευκὸν μὲν γὰρ καὶ μέλαν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, —χρῶμα γὰρ αὐτῶν τὸ γένος,— δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, —τοῦ μὲν γὰρ ἀρετῆ, τοῦ δὲ κακίας τὸ γένος,— ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ’ αὐτὰ τυγχάνει γένη τινῶν ὄντων»; véase también la traducción latina de Boecio, ed. Minio-Paluello (1961:37, l. 4–10): «Necesse est autem omnia contraria aut in eodem genere esse aut in contrariis generibus, vel ipsa esse genera; album quidem et nigrum in eodem genere (color enim ipsorum genus est), iustitia vero et iniustitia in contrariis generibus (huius enim virtus, huius vitium genus est); bonum vero et malum non sunt in aliquo genere, sed ipsa sunt genera».

15 Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 106v: «Preterea dicit Aristoteles quod quedam sunt, de numero contrariorum, genera contraria, quedam sunt in contrariis generibus, quedam vero sunt in eodem genere non habente contrarium».

16 Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 106v: «dicendum est quod in huiusmodi contrarietatibus, in quibus est medium, extrema sub extremis sunt, et media sub mediis, et hoc secundum intentionem moralem, ut illiberalitas est sub indigentia et liberalitas sub medietate, et prodigalitas sub superhabundantia. Hec autem sunt plura genera».

acuerdo con la clasificación que nuestro autor estableció parafraseando las *Categorías*, varios géneros contrarios.

Ahora bien, si la contrariedad se comprende de este modo, la primera condición no puede ser satisfecha, pues la virtud tendrá más de un contrario. Sin embargo, la satisfacción de esta condición parece posible cuando el problema es considerado *secundum intentionem logicam*. Según la perspectiva de la lógica, el exceso y el defecto caen bajo un género único, el estado habitual malo, que se opone a la virtud. Así, nuestro anónimo afirma que «según la perspectiva de la lógica, la prodigalidad y la avaricia estarán bajo un estado habitual malo (...) y según esto, cada una de ellas se opondrá a la virtud en razón del género» (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A, fol. 106v).¹⁷

De acuerdo con la perspectiva lógica, el género de la virtud se opone únicamente al género del vicio, al cual se reducen el exceso y el defecto, considerados, *secundum intentionem moralem*, como géneros diferentes. De esta manera, la virtud, estado habitual bueno, sólo tiene un contrario, el estado habitual malo, quedando la primera condición satisfecha.

Sin embargo, el maestro encuentra todavía ciertos problemas que impiden la satisfacción de la segunda condición. Considérese por un instante el pasaje de *Categorías* XI citado más arriba, cuyas primeras líneas fueron parafraseadas por el autor. Esta vez conviene concentrarse sobre la segunda parte del pasaje que el autor no cita, pero que evidentemente conoce y aplica. En el pasaje en cuestión, Aristóteles, luego de enumerar las distintas maneras en que dos contrarios podrían oponerse, da una serie de ejemplos que ilustran cada una de estas formas de oposición contraria; estos casos parecen especialmente relevantes para el autor, quizá porque el mismo Aristóteles emplea ejemplos de carácter moral: la segunda parte del pasaje afirma que «la justicia y la injusticia están en géneros contrarios —pues el género de aquélla es la virtud, el de ésta, el vicio» (Aristóteles, *Cat.* XI, 14a23–25).

Admitiendo que el vicio y la virtud son, como lo afirman las *Categorías*, géneros diferentes, se admite la imposibilidad de satisfacer la segunda condición establecida por el maestro, que consiste simplemente en aplicar la definición de contrariedad dada por el propio Aristóteles. Este problema lleva al comentador a afirmar que «puede preguntarse por qué el término medio, es decir, la virtud se dice opuesto a los extremos, es decir, el vicio, dado que no

¹⁷ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 106v: «Secundum autem intentionem logicam erunt prodigalitas et <il>liberalitas sub habitu malo (...) et secundum hoc utrumque opponetur uirtuti secundum rationem generi».

está en el mismo género que estos últimos» (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 107r).¹⁸

Resolución final del problema y paralelos con los comentarios contemporáneos a la *Lectura Abrincensis*: una solución «estándar»

Para resolver esta dificultad, el autor recurrirá a la distinción entre *genus proximum* y *genus remotum* (siendo el género próximo el que está sobre las especies de manera inmediata, y el género remoto aquél que contiene en su interior otros géneros).

La idea de aplicar esta distinción lógica con el propósito de salvar la contradicción en la cual parece caer Aristóteles en relación con el ejemplo propuesto en *Categorías* XI no es ajena a la interpretación que otros autores de la época han hecho tanto del capítulo XI de *Categorías* como de la *EN*. El Pseudo Peckham es un ejemplo: pocos años después, al comentar este mismo pasaje, señala en una de las *quaestiones* que si el medio es contrario a los extremos, no lo es dentro del género próximo, sino dentro del género remoto; sin embargo, el Pseudo Peckham no desarrolla el problema de la misma manera.¹⁹ Más próxima a la *Lectura Abrincensis* se encuentra la formulación de otros autores contemporáneos: las dos dificultades señaladas allí se encuentran planteadas de manera similar en las *Rationes super Praedicamenta* de Juan Lepage (1231–1241) y en las *Notulae super librum Praedicamentorum* de Roberto Kilwardby (1237–1245).²⁰

Juan Lepage, luego de resolver la dificultad concerniente a la oposición múltiple entre vicios y virtudes, se ocupa del problema que introduce la última observación de Aristóteles sobre los contrarios:

¹⁸ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 107r: «Deinde potest queri quare medium dicatur opponi extremis cum non sit in eodem genere».

¹⁹ Pseudo Peckham (Pseudo Ihoannes Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 34, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. sopp., G4.853, f. 55vb, l. 38–40: «Item quod medium non contrarietur extremis oportet ostendere sic, quoniam contraria sunt in eodem genere proximo. Sed medium et extrema aut non sunt in eodem <genere>, aut non nisi in eodem <genere> remoto».

²⁰ El comentario de Kilwardby no ha sido editado, y se conserva en los siguientes manuscritos: ms. Madrid, Biblioteca Universitaria 73, f. 10vb–43vb (en adelante, *M*) y ms. Cambridge, Peterhouse 206, f. 42ra–65va (en adelante, *P*). En este trabajo utilizamos este comentario de Patrick Osmund Lewry (Roberto Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (s/f.)). Una versión electrónica de este comentario ha sido puesta a disposición del público por Alessandro Conti en http://www.static.cc.univaq.it/diri/lettere/docenti/conti/Allegati/Kilwardby_praedicamenta.pdf.

Aristóteles dice que los contrarios están en géneros contrarios. Pero en el capítulo sobre la cualidad dijo que los contrarios están en el mismo género. Por lo tanto, se contradice a sí mismo aquí y allí (Juan Lepage, *Rationes super Praedicamenta*, lectio 44).²¹

En efecto, en el capítulo sobre la cantidad (y no en el capítulo sobre la cualidad), Aristóteles afirma que los contrarios se caracterizan, justamente, por ser los extremos máximamente distantes dentro de un único y mismo género (Aristóteles, *Cat.*, VI, 6a15–18). Lepage resuelve el problema tal como lo hará el maestro anónimo:

Hay que decir que el género es doble, a saber, próximo y remoto. Y hay que decir entonces que las cosas contrarias están en géneros contrarios próximos; porque el género próximo de la justicia es la virtud y el género próximo de la injusticia es el vicio, y aquí Aristóteles habla de este modo; pero la justicia y la injusticia están en el mismo género remoto, como en la cualidad, y de esta manera habla más arriba (Juan Lepage, *Rationes super Praedicamenta*, lectio 44).²²

La *Lectura Abrincensis* recurre a la misma solución. El autor anónimo afirma que

La contrariedad será la distancia del bien respecto del mal en el género del hábito, y allí puede ser comprendido el género sujeto en el cual el bien y mal son aptos por naturaleza a ser contrarios (...). En efecto, dado que existe un género próximo y existe un género remoto, el género próximo no es aquello en lo que se comunican los extremos y el medio, mientras que el género remoto, a saber

21 Juan Lepage (Iohannes Pagus), *Rationes super Praedicamenta*, lectio 44, ed. Hansen (2012:256): «Dicit quod contraria sunt in contrariis generibus. In capitulo qualitatit dixit quod sunt in eodem genere. Ergo sibi contrariatur hic et ibi». Para comparar con Roberto Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (P f. 63rb, M f. 38rb): «Dubitatur (...) super hoc quod dicit contraria esse in contrariis generibus; contraria enim sunt quae posita sunt sub eodem genere et maxime distant». Todas las traducciones del texto de Lepage son nuestras.

22 Juan Lepage, *Rationes super Praedicamenta*, lectio 44, ed. Hansen (2012:256): «Et dicendum quod duplex est genus, scilicet proximum et remotum. Dicendum <ergo> quod contraria sunt in contrariis generibus proximis; nam genus proximum iustitiae est virtus et proximum iniustitiae est vitium, et sic loquitur hic, sed sunt in eodem genere remoto, ut in qualitate, et sic loquitur superius». Véase también la solución ofrecida por Roberto Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (M f. 38va, P f. 63rb): «Sed intellige quod contraria sunt sub eodem genere remoto et possunt esse in diversis generibus, sed non remotis sed proximis: et hoc non est inconveniens».

el hábito, es aquello en lo que se comunican los extremos y el medio (Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, A f.107v).²³

Recurriendo a esta distinción lógica, el maestro consigue reunir las tres disposiciones contrarias bajo un mismo género: el género del estado habitual (*habitus*). El género próximo de la liberalidad, que es la virtud, cae entonces bajo el género más amplio del hábito, que abarca también el vicio, género próximo de la avaricia y la prodigalidad. Desde esta perspectiva, la contrariedad entre los extremos podría ser considerada como la distancia máxima al interior de un mismo género, satisfaciendo así la segunda condición, sin negar, por tanto, que la virtud y el vicio son, como lo afirman las *Categorías*, géneros contrarios. Así, las tres disposiciones son doblemente reducidas: primero, son reducidas a dos géneros próximos, el vicio y la virtud; en segundo lugar, estos dos géneros son a su vez puestos bajo la dependencia común de un único género remoto, el *habitus*.

Fuentes y problemas de transmisión:

la tradición exegética del capítulo XI de las *Categorías*

Como hemos visto, tanto los términos en los que se plantea el problema como, en parte, las eventuales soluciones, devienen en cierta forma «canónicos» y permiten situar al autor anónimo en un medio intelectual bien definido: la *Lectura Abrincensis* fue dictada sin dudas en la Facultad de Artes de París durante el segundo cuarto del siglo XIII. Pero más allá de las características comunes que se observan en los tres comentarios,²⁴ que muestran el mismo problema en términos similares, cabe preguntarse sobre el origen de este conjunto de al menos cuatro elementos que encontramos en la *Lectura* y que resumiremos esquemáticamente así:

²³ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*, A f. 107v: «<Contrarietas> erit distantia boni a malo in genere habitus; ibi potest intelligi genus subiectum in quo nata sunt esse contraria. (...) Cum enim genus proximum et est genus remotum, genus proximum non est in quo communicant extrema et medium, genus uero remotum, scilicet habitus, est in quo communicant extrema et medium».

²⁴ Los paralelos entre los tres comentarios son numerosos y no se muestran aquí de manera exhaustiva.

1) Observación de la contradicción entre el lema *unum uni contrarium* (ἐν ἐνὶ ἐναντίον)²⁵ y los pasajes *Cat.* XI (13b36–14a25) y *EN* II.8 (1108b11–1109a19).

2) Observación de la contradicción entre la definición de contrariedad presentada en las *Categorías* y en la *Metafísica* (*Cat.* VI, 6a15–18; *Met.* X, 4, 1055a3–20) y el pasaje final de *Cat.* XI (14a19–14a25).

3) Resolución de las cuestiones por medio de la distinción entre *genus remotum* y *genus proximum*.

4) Identificación del *genus remotum* de la justicia y de la injusticia con la categoría de la cualidad, vía la identificación de los estados y disposiciones como el género común del vicio y la virtud.

Cada uno de estos elementos puede encontrarse dentro del *corpus* aristotélico o ser deducido a partir de él. Sin embargo, resulta sorprendente descubrir que el conjunto se encuentra ya elaborado de una manera muy similar en los comentarios de Juan Filópono y Simplicio a las *Categorías* de Aristóteles, más precisamente en respecto del capítulo XI;²⁶ Simplicio incluso señala fuentes más antiguas en las que ya se llamaba la atención sobre algunas de estas dificultades.

25 Aristóteles, *Met.* X, 5, 1055b30. En el libro X, 4, 1055a19–20 Aristóteles afirma además que una sola cosa no puede tener varios contrarios (οὐκ ἐνδέχεται ἐνὶ πλείω ἐναντία εἶναι).

26 Como aclaramos anteriormente para el caso de los comentarios de los *artistae*, no mostramos los paralelos de manera exhaustiva. Existen otros puntos de contacto entre los *magistri artium* y la exégesis neoplatónica de *Categorías* XI, a los paralelos tratados en esta oportunidad pueden añadirse, por ejemplo: (1) la objeción sobre por qué el bien no se opone al bien como el mal se opone al mal, a la que se responde, siguiendo a la *Ética*, que el bien es de una sola manera, mientras que el mal es «*multifarie*», que aparece en Kilwardby, en Lepage y también en Simplicio. Cf. Simplicio (Simplicius), *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. Kalbfleisch (1907:411, l. 14–16); Juan Lepage, *Rationes super Praedicamenta*, lectio XLIV, ed. Hansen (2012:255, l. 18–20); Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (*M* f. 38rb, *P* f. 63ra); (2) la aporía concerniente a la suficiencia de las diez categorías: si el bien y el mal son géneros no subordinados, las diez categorías son insuficientes; pero si están subordinados, el bien y el mal están en un género, lo cual es negado en las observaciones complementarias del capítulo XI (punto que encontramos tanto en las *Notulae* de Kilwardby como en los comentarios de Filópono y de Simplicio; éste último atribuye esta objeción a Nicóstrato). Cf. Simplicio, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. Kalbfleisch (1907:414, l. 27–33); Juan Filópono (Iohannes Philoponus), *In Aristotelis Categorías commentarium* (ed. Busse, 1898:190, l. 8–15); Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (*M* f. 38ra, *P* f. 63ra). Tómase la atención sobre esta misma dificultad, atribuyéndola a Simplicio, de quien la toma directamente. Cf. Tomás de Aquino, *Questiones de malo*, q.1, a.1, ad 11.

Es sin dudas Simplicio quien formula el problema en términos más similares a los planteados por los *magistri*; por esta razón, se tomará como referencia su comentario. Resulta útil citar *in extenso* parte de la discusión sobre el capítulo XI, indicando en números romanos los cuatro elementos del conjunto detallado más arriba:

Pero, ¿cómo una cosa parece ser contraria a algo único, mientras que ahora Aristóteles dice que son dos los contrarios del mal, el bien y el mal opuesto (como a la temeridad se oponen el coraje y la cobardía), y que parecen ser dos los males contrarios al bien (i), como al coraje se oponen la temeridad y la cobardía, y al término medio el exceso y el defecto? (...) Si, así como el bien se opone al mal y como lo proporcionado a lo desproporcionado, se opone una sola cosa a algo único, tal como al exceso, que es la temeridad, se le opone el defecto en tanto que cobardía, no hay nada de sorprendente. En favor del segundo punto, se dice que, así como hay un mal opuesto al bien y así como hay algo desproporcionado opuesto a lo proporcionado, así se observa esto de manera común tanto en el exceso como en el defecto.²⁷ Por ello un mal no se opone a lo proporcionado como exceso y defecto, sino como desproporción (...). Pero alguien podrá tal vez preguntarse cómo es todavía verdadero el dicho sobre los contrarios que afirma que los contrarios son las cosas que permanecen más distantes una de la otra dentro del mismo género, si, en efecto, no están únicamente bajo un mismo género, sino también bajo géneros contrarios (ii). (...) Pero este dicho incluía la referencia a un único género de cierta manera, y la diferencia se tomó aquí de otra manera, a saber según el género próximo (*προσεχὲς*); por esa razón algunos contrarios están ordenados de manera inmediata (*προσεχῶς*) bajo un único género, como el blanco y el negro bajo el género del color, mientras que algunos otros se ordenan de manera inmediata (*προσεχῶς*) bajo géneros contrarios, como la justicia y la injusticia se ordenan bajo la virtud y el vicio (iii); pero a través de éstos se ordenan bajo una única cosa, ya sea el hábito, la disposición o la propia cualidad (iv)²⁸ (Simplicio, *In Aristotelis Categorías*, ed. Kalbfleisch, 1907:410–416).²⁹

²⁷ Es decir, exceso y defecto caen ambos bajo la desproporción.

²⁸ Cabe aclarar que Simplicio no utiliza la expresión «género remoto» aunque Filópono sí lo hace: los contrarios no se ordenan bajo géneros contrarios según el género «generalísimo» (*τὸ γενικώτατον*). Cf. Filópono, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. Busse (1898:191, l. 5–8).

²⁹ Simplicio, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. Kalbfleisch (1907:410–416). La traducción es nuestra, a confrontar con la de R. Gaskin (2002): «Ἀλλὰ πῶς ἐν ἐνὶ δοκεῖ ἐναντίον εἶναι, νῦν δὲ τῷ κακῷ δύο φησὶν ἐναντία εἶναι, τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀντικείμενον

Un problema se presenta inmediatamente: ni el anónimo de Avranches, ni Juan Lepage ni Roberto Kilwardby, en cuyos comentarios encontramos éstos y otros elementos paralelos, tenían acceso a los comentarios de Simplicio o Filópono. El comentario de Simplicio fue traducido, con toda probabilidad, alrededor de 1266 por Guillermo de Moerbeke (Pattin, 1971:XI–XV); Juan Filópono ejerció su influencia en Occidente a través de otros comentarios: su comentartio al *De anima*, traducido por Moerbeke alrededor de 1268, y su comentario a los *Analíticos posteriores*, conocido por los autores medievales de manera indirecta (Ebbesen, 1990). Los cuatro elementos del conjunto que hemos delimitado circulaban sin embargo en el occidente latino desde antes de la traducción de Simplicio: las observaciones iii y iv aparecen ya en la *Ethica* (1262–1263) de Alberto Magno³⁰ y son retomadas de manera literal por Tomás. Curiosamente, estos elementos no constituyen la respuesta a las objeciones i y ii, que habían sido oportunamente planteadas en el *Super Ethica* (1250–1252), precisamente en el comentario de *EN* II.8.³¹

κακόν, ὡς τῇ θρασύτητι ἢ τε ἀνδρείᾳ καὶ ἡ δειλία, καὶ τῷ ἀγαθῷ δύο κακὰ φαίνεται ἐναντία, ὡς τῇ ἀνδρείᾳ ἢ θρασύτητι καὶ ἡ δειλία καὶ τῇ μεσότητι ἢ τε ὑπερβολῇ καὶ ἡ ἔλλειψις; (...) εἰ δὲ ὡς μὲν κακῷ τὸ ἀγαθὸν ἀντίκειται καὶ ὡς ἀσυμμέτρῳ τὸ σύμμετρον, ἐν ἐνί, ὡς δὲ ὑπερβολῇ τῇ θρασύτητι ἀντίκειται ἡ ἔλλειψις ἢ κατὰ τὴν δειλίαν, οὐδὲν ἄτοπον. πρὸς δὲ τὸ δεύτερον, ὅτι καὶ ὡς ἀγαθῷ ἐν ἐστὶν ἀντικείμενον τὸ κακὸν καὶ ὡς συμμέτρῳ ἐν τὸ ἀσύμμετρον, ὅπερ κοινῶς καὶ ἐν ὑπερβολῇ θεωρεῖται καὶ ἐν ἐλλείψει. οὐ γὰρ ὡς ὑπερβολῇ καὶ ἔλλειψις πρὸς τὸ σύμμετρον ἀντίκειται, ἀλλ' ὡς ἀσυμμετρία (...) ἀλλ' ἐπιστήσοι ἂν τίς ποτε, πῶς ἐτι ἀληθὴς ἐκεῖνος τῶν ἐναντίων ὁ λόγος ὁ λέγων ἐναντία εἶναι τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος διεστηκότα, εἴπερ μὴ μόνον ὑπὸ τὸ αὐτὸ ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἐναντία γένη ἐστίν (...) ἢ ὁ μὲν λόγος τὴν εἰς ἐν ὅπως οὖν ἀναφορὰν περιεῖχεν, ἡ δὲ ἐνταῦθα διαφορὰ κατὰ τὸ προσεχὲς εἴληπται, διότι τὰ μὲν προσεχῶς ὅφ' ἐν γένος τέτακται, ὡς λευκὸν καὶ μέλαν ὑπὸ τὸ χρῶμα, τὰ δὲ προσεχῶς ὑπὸ ἐναντία, ὡς δικαιοσύνη καὶ ἀδικία ὑπὸ ἀρετὴν καὶ κακίαν, διὰ τούτων δὲ ὑπὸ τὸ ἐν, ἢ τὴν ἔξιν ἢ τὴν διάθεσιν ἢ αὐτὴν τὴν ποιότητα».

30 Alberto Magno (Albertus Magnus), *Ethica*, lib.III, tract.1, cap.23, ed. Borgnet (1891:232, b33): «De epilogo eorum quae dicta sunt. Communiter quidem igitur de virtutibus dictum est nobis typo et figuraliter. Diximus enim genus proximum, quando diximus quod virtutes medietates sunt. Et diximus genus remotum, quando diximus quod habitus sunt»; Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib 3, lectio 13, ed. Gauthier (1969:158, a): «Dicit ergo primo, quod dictum est de virtutibus in communi et earum genus tipo, id est figuraliter, manifestatum est, dum dictum est quod sunt medietates, quod pertinet ad genus propinquum, et quod sunt habitus, quod pertinet ad genus remotum, sub quo etiam continentur vitia».

31 Alberto Magno, *Super Ethica*, lib. II, lectio VIII, ed. Kübel (1968:131, tom. I): «Dubitatur hic de his quae dicuntur in littera. (...) Praeterea, sicut dicitur in TOPICIS, unum uni opponitur; si igitur virtus opponit uni vitiorum, non potest opponi alteri. (...) Sed videtur quod virtus et vitium non sunt contraria. Quia contraria sunt in eodem genere; sed virtus est in genere boni et vitium in genere mali, quae duo “non sunt in genere uno, sed sunt genera aliorum”; ergo etc.».

Resulta entonces natural volverse hacia las fuentes que, más inmediatamente disponibles para los comentadores latinos de principios y mediados del siglo XIII, podrían haber transmitido algunos de estos elementos.

La tradición derivada de las traducciones latinas de Boecio, y de la *Paraphrasis Themistiana* no resulta demasiado esclarecedora. El comentario del propio Boecio sobre el capítulo XI de las *Categorías* se limita a señalar uno de los elementos, a saber, la subsunción del vicio y la virtud bajo el género de la cualidad. Después de mostrar que el bien y el mal son en sí mismos géneros contrarios, Boecio afirma que «aunque ahora se diga que la bondad y la malicia no están subsumidas bajo ningún género, son puestas bajo el género de la cualidad».³² Es probable que Boecio tenga en mente el tratado sobre la cualidad (*Cat.* VIII), en el cual, como se mostró, Aristóteles clasificaba las virtudes y los vicios como especies de la cualidad, afirmando además que la justicia y la injusticia, ordenadas bajo los géneros del bien y del mal, eran cualidades (Aristóteles, *Cat.* VIII, 10b12–15).

Un examen preliminar de las fuentes muestra que ninguno de los cuatro elementos buscados aparece en los comentarios que median entre Boecio y el reingreso del *corpus* de Aristóteles, derivados en su mayoría de la *Paraphrasis Themistiana*:³³ los capítulos X y XI de *Categorías* reciben poca o ninguna atención.

Existe otra fuente que, proveniente de la tradición griega, puede haber transmitido al Occidente latino ciertos elementos de la tradición neoplatónica. Se trata de la *Dialectica* (o *Capita philosophica*) de Juan Damasceno (675–754), una obra que, antes que un comentario, es una especie de manual que recopila elementos provenientes de distintas fuentes, y que Frede (2005) ha clasificado dentro de lo que él llama «literatura terciaria».³⁴ La *Dialectica* de Juan Damasceno era conocida en latín al menos desde 1240,³⁵ y fue ampliamente

32 Boecio (Boethius, Manlius Severinus), *In Categorías Aristotelis libri IV*, ed. Migne: PL 64 (1847:283C): «nunc dicitur quod bonitas et malitia nulli alii generi subduntur, ponuntur enim sub qualitate».

33 Entre los siglos VIII y X la fuente principal para el estudio de las *Categorías* es la versión conocida como *Categoriae decem* (o *Paraphrasis Themistiana*), que había sido atribuida falsamente a Agustín. En el siglo XI comienza a utilizarse la *Editio composita*; la traducción de Boecio no recobra un lugar de privilegio sino a fines del siglo XI. Cf. Marenbon (2005:224–225).

34 La literatura terciaria completa la división entre literatura primaria (el texto de las *Categorías*) y la literatura secundaria (los comentarios sobre las *Categorías*). Se trata de compilaciones o manuales que ofrecían información de segunda mano, recopilada a través de diversas fuentes.

35 Owen Colligan sitúa esta traducción entre 1235 y 1242. Michael Frede, por su parte, menciona que la traducción de Grosseteste puede ser en realidad la revisión de una traducción anterior (de hecho, Colligan se opone a la idea de que la traducción de la *Dialec-*

utilizada por pensadores de la talla Guillermo de Ockham. Damasceno puede resultar sin dudas de gran importancia: algunos elementos que podrían estar emparentados con la tradición neoplatónica de la Antigüedad tardía y que encontramos en algunos comentarios medievales podrían haber sido transmitidos por esta vía. Sin embargo, el Damasceno despacha muy brevemente las largas discusiones de Aristóteles sobre los opuestos (capítulo 57 *PG*, capítulo 41 en la edición de Colligan), sin que el capítulo sobre la cualidad (capítulo 51 *PG*, capítulo 35 Colligan) sea de gran ayuda.

La influencia de los árabes resulta también, en este caso particular, poco esclarecedora³⁶. Una de las fuentes más inmediatas en las que puede pensarse es el *Comentario medio* de Averroes a las *Categorías*, traducido por Guillermo de Luna en el siglo XIII (ed. Hissette, 2010); sin embargo, no se encuentra allí el conjunto de elementos que buscamos. La paráfrasis de al-Fârâbî (ed. Dunlop, 1958–59) sobre las *Categorías* tampoco presenta el conjunto de elementos que se encuentra en Simplicio.³⁷ Los tratados lógicos de Algazel³⁸ y Avicena,³⁹ sin duda los textos lógicos árabes más influyentes en el Occidente latino medieval, directamente no consideran la teoría de la oposición. El tratamiento de los opuestos que hace Algazel en la *Metafísica* (ed. Muckle, 1933) —que forma parte, junto con la *Logica*, del *Maqâṣid al-falâsifa*— es muy somero y no contiene ningún elemento doctrinal que permita explicar la conexión entre la exégesis neoplatónica del capítulo XI y sus comentarios medievales.

Sólo la *Metafísica* de Avicena resulta de alguna ayuda. El primer capítulo del tratado séptimo no propone, como la *Metafísica* de Algazel, una simple exposición sobre los contrarios, sino que contiene una interpretación más elaborada del problema. Luego de recordar que las propiedades de los opues-

tica fue llevada a cabo por Burgundio de Pisa en el siglo XIII). Véase Colligan (1953:vi–vii) y Frede (2002:67–68).

36 Al menos según lo que podemos indicar por el momento. Se deben todavía cotejar fuentes potencialmente reveladoras, cuyo estudio excede el propósito de este artículo. Estas fuentes incluyen el comentario a las *Categorías* de Avicena y los comentarios griegos sobre la *EN*.

37 No resulta claro si los tratados lógicos de al-Fârâbî fueron o no conocidos en Occidente; si esto fue así, ninguna traducción latina ha sobrevivido. Sobre las traducciones latinas de al-Fârâbî, véase Zonta (2011).

38 Una edición crítica de la traducción latina de este texto puede consultarse en Lohr (1965).

39 La *Lógica* de Avicena contiene en realidad una parte consagrada a las *Categorías*, que aparentemente no fue conocida por los autores latinos. La *Logica Avicennae* puede consultarse en *Avicennae perhyapatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, ed. Iunctas (1508). Por el momento, no se ha verificado si el comentario de Avicena sobre las *Categorías* (*al-Mantiq*, *al-Maqulat*) ha podido ejercer alguna influencia sobre los *magistri*; un estudio más amplio deberá tener en cuenta esta posibilidad.

tos ya han sido tratadas en la *Lógica*,⁴⁰ Avicena desarrolla una interpretación que parece por momentos inspirarse de las fuentes tardo-antiguas.⁴¹ Así, el filósofo persa rechaza la posibilidad de que la bondad y la malicia sean géneros superiores, puesto que los géneros generalísimos no pueden ser contrarios, y los contrarios deben encontrarse en el mismo género. Por eso «las naturalezas contrarias (...) tienen géneros más allá de la conveniencia y la diversidad, bajo los cuales son contenidas».⁴² Esto es lo que ocurre en el caso de los vicios y virtudes:

Pero esto, el hecho de que las cosas contrarias estén bajo dos géneros contrarios, como la audacia y la temeridad, es largo de discutir. En efecto, la audacia en sí es una cualidad, y bajo cierto aspecto es una nobleza. De manera similar también la temeridad es en sí una cualidad, y bajo cierto aspecto es estolidez. (...) La audacia en sí no es contraria a la temeridad o a la timidez; por el contrario, la nobleza y la timidez son contrarios contenidos bajo el hábito, que es una especie de la cualidad. (Avicena, *Metafísica*, VII, 1)⁴³

Además, la *Lectura Abrincensis*, a diferencia de otros comentarios que plantean la misma cuestión, desconoce las traducciones arabo-latina, que es la que naturalmente el maestro debería haber usado,⁴⁴ y media, que solo

40 Avicena (Avicenna), *Metaphysica*, VII, I, ed. Van Riet (1980:351, I. 47–49, vol. II): «Quaecumque autem non conveniunt in uno subiecto eodem modo et eodem tempore dicuntur opposita. Tu autem iam nosti in logica numerum et proprietates eorum».

41 Los árabes conocían bastante bien la obra de Filópono, a quien llamaban «Juan el gramático». Se cree que su comentario a las *Categorías* de Aristóteles ha sido traducido al árabe. Véase Giannakis (2011).

42 Avicena, *Metaphysica*, VII, I, ed. Van Riet (1980:354, I. 12–14): «tamen naturae contrariae (...) habent certa genera praeter convenientiam et diuersitatem sub quibus continentur».

43 Avicena, *Metaphysica*, VII, I, ed. Van Riet (1980:354, I. 14–23; 355, I. 24): «Sed hoc quod contraria sint sub duobus generibus contrariis sicut audacia et temeritas longum est disserere. Audacia enim in se qualitas est et quodam respectu est strenuitas. Similiter etiam temeritas in se qualitas est et quodam respectu est stoliditas. (...) Audacia enim in se non est contraria temeritati nec formidolositati. Immo strenuitas et formidolositas sunt contraria contenta sub habitu quae est una species qualitatis».

44 El comentario de Kilwardby sobre las *Categorías* utiliza sin dudas la traducción arabo-latina, pues define la contrariedad como *distantia completa*. Cf. Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, ed. Lewry (M f. 31rb, P f. 58ra): «manifestum est, cum contrarietas sit completa distantia; unius autem ad plura non est completa distantia, sed unius ad unum tantum». Lo mismo encontramos en el *De virtutibus* de Guillermo de Alvernia, ed. Iunctas (1591:105aC, t. I): «Quis etiam est quod sequitur in sermonibus Aristotelis, quia virtus est bonitas duarum malitiarum media [...] Amplius. Sicut ipsemet dicit ibidem. Contraria sunt quae maxime ab inuicem discedunt. Et in libro praedicamentorum. Quae maxime differunt. Et in libro Metaphysicorum, quia contrarietas est differentia completa

comienza a ser utilizada a partir de 1250. La definición de contrariedad que el maestro atribuye a la *Metafísica* se aproxima notablemente a la que encontramos en el *Avicena latinus*:

ANÓNIMO, <i>Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem</i> (A, f. 107r): <i>Contra hoc quod est in Metaphysica. Dicit enim unum uni oppositum contrarie eo quod contrarietas [correxí ex qualitas] est perfecta distantia in eodem genere. Perfecta autem distantia in eodem genere non potest esse nisi unius ad unum.</i>	AVICENA, <i>Metaphysica</i>, VII, I (ed. Van Riet, 1980:356, l. 48–61): <i>Igitur contrarietas est distantia perfecta, quia definitio earum est eadem (...) Manifestum est igitur quod contrarium unius non est nisi unum.</i>	ARISTÓTELES, <i>Met.</i> x, 4 1055 a 16, trad. M. Escoto (ed. Venecia, 1562:261L): <i>Quod igitur differentia completa contrarietas est.</i> Cf. ms. Assisi, Biblioteca comunale, 286, fol. 175va: <i>Quod contrarietas est differentia completa manifestum est ex hiis et cum contraria dicuntur multis modis.</i>	ARISTÓTELES, <i>Met.</i> x, 4 1055 a 16, trad. «Media» (ed. Vuillemin–Diem, 1976:192, l. 13–20): <i>Ergo quia contrarietas est differentia finalis, ex hiis palam; multipliciter autem dictis contrariis.</i>
---	--	---	---

El primer capítulo del tratado séptimo de la *Metafísica* de Avicena es, hasta donde lo muestra el análisis de las fuentes realizado hasta ahora, la fuente más próxima que podemos encontrar. El texto de Avicena da cuenta de al menos los siguientes puntos: a. identificación de los vicios y las virtudes con la cualidad; b. la afirmación de que, si hay más de un contrario para un elemento dado, la oposición debe producirse bajo diferentes aspectos, puesto que cada cosa no admite sino un contrario;⁴⁵ c. la idea de que no hay oposición entre los géneros supremos porque la contrariedad debe producirse dentro de un mismo género;⁴⁶ d. la definición de «contrariedad» tal como

[...]. El comentario de Guillermo no ofrece las mismas respuestas que nuestro autor. Le page, por su parte, no cita la *Metafísica*, sino el tratado *Sobre la interpretación*.

⁴⁵ Avicena, *Metaphysica*, VII, I, ed. Van Riet (1980:356, l. 48–55): «Igitur contrarietas est distantia perfecta, quia definitio earum est eadem. (...) Distantia enim unius a duobus vel erit secundum unam intentionem unius modi, et tunc duo distantia ab uno, eodem modo, erunt convenientia in forma distantiae, quae est una species non multae; uel erit multis modis, et tunc illi erunt diversi modi contrarietatis, non unus modus».

⁴⁶ Avicena, *Metaphysica*, VII, I, ed. Van Riet (1980:352, l. 75–77): «Postquam autem nulla generum generalissimorum sunt contraria (...) oportet tunc ut contraria sint distantia differentis».

aparece en la *Lectura Abrincensis*. Sin embargo, no se encuentra en Avicena un conjunto de elementos paralelo (tanto por el contenido como por la disposición y el orden de los elementos) al que encontramos en Simplicio y en los maestros de artes de la primera mitad del siglo XIII.

Conclusiones

Este examen preliminar de fuentes potenciales no permite esbozar conclusiones definitivas acerca de los textos utilizados por los *magistri* en la interpretación de *Categorías* XI. La pregunta queda, entonces, abierta. Cada una de las nociones utilizadas en el conjunto que se ha presentado puede explicarse, de manera independiente, a partir de distintas fuentes, que incluyen sin duda al propio Aristóteles; es por ello que nada impide pensar que estos factores han podido ser reunidos por los *magistri* de manera original, más allá de los paralelos con los comentarios tardo-antiguos. Sin embargo, la presencia común de una combinación de elementos dentro de la exégesis de un mismo capítulo permite pensar que los maestros recurren a una fuente común (aunque no inmediata), que no parece haber estado disponible para los comentaristas que los precedieron en la interpretación de las *Categorías*.

Aunque se debe señalar, respecto de la *Lectura Abrincensis*, que lo dicho hasta aquí constituye una primera aproximación a un escrito que, hasta ahora, ha sido considerado de manera tangencial en el marco de estudios más generales, es posible dar algunas certezas: la anónima *Lectura Abrincensis*, las *Rationes super Praedicamenta* de Juan Lepage y las *Notulae super librum Praedicamentorum* de Roberto Kilwardby fueron sin duda producidos en el mismo medio intelectual y de manera contemporánea o con muy poco tiempo de diferencia. Un trabajo arduo sobre las fuentes utilizadas por el anónimo de Avranches, así como una comparación sistemática con otros comentarios a la *Ethica uetus* y a las *Categorías* provenientes del mismo medio, pueden contribuir a una mejor comprensión del texto, ayudando además a echar luz sobre el problema de la recepción de Aristóteles en Occidente.

Otra de las cosas que podemos observar es la importancia de la teoría de la oposición en el comentario y la interpretación de la *EN*. La teoría aristotélica de la oposición es ya muy importante en el desarrollo del problema teológico de la oposición entre el bien y el mal (Gillon, 1937), pero es utilizada de manera algo limitada, y con unos objetivos bien precisos. La recepción del *corpus* aristotélico, así como la recepción de las obras que lo acompañan, empuja a los maestros de artes a «experimentar» con los textos, llegando a un

análisis que integra con habilidad, en el estudio de la oposición entre el vicio y la virtud, elementos provenientes de diversas tradiciones interpretativas. La interpretación cruzada de *Categorías* XI y *Ética Nicomaquea* II.8 es un ejemplo de la riqueza y la complejidad que pueden alcanzar.⁴⁷

En resumen, los primeros comentarios a la *EN* se ofrecen como testigos de una época de transición, cuyos matices aún deben ser explorados cuidadosamente.⁴⁸

47 Aunque no se trate aquí la dimensión teológica de esta discusión, como se indicó, se debe señalar que la interpretación de *Categorías* XI que estudiamos en este artículo parece ser característica de los comentarios filosóficos, que suelen reunir todos los elementos mencionados, o al menos la mayor parte; pero no de los comentarios teológicos, que incorporan uno u otro de los elementos mencionados de manera más aislada, o bien plantean el problema en términos análogos, pero recurriendo a otro tipo de soluciones.

48 Muchos de los elementos que no trabajamos aquí serán tratados en nuestra tesis de doctorado, intitulada *Ética y lógica en el siglo XIII - Problemas lógico-epistemológicos en los primeros comentarios artiens (1230-1250) sobre la Ética Nicomaquea. Estudio doctrinal, edición crítica y traducción selectivas de la Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem* (ca. 1230-1240), dirigida por los profesores Valeria Buffon y Claude Lafleur (Universidad Nacional del Litoral- Université Laval).

Iohannes Pagus
Rationes super Praedicamenta Aristotelis
Lectio XLIV

Contrarium autem etc. (Cat. II, 13b36)

<Divisio>

Postquam comparavit opposita ad invicem, repetit de contrariis. Alii dicunt quod hic determinat de contrariis moralibus.

Haec pars in duas. Primo removet quasdam dubitationes circa contraria, secundo comparat contraria ad sua genera, ibi: *Palam vero* (II.14a7).

Prima in duas. Primo comparat contraria inter se, secundo ipsa comparat ad substantiam, ibi: *Amplius <contrariorum etc.* (II.14a7).

Haec secunda in duas. Primo comparat contraria incomplexa, secundo complexa, ibi: *Amplius> si <Socratem> sanum esse* (II.14a11).

Pars in qua comparat contraria ad sua genera in duas. Primo comparat ad genus subiectum, secundo ad genus predicabile, ibi: *Necesse est autem* (II.14a28).

Haec est divisio lectionis, et sunt particulae quinque.

Juan Lepage

Comentario a las Categorías de Aristóteles¹

Lección XLIV

Traducción de Violeta Cervera Novo

Ahora bien, el contrario etc. (Cat. II, 13b36)

División del texto

Después de haber comparado los opuestos entre sí, repite la exposición acerca de los contrarios. Otros dicen que aquí el autor determina acerca de los contrarios morales.²

Esta parte se divide en dos. Primero elimina algunas dudas acerca de los contrarios, en segundo lugar compara los contrarios a sus géneros, allí donde dice: *Pero es evidente*, etc. (Cat. II, 14a15).

La primera parte se divide en dos. Primero compara los contrarios entre sí, en segundo lugar los compara a la sustancia, allí donde dice: *Además, de los contrarios etc.* (Cat. II, 14a7).

Esta segunda parte se divide en dos. Primero compara los contrarios sin combinación, segundo, los que son con combinación, allí donde dice: *Además, si Sócrates está sano*, etc. (Cat. II, 14a11).

La parte en la cual compara los contrarios a sus géneros se divide en dos. Primero compara con el género sujeto, y en segundo lugar con el género predicable, allí donde dice: *Ahora bien, es necesario etc.* (Cat. II, 14a18).

Esta es la división de la lección, y hay cinco partes.

¹ Traducción española a partir de la edición de Hansen (2012), *John Pagus on Aristotle's Categories. A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta Aristotelis*. Traducimos aquí la *lectio* XLIV, correspondiente a las páginas 253–257 de la edición.

² Encontramos una afirmación semejante en el comentario de Kilwardby al capítulo XI: «Vel secundum quosdam haec pars introducitur propter contraria moralia, de quibus nihil tigit, et hic determinat de illis et etiam de aliis» (Roberto Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, lectio XVII, ed. Lewry (s.f.:125, l. 13–14 [versión en línea de Alessandro Conti], M fol. 35vb, P fol. 61rb).

<Sententia>

Circa primam sic procedit: Dixit superius quod bonum est contrarium malo. Ex hoc crederet aliquis quod malum esset contrarium bono et non alii. Hoc removet, dicens quod bonum de necessitate opponitur malo, sed malum non semper est contrarium bono sed aliquando alii malo. Et hoc per exempla manifestat.

Consequenter removet dubitationem comparando contraria ad substantiam. Dictum fuit superius quod in contrariis non est necesse alterum inesse susceptibili. Ex hoc crederet aliquis quod si unum inest subiecto, non est necesse alterum non inesse. Hoc removet, dicens quod in contrariis incomplexis necesse est si unum inest, alterum non inesse. Et hoc per exempla manifestat.

Consequenter dicit idem de complexis et hoc per exempla manifestat.

Consequenter comparat contraria ad genus subiectum, dicens quod <***> contraria vel sunt in eodem genere vel in contrariis vel sunt aliorum genera.

Et hoc manifestat per exempla.

Haec est sententia partis.

Sentido general

Acerca de la primera procede así: dijo más arriba que el bien es contrario al mal. A partir de esto alguno podría creer que el mal es contrario al bien y no a otro mal. El autor elimina esta duda diciendo que el bien se opone necesariamente al mal, pero el mal no siempre es contrario al bien, sino que algunas veces es contrario a otro mal. Y esto lo manifiesta con ejemplos.

A continuación, elimina una duda comparando los contrarios a la sustancia. Se dijo más arriba que en los pares de contrarios no es necesario que, cada uno resida en aquello que los recibe. Y a partir de esto alguno podría creer que si uno de los contrarios reside en el sujeto, no es necesario que el otro no resida. El autor elimina esta dificultad diciendo que en los contrarios sin combinación³ es necesario que si uno existe, el otro no exista. Y esto lo manifiesta a través de ejemplos. Seguidamente dice lo mismo acerca de los contrarios con combinación, y lo manifiesta a través de ejemplos.

Luego compara los contrarios al género sujeto, diciendo que <***> los contrarios están o en el mismo género, o en géneros contrarios, o son géneros de otras cosas. Y esto lo muestra a través de ejemplos.

Y este es el sentido general de esta parte.

3 El autor se refiere a los contrarios que se dicen «sin combinación», es decir simples, acerca de los cuales no tiene sentido predicar la verdad y la falsedad. En este sentido «salud» y «enfermedad» son sin combinación, mientras que «Juan está sano» y «Juan está enfermo» son «con combinación». Véase Aristóteles, *Categorías*, X, 13a37–13b35.

Expositio litteralis

Ita dictum est de generibus oppositionis, *autem*, id est sed, bonum est *contrarium* malum de *necessitate*. Dicit «de necessitate» non quia bonum non potest malo non esse contrarium, sed quia nihil nisi malum est bono contrarium. Vere sic est, *autem*, id est, quia, *hoc palam est per inductionem singulorum, ut languor*, quod est malum, supple est contrarium, *sanitati*, quae est bonum, *et iustitia* etc. Non solum sic est de istis, *autem*, id est sed, *similiter in aliis*. Ita dixi quod malum est tantum bono contrarium, *sed* malum est *contrarium* bono et *aliquando* malo (hic non probat, sed relinquit improbatum quia ita est manifestum). Videtur malum malo esse contrarium, *enim*, id est quia, *egestati cum sit malum superabundantia est contraria, cum ipsa sit malum. Sed quilibet inspiciet in paucis hoc tale*, quod malum contrarium malo, *in pluribus vero* est etc.

Amplius contrariorum etc. *Amplius si Socratem languere* etc. Ita dictum est de contrariis, *vero*, id est sed, *palam est quod* contrarietas habet *fieri* natura, id est per naturam, *circa idem specie aut genere*, ut *languor* etc. Vere sic est, *autem*, id est sed, *nigredo et albedo sunt in corpore simpliciter*; et dicit «in corpore» quia albedo non solum contingit corpori quod est animal, sed aliis sicut lapidi.

Bene dixi «habent fieri circa idem etc.», *autem*, id est quia, *necessarium est contrarium* etc., *virtus enim genus huius*, id est iustitiae, sed *nequitia huius*, id est vitii.

Comentario literal

Así se habló acerca de los géneros de la oposición, *Ahora bien*, esto es «pero», el bien *es contrario* al mal *necesariamente*. Dice «necesariamente» no porque el bien no puede no ser contrario al mal, sino porque nada, a no ser el mal, es contrario al bien. Y verdaderamente es así, *ahora bien*, esto es «porque», *esto es evidente por inducción de los singulares, como la enfermedad*, que es un mal, entiéndase⁴ «es el contrario» de la *salud* que es un bien, y la justicia, etc. No sólo es así acerca de estas cosas, *ahora bien*, esto es «sino que también», *es de manera similar en otros casos*. Así dije que el mal es contrario no solamente al bien,⁵ *sino que el mal es contrario* al bien *y a veces* al mal (y aquí no lo prueba, sino que lo deja sin probar porque es manifiesto). Parece que el mal es contrario al mal, *en efecto*, esto es «porque», a *la penuria, que es un mal, es contraria la superabundancia, que es ella misma un mal. Mas cualquiera que investigue* encontrará esto: que el mal es contrario al mal, *es así en pocos casos, mientras que, en la mayoría de los casos* el mal es contrario al bien.

Además, de los contrarios, etc. *Además, si Sócrates está enfermo*, etc. Así se dijo acerca de los contrarios, *mas*, esto es «pero», *es evidente que* la contrariedad *tiene que producirse* naturalmente, esto es «por naturaleza», *en relación con la misma especie o el mismo género, como la enfermedad* etc. Realmente es así, *ahora bien*, esto es «pero», *la negrura y la blancura están en un cuerpo tomado en sentido absoluto*; y dice «en un cuerpo» porque la blancura no sólo se presenta⁶ en el cuerpo⁷ que es animado, sino también en otros inanimados, como la piedra.

Efectivamente dije «tienen que producirse en relación con lo mismo», etc., *ahora bien*, esto es «porque», *es necesario que los contrarios* etc., *la virtud es en efecto el género de ésta*, esto es, de la justicia, *pero el mal hábito⁸ es el género de éste*, esto es, del vicio.

⁴ Traducimos aquí la segunda persona singular del imperativo presente de *suppleo*.

⁵ En este punto, nos apartamos de la edición de Hansen (2012), y leemos «malum est <non> tantum bono contrarium», en lugar de «malum est tantum bono contrarium». Cf. Juan Lepage, *Rationes super Praedicamenta*, ed. Hansen (2012:254, l. 6–7).

⁶ Traducimos aquí *contingit*.

⁷ Traducimos aquí el dativo que acompaña *contingit*.

⁸ Traducimos aquí *nequitia*.

<Quaestiones>

<1> Primo quaeritur quare potius repetit de contrariis quam de aliis. Et dicendum quod intendit quasdam remove dubitationes circa ipsa contraria; ut ergo ipsas removeat, occasionaliter de ipsis repetit.

<2> Consequenter quaeritur: Dicit quod malum opponitur bono et malo. Contra. Scribitur in *Libro perihermeneias*: «Tantum unum uni opponitur». Nihil ergo dicit «duo opponuntur uni». Et dicendum quod duo opponuntur uni secundum diversos respectus. Unde bonum et malum opponuntur ratione generum —quia medium inest extremis tanquam virtus, extrema tanquam vitium— sed virtus et vitium sunt diversa genera, et ideo dixit quod malum et bonum opponuntur ratione generum. Sed malum opponitur malo ratione differentiarum, unde quia ista duo, avaritia et superfluitas, opponuntur, ideo superabundantia et egestas. Non est ergo inconueniens diversis respectibus unum opponi duobus.

<3> Consequenter videtur quod bonum sit contrarium bono. Nam lex praecipit: Si alicuius filius sit suspensor, et pater eius delictum commiserit, suspendatur per filium. Natura vero negat. Cum ergo lex et natura sint bona, bonum bono erit contrarium. Et dicendum quod est duplex bonum: simpliciter et secundum quid. Primo modo loquitur hic, secundo tu obicis. Nam lex non est bonum nisi secundum quid, simpliciter vero bonitas naturalis, ut scribitur in secundo *Topico-rum*; unde scribitur in *Ethicis*: «propter ea que sunt a natura neque laudandum neque vituperandum».

Cuestiones

<1> En primer lugar se pregunta por qué estudia más acerca de los contrarios que acerca de otros tipos de oposición. Y se debe decir que intenta apartar ciertas dudas acerca de los mismos contrarios; y en consecuencia vuelve ocasionalmente acerca de los contrarios, de modo tal que estas dudas se despejen.

<2> Y consecuentemente se pregunta sobre esto: dice que el mal se opone tanto al bien como al mal.

Razones en contra. Se escribe en el tratado *Acerca de la interpretación*: «Solamente un elemento se opone a otro». Por lo tanto, nada dice «dos elementos se oponen a uno».

Y se debe decir que dos elementos se oponen a uno según diversos aspectos. De allí que el bien y el mal se oponen en razón de los géneros —porque el medio está entre los extremos como la virtud, mientras que los extremos son vicio—, pero la virtud y el vicio son géneros distintos, y por ello dijo que el mal y el bien se oponen en razón de los géneros. Pero el mal se opone al mal en razón de las diferencias, de allí que, puesto que estas dos cosas, la avaricia y la prodigalidad, se oponen, que por ello se oponen exceso y carencia. Por lo tanto, no es inconveniente que un elemento se oponga a otros dos bajo diversos aspectos.

<3> A continuación, parece que el bien sería contrario al bien. Pues la ley prescribe lo siguiente: si el hijo de alguno fuera verdugo y su padre cometiera un delito, que sea entonces colgado por su hijo. Pero la naturaleza rechaza que el padre sea colgado por el hijo. Y como tanto la ley como la naturaleza son buenas, el bien será contrario al bien.

Y se debe decir que el bien es doble: tomado en sentido absoluto y en sentido relativo. Del primer modo se habla aquí, tú objetas del segundo modo. Pues la ley no es el bien sino relativamente, pero la bondad de la naturaleza lo es en sentido absoluto, como se escribe en el segundo libro de los *Tópicos*;⁹ de allí que esté escrito en la *Ética*:¹⁰ «no se debe alabar ni condenar a causa de lo que es por naturaleza».

⁹ Aristóteles, *Tópicos*, II, 11, 115b11–35.

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106b34–35.

<4> Consequenter quaeritur quare bonum bono non contrariatur.

Et dicendum quod bono dicitur uno modo, scribitur in *Ethicis*, malum vero multifarie; nam quando volumus sumus mali, scribitur ibidem. Quia ergo bonum dicitur uno modo, alii bono non opponitur, sed quia malum multifarie, malum malo opponitur.

Vel aliter. Bonum est quoddam constructibile, malum vero destructibile. Si ergo bonum erit bono contrarium, cum contrarium destruat contrarium, unum bonum aliud bonum destruet; quod est contra eius naturam.

<5> Consequenter quaeritur: Dicit quod contraria sunt in contrariis generibus. In capitulo qualitatis dixit quod sunt in eodem genere. Ergo sibi contrariatur hic et ibi.

Et dicendum quod duplex est genus, scilicet proximum et remotum. Dicendum <ergo> quod contraria sunt in contrariis generibus proximis; nam genus proximum iustitiae est virtus et proximum iniustitia est vitium, et sic loquitur hic, sed sunt in eodem genere remoto, ut in qualitate, et sic loquitur superius.

<6> Consequenter quaeritur: Dicit quod bonum et malum non sunt in genere.

Contrarium scribitur in primo *Topicorum*, ubi vult quod sint in genere.

Item. Dicit quod sunt genera.

Contra. Scribitur in secundo *Topicorum* quod nullum genus praedicatur denominative. Sed bonum et malum dicuntur denominative. Ergo non sunt genera.

Item. Si sunt genera, aut quantum ad naturalem aut logicum aut moralem. Non quantum ad naturalem, quia bonum et ens convertuntur et malum et non ens; cum ergo ens et non ens non sint genera secundum naturalem sed transcendunt omne genus, sic nec bonum nec malum.

Item, secundum logicum et moralem sub habitu continentur; ergo per consequens sub qualitate. Et sic nullo modo erunt genera, ut videtur.

<4> Seguidamente se pregunta por qué el bien es contrario al bien.

Y debe decirse que el bien se dice de un modo, como está escrito en la *Ética*,¹¹ el mal sin embargo es de muchos modos; pues cuando queremos somos malos, se escribe allí mismo. Puesto que entonces el bien se dice de un único modo, no se opone a otro bien; pero como el mal se dice de muchas maneras, el mal se opone al mal.

O dicho de otra manera: el bien es algo constructor, el mal es destructor. Si entonces el bien fuera contrario al bien, como un contrario destruye a su contrario, un bien destruiría al otro bien; lo cual es contra su naturaleza.

<5> Luego se pregunta sobre esto: dice el autor que los contrarios están en géneros contrarios. En el capítulo sobre la cualidad¹² dice que los contrarios están en el mismo género. Por lo tanto el autor se contradice a sí mismo aquí y allí.

Y se debe decir que el género es doble, a saber próximo y remoto. Hay que decir entonces que los contrarios están en géneros contrarios próximos; pues el género próximo de la justicia es la virtud y el género próximo de la injusticia es el vicio, y así se habla aquí, aunque la justicia y la injusticia están en el mismo género remoto, como se dice en el capítulo sobre la cualidad,¹³ y así se habla más arriba.

<6> Seguidamente se pregunta acerca de esto: el autor dice que el bien y el mal no están en un género.

<6.1> Lo contrario se escribe en el segundo de los *Tópicos*, donde quiere que el bien y el mal estén dentro de un género.

<6.2> Además, dice que el bien y el mal son géneros.

Razón en contra: está escrito en el segundo de los *Tópicos* que ningún género se predica de manera denominativa. Pero el bien y el mal se dicen de manera denominativa. En consecuencia, el bien y el mal no son géneros.

<6.3> Además, si el bien y el mal son géneros, lo son en cuanto al orden natural, al lógico o al orden moral. No lo son en cuanto al orden natural, porque el bien y el ente se convierten y el mal y el no-ente se convierten; por lo tanto, como el ente y el no ente no son géneros según el orden natural, sino que trascienden todo género, así ni el bien ni el mal son géneros. <6.3.1> Además, según el orden lógico y el moral, el bien y el mal están contenidos en el hábito; por lo tanto, en la cualidad. Y así, de ninguna manera serán géneros, según parece.

¹¹ *Ibidem*, III, 7, 1113b16–17.

¹² Se trata en realidad del capítulo sobre la cantidad: véase Aristóteles, *Categorías*, VII, 6a18–20.

¹³ Aristóteles, *Categorías*, VIII, 10b12–15.

Ad primum. Duplex est genus. Genus praedicabile et genus subiectum. Cum ergo dicit hic <quod> non sunt sub genere, verum est sub genere subiecto, sed cum dicitur in *Topicis* quod sunt in eodem genere, intelligit de genere praedicabili, et sic non est contradictio hic et ibi. Sed dicuntur esse genera; nam in moralibus omnes contrarietates ad bonum et malum reducuntur. Non ergo sunt in genere aliarum contrarietatum moralium sed eorundem genera, cum ad eorum contrarietates omnes aliae contrarietates reducuntur.

Per hoc patet ad secundum. Nam contingit loqui de accidentibus dupliciter. Uno modo per comparisonem ad sua inferiora, de quibus essentialiter praedicantur, et sic non praedicantur denominative, ut obicitur. Aliter comparantur ad subiecta in quibus habent esse, et tunc praedicantur denominative. Primo modo loquitur in *Topicis*, secundo hic.

Vel aliter. Cum dicitur «genus non praedicatur, etc.», verum est de genere praedicabili et non de genere subiecto, cuiusmodi sunt bonum et malum.

Ad ultimum. Concedo quod non quo ad naturalem, sed quo ad logicum vel moralem.

Ad obiectum dicendum quod auctor non dicit simpliciter quod non sint in genere —sunt enim in qualitate, ut obicitur— sed negat quod [non] sunt in genere contrarietatum moralium, sed, ut visum est, sunt genera earundem. Littera ergo sic exponitur: *Bonum et malum non sunt in genere*, supple moralium contrarietatum, *sed sunt genera aliorum*, id est aliarum contrarietatum moralium, cum ad illa, <ut> visum est, aliae contrarietates reducuntur. Vel aliter secundum primam solutionem: *Bonum et malum non sunt in genere* praedicabili secundum moralem, sed sunt genus subiectum.

<6.1*> Respuesta al primer punto. El género es doble: género predicable y género sujeto. Por lo tanto, cuando dice aquí que el bien y el mal no están subordinados a un género, es verdad respecto del género sujeto, pero cuando se dice en los *Tópicos* que están en el mismo género, se entiende respecto del género predicable, y así no hay contradicción aquí y allí. Pero se dice que el bien y el mal son géneros; pues en los asuntos morales todas las contrariedades se reducen al bien y al mal. Por lo tanto no están en el género de las otras contrariedades morales sino que son géneros de las mismas, puesto que todas las otras contrariedades se reducen a las contrariedades de éstos (es decir el bien y el mal).

<6.2*> Por esto es evidente la respuesta al segundo punto. Pues sucede que se habla de los accidentes de dos maneras. De un modo por comparación con lo inferior a ellos, acerca de lo cual se predicán de manera esencial, y así no se predicán de manera denominativa, como se objeta. De otra manera los accidentes son comparados con los sujetos en los cuales tienen el ser, y entonces se predicán de manera denominativa. Del primer modo se habla en los *Tópicos*, del segundo aquí. O bien de otra manera. Cuando dice «el género no se predica de manera denominativa etc.», es verdad acerca del género predicable y no del género sujeto, de tal manera son el bien y el mal.

<6.3*> En respuesta al último punto: concedo que el bien y el mal no son géneros en cuanto al orden natural, sino en cuanto al lógico y al moral.

<6.3.1*> A lo objetado se debe decir que el autor no dice que el bien y el mal no estarían en un género en sentido absoluto —están en efecto en el género de la cualidad, como se objeta— sino que niega que estén en el género de las contrariedades morales;¹⁴ antes bien, como se ha visto, son géneros de estas contrariedades. El texto se expone de esta manera: *el bien y el mal no están en un género*, entiéndase¹⁵ en el de las contrariedades morales, *sino que son géneros* de las otras cosas, esto es de las otras contrariedades morales, pues a aquella, como se ha visto, se reducen las otras contrariedades. Pero es de otra manera según la primera solución: *El bien y el mal no están en un género predicable según la moral*, sino que son un género sujeto.

¹⁴ En contra de la lectura de Hansen, eliminamos la negación: leemos «sed negat quod sunt in genere» y no «sed negat quod non sunt in genere». Cf. Iohannes Pagus, *Rationes super Praedicamenta*, ed. Hansen (2012:257, l. 6).

¹⁵ Traducimos aquí *supple*.

<7> Ultimo quaeritur quare non est summum malum sicut summum bonum. Et dicendum quod quaecumque sunt cum creatione participant entitatem, et sic per consequens omnia entia in quantum entia participant bonitatem; nihil est ergo ita malum quin naturam sapiat bonitatis. Quia ergo illud esse summe malum quod nullo modo participaret naturam bonitatis, impossibile est summe malum inter entia reperire. Sed quia aliquid est ita bonum quod nunquam participat malum, ut Prima Causa, erit reperire summe bonum; ab eo enim relegata est omnis invidia et nequaquam bonitati purissimae licet quicquam facere nisi pulchrum, ut Platonis sententia attestatur.

<7> En último lugar se pregunta por qué no hay un sumo mal así como hay un sumo bien.

<7*> Y se debe decir que todas las cosas creadas¹⁶ participan de la entidad, y así en consecuencia todos los entes en cuanto entes participan de la bondad; así por lo tanto, nada es malo por no conocer la naturaleza de la bondad. Así pues, puesto que sería sumamente malo aquello que no participara de ningún modo de la naturaleza de la bondad, es imposible encontrar algo sumamente malo entre los entes. Pero puesto que algo es tan bueno que nunca participa del mal, como la Causa Primera, existirá la posibilidad de encontrar el bien en grado sumo; en efecto, a partir de esto queda relegada toda mala voluntad y de ningún modo es posible a la bondad purísima hacer algo que no sea bello,¹⁷ como lo atestigua la opinión de Platón.¹⁸

16 Traducimos aquí *cum creatione*.

17 Traducimos aquí *pulchrum*.

18 Platón, *Timeo*, 30a–b.

7. La certeza y la cientificidad de la Ética en los comentarios a la *Ética Nicomaquea* durante el siglo XIII

Valeria A. Buffon

(UBA-CONICET-UNL)¹

Introducción

Como es sabido, la *Ética Nicomaquea* recibe creciente atención desde los comienzos de la Universidad de París. De ser una lectura optativa indicada para los días festivos en el estatuto de 1215, pasa a ocupar doce semanas obligatorias de clase en 1255 cuando los maestros y estudiantes de la Facultad de Artes se dan sus propios estatutos incluyendo en el plan de estudios todo el *corpus aristotelicum* y algunas obras vinculadas estrechamente con él.² Un ejemplo elocuente de este tratamiento es el comentario conocido

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación de CONICET, y con el subsidio de nuestro grupo de investigación PIP 2012–2014 nro. 11220110100819CO.

² *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), ed. Denifle y Châtelain (1889), para el plan de 1215, cf. t.I, nro. 20:78; para el plan de 1255, cf. CUP, t. I, nro. 246:277–279. Para un estudio comparativo sobre estos planes ver el capítulo de Claude Lafleur en este volumen: «Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didácticos». También pueden consultarse con provecho los siguientes volúmenes: Lafleur y Carrier eds. (1997a); Weijers y Holtz eds. (1997). Lafleur y Carrier (2004:409–448).

como del «Pseudo Peckham», llamado así por su errónea atribución —en uno de los manuscritos— al teólogo franciscano Juan de Peckham (Spettmann, 1923:221–242). Este comentario examina exhaustiva y profundamente la versión de la *Ética Nicomachea* disponible en el momento, a saber los tres primeros libros de la *Ética*,³ dividiendo el escrito en 45 *lectiones* y desmenuzando cada frase para analizarla y sacar el mayor conocimiento posible de su fuente. El autor parece ser un maestro de Artes de París, que escribe hacia 1241–1244.⁴ Una idea de la exhaustividad con la que el autor analiza la *Ética Nicomachea* la tenemos al considerar que dedica dos *lectiones* que ocupan 35 páginas de transcripción para comentar poco más de una columna del texto aristotélico (más exactamente 1094a25–1095a1), mientras que su colega contemporáneo Roberto Kilwardby⁵ lo despacha en el equivalente de seis páginas de transcripción (cabe aclarar que el comentario de este último tiene más bien las características de una paráfrasis, y por lo tanto otro fin; su brevedad no empaña en lo más mínimo su valor).

La preocupación por el desarrollo de cuestiones epistemológicas no es casual en los primeros comentarios: no sólo la *Ética* —por lo menos en su variante «filosófica» es decir, proveniente del Filósofo— es una nueva ciencia a estudiar, sino que incluso todo el *corpus* filosófico necesita estructurarse en una armazón epistemológica en principio coherente con el resto de la

3 Cabe señalar que hasta 1248 (*terminus ante quem* de la traducción completa de Roberto Grosseteste) sólo los libros I a III están disponibles en traducción latina, hecha probablemente por Burgundio de Pisa hacia 1150. Esta traducción circula de forma fragmentaria en París. Por un lado, los libros II y III son llamados la *Ethica uetus*, y por otro lado el libro I es la *Ethica noua*. (Bossier, 1997:102). Sobre estas primeras versiones se conservan cinco comentarios, de los cuales sólo los dos que estudiamos aquí (el de Kilwardby y el llamado «del Pseudo Peckham», cf. las notas siguientes), examinan el escrito aristotélico en cuestión, a saber *Ética Nicomachea* 1094a25 – 1095a1. Los demás comentarios, o bien analizan solamente los libros II y III, como es el caso de la *Lectura Abrincensis* (Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, f. 90r–122v, que es objeto de estudio de Violeta Cervera Novo en este mismo volumen), o bien las copias sobrevivientes en estado fragmentario (como es el caso de los comentarios contenidos en los ms. de París, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804a y 3572, y en Nápoles, Biblioteca Nazionale, VIII G8) no contienen la porción de texto estudiada. Sobre estos últimos comentarios cf.: Gauthier (1975); Tracey (2006); Zavattero (2010).

4 Sobre la autoría y la datación de este comentario, véase la introducción a nuestra edición del prólogo: Buffon (2011).

5 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, ms. Cambridge, Peterhouse, 206 (=C), f. 286rb–286vb; ms. Praga, Národní knihovna České republiky (antes Universitní knihovna), III. F 10 (=P), f. 2rb–3ra. Sobre este comentario ver Lewry (1982b). Además, véase la obra pionera de Wieland (1981a).

sapientia cristiana (Lafleur, 1994b:45–65). Esto no deja de ser problemático, y entonces facilita una profusa producción de bibliografía epistemológica en forma de *Divisiones de la ciencia*, *Introducciones a la filosofía* o *Guías de estudio* durante los decenios centrales del siglo XIII.⁶ Sobre este tipo de bibliografía *didascálica*, para utilizar un término acuñado por Claude Lafleur, se ocupan otros en este volumen.⁷ Por mi parte, me limitaré en esta ocasión al género de los comentarios de los *artistaie parisienses* de esta etapa.

Los comentarios del último cuarto del siglo XIII, al menos los dos ejemplos que consultaremos en esta oportunidad, las anónimas *Questiones super librum Ethicorum Aristotelis* (ca. 1280)⁸ y las *Questiones* de Radulfo Brito sobre la *Ética Nicomaquea* (Costa, 2010 y 2008) no se detienen particularmente en asuntos epistemológicos, aunque mencionan las preguntas de rigor, como la de establecer si la *Ética* es una ciencia práctica o especulativa, cuestión que durante los años cuarenta se encuentra en plena discusión.⁹

Si bien los interrogantes epistemológicos y metodológicos son múltiples en ambos grupos de comentarios, enfocaremos dos cuestiones que nos parecen ilustrativas de cada una de las etapas de desarrollo de la *Ética* filosófica en el siglo XIII: una de ellas es la cuestión del lugar de la *Ética* entre las ciencias, si es una ciencia superior o no a la *Metafísica*, y la otra es la cuestión del modo de proceder de la *Ética*, hasta qué punto debe contemplar los lineamientos del *modus procedendi* que Aristóteles desarrolla en los *Primeros analíticos* y en los *Analíticos posteriores*.

⁶ Sobre la bibliografía didascálica de la Facultad de Artes, cabe consultar Lafleur (2004).

⁷ Consúltense los estudios de Claude Lafleur, René Létourneau y Riccardo Saccenti en este volumen.

⁸ La datación de esta obra ha sido objeto de controversia entre los especialistas, cf. Costa (2010: 59–71), seguido de la puesta en cuestión de Bianchi (2011), con la respuesta de Costa (2012).

⁹ El hecho de que desde su comienzo la *Ética Nicomaquea* determina que tratará sobre el bien supremo, lleva a nuestros maestros a deducir que este bien supremo es Dios, por lo tanto se suscita el problema no banal de establecer una relación o una jerarquía epistemológica entre la *Ética* y la *Metafísica*, aquí más bien llamada «Filosofía Primera». Podemos entonces decir que las cinco primeras *Lecciones* son acompañadas de preguntas concernientes a discusiones epistemológicas, ya sea sobre el objeto de la *Ética*, sobre los que la estudian, sobre los que la escuchan, sobre su modo de proceder y su lugar entre las otras ciencias, sin olvidar la discusión sobre los conceptos transcendentales. Sobre la división de las ciencias en el Pseudo Peckham ver Buffon (2011b:27–44). Sobre los transcendentales en este comentario ver Buffon (2011:314+347).

Sobre la supremacía de la Ética

La primera pregunta epistemológica determinante para analizar no ya una «ruptura», sino una evolución en la cual la discusión va teniendo subsecuentemente la misma respuesta (y por lo tanto se va sedimentando en la comunidad epistémica), es la pregunta por el lugar de la Ética en la división de las ciencias. Pareciera que esta pregunta recurrente a mediados de siglo, en la cual algunos maestros —como es el caso de Arnulfo de Provenza—¹⁰ basan sus encomios a la filosofía, estará ausente en las obras de finales del siglo.

En la tercera *quaestio* de la *lectio* 3 el autor anónimo de la *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem* (al que seguiremos refiriéndonos como «Pseudo Peckham», tal como es habitual en la bibliografía) se pregunta por la relación entre la Filosofía Primera y la Ética, y da cuatro argumentos a favor de la supremacía de la Filosofía Primera, argumentos que parafraseamos a continuación:

<1> Puesto que la Filosofía Primera es una ciencia anterior y más noble que cualquier otra doctrina, ella debe considerar lo que es más noble, y por ello lo óptimo debe ser determinado por la Filosofía Primera y no por la Ciencia Civil.¹¹

<2> La Filosofía Primera trata de lo divino; el bien divino es lo que se investiga en esta doctrina; por ello este bien debe ser de la consideración de la filosofía primera.

<3> Si la Filosofía Primera considera todo, por lo tanto considera este bien. Por lo tanto, o este bien no es considerado por la ciencia moral o civil, o si es de la consideración de ambas, se pregunta de qué modo se considera diferentemente en cada una.

<4> La doctrina civil es más principal que las otras, mientras que la Filosofía Primera procede por las causas más altas; entonces puesto que prueba los principios de todas las otras ciencias, parece que es más noble que todas las otras, incluida la Ciencia Civil (Pseudo Peckham, *F*:7ra–b; *O*:6vb).

Después da un argumento a favor de la supremacía de la Ética:

¹⁰ Arnulfo de Provenza (Arnulfus Provincialis), *Divisio scientiarum*, ed. Lafleur (1988:295–347).

¹¹ Cabe señalar aquí que la traducción de πολιτική es aquí *ciuilis*, por eso la Ética será llamada aquí «ciencia civil». Cf. Aristoteles Latinus, *Ethica noua*, I, 1, 1094b2–3, trad. latina de Burgundio de Pisa, ed. Gauthier (1972:65–66).

<I> En contra: el fin de la ciencia especulativa es el conocimiento o lo verdadero, pero el fin de la <Ciencia> Civil es lo bueno, y más aún lo óptimo. Por lo tanto, si lo óptimo es más noble que lo verdadero, y su fin es mejor y más noble, él es más noble y mejor; por lo tanto la doctrina civil será mejor y más noble que la Filosofía Primera (Pseudo Peckham, *F:7rb; O:6vb*).¹²

Contrariamente a las prácticas de la *quaestio* (Weijers, 2002 y 1995b) de los años venideros en las que la estructura está fijada, nuestro artista puede responder tanto al *propositum* (en este caso los argumentos a favor de la supremacía de la Filosofía Primera) cuanto al *oppositum* (en este caso los argumentos a favor de la supremacía de la Ética o Ciencia Civil). En este caso, la solución de nuestro artista parece responder al argumento contrario (*oppositum*), con lo que parece aceptar en principio la supremacía de la Filosofía Primera. Sin embargo, una distinción final cambia la perspectiva de la solución. Veamos:

A esto último hay que decir que una ciencia se dice más noble y más cierta que otra según tres causas: o porque trata sobre algo más noble y más cierto, o porque tiene un modo de proceder más noble —como cuando ésta procede por las causas, y aquélla por los signos, o bien ésta por causas anteriores y aquélla por causas posteriores—, o porque el fin perseguido por la ciencia es más noble. Y en cuanto a esto último, puede decirse que la Civil se dice aquí principal y es más noble que la Filosofía Primera. En cuanto al modo de proceder, la Filosofía Primera es más noble. En cuanto a aquello sobre lo que trata, divido el asunto: porque o bien hablamos de aquello de lo que trata cada una según su substancia, y así si decimos que la Filosofía Primera trata acerca de lo divino y ésta, la Civil, sobre lo divino, y en esto no puede haber preeminencia; o bien podemos considerar aquello de lo cual trata cada una no según la substancia, sino según el aspecto en el que es considerado.

Por lo tanto digo que si el filósofo primero considera el bien divino, lo considera en razón de lo verdadero, y si el filósofo civil lo considera, lo considera en razón de lo bueno, y porque lo divino es más noble considerado en razón de lo bueno que de lo verdadero, por eso en razón de aquello de lo que trata puede decirse

¹² Pseudo Peckham (Pseudo Iohannes Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 3, Questio 3, oppositum, *F f. 7rb; O f. 6vb*: <I> «Contra. Finis speculatiue est cognitio siue uerum, finis uero ciuilis bonum immo optimum. Si ergo optimum est nobilius uero et cuius finis melior et nobilior, ipsum est nobilius et melius, doctrina ciuilis erit melior et nobilior philosophia prima».

que la doctrina civil es más noble. Y según esto es evidente la solución a todas las objeciones.¹³

Hay tres formas entonces en que una ciencia puede ser más noble: **a)** en cuanto a su objeto, **b)** en cuanto a su modo de proceder, y **c)** en cuanto a su fin. Los dos últimos son los puntos más claramente resueltos, ya que la filosofía moral tiene el fin más noble (el bien supremo) y la filosofía primera tiene el modo de proceder más noble. Donde las aguas se dividen es en cuanto al objeto, que —podemos decir según las discusiones sutilísimas entre Tomás de Aquino y los *artista* unos años después (Lafleur y Carrier, 2005:261–294)— parece ser el criterio más valorado por el Pseudo Peckham. El objeto tiene una sustancia; en este caso, la sustancia del objeto es la misma, ya que ambas ciencias tratan de lo divino; en lo que difieren es en la conceptualización de lo divino: la Filosofía Primera trata lo divino en razón de lo verdadero (*verum*), mientras que la filosofía «Civil», es decir política, trata de lo divino en razón de lo bueno (*bonum*). Pero, según nuestro autor, lo divino es más noble considerado en razón de lo bueno, lo cual da la supremacía a la Ciencia Civil. Entonces, lejos de tener la supremacía absoluta entre las ciencias, la Filosofía Primera sólo parece tener una supremacía indiscutible en cuanto al modo de proceder. Notaremos posteriormente que nuestro autor retomará en la próxima *lectio* esta cuestión.

Esta respuesta es sorprendente en varios sentidos. Por un lado, es curioso ya que posteriormente la jerarquía de las ciencias establece casi indiscutiblemente la supremacía de la Metafísica sobre la Moral, gracias a la supremacía de lo especulativo sobre lo práctico (jerarquía que se encuentra ya bastante

13 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 3, Questio 3, solutio ad omnia, F f. 7rb; O f. 6vb: «Ad hoc ultimum dicendum quod scientia dicitur esse nobilior et certior alia tribus de causis: uel quia de nobiliori et certiori, uel quia modum procedendi habet nobiliorem —ut hec procedit per causas illa per signa; uel per causas priores illa per posteriores—, uel propter nobiliorem finem intentum secundum scientiam. Et quo ad hoc ultimum potest dici quod ciuilis dicitur hic principalis et est nobilior quam ipsa. Quo ad modum procedendi prima philosophia nobilior. Quo ad illud de quo diuido: quia uel loquimur de illo de quo est utraque secundum substantiam eius et sic si dicamus quod philosophia prima sit de diuinis et ista de diuinis in hoc non posset esse preeminencia; uel possumus considerare illud de quo est utraque non secundum substantiam set secundum rationem secundum quam consideratur. Dico ergo quod si philosophus primus consideret bonum diuinum considerat ipsum sub ratione ueri et si ciuilis ipsum considerat, considerat ipsum sub ratione boni, et quia ipsum est nobilior consideratum sub ratione boni quam ueri, ideo ratione eius de quo est potest dici quod doctrina ciuilis nobilior est. Et secundum hoc patet solutio omnium obiectionum».

bien establecida en el momento en que escribe nuestro maestro), y se puede vislumbrar desde ya en los argumentos a favor de la Filosofía Primera.¹⁴ Por otro lado, es incluso más sorprendente en relación a la teorización que el propio autor hace sobre la cuestión de los transcendentales, ya que en la primera cuestión *extra litteram* del comentario el maestro establece (siguiendo a Felipe el Canciller) una jerarquía en la cual el orden conceptual de los transcendentales es *ens–unum–uerum–bonum*¹⁵—en contra de un argumento fuerte tomado del *De causis* donde el bien que es la causa final sería preeminente, ya que la causa final es la causa de las causas (*causa causarum*)—. ¹⁶ Considerando esto último, el orden de los transcendentales *uerum* y *bonum*, establecido por el Pseudo Peckham en la discusión sobre los transcendentales,¹⁷ es invertido en la consideración de la pregunta sobre el objeto de la ciencia civil. Y lo más curioso es que no da razones para ello, sino que supone meramente que «lo divino es más noble considerado en razón de lo bueno», sin indicar por qué esta consideración sería más noble. No será la primera vez que un maestro invierte argumentos para probar diferentes tesis —práctica a la que sucumben numerosos de los grandes teólogos también—. Sin embargo,

14 Si bien nuestro autor sólo contempla la relación entre Ética y Filosofía Primera, la cuestión de la jerarquización de las ciencias es mucho más compleja, sobre todo en cuanto a la confrontación entre Filosofía Primera y Teología. Para ver material sobre los *artistae* al respecto Lafleur y Carrier (2005, 2010a, 2010b), Pironet (2004).

15 Este orden es el orden «conceptual» ya que en los entes, los cuatro son convertibles. Felipe hace primero una definición de los cuatro conceptos a partir de la definición del bien como indivisión. Cf. Felipe el Canciller (Philippus Cancellarius), *Summa de bono*, Prologus, q. 1 (ed. Wicki, 1985:8): «Diffinitio enim boni prima non est data per causam, sed per differentiam in negatione consistentem; per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum». Posteriormente hace las comparaciones entre los conceptos de bien y de verdadero y establece la precedencia de lo verdadero (*Ibid.*, q. III:17): «Dico quod verum simpliciter prius est intellectu quam bonum. Et hoc patet ex diffinitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. Non nominatur hic quod non sit ex parte entis, scilicet ipsum esse et id quod est. In ratione autem boni preter esse habetur intentio finis et comparatio ad finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actus a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo. Et ita patet quod verum naturaliter prius est quam bonum. Hoc autem intelligendum est in creaturis in quibus verum et bonum se habent secundum prius et posterius; sed in summa essentia idem est esse verum et esse bonum preter illud quod intelligitur in creaturis».

16 Sobre el problema del orden de los transcendentales en los maestros parisienses contemporáneos al Pseudo Peckham ver Buffon (2011:326–340), cf. el texto de la cuestión en 359–364. Cf. Felipe el Canciller, *Summa de bono*, Prologus, q. 1 (ed. Wicki, 1985:6, l. 5): «in rebus causas habentibus causa finalis est causa causarum».

17 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, ed. Buffon (2011:363, ll. 143–160).

cabe preguntarse acerca del verdadero pensamiento de nuestro maestro. Sabemos que la práctica del comentario prevé la justificación de los dichos del texto comentado. Eso explicaría la necesidad de nuestro autor de determinar la supremacía de la moral sobre todas las ciencias. Pero entonces, ¿por qué adoptó en el proemio otro orden de jerarquía de los transcendentales?

Por su parte, Roberto Kilwardby, por la propia configuración de su comentario se limita a exponer sin cuestionar. Su exposición no deja de ser interesante, ya que se ve llevado por una irregularidad del manuscrito que lee. Veamos esto con más detalle. En su edición de la *Ethica noua*, René-Antoine Gauthier corrige en numerosos lugares los lemas de los manuscritos disponibles, ya que la tradición manuscrita se encuentra bastante corrupta. En varias ocasiones entonces, lo resultante para nuestra lectura crítica no coincide con el pasaje leído por los receptores del siglo XIII, entre ellos nuestros maestros de artes. En lo que aquí interesa, allí donde la edición contemporánea de la *Ética* (trad. Sinnott 2007, 5) dice, en 1094b2–3: «Vemos, también, que las capacidades más valoradas, como la estrategia, la economía y la retórica, están subordinadas a ella <sc. a la ética>», los manuscritos de la *Ethica noua* dan en su mayoría «Videmus enim, et clarissimas virtutes sub hac esse, utputa militarem, yconomicam, *theoricam*».¹⁸ El editor corrige por *militarem, yconomicam, rethoricam*, lo cual, si bien recupera lo que podría ser el original (aunque es posible que el propio manuscrito de base del traductor latino, Burgundio de Pisa, haya tenido el lema *θεωρηκὴν* en lugar de *ῥητορικὴν*),¹⁹ no nos revela lo que leían en realidad los maestros en sus clases. Tanto Kilwardby como el Pseudo Peckham tienen que habérselas con las mismas corrupciones que Gauthier; pero sin un arquetipo con el cual comparar, están librados a la conjetura, como ocurre con muchos de nosotros, los editores de obras medievales, cuando las bases manuscritas son insuficientes, corruptas o contaminadas. Respecto de este preciso detalle, ambos maestros toman caminos diferentes. Roberto Kilwardby lee *theoricam*, y explica el texto en función de su lectura:

¹⁸ Aristoteles Latinus, *Ethica noua*, I, 1, 1094b2–3, trad. Burgundio de Pisa, ed. Gauthier (1972:66, l. 14–16) con aparato crítico, la cursiva es mía.

¹⁹ Esto es algo verificable ya que por un estudio filológico conocemos cuál fue el manuscrito griego de base para la traducción de Burgundio, el Ms. Florencia, Biblioteca Laurentiana, 81.18, llamado comúnmente Laurentianus 81.18. Cf. Vuillemin-Diem y Rasched (1997).

Y comprende por «militar» y «económica» [las ciencias] prácticas, por «teórica» en cambio las especulativas, y similarmente aquellas que son proveedoras y deliberativas de lo que conviene a la ciudad.²⁰

Más adelante retomará el tema diciendo que la filosofía «civil» enseña las cuatro virtudes cardinales y ejemplifica la fortaleza a partir de la ciencia «militar» y la prudencia a partir de la ciencia «teórica».²¹ Por lo tanto, Kilwardby acepta y corrobora en su comentario, siguiendo el lema de los manuscritos, que las ciencias especulativas, a saber la física, la matemática y la metafísica, están subordinadas a la ética.

El Pseudo Peckham, en cambio, no se contenta con esta lectura sino que utiliza otras dos traducciones (*duas alias translationes*) de las cuales una es sin duda el comentario medio de Averroes a la *Ética Nicomaquea*,²² y una tercera traducción, que no hemos podido aún identificar pero que es consistente con algunos *marginalia* provenientes de una traducción arabo-latina de Hermannus Alemannus, ahora perdida.²³ En el estudio filológico que el comentador hace en la exposición literal (*expositio littere*) opta finalmente por la lectura de las fuentes oblicuas: *rethoricam*,²⁴ mientras que en las otras

20 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C f. 286rb, P f. 2va: «et intellige per militarem et yconomicam practicas, per theoricam autem speculativas, et similiter illas que sunt prouisiue et deliberatiue de hiis que expediunt ciuitati».

21 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C: f. 286rb, P f. 2va: «Nota quod in hoc argumento potest haberi ab Aristotele que sit doctrina ciuilis quia illa que instruit homines circa quatuor uirtutes cardinales scilicet fortitudinem, prudenciam, temperanciam et iusticiam. Per hoc enim quod dicit ipsam ordinare militarem innuit ipsam instruere homines circa fortitudinem per hoc quod ordinat theoricam significat ipsam instruere homines circa prudenciam per theoricam enim intendit prouisionem et deliberacionem expedibus et hoc maxime pertinet ad prudenciam cum sit secundum tullium bonarum et malarum rerum vtrarumque sciencia et ille uirtutes sunt ciuitatis, et ciuium regula extraneorum. Per hoc autem quod dicit ipsam ordinare yconomicam significat ipsum instruere circa temperanciam que est in ordinatione hominis ad se et ad propriam familiam. Per hoc quod dicit ipsam ordinare legem significat ipsam instruere de iusticia que exibus vniciue quod scitum est secundum legum percepcionem et hoc consistit in ordinatione ad suos consciues ex hiis uidetur haberi que sit doctrina ciuilis secundum aristotelem».

22 Averroes, *In Moralia Nichomachia expositio*, trad. Hermannus Alemannus, ed. Junctas (1562). Sobre este comentario, cuyo original árabe se encuentra perdido, véase Korolec (1992).

23 Para un estudio pormenorizado sobre esta cuestión cf. Buffon (2011:305–309). Ver también ver los artículos de Saccenti (2010) y Fidora y Akasoy (2002).

24 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 3, Expositio littere, O f. 7rb, F f. 7va–b: «Deinde ostendit alia ratione quod sit principalissima dicens uidemus autem quod non solum modo predicto ostenditur eius principalitas ad alias

secciones, a saber la división del texto, la sentencia y las cuestiones, omite esta discusión.

Los maestros del último cuarto del siglo XIII por su parte, se limitan a preguntar si la Ética es una ciencia práctica o especulativa, y ambos responden que es una ciencia práctica sin determinar cuál es su lugar o su jerarquía entre las ciencias.²⁵ Sin duda, entre las especulaciones que pasaron a lo largo del siglo, los maestros contaban ahora con un pasaje aristotélico diferente en el cual la *theorica* no era una ciencia bajo la supremacía de la Ética sino, según la traducción nueva de Roberto Grosseteste (1246–1247), la *rethorica*.²⁶

Sobre la metodología (*modus procedendi*)

Una cuestión epistemológica que parece seguir en discusión en el último cuarto de siglo es aquella sobre el modo de proceder de la Ética filosófica, ya que el mismo Aristóteles determina que este tipo de ciencias no debe proceder de modo demostrativo sino «de forma general y esquemática» (*pakhulós kai túpô*), *grosse et typo* según la traducción de Burgundio de Pisa, *grosse et figuraliter* según la traducción de Roberto Grosseteste.²⁷

La pregunta de Radulfo Brito sobre el modo de proceder insinúa su respuesta desde el planteo, ya que se pregunta «si el modo de proceder en esta ciencia es el modo persuasivo».²⁸ Primero enuncia dos argumentos contra-

artes immo aliter scilicet autem id est quia uidemus artes famosissimas et nobilissimas esse sub hac id est sub ciuili vnde dicit alia translatio “patet autem hoc ex eo ex honoratissime artium et nobilissime supponuntur huic arti”, id est ciuili. Deinde dicit que sunt artes que sunt clarissime que sunt sub illa dicens utputa sicut militarem. Alia translatio regitiua belli. Et yconomicam alia translatio regitiuam domus. et theoricam id est scientiam que docet speculari euentus bonos uel malos qui possunt accidere ciuitati quia utuntur astronomi siue augures. Alie tamen due translationes ubi habemus theoricam habent rectoricam». La otra traducción (*alia translatio*) que es aquí concretamente la fuente es Averroes, *In Moralia Nichomachia expositio*, trad. Hermannus Alemannus, ed. Junctas (1562:f.2rE): «vtpote regitiua belli et regitiua domus, et rhetorica».

25 Cf. Costa (2010, Questio 5:139–140). Para Radulfo Brito, ver Costa (2008, Questio 2:181–182).

26 Cf. Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094b2–3, trad. Roberto Grosseteste, ed. Gauthier (1973:376, l. 8–9).

27 Aristoteles Latinus, *Ethica Noua*, I, 1, 1094b20, trad. Burgundio, ed. Gauthier (1972:67, l. 9); y trad. Roberto Grosseteste, ed. Gauthier (1973:376, l. 25).

28 Radulfo Brito, *Questiones super librum Ethicorum Aristotelis*, ed. Costa (2008: Questio 12:200): «utrum modus procedendi in hac scientia sit modus persuasius».

rios, indicando por un lado que el modo persuasivo no es adecuado al fin buscado por esta ciencia, a saber la felicidad, y por otro lado, que toda ciencia procede por demostración, método que se opone al de la persuasión.²⁹ Luego responde que el modo de proceder en esta ciencia, la ciencia moral, debe ser persuasivo: ésta no requiere el modo demostrativo debido a que la materia subyacente (*materia subiecta*) que constituye su objeto está compuesta por las acciones, que son cambiantes, y a duras penas se puede extraer de ellas una regla universal.³⁰ Para resolver el primer argumento respecto de la capacidad de adecuación entre el modo de proceder y el fin de cada ciencia, Radulfo divide el fin en dos, el fin de la enseñanza y el fin de aquello que se enseña, e indica que para el fin de la enseñanza es suficiente la persuasión (aunque para asegurar las acciones enseñadas son necesarias correcciones).³¹ En la solución al segundo argumento Radulfo acepta que toda ciencia debe darse por demostración, pero amplía el concepto de demostración de manera tal que incluya la persuasión, indicando que la materia subyacente en esta ciencia (a saber, las acciones humanas), no permiten el método demostrativo en sentido fuerte, sino más bien en un sentido laxo que incluye la persuasión.³² Esta es una consideración que pervivirá, ya que Juan Buridán, bien entrado el siglo XIV, hace suya esta inclusión, determi-

29 *Ibid.*: «Arguitur quod non. Quia ille modus procedendi non est conueniens in hac scientia per quem homo non potest deuenire ad finem in ista scientia quesitum; modo per persuasiones non potest homo ad finem hic intentum peruenire; ideo etc. (...) Item. Omnis scientia debet haberi per demonstrationem; sed modus demonstratiuus et modus persuasiuus sunt modi oppositi; quare etc».

30 Radulfo Brito, *Questiones super librum Ethicorum Aristotelis*, ed. Costa (2008: Questio 12:200–201): «materia subiecta in ista scientia non permittit siue non requirit modum procedendi demonstratiuum, quia ista scientia est de agibilibus que sunt transmutabilia et vix potest in istis aliqua regula vniuersalis accipi; ergo sufficit in ista scientia persuasiue procedere et non <oportet> demonstrationes expetere, et ista est ratio Philosophi in littera, vnde dicit quod simile peccatum est querere demonstrationes in agibilibus sicut persuasiones in mathematicis».

31 *Ibid.*:201: «Cum dicitur: ille modus non est hic conueniens per quem homo non potest etc., verum est. Et cum dicitur quod per modum persuasiuum non potest homo etc. dico quod duplex est hic finis, scilicet finis doctrine et finis eius quod docetur; modo finis doctrine bene habetur in hac scientia per persuasiones, sed loquendo de fine qui est eius quod docetur, quantum ad operationes que hic docentur, verum est quod ad habendum talem finem non semper sufficiunt persuasiones, immo ad talem finem acquirendum indigemus correctionibus».

32 *Ibid.*:201: «Cum dicitur: omnis scientia debet haberi per demonstrationem, dico quod verum est, secundum possibilitatem materie ibi subiecte, et hoc sufficit; vnde in qualibet scientia non requiruntur demonstrationes pargue pro persuasionem, quales permittit materia ibi subiecta».

nando una lógica especial para la ética, llamada *logica moralis*, que se estudia en los libros de la *Retórica* y la *Poética*.³³ Algunos antecedentes de esta lógica «especial» pueden encontrarse en los comentarios de Kilwardby y el Pseudo Peckham. Volveremos a este tema más adelante.

Por su parte, el comentario anónimo de París (que se encuentra en el manuscrito Bibliothèque nationale de France, lat. 14698) se pregunta «si sobre las costumbres u acciones humanas puede haber ciencia».³⁴ Los argumentos contrarios aducen como era de esperar **a)** que la ciencia es sobre lo universal y las acciones son singulares, **b)** que la ciencia es sobre lo necesario y que las acciones humanas son contingentes, **c)** que la ciencia es sobre lo igual para todos (*idem apud omnes*) pero las costumbres son diferentes en diferentes lugares.³⁵ Por otra parte, los argumentos opuestos determinan que **a)** puesto que ocurre el actuar bien o mal puede haber ciencia de las acciones humanas, que **b)** puede haber ciencia de lo que es bueno y difícil, y esa es la ciencia moral, y finalmente que **c)** puede haber ciencia de aquello respecto de lo cual se asignan nociones definitorias y por lo tanto la ciencia puede demostrarlas de alguna manera.³⁶ La respuesta del anónimo es breve: retomando el último argumento mencionado, determina que la ciencia moral puede hacer demostraciones a partir de la asignación de nociones definitorias. Dicho esto, el maestro comienza a matizar su respuesta considerando que las ciencias tienen que acomodar su tratamiento a lo que tratan, ya que en algunos casos eso es siempre verdadero como en las matemáticas, pero en otros casos es verdadero muchas veces, como en la ciencia moral. Justifica esto apoyándose en los *Analíticos posteriores* (I, 30, 87b19–27) ya que en

33 Juan Buridán (Iohannes Buridanus), *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, proemium, ed. Vivès (1489:f.lirb): «Ipsa autem scientia seu philosophia moralis duas habet partes primas. Vnam principalem, aliam adminiculatiuam seu instrumentalem. Sicut enim in speculatiuis hec quidem scientia naturas rerum docet, videlicet metaphysica, physica, et mathematica. Illa uero modum docendi et dicendi subministrat, scilicet logica; sic in moralibus oportet hanc quidem docere moralem uitam, hanc autem illi modum docendi subministrare. Prima ergo et principalis licet que docet bene uiuere ad salutem traditur in libris Ethicorum, Economicorum et Politicorum. Secunda uero pars que hunc modum docendi docet traditur in libris rhetorice et poetrie. Vnde scientia dictorum duorum librorum uere et proprie dicenda est non logica simpliciter, neque moralis scientia simpliciter, sed logica moralis». Sobre la *logica moralis* en Buridán y sus antecedentes en Alberto Magno, ver Robert (2012).

34 Anónimo, *Questiones super librum Ethicorum Aristotelis*, ed. Costa (2010: Questio 4:136): «utrum de moribus uel operationibus humanis potest esse scientia».

35 *Ibid.*:136–137.

36 *Ibid.*:137.

el caso de la Ética puede haber ciencia porque siempre se trata de casos que advienen muchas veces.³⁷

Veamos ahora retrospectivamente lo que especulaban nuestros maestros del segundo cuarto del siglo XIII. Ya vislumbramos el argumento que se apoya en los *Analíticos posteriores*, el cual, retomado en la *Lectura* del Pseudo Peckham, considera que:

Saber es comprender por demostración, por lo tanto toda ciencia hace conocer la cosa por demostración, por lo cual la certeza debe ser similarmente buscada en toda ciencia porque es por demostración.³⁸

La respuesta es digna de ser considerada dado que es un poco más sutil que las anteriores o por lo menos echa mano a diversos recursos lógicos, como es la costumbre de este autor. El Pseudo Peckham basará su respuesta en una distinción, como buen escolástico, ya que el modo de proceder utilizado por la Ética en un sentido es similar al de las otras ciencias, y en otro sentido es diferente. Sigamos el razonamiento del autor y veamos las concepciones en las que se basa. Primero determina el modo en que difieren las ciencias especulativas de la ciencia civil, considerando que las primeras utilizan la demostración con argumentos necesarios y la moral utiliza la dialéctica, que provee argumentos probables:

Decimos que así como las premisas necesarias son causa de una conclusión necesaria según la razón de conocer, no digo según la razón de ser; así las premisas probables pueden ser causa de una conclusión probable. Y por eso como la matemática demostrativa es de conclusión necesaria; así la tópica es de conclusión probable. Del mismo modo, al tratar sobre el bien óptimo por medio de los bienes sensibles (porque trata de él para que seamos buenos, no para que sepamos qué es, y así los bienes sensibles son causa por parte nuestra de que el bien óp-

37 *Ibid.*:137: «Dico quod scientia est de illis in quantum sunt necessaria aliquo modo: sicut enim necessarium simpliciter et absolute quod omnis triangulus habet tres, et non potest habere instantiam, ita necessarium est et non potest habere instantiam quin ex aliquibus in morali scientia proveniant aliqua ut in pluribus, immo semper est hoc verum in pluribus, et propter hoc dicit Philosophus in libro Posteriorum quod de hiis que sunt frequenter et scientia, non quia frequenter, sed quia semper eveniunt frequenter; et sic in scientia morali».

38 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, Lectio 4, Questio 2, F f. 8ra, O f. 7va: «Scire est per demonstrationem intelligere; ergo omnis scientia per demonstrationem facit rem cognoscere, quare certitudo similis querenda est in omni scientia quia per demonstrationem».

timo sea adquirido en nosotros), digo que la ciencia civil enseña por medio de una causa no de su conocimiento sino de su posesión según la verdad.³⁹

Nuestro maestro indica la peculiaridad del razonamiento en la Ética a partir de las argumentaciones *probabilísticas*. Puesto que la materia de esta ciencia no es necesaria ni es universal, entonces el tipo de argumentación utilizado en ella no puede ser demostrativo sino más bien tópico, es decir dialéctico. Si bien aquí la relación con la argumentación *probable* de los *Tópicos* de Aristóteles (100b20–23) parece zanjar en cierta forma la cuestión, los maestros consideran que en este caso están siguiendo estrechamente de cerca la letra del Estagirita (*Ética Nicomaquea*, 1094b12–28).⁴⁰ De hecho más adelante nuestro maestro aducirá una nueva característica tomada del texto de Aristóteles que también interpretará desde el punto de vista de la argumentación *tópica*. Se trata de la parte donde Aristóteles, como hemos visto, considera que en esta ciencia la verdad ha de ser mostrada de modo esquemático y en líneas generales (*EN* 1094b20 *grosse et typo*, según Burgundio).⁴¹

39 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 4, Questio 2, Solutio, F fol. 8ra, O fol. 7va: «dicimus quod sicut necessaria sunt causa conclusionis necessarie secundum rationem cognoscendi non dico essendi; sic probabilis possunt esse causa conclusionis probabilis. Et ideo sicut mathematica demonstratiua est conclusionis necessarie; sic topica est demonstratiua conclusionis probabilis. Eodem modo dico quod ciuilibis, determinans bonum optimum per bona sensibilia quia determinat ipsum ut boni fiamus, non ut sciamus quid sit, et ita bona sensibilia causa sunt ex parte nostra quare bonum optimum in nobis acquiratur, docet ipsum per causam non cognoscendi sed habendi ipsum secundum ueritatem». Si se interpreta esta respuesta de otra manera como presentando un concepto laxo de demostración, allí también nuestro maestro sería un pionero en esta consideración.

40 Según un comentario de Violeta Cervera, hay que considerar que las premisas «probables», que surgen de premisas aceptadas por la mayor parte o por los más acreditados, tienen mucho valor, y en ese sentido podrían ocupar, de cierta forma, el lugar de premisas verdaderas, aunque no sean indemostrables.

41 Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 4, Expositio Littere, F f. 8va, O f. 7vb: «Deinde docet modum procedendi in speciali siue especificando, dicens ita determinandum est de felicitate siue de bono optimo: ergo amabile, id est conueniens erit demonstrare ueritatem, id est notificare istud uerum bonum grosse, id est per comparisonem ad bona sensibilia et typo id est exemplariter uel typo, id est translatiue quia bonum moris per quamdam translationem sumitur a bono nature sicut uirtus moralis a uirtute naturali». Esta exposición presenta el texto de *Ethica noua* 1094b19–21, trad. Burgundio, ed. Gauthier (1972:67): «Amabile quidem igitur de talibus et ex hiis dicentes grosse et typo ueritatem demonstrare, et ex hiis que sepius <et> ex talibus dicentes talia concludere».

Sin embargo, inmediatamente, nuestro maestro considera que el modo de proceder es en realidad uno y el mismo, dado que se encuentran entre los razonamientos silogísticos.⁴² Por otra parte, en lo que sí difiere la Ética de las otras ciencias, es en cómo proceden hacia el conocimiento del bien óptimo. Así la Ética parte de los bienes sensibles que son posteriores al bien óptimo. En cambio las ciencias especulativas parten de lo absolutamente anterior:

Pues, si se considerara que la civil procede y trata sobre lo óptimo en relación con los bienes sensibles posteriores respecto del objeto de la ciencia; las ciencias especulativas, en cambio, conocen su objeto por lo absolutamente anterior. En esto el modo es diferente. Pero si se considerara que como en las especulativas aquellas causas absolutamente anteriores son para conocer los objetos de aquellas ciencias, similarmente estos bienes sensibles, en cuanto es de nuestra parte, son causa de poseer el bien óptimo. En cuanto a esto es el modo de proceder completamente similar. Y así es evidente de qué modo se puede conceder que es similar y de qué modo no es similar.⁴³

De esta manera, nuestro *artista* nos presenta los diferentes aspectos de la solución: por un lado, da cierta cientificidad a la Ética al asimilarla al modo de proceder y al objeto de las ciencias especulativas; por otro lado, determina su especificidad práctica *a posteriori* cuyo objetivo es «que nos volvamos buenos (*ut boni fiamus*)».

Más adelante, en la cuarta cuestión, nuestro comentador avanzará una distinción que tendrá un fecundo destino en filósofos posteriores como Alberto Magno y Juan Buridán. Se trata de la distinción entre la enseñanza y el uso (*ethica docens–ethica utens*),⁴⁴ que está en germen también, según Violeta Cervera Novo, en otro comentario de principios del siglo XIII, la *Lec-*

⁴² Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 4, Questio 2, Solutio, F f. 8ra, O f. 7va: «Est ergo idem modus, uno modo ciuilis et aliarum, alio modo non».

⁴³ *Ibid.* F f. 8ra–rb, O f. 7va: «Si enim consideretur quod ciuilis procedit et determinat de optimo per comparisonem ad bona sensibilia subiecto scientie posteriora; scientie uero speculatiue notificant sua subiecta per priora simpliciter. In hoc est differens modus. Sed si consideretur quod, sicut in speculatiuis illa priora simpliciter causa sunt cognoscendi subiecta illarum scientiarum, similiter ista bona sensibilia causa sunt quantum est ex parte nostra habendi bonum optimum quantum ad hoc est modus consimilis procedendi. Et sic patet quomodo potest concedi quod est similiter et non similiter».

⁴⁴ Sobre la *ethica docens–ethica utens* en Alberto Magno y Juan Buridán ver Robert (2012).

tura Abrincensis in Ethicam ueterem.⁴⁵ Veamos como presenta la distinción el comentario del «Pseudo Peckham»:

En los *Analíticos posteriores* se determina el modo de proceder porque, puesto que la ciencia de los *Primeros analíticos* y de los *Analíticos posteriores* son como una ciencia continua, a partir de lo que determina el modo de proceder en los *Primeros*, es determinado en los *posteriores*. O bien puede decirse que la ciencia es doble: una en la cual es igual el modo de proceder en la enseñanza y en el uso y tal ciencia no tiene que determinar el modo de proceder y tal es la doctrina de los *Analíticos posteriores*; otra es aquella en la cual difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, y tal es la doctrina de los *Tópicos* y la ciencia civil. Y ella determina el modo no en relación con la enseñanza sino en relación con el uso; pero entonces parece que puesto que en el libro de las *Refutaciones sofísticas* difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, debiera allí determinar el modo de proceder que se supone a partir de la doctrina de los *Tópicos*.⁴⁶

Nuestro maestro parece indicar aquí que el modo de proceder propio de la Ética debe ser buscado en la dialéctica o argumentación *probable* cuyo detalle se encuentra en los *Tópicos* de Aristóteles. Aunque otra forma posible de interpretar este párrafo es que por un lado, desde el punto de vista teórico y para la enseñanza, la ciencia debe desarrollarse demostrativamente, mientras que al mismo tiempo pero desde un punto de vista práctico y en el uso, la doctrina se comporta de un modo no exacto, por lo tanto dialécticamente y, por decirlo así, probabilísticamente. Este quiebre entre la teoría y la práctica de la ética no parece resolverse ni diluirse más, ya que o bien los filósofos terminarán atribuyendo (como vimos en el caso de Radulfo Brito) un método *persuasivo* a la ética, o bien continuarán (como será el caso de

⁴⁵ Esta *Lectura* se encuentra en un manuscrito de la ciudad de Avranches (MS Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, f. 90r–122v). Violeta Cervera Novo considera que la distinción allí es rudimentaria ya que le falta el término «utens». Cf. Cervera Novo (2014).

⁴⁶ Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem*, Lectio 4, Questio 4, Solutio, F f. 8rb, O f. 7vb: «In *Posterioribus* determinatur modus procedendi quia, cum scientia *Priorum* et *Posteriorum* sunt quasi una scientia continua, ex eo quod determinat modus procedendi in prioribus determinatur in *Posterioribus*. Vel potest dici quod duplex est scientia quedam in qua idem est modus procedendi in docendo et utendo et talis non habet determinare modus procedendi et talis est doctrina *Posteriorum*; alia est in qua differt modus procedendi in docendo et utendo, et talis est doctrina *Topicorum* et scientia civilis. Et talis determinat modum non quo ad doctrinam sed quo ad usum sed tunc uidetur cum in libro *Elenchorum* differat modus procedendi in docendo et utendo deberet ibi determinare modum procedendi et dicendum quod supponitur ex doctrina *Topicorum*».

Alberto Magno y Juan Buridán)⁴⁷ con la distinción entre ética de enseñanza y ética de uso. En este último caso, la ética de uso utilizará argumentos persuasivos mientras que la ética de enseñanza se servirá de argumentos demostrativos. Desde este punto de vista la Ética es semejante a las otras ciencias.

Kilwardby, por su parte, retoma en general la consideración aristotélica de que la certeza no es igualmente buscada en todas las ciencias;⁴⁸ después en particular determina que en la ciencia civil el modo de proceder es un modo general, típico y «evidente».⁴⁹ Puesto que esta última determinación como «evidente» no tiene apoyo textual sobre la *Ethica noua*,⁵⁰ nos preguntamos qué significa en la interpretación de Kilwardby. Veamos el uso que él hace de este término. Al exponer este modo de proceder explica *grosse* como opuesto al modo sutil (*grosse excludit modum subtilem*): en tanto el primero se determina por manifestaciones sensibles y corporales, el segundo por razones intelectuales (*per rationes intellectiuas*); y explica *typicus* como modo figurado (*modus figuratiuus*) en el cual los bienes espirituales son manifestos de manera sensible como en las parábolas.⁵¹ En este sentido, Kilwardby considera que estos dos modos tienen en común el proceder a partir de la colecta

47 Cf. Robert (2012:27–46).

48 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C f. 286va, P f. 2vb: «Respondet dicens quod non in omnibus est equalis certitudo querenda et hoc de se patet. In naturalibus enim non est omnimoda certitudo propter eorum continuam transmutationem». Sobre los límites de la ciencia moral en Kilwardby, ver Celano (1991).

49 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C f. 286va–b, P f. 2vb: «Communiter determinat modum procedendi in speciali ostendens quod determinandum est de isto bono modo grosso typico et euidenti per duas rationes: quarum prima talis: que magnam habent diuersitatem in cognoscendo et errorem adquiescendo debunt determinari modo grosso et euidenti; set bona et iusta de quibus consistit ciuili sciencia sunt huiusmodi; ergo determinari debet de eis modo grosso et euidenti».

50 Cf. Aristoteles Latinus, *Ethica noua*, trad. Burgundio, ed. Gauthier (1972:67): «Certum enim non similiter in omnibus que dicuntur querendum ***. Bona autem et iusta de quibus civilis scrutatur, tantam habent differenciam et errorem *** habent ***, quia multis contingunt detrimenta ab ipsis. Iam enim quidam perierunt propter diuicias, alii vero propter fortitudinem. Amabile quidem igitur de talibus et ex hiis que sepius <et> ex talibus dicentes talia concludere».

51 Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C f. 286vb, P f. 2vb: «per hoc autem quod dicit grosse excludit modum subtilem. Est enim modus grossus determinare per ostensiones sensibles et corruptibiles, subtilis autem per rationes intellectiuas. Modus autem typicus est modus figuratiuus ut quando bona iusta que sunt spiritualia per similitudines sensibiles manifestantur et quia sic tetigit unum modum procedendi spiritualem, scilicet ueritatis narrationem in apertis parabolis, subiungit etiam aliquos duos modos spirituales dicens quod amabile est determinare de hiis concludendo ex hiis que uidentur ut in pluribus et per hoc significat modum colligendi».

de datos (*modum colligendi*) de lo que se da en muchos casos (*ut in pluribus*). A partir de esto, podemos inferir que el modo «evidente» es el modo a través de la patencia de lo presente como dato sensible (*figuratiuus*) que se da en la mayoría de los casos (*grosse*). Esto también puede entenderse, como el mismo Kilwardby lo indica como un modo positivo a partir de ejemplos (*modus posituius exemplorum*).⁵² La razón es que la naturaleza de la *materia* ética no es completamente certera ya que depende de la voluntad, y por lo tanto debe tratarse de forma general y esquemática (*grosse et typo*).⁵³

Observaciones finales

Del paisaje que hemos esbozado podemos sacar algunas conclusiones provisionarias, ya que lo que se nos permite ver en este bosquejo es una imagen parcial de los escritos de las diversas etapas del estudio de la *Ética Nicomaquea* durante el siglo XIII.

En primer lugar, podemos confirmar que la diferencia de formato de los comentarios conlleva una diferencia en el tratamiento de las obras comentadas. Mientras que los comentarios más tempranos tienden a ser más literales, preocupados por la recta interpretación de cada uno de los lemas, los comentarios tardíos no se detienen en consideraciones literales, sino que desarrollan más bien cuestiones conceptuales.

En segundo lugar, notamos en los comentarios literales una preocupación «filológica» por establecer el texto correcto con la ayuda, a veces, de varias traducciones y comentarios. Por su parte, los comentaristas posteriores, incluso teniendo a su disposición más elementos para la interpretación, soslayan comentarios fundamentales como el de Eustracio, ya que probablemente se sirven de otras autoridades como los grandes teólogos de mitad de siglo, Tomás de Aquino y Alberto Magno.

En tercer lugar, quizás por la misma razón, notamos que la discusión epistemológica sobre la *Ética* a finales de siglo se encuentra fijada en procedimientos «tradicionales», como si las discusiones éticas ya no pasaran por allí (siendo este un terreno ya conquistado) y las disputas conceptuales se librarán en otros campos. Por ejemplo, respecto del *modus procedendi* de la *Ética*, los

⁵² *Ibid.*: «et est explicacio vnus per multa et ita significat modum distinctiuum et diuisiuum uel potest per hoc intelligi modus posituius exemplorum».

⁵³ *Ibid.*: «natura rerum moralium non patitur determinacionem omnino certam cum non sint ex certis causis, set a uoluntate quare non est de hiis determinare secundum omnimodam certitudinem sed typice et grosse sicut dictum est».

maestros de finales de siglo abandonaron la consideración de los *Tópicos* (por razones que aún hay que precisar) para justificar el accionar de la ciencia de la Ética, hacia lo cual sus antecesores se volcaron, quizás con buen tino.

Finalmente, es importante destacar que el hecho de que los comentarios de la *Ethica noua* y *uetus* hayan sido confeccionados antes de las síntesis de los grandes teólogos, nos brinda un panorama de la construcción no sólo del pensamiento de los artistas sino incluso de la cimentación de la epistemología de la Ética y del establecimiento del campo de discusión de la Ética durante el siglo XIII. Para decirlo de otro modo, los primeros comentarios no sólo establecen una primera interpretación de la *Ética Nicomaquea* sino que directamente determinan en cierta forma el universo de los enunciados posibles en la Ética para los años venideros.

Pseudo Iohannes Peckham
Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam
Lectio IV

<Questio 2>

Ff. 8ra; O f. 7va

§ 13 De secundo sic. Si quelibet scientia facit scire, et scire est causam rei cognoscere, uidetur quod sicut scire est unicum,¹ sic² unicus³ et idem⁴ modus procedendi in omni scientia et ita in omni scientia certitudo siue⁵ cognitio similiter est querenda.⁶

§ 14 Preterea. Scire est per demonstrationem intelligere; ergo omnis scientia per demonstrationem facit rem cognoscere, quare certitudo similis⁷ querenda est in omni scientia quia per demonstrationem.

1 unicum] uniunctum *F*

2 sic] sic sit *O*

3 unicus] unitur *O*

4 idem] eidem *O*

5 siue] sic *O*

6 querenda] quemdam *O exp. add. in marg. sO*

7 similis] simul *O*

Pseudo Juan Peckham

Lecciones con preguntas sobre la nueva Ética

Lectio IV

Edición crítica y traducción española de Valeria Buffon

Normas de la edición

La edición crítica se basa en el ms. Florencia, Biblioteca Nazionale, conv. sopp., G 4. 853 = *F* (manuscrito de base) y el ms. Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71. = *O*. La numeración de los párrafos es nuestra. El aparato crítico es negativo, a la izquierda del corchete «*]*» se encuentra la variante escogida sin indicar el testigo que la porta (*F* generalmente, *O* en algunas ocasiones, o nuestra intervención si fuera el caso), y a la derecha la o las variantes de-sechadas. Fieles al uso de su tiempo, los copistas de los dos manuscritos arriba mencionados emplean la *C* delante de *I* + vocal, antes que la *T* clásica. Sin embargo, uniformizamos en -*TI* + vocal, a fin de aligerar la lectura. Mantenemos la *U* consonante medieval, y en lo que respecta a la ortografía, utilizamos la mejor testimoniada por los manuscritos.

§ 13 Sobre el segundo punto, así se desarrolla. Si cualquier ciencia produce saber, y saber es causa de conocer la cosa, parece que como el saber es único así único y el mismo es el modo de proceder en toda ciencia y así en toda ciencia la certeza o conocimiento debe ser buscado similarmente.

§ 14 Además, saber es comprender por demostración, por consiguiente toda ciencia hace conocer la cosa por demostración, por lo cual la certeza debe ser similarmente buscada en toda ciencia porque es por demostración.

§ 15 Preterea. Quedam⁸ littera habet affirmationem sic:⁹ certum¹⁰ enim¹¹ in omnibus que dicuntur similiter est querendum. Sed tunc queritur quomodo utrumque poterit stare «similiter» et «non similiter» cum uideatur esse contradictio.

§ 16 Ad primum istorum dicimus¹² quod sicut necessaria sunt causa¹³ conclusionis necessarie secundum rationem cognoscendi non dico essendi; sic probabilia possunt esse causa conclusionis probabilis. Et ideo sicut mathematica demonstratiua est conclusionis necessarie; sic topica¹⁴ est demonstratiua¹⁵ conclusionis probabilis. Eodem modo dico quod¹⁶ ciuilis, determinans bonum optimum per bona sensibilia quia determinat ipsum ut boni fiamus, non ut sciamus quid sit, et ita bona sensibilia causa sunt ex parte nostra quare bonum optimum in nobis acquiratur, docet ipsum per causam non cognoscendi sed habendi ipsum secundum ueritatem. Est ergo idem modus, uno modo ciuilis et aliarum,¹⁷ alio modo non. Si enim consideretur¹⁸ quod ciuilis procedit et determinat de optimo per comparisonem ad bona sensibilia subiecto¹⁹ scientie²⁰ posteriora —scientie uero speculatiue notificant²¹ sua²² subiecta per priora simpliciter—, in hoc est differens modus; sed si consideretur²³ [F f. 8rb]²⁴ quod, sicut in speculatiuis, illa priora²⁵ simpliciter causa sunt cognoscendi subiecta illarum²⁶ scientiarum, similiter ista bona sensibilia causa sunt quantum est ex parte nostra²⁷ habendi bonum optimum; quantum ad hoc est modus consimilis procedendi. Et sic patet quomodo potest concedi quod²⁸ est similiter et non similiter.

8 quedam] quidem O

9 sic] sicut pF sic scilicet O

10 certum] causatum O

11 enim] est O

12 dicimus] dicendum O

13 sunt causa] inu. O

14 topica] sophistica O

15 est demonstratiua] inu. O

16 quod] quoniam F

17 aliarum] aliarum et O scientiarum add. in margine sO

18 consideretur] consideratur O

19 subiecto] om. O

20 scientie et O

21 notificant] nominant O

22 sua] om. O

23 consideretur] consideratur O

24 [F f. 8ra, in margine inferiori] Vtrum doctrina ciuilis habeat diuersum modum procedendi ab aliis doctrinis. Vtrum in omni scientia sit certitudo similiter querenda. Vtrum aliquis erret circa bona et iusta.

25 priora] priora sunt O

26 subiecta illarum] subiecta nostra istarum O

27 nostra] nostri F

28 quod] quando O

§ 15 Además, un texto afirma que lo cierto debe ser buscado similarmente en todas las que se dicen ciencias. Pero entonces se pregunta de qué modo cada una podría permanecer «similarmente» y «no similarmente», ya que parece haber contradicción.

§ 16 Al primero de éstos argumentos decimos que así como las premisas necesarias son causa de una conclusión necesaria según la razón de conocer, no digo según la razón de ser; así las premisas probables pueden ser causa de una conclusión probable. Y por eso como la matemática es demostrativa de una conclusión necesaria; así la tópica es demostrativa de una conclusión probable. Del mismo modo, al tratar sobre el bien óptimo por medio de los bienes sensibles (porque trata de él para que seamos buenos, no para que sepamos qué es, y así los bienes sensibles son causa por parte nuestra de que el bien óptimo sea adquirido en nosotros), digo que la ciencia civil enseña por medio de una causa no de su conocimiento sino de su posesión según la verdad. Por lo tanto, el modo de proceder es idéntico, en un único modo y no en diferente modo proceden la civil y las otras ciencias. Pues si se considerara que la civil procede y trata sobre lo óptimo en relación con los bienes sensibles posteriores respecto del objeto de la ciencia —mientras que las ciencias especulativas conocen su objeto por lo absolutamente anterior—, en esto el modo de proceder es diferente; pero si se considerara que, como en las especulativas, aquellas cosas absolutamente anteriores son causa del conocimiento de los objetos de aquellas ciencias, similarmente estos bienes sensibles, en cuanto es de nuestra parte, son causa de poseer el bien óptimo; y en cuanto a esto es el modo de proceder completamente similar. Y así es evidente de qué manera se puede conceder que el modo de proceder es similar y de qué modo no es similar.

<Questio 4>

O f. 7va, F f. 8rb

§ 23 De quarto sic dicit quod determinandum est ueritatem grosse et typo. Contra. Inferius diffinit [O f. 7vb] optimum siue felicitatem. Cum ergo notificatio per diffinitionem non sit grossa et typica, sed subtilis, male uidetur dicere.

§ 24 Preterea. Quare determinatur modus procedendi in hac doctrina et in *Topicis* non autem in *Posterioribus*?

§ 25 Item, queritur²⁹ quomodo differt dicere «grosse» et «typo».

§ 26 Item, dicit quod oportet determinare ueritatem grosse et typo. Hoc³⁰ non uidetur, quia sic non cognoscitur rei ueritas, sed solum superficies uel appariantia.

§ 27 Item, cum ciuilis omni alia doctrina sit nobilior ut prius habitum est, modo nobiliori procedere deberet, non ergo grosse et typo.

§ 28 Respondendum quod illa³¹ scientia et est scientia et est actiua; et determinat modum procedendi quem habet non in quantum scientia, sed in quantum actiua. Et quantum ad hoc non debet diffinire sed in quantum scientiam. Vel potest dici quod diffinitio quam assignat hic³² non est diffinitio sed potius descriptio quedam et per priora solum quo ad nos. Vnde hoc non aufert³³ modum grossum et³⁴ typicus.

§ 29 Sed contra predictam³⁵ solutionem obicitur. Si determinat modum procedendi in quantum est actiua,³⁶ quare non determinat similiter in quantum est scientia? Et potest dici quod dictus modus³⁷ idem est cum aliis. Vnde omnis scientia in quantum scientia habet uniformem et tunc similem modum procedendi.

29 queritur] *om. F*

30 hoc] *istud O*

31 illa] *ista O*

32 assignat hic] *adsignabit F*

33 aufert] *auffert O*

34 et] *sed O*

35 predictam] *primam O*

36 actiua] *om. O add. in marg. sO*

37 dictus modus] *om. O*

§ 23 Sobre el cuarto problema dice así: que hay que determinar la verdad de forma general y esquemática. En contra de esto: definirá más abajo lo óptimo o la felicidad. Por lo tanto, puesto que un conocimiento por definición no es algo general y esquemático, sino sutil, parece expresarse mal con esas palabras.

§ 24 Además, ¿por qué se determina el modo de proceder en esta doctrina y en los *Tópicos* pero no en los *Analíticos posteriores*?

§ 25 Asimismo, uno se pregunta de qué modo difiere decir «de forma general» y «esquemática».

§ 26 Asimismo dice que es necesario determinar la verdad de manera general y esquemática. Esto no parece ser cierto, porque así no se conoce la verdad de la cosa, sino sólo la superficie o apariencia.

§ 27 Asimismo, puesto que la civil es más noble que toda otra doctrina como se ha dicho antes, debería proceder de modo más noble, y por lo tanto no de manera general y esquemática.

§ 28 Hay que responder que aquella ciencia es tanto ciencia como activa; y determina el modo de proceder que tiene no en cuanto es ciencia, sino en cuanto es activa. Y no debe definir respecto de esto sino en tanto ciencia. O puede decirse que la definición que asigna aquí no es una definición sino más bien una cierta descripción, y por lo anterior solamente respecto de nosotros. De allí que esto no quita el modo general y esquemático.

§ 29 Pero contra la solución precedente se objeta. Si el autor determina el modo de proceder en cuanto es activa, ¿por qué no lo determina similarmente en cuanto es ciencia? Y puede decirse que dicho modo es idéntico a los otros. De allí que toda ciencia en cuanto ciencia tiene un modo uniforme y entonces similar de proceder.

§ 30 Ad aliud³⁸ posset responderi per interemptionem dicendo quod immo³⁹ in *Posterioribus* determinatur⁴⁰ modus procedendi quia, cum scientia *Priorum* et *Posteriorum* sunt⁴¹ quasi una scientia continua, ex eo quod determinat modus procedendi in *Prioribus* determinatur⁴² in *Posterioribus*. Vel⁴³ potest dici quod duplex est scientia: quedam in qua idem est modus procedendi in docendo et utendo⁴⁴ (et talis non habet determinare modus procedendi et talis est doctrina *Posterior*); alia est in qua differt modus procedendi in docendo et utendo, et⁴⁵ talis est doctrina topicorum et scientia ciuilis. Et talis determinat modum non quo ad doctrinam, sed quo ad usum; sed tunc⁴⁶ uidetur, cum⁴⁷ in libro *Elenchorum* differat modus procedendi in docendo et utendo,⁴⁸ deberet ibi determinare modum procedendi. Et dicendum⁴⁹ quod supponitur ex doctrina *Topicorum*.

§ 31 Ad aliud dicendum quod ueritas huius boni determinatur «grosse et typo» sed hoc non attenditur ut est cognoscibile, sed ut est operabile et per operationes nobis unibile.

§ 32 Ad ultimum dicendum quod ciuilis est nobilior omni alia scientia sed hac nobilitate finis quem⁵⁰ intendit et nobilitate eius de quo est et⁵¹ non ratione modi procedendi. Non enim oportet si nobiliorem finem intendit, uel de subiecto nobiliori est, quod propter hoc modo⁵² nobiliori procedat.

38 aliud] illud O

39 immo] ymmo O

40 determinatur] docetur O

41 Isunt] sit O

42 determinat] determinet O

43 uel] aut O

44 utendo] petendo O

45 et] om. O

46 sed tunc] et O

47 cum] quod O

48 in docendo et utendo] inu. O

49 et dicendum] om. O

50 ciuilis est ... finis quem] om. pO ciuilis est nobilior omni alia scientia sed finis quem
add. in marg. sO

51 et] ut de illo et O

52 modo] om. O

§ 30 A lo otro podría responderse por destrucción diciendo que al contrario, en los *Analíticos posteriores* se determina el modo de proceder porque, puesto que la ciencia de los *Primeros analíticos* y de los *Analíticos posteriores* son como una ciencia continua, a partir de lo que determina el modo de proceder en los *Primeros*, es determinado en los *posteriores*. O bien puede decirse que la ciencia es doble: una en la cual es igual el modo de proceder en la enseñanza y en el uso (y tal ciencia no tiene que determinar el modo de proceder y tal es la doctrina de los *Analíticos posteriores*); otra es aquella en la cual difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, y una ciencia semejante es la doctrina de los *Tópicos* y la ciencia civil. Y ella determina el modo no en relación con la enseñanza, sino en relación con el uso; pero entonces parece que, puesto que en el libro de las *Refutaciones sofísticas* difiere el modo de proceder en la enseñanza y en el uso, debiera allí determinar el modo de proceder. Y se debe decir que éste se supone a partir de la doctrina de los *Tópicos*.

§ 31 A lo otro hay que decir que la verdad de este bien se determina «de manera general y esquemática» pero esto no se refiere en tanto es cognoscible sino en tanto es oíble y por obras unible a nosotros.

§ 32 A lo último hay que decir que la ciencia civil es más noble que toda otra ciencia pero por esta nobleza del fin hacia el cual tiende y por la nobleza de aquello a partir de lo cual viene, y no en razón del modo de proceder. Pues no es necesario que, si tiende hacia un fin más noble o si trata de un tema más noble, por esto proceda de un modo más noble.

8. La *Ética Nicomaquea* en París (1270–1300)

Iacopo Costa

CNRS, CESCO, Poitiers–Comisión Leonina, París¹

Durante los últimos decenios, los historiadores de la filosofía medieval han descripto eficazmente cuál ha sido el impacto del arribo del «nuevo Aristóteles» en el Occidente latino medieval. En particular, ha sido estudiado el conflicto generado por este proceso entre una visión del mundo fundada sobre la pura racionalidad (sobre la racionalidad «aristotélica»), y otra, fundada en cambio sobre la revelación. En lo que concierne al periodo del cual me ocupo, puede decirse que —aunque no todos los escritos están aún editados o son conocidos— se ha agregado un conocimiento bastante completo de los principales acontecimientos, textos y autores.

En el estudio de las doctrinas, se han tomado a veces como punto focal las condenas parisienses de 1270 y 1277. Se ha estudiado entonces el modo en el cual una autoridad jurídica y doctrinal (en este caso el obispo de París) había buscado suprimir un cierto número de tesis y teorías circulantes en la Facultad de Artes, tesis y teorías que contradecían los datos de la revelación cristiana.

En la condena de 1277, comparece una serie de tesis que son estrictamente ligadas a la enseñanza de la *Ética Nicomaquea*:

¹ Traducción de Valeria Buffon.

- prop. 22: « Que la felicidad no puede derivarse de manera inmediata de Dios» (*Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate*);
- prop. 40: « Que no hay un estado más excelente que el de abandonarse a la filosofía» (*Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*);
- prop. 144: «Que todo bien que es posible para el hombre consiste en virtudes intelectuales». (*Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*);
- prop. 154: «Que solamente los filósofos son los sabios del mundo» (*Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*);
- prop. 168: «Que la continencia no es esencialmente una virtud». (*Quod continentia non est essentialiter virtus*);
- prop. 169: «Que la abstinencia completa del acto carnal corrompe la virtud y la especie». (*Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem*);
- prop. 170: «Que el pobre en los bienes de la fortuna no puede proceder moralmente bien». (*Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus*);
- prop. 171: «Que la humildad no es una virtud, en la medida en que alguien no ostenta lo que tiene, sino que se menosprecia y humilla. Esto es un error si se entiende que no es ni una virtud ni un acto virtuoso». (*Quod humilitas, prout quis non ostendit ea que habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. —Error, si intelligatur: nec virtus nec actus virtuosus*);
- prop. 172: «Que el placer de los actos venéreos no impide la acción ni el uso del intelecto». (*Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus*);
- prop. 176: «Que la felicidad se obtiene en esta vida, y no en la otra». (*Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia*);
- prop. 177: «Que no son posibles otras virtudes que no sean las adquiridas o las innatas». (*Quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae uel innatae*).²

Sin embargo, estoy convencido del hecho de que el método que busca estudiar la recepción de la filosofía aristotélica bajo la forma de un conflicto entre la razón y la revelación no es aplicable al campo de la **filosofía moral**. O bien, el método es aplicable, pero termina por alcanzar resultados parciales, y termina —en mi opinión— por descuidar algunos puntos esenciales. En este estudio, me dispondré entonces a seguir un método distinto. Vale decir que no buscaré leer las obras de la Facultad de Artes como textos que están en oposición con la doctrina revelada, sino como expresiones de una dialéctica suscitada por el pensamiento de Tomás de Aquino y por el trabajo que Tomás de Aquino ha cumplido sobre la *Ética* aristotélica.

2 La traducción castellana es la de Bohdziewicz y Fernández Walker, ver *supra* en este volumen. Para el texto latino cf. Piché y Lafleur (1999:86, 92, 122, 126, 130–132). Ver también, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), ed. Denifle y Châtelain (1889:t. I, nro. 473:543–555).

Los comentarios de los maestros de artes y la fuente *K*

Los comentarios de la *Ética Nicomaquea* —según la versión de Roberto Grosseteste (1246–1247)— originarios de la Facultad de Artes son los siguientes (el asterisco * indica que el texto está aún inédito):

— Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14698 (Costa, 2010).

— Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, Erlangen, Universitätsbibliothek 213.*

— Petrus de Alvernia, *Questiones super Eth. Nic.*, Leipzig, Universitätsbibliothek 1386, París, BnF lat.16110 (Celano, 1986).

(ca.1280)

— Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16110.*

(1285/1290?)

— Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, Erfurt, Amploniana, F. 13.*

— Egidius Aurelianensis, *Questiones super Eth. Nic.*, París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089.*

(ca.1295/1305)

— Radulfus Brito, *Questiones super Eth. Nic.*, primera redacción: Baltimore, Johns Hopkins Univ. 9; París, Bibliothèque Nationale de France lat. 15106 ; Vaticano lat. 832; Vaticano lat. 2172 ; Vaticano lat. 2173 (Costa, 2008).

(entre el 1295 y el 1300)

Como se ve en las fechas, estos comentarios se disponen en una treintena de años, entre el 1280 y los primeros años del 1300. Sólo que cuando se analizan los contenidos de estos textos, se encuentran semejanzas muy fuertes. Parece que estos autores se hubieran copiado uno con otro, a veces casi literalmente. Además, todos estos comentarios retoman (modificándolos) los contenidos de la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. En última instancia, estos comentarios contienen todos un cierto número de tesis condenadas en 1277. Este hecho ha permitido formular a R. A. Gauthier (1947–48:187–336) la hipótesis según la cual todos estos escritos dependen de un comentario de la *Ética Nicomaquea*, hoy perdido, posterior a la *Secunda pars* pero anterior a 1277. Indico esta fuente perdida con la sigla *K* (Costa, 2012), a propósito de la cual se puede establecer con una relativa certeza lo siguiente:

1) Existencia de *K*

En primer lugar, podemos estar seguros de la existencia de *K*, porque sólo así se pueden explicar las fuertes coincidencias textuales y doctrinales que

tiene en común nuestra familia de comentarios de la Facultad de Artes. Si, por ejemplo, todos estos comentarios retoman un argumento de Tomás, y si este argumento ha sufrido una serie de alteraciones que se encuentran idénticas en todos los comentarios, quiere decir que no pueden ser independientes uno respecto del otro. Este género de fenómenos vale como «prueba de la existencia de *K*».

2) Fuente principal de *K*

En segundo lugar, la confrontación entre los comentarios de los maestros de artes muestra claramente que la fuente principal de *K* era la parte moral de la *Summa* de Tomás: en efecto, todos los comentarios de los maestros de artes retoman materiales de la *Summa*, modificándolos en mayor o menor medida.

3) Heterodoxia de *K*

Además, todos los comentarios originarios de la Facultad de Artes sostienen tesis condenadas en el 1277. Dado que todo lo que estos textos tienen en común viene de la fuente *K*, podemos concluir que estas tesis heterodoxas vienen de la fuente *K*, la cual por lo tanto estaba entre las tesis censuradas en el 1277.

4) Cronología de *K*

Se puede así establecer fácilmente que *K* fue posterior al 1271/1272 (fecha en la cual Tomás compone la *Secunda pars*) y anterior a 1277 (año de la condena).

5) Orígen de *K*

La reconstrucción de *K*, en la medida en la cual ésta es posible sobre la base de los comentarios de los maestros de artes, permite situar a *K* en la Facultad de Artes de París.

Uno de los puntos de mayor interés consiste en confrontar esta familia de comentarios con la *Summa* de Tomás, para buscar comprender qué «fisionomía doctrinal» tenía este comentario «arquetipo» perdido.

Podemos, con este propósito, plantear dos preguntas. 1) ¿Por qué y cómo un maestro de Artes ha utilizado la *Summa* para componer un comentario a la *Ética*? 2) ¿Por qué un maestro de artes con claras tendencias hacia posiciones «aristotélicas radicales» ha elegido inspirarse justamente en un manual de teología? A la primera pregunta se puede responder exclusivamente a través de un análisis textual y documental. La respuesta a la segunda pregunta en cambio es más compleja.

La *Ética Nicomaquea* en la *Secunda pars*

Tomás ha escrito un comentario literal de la *Ética* de Aristóteles, la *Sententia libri Ethicorum*. Compuesta en los mismos años (1271/1272), la *Secunda pars* de la *Summa* está constituida de dos partes: la primera parte (*Prima secundae*) expone la moral general (definición de conceptos tales como felicidad, pasión, *habitus*, etc.); la segunda parte (*Secunda secundae*) está dedicada a la moral especial (las virtudes teologales y cardinales, con sus relativos vicios y los dones del Espíritu Santo correspondientes), y finalmente al estudio de disposiciones particulares, como la profecía o la vida religiosa. En algunas sesiones de esta obra monumental, encontramos cuestiones que parecen extraídas de un comentario de la *Ética Nicomaquea*; es decir, cuestiones cuya estructura y cuyos contenidos corresponden a la materia expuesta por Aristóteles en su tratado moral. Ejemplo de la liberalidad:

1) Thomas de Aquino, *Ila Ilae*, 117:

Arist., *Eth. Nic.* IV, 1119b22 sqq. (interpr. Grosseteste, rec. pura):

<art. 1>: Utrum liberalitas sit virtus.

<art. 2>: Utrum liberalitas sit circa pecunias.

<art. 3>: Utrum uti pecunias sit actus liberalitatis.

<art. 4>: Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

<art. 5>: Utrum liberalitas sit pars iustitiae.

<art. 6>: Utrum liberalitas sit maxima uirtutum.

«Dicamus deinceps **de liberalitate**. Videtur autem esse **circa pecunias**, medietas. Laudatur enim liberalis [...] **circa dacionem pecuniarum, et sumpcionem** [...] Liberalis autem est vehementer, et **superhabundare in dacione** [...]».

Según René A. Gauthier: «(...) de hecho, la *Segunda parte* constituye también un comentario de la *Ética*, el comentario por *quaestiones* que normalmente debía completar la *expositio litterae*, y los commentadores de finales del siglo XIII no se equivocaron en ello: se inspiran en la *Segunda parte* más que en la *Sententia* sobre la *Ética*».³

La diferencia entre la *Sentencia* y las cuestiones contenidas en la *Summa* es esencial: mientras en la *Sentencia* Tomás ha querido únicamente explicar el

³ Cf. Gauthier (1970:131): «au fait, la *Seconde Partie* constitue elle aussi un commentaire de l'*Éthique*, le commentaire par *questiones* qui devait normalement compléter l'*expositio litterae*, et les commentateurs de la fin du XIII^e siècle ne s'y sont pas trompés: c'est de la *Seconde partie*, plutôt que de la *Sententia* sur l'*Éthique*, qu'ils s'inspirent».

texto de Aristóteles poniendo en evidencia sus contenidos principales, en las cuestiones de la *Summa* ha en cambio desarrollado, con un punto de vista original e innovador, los problemas teóricos más importantes impuestos por el tratamiento de las cuestiones morales.

En los numerosos casos en los cuales Tomás ha integrado el pensamiento de Aristóteles en su propia teología, es necesario suponer que lo ha hecho en virtud de la **verdad** que a sus ojos este pensamiento contenía. Esta base aristotélica es después completada por Tomás a través de los elementos y tradiciones extrañas a la tradición aristotélica misma. Ejemplo: disposiciones adquiridas y disposiciones infusas.

La metodología puesta en práctica por los maestros de artes, y que provenía entonces de la fuente *K* es extremadamente simple: retoman todos los artículos (o casi) de la *Summa* que tienen una relación evidente con la *Ética Nicomaquea*, los «purifican» de todas las *auctoritates* teológicas que Tomás había insertado, y recomponen así un comentario a la *Ética* construido sobre materiales tomasianos, pero que Tomás nunca había concebido como tal.

Estos elementos son ya suficientes para mostrar que la etiqueta de «aristotélicos radicales» referida a estos autores es bastante problemática, porque su aristotelismo es el aristotelismo de Tomás, al cual sin embargo imponen un camino inverso: Tomás había incluido en su teología las verdades que había descubierto en Aristóteles; los maestros de artes las extraen de esta enseñanza teológica restituyéndolas a su ámbito de origen: la exégesis del pensamiento de Aristóteles. En el caso de la *Ética Nicomaquea*, el aristotelismo de los maestros de artes es un aristotelismo que pretende ser **puro**, pero de hecho es el aristotelismo de Tomás, que busca recuperar la pureza que en Tomás se había perdido fatalmente.

Podemos agregar aquí dos consideraciones. En primer lugar, el caso de los comentarios a la *Ética* es único: este proceso de «extracción» de materiales aristotélicos de Tomás no se encuentra, al menos con esta sistematicidad, ni en los comentarios al *De anima*, ni en los comentarios a la *Metafísica*, ni en otros. En segundo lugar, no creo que el hecho de que estos comentarios dependan estrictamente de una fuente teológica los vuelva menos subversivos, menos peligrosos; por dos razones: 1°) porque manipulando lo escrito por Tomás, se han insertado tesis extrañas a Tomás (por ejemplo, las tesis sobre la perfección de la vida filosófica); 2°) por el hecho de que estos autores no se limitan a la búsqueda de un aristotelismo puro o radical, sino justamente porque lo hacen a través de un uso temerario de un escrito teológico. En las partes restantes de mi intervención, intentaré desarrollar este punto de un modo más analítico.

Los maestros de artes (1270–1300)

La cuestión de la heterodoxia de los maestros de artes debe ser afrontada —en mi opinión— desde dos puntos de vista diferentes. Antes que nada, hay que identificar cuáles son las tesis heterodoxas que se encuentran en estos textos, y en segundo lugar, qué uso han hecho estos maestros de la *Summa* de Tomás. Creo que justamente este segundo punto es el más relevante. En lo que concierne a la presencia de tesis heterodoxas en los comentarios de los maestros de artes, estas tesis —que estaban verosímilmente contenidas en la fuente *K*— han atraído la atención tanto del obispo Tempier que las ha censurado, como de la historiografía contemporánea, que se ha ejercitado en la investigación de estas tesis en los escritos que han llegado hasta nosotros.

En lo que respecta en cambio al punto que quiero profundizar —el del uso de la *Summa* por parte de los maestros de artes—, se trata de un aspecto que ha sido tomado en consideración raras veces.

No se trata, evidentemente, de una heterodoxia «doctrinal», como aquella que afirma tesis peligrosas o heréticas (como por ejemplo, la unidad del intelecto o la eternidad del mundo). Estos pasajes se encuentran en efecto entre los textos «desviados», pero lo son por razones diversas que aquellas que habían llevado a Tempier a emitir el sílabo: Tempier había señalado los **errores** (*errores*), yo quiero poner en evidencia un **método**.

Tomemos —por ejemplo— uno de los más antiguos de estos comentarios a la *Ética*, el anónimo de París, Bibl. Nat. France lat. 14698 (1280 ca.). En el prólogo, cuyos motivos de interés son numerosos, el autor afirma entre otras cosas que los estudios filosóficos completados en la Facultad de Artes son **útiles** en vistas de los estudios teológicos; la filosofía aparece entonces como un instrumento del cual los teólogos se sirven para hacer sus propias argumentaciones más sólidas y más eficaces:

(...) muchos creen que los individuos filosóficos que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son individuos perversos, incrédulos y no obedientes a la ley, por esto con mérito deben ser expulsados de la comunidad, como dicen, y bajo esta [consideración] todos los que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son difamados y sospechados. Y a partir de esta difamación puede ocurrir que muchos nobles e innobles que hasta ahora no habían comenzado, o comenzaron y progresaron, tanto en cuanto doctores como en cuanto oyentes, se apartan de la filosofía, el estudio y la especulación o contemplación filosófica. *Y esto será un gran impedimento para el conocimiento de mucha verdad, y principalmente de la verdad teológica.* Digo que será un impedimento para el co-

nocimiento de mucha verdad, porque es cierto que la filosofía transmite conocimiento de la verdad sobre muchos entes según la vía de la razón. *Pero es evidente que es un impedimento para el conocimiento de la verdad teológica porque, como muchos dicen, los hombres formados en filosofía pueden progresar más que otros en la Facultad de Teología, y por eso si se apartan los hombres de la filosofía y el estudio de la contemplación filosófica, grande será el impedimento para el conocimiento de la verdad teológica.*⁴

Este pasaje aparece entonces casi como un pedido de legitimación, avanzado por un maestro de artes, respecto de la enseñanza dispensada en la Facultad de Teología. Con todo, cuando se pasa a la lectura de las cuestiones, se puede fácilmente constatar que no hace sino retomar (siguiendo, muy probablemente, el método de la fuente *K*) las cuestiones de la *Summa* de Tomás para comentar la *Ética* aristotélica. Por lo tanto, su comentario está constituido por una reutilización de materiales teológicos orientada a explicar el texto de Aristóteles. No se puede entonces dejar de notar la paradoja en la cual llega a encontrarse un autor que declara que la actividad de los maestros de artes debe facilitar el estudio de la teología y que, al mismo tiempo, utiliza un escrito teológico para explicar el pasaje aristotélico, poniendo así la teología (de Tomás) al servicio de la filosofía.

Como puede verse, el problema suscitado por este método de trabajo no tiene nada que ver con el aristotelismo radical, ni con el averroísmo, ni con la condena. Se trata en efecto de un método extremadamente audaz, que sin embargo no puede ser identificado con estas corrientes; y que con todo no excluye que puedan encontrarse en estas obras algunas de las derivaciones radicalizantes del aristotelismo; dado que estos autores insertan en los materiales tomasianos tesis extrañas a Tomás.

4 Costa (2010:127, l. 5–20): «(...) creditur a multis quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice sint prauī uiri increduli et non obediētes legī, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, uel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica. Et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multe ueritatis, et precipue ueritatis theologice. Dico quod erit impedimentum in cognitione multe ueritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem ueritatis de multis entibus secundum uiam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione ueritatis theologice, hoc apparet quia, sicut dicunt multi, homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii, et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophice, magnum erit impedimentum in cognitione ueritatis theologice». El subrayado es nuestro.

En efecto, por «aristotelismo radical» se entiende aquella actitud típica de los maestros de artes (del período al cual nos referimos), que consiste en la exégesis puramente filosófica del texto aristotélico: Aristóteles es explicado por medio de Aristóteles, sin tener en cuenta la enseñanza de la Revelación cristiana. Los comentarios a la *Ética Nicomaquea* escritos por los maestros de artes, al contrario, presentan en efecto una superficie puramente filosófica (puesto que sus autores «censuran» todas las autoridades teológicas), pero la raíz más profunda de su contenido es teológica. Los maestros de artes trabajan sobre un escrito teológico para reapropiarse de un contenido filosófico. Pero, si bien han probado «liberar» a Aristóteles de la teología de Tomás, la deuda de ellos hacia esta última sigue siendo enorme: tanto desde el punto de vista formal (orden de los argumentos, estructura de las *solutiones*, etc.), cuanto desde el punto de vista doctrinal (por ejemplo, teoría psicológica del acto humano). Podemos así reconocer la relativa marginalidad de la condena de 1277 respecto del proceso que he descrito. El objetivo de la condena es efectivamente otro.

Sin embargo, me parece importante aclarar un aspecto ulterior, esto es la especificidad propia de la moral, ya que la filosofía moral justamente en cuanto tal representa un caso único. El carácter subversivo de estos textos no reside en una **teoría**, sino en una **práctica**. Y es justamente aquí que logramos, según mi opinión, tocar el meollo del problema. Este carácter subversivo puede de hecho realizarse de manera plena justamente en el campo práctico (es decir: tanto en el campo de una **filosofía práctica**, cuanto en el campo de una **práctica intelectual**).

La *Secunda pars* de la *Summa* de Tomás es una doctrina práctica, en tanto para Tomás la teología es *secundum quid* una ciencia práctica. La teología en cuanto ciencia práctica es preeminente respecto de todas las otras ciencias (las ordena y manda), ya que su fin —la visión beatífica *in patria*— es preeminente respecto de cualquier otro fin.

Entre las ciencias prácticas en cambio es más digna aquella que se ordena a un fin ulterior, como la civil a la militar: pues el bien del ejército se ordena al bien de la ciudad. Pero el fin de esta doctrina (es decir de la doctrina sagrada) en cuanto es práctica, es la beatitud eterna, hacia la cual se ordenan como a su último fin todos los otros fines de las ciencias prácticas.⁵

⁵ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a pars, 1, 5 (ed. Leonina, 1888:16): «Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari: nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae [scil. sacrae doctrinae] in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum».

Con todo es más especulativa que práctica: porque trata más principalmente sobre las cosas divinas que sobre los actos humanos; sobre los cuales trata según que por ellos el hombre se ordena al conocimiento perfecto de Dios, en que consiste la beatitud eterna.⁶

La visión beatífica que se realiza en la *beatitudo aeterna* es el fin de la teología en cuanto ciencia práctica, ya que en cuanto ciencia práctica la teología enseña a cumplir actos meritorios, y los actos meritorios son aquellos que permiten al hombre acceder a la *beatitudo aeterna* (si bien hay otros medios que permiten al hombre acceder a tal beatitud aparte de la teología como ciencia práctica).

Los maestros de artes, que probablemente no hacen sino seguir su fuente común (*K*), intervienen justamente sobre esta estructura, en tanto transforman la teología moral de Tomás en un medio de exégesis del texto aristotélico. En consecuencia, no podemos limitarnos a afirmar la peligrosidad de estas obras sólo cuando afirman una doctrina más o menos heterodoxa; debemos reconocer que su carácter es esencial e íntimamente subversivo.

Sobre la base de lo dicho, es tal vez posible matizar el juicio de René A. Gauthier, según el cual estos comentadores de la *Ética Nicomaquea* serían plagarios sin personalidad, «*plagiaires sans personnalité*» (Gauthier, 1959:875-876) —Gauthier se refiere, evidentemente, a la manipulación obrada por parte de estos maestros sobre la *Summa* de Tomás y, en menor medida, sobre los comentarios a la *Ética* de Alberto Magno— porque indudablemente es verdadero que los contenidos de estos textos no son originales, pero la reorganización y el uso de estos materiales son ciertamente originales. La intención de los autores es de hecho absolutamente otra respecto de la intención de Tomás: la finalidad de la síntesis tomasiana es tergiversada por ellos, y en filosofía moral, destruir el fin equivale a destruir el fundamento.

Me parece sin embargo importante observar que esta distorsión que el pensamiento de Tomás sufre es posible precisamente porque Tomás había a su vez impuesto a la doctrina de Aristóteles una evolución que ésta no podía recibir. El Aristóteles de Tomás es, en efecto, un Aristóteles desnaturalizado de su real tenor histórico.

⁶ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a pars, 1, 4 (ed. Leonina, 1888:14): «Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit».

El siglo XIV

La recepción de la *Ética Nicomaquea* en el siglo XIV padecerá esta difícil dialéctica que los maestros de artes habían instaurado con el pensamiento de Tomás. De hecho, en los comentarios a la *Ética* del siglo XIV me parece posible aislar dos tendencias principales:

- 1) Algunos comentadores excluyen el tratamiento explícito de temáticas teológicas: entre estos Walter Burley y Juan Buridán.
- 2) Otros autores en cambio utilizan la *Ética* aristotélica justamente como una obra que permite esclarecer y estudiar temáticas teológicas: Radulfo Brito (segunda redacción), Guido Terrena y Gerardo Odón.

Sostengo personalmente que este segundo grupo de autores presenta un mayor interés histórico y doctrinal respecto de los primeros. Algunos ejemplos pueden ayudar a comprender la naturaleza de estos textos.

Radulfo Brito, que es el primero en orden cronológico, representa un caso particularmente interesante. Se trata de uno de los maestros de artes que habían escrito un comentario inspirado en la fuente *K*, que, cuando deja la Facultad de Artes para pasar a la Facultad de Teología, reescribe algunas secciones de su comentario a la *Ética*, pero las reescribe desde una óptica teológica. En este segundo comentario encontramos, por ejemplo, la discusión de algunos aspectos de la *visio beatifica*, un tema que los maestros de artes se habían abstenido de tratar (q. 29, «si la felicidad consiste en un acto de la voluntad o del intelecto» *utrum felicitas consistat in actu uoluntatis uel intellectus*):

Sobre esta cuestión hay dos opiniones principales porque algunos dicen que la felicidad humana consiste en un acto del intelecto, pero unos afirman que consiste en un acto del intelecto especulativo y otros afirman que consiste en un acto de la voluntad; y esta opinión es bipartita, porque algunos consideran que la felicidad consiste en un acto de la voluntad que es amar a Dios con un amor honesto y por sí, otros consideran que consiste en este acto que es amar a Dios con amor apropiado. La otra opinión también es bipartita, porque algunos afirman que la felicidad consiste en el acto reflexivo del intelecto que es captar a Dios y captar las sustancias separadas. Es verdad que el hermano Egidio distingue una beatitud o felicidad cuádruple, porque una es la beatitud objetiva, y esta es doble: porque una es extrínseca, y así decimos que en Dios consiste nuestra felicidad y beatitud en tanto es algo extrínseco a nosotros, hacia lo cual como a un fin último deben ordenarse todas las acciones humanas; otra es la beatitud o felicidad objetiva más intrínseca, que consiste en cierta operación humana; otra es la beatitud formal, y esta es doble, porque una es la que consiste

en este acto que es amar a Dios; otra es la que consiste en este acto que es amarse amando a Dios, y en cuanto a esto es verdadero lo que dice. Con todo, nada de esto aporta a nuestro propósito. Y por ello omitiendo las otras opiniones digo tres cosas. Una es que la felicidad humana no consiste en un acto reflexivo del intelecto sino en un acto correcto. Las otras dos están en la pregunta. Lo que se presenta así puesto que la felicidad humana no consiste en un acto que no sea perfectísimo; pero el acto reflexivo del intelecto no es perfectísimo; por eso etc. La mayor es evidente porque como aparece a partir de lo que precede, la felicidad humana es el bien óptimo y perfecto poseído por el hombre, y el Filósofo mismo quiere decir esto mismo; por eso etc. La menor se afirma porque el primer acto del intelecto es más perfecto que el acto reflexivo, porque en el acto reflexivo del intelecto, su primer acto que es comprender se somete como objeto del mismo intelecto, por eso etc.⁷

El comentario del teólogo carmelitano Guido Terrena presenta la misma tendencia a utilizar la *Ética Nicomaquea* como un instrumento de investigación teológica. Por ejemplo, en la cuestión 5 sobre el libro II «si la virtud es principio del hábito del buen obrar» (*utrum uirtus sit habitus principium*

7 Ms. Vaticano, lat. 2173, f. 8ra marg. inf.: «De ista questione sunt due opiniones principales quia quidam dicunt quod felicitas humana consistit in actu intellectus, set quidam ponunt quod consistit in actu intellectus speculatiui, et quidam ponunt quod consistit in actu uoluntatis; et ista opinio est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas humana consistat in actu uoluntatis qui est diligere Deum in amore honesti et propter se, alii ponunt quod consistit in actu isto qui est amare Deum amore commodi. Opinio alia etiam est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas consistat in actu recto ipsius intellectus, qui est intelligere Deum et substantias separatas, alii ponunt quod consistit in actu reflexo intellectus qui est intelligere se Deum et substantias separatas intelligere. Verum est quod frater Egidius distinguit quadruplicem beatitudinem siue felicitatem quia quedam est beatitudo obiectiua, et hec est duplex, quia quedam est extrinseca, et sic dicimus quod in Deo consistit nostra felicitas et beatitudo tamquam in aliquo a nobis extrinseco, ad quem tamquam ad finem ultimum omnes actiones humane debent ordinari; alia est beatitudo siue felicitas obiectiua magis intrinseca, que consistit in aliqua operatione humana; alia est beatitudo formalis, et hec est duplex, quia quedam est que consistit in actu isto qui est amare Deum; alia est que consistit in actu isto qui est amare se amare Deum, et quantum ad hoc uerum est quod dicit. Tamen ex hoc nichil ad propositum nostrum. Et ideo obmissis aliis opinionibus dico tria. Vnum est quod felicitas humana non consistit in actu reflexo intellectus set in actu recto. Alia duo sunt in questione. Quod declaratur sic quia in illo actu non consistit felicitas humana que non est actus perfectissimus; set actus reflexus intellectus non est perfectissimus; ideo etc. Maior patet quia sicut apparet ex precedentibus, felicitas humana est bonum optimum et perfectum ab homine possessum, et Philosophusmet uult illud idem; ideo etc. Minor declaratur quia actus primus intellectus est perfectior quam actus reflexus, quia in actu reflexo intellectus suus primus actus qui est intelligere sumitur ut obiectum ipsius intellectus; ideo etc.»

boni operis), Guido expone algunas consideraciones acerca de la relación existente entre la caridad y la gracia:

Hay que decir que aunque algunos afirmen por razones similares que la gracia y la caridad son hábitos distintos, y que la gracia está en la esencia del alma, la caridad en cambio en la voluntad, esto no parece racional. Pues por el mismo principio alguien tiene el primer acto inmediato y el acto segundo: pues el fuego no tiene por un lado el ser cálido y por otro calienta, sino al contrario por la misma forma en número, porque cada uno actúa por aquello por lo cual está en acto (...). Por lo tanto, será virtuoso por la virtud misma y obrará virtuosamente, así que, como alguien tiene el ser moral por medio de la misma virtud moral y puede obrar moralmente, así por la misma virtud sobrenatural tiene el ser sobrenaturalmente y obra sobrenaturalmente. De allí que no es necesario dar una que dé el ser y otra que dé el obrar.⁸

Este pasaje pertenece de derecho a una *querelle* entre teólogos: Tomás de Aquino había sostenido la distinción según la cual la caridad y la gracia no estaban en el mismo *subiectum*: la primera en la esencia del alma, la segunda en la voluntad (*I^a II^{ae}*, 110:3-4). Contra Tomás, Enrique de Gante (*Quodl.* iv, qu. 10) y Juan Duns Scoto (*Ord.*, II, d. 27) habían en cambio sostenido la identidad formal de la gracia y de la caridad. Vemos claramente entonces cómo Guido Terrena utiliza una problemática ligada a la *Ética* de Aristóteles (la causalidad del *habitus*), para tomar posición sobre una disputa teológica de su época.

Me parece que el comentario a la *Ética* de Gerardo Odón, que constituye uno de los vértices de la exégesis medieval de la *Ética*, continúa esta línea exegética. En efecto, Gerardo dedica una cuestión (lib. I, qu. 31: *utrum intentio Philosophi de felicitate repugnet fidei*) a la compatibilidad de la teoría aristotélica de la felicidad con la posición de la doctrina cristiana, y concluye que las dos teorías son **perfectamente compatibles**.

⁸ Ms. Bologna, Univ. 1625, f. 17rb; Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3228, f. 22rb; Vaticano, Borghes. 328, f. 33vb-34ra). «Dicendum quod licet aliqui consimilibus rationibus ponant distinctos habitus gratiam et caritatem, et gratiam in essentia anime, caritatem uero in uoluntate, non uidetur rationale. Nam per idem principium aliquid habet actum primum immediatum et actum secundum: non enim ignis per aliud habet esse calidum et per aliud calefacit, immo per eandem formam numero, quia unumquodque agit per illud per quod est actu (...). Ergo per eandem uirtutem erit uirtuosus et operabitur uirtuose, ita quod sicut aliquis per eandem uirtutem moralem esse moralem habet et potest operari moraliter, sic per eandem uirtutem supernaturalem habet esse supernaturaliter et operari supernaturaliter. Unde non oportet dare unam que det esse et aliam que det operari».

La teoría de Aristóteles concierne la **felicidad meritória** (*felicitas meritoria*), y no la felicidad entendida como **premio** en la vida eterna (*felicitas premiatoria*). Esta segunda felicidad —absolutamente perfecta, de la cual Aristóteles no ha podido hablar— es la visión beatífica; la primera (la felicidad meritória) coincide con la vida virtuosa del *viator*, gracias a la cual el *viator* merecerá la visión beatífica. Según Gerardo, la felicidad aristotélica puede ser identificada con la *felicitas meritoria* de la fe cristiana, ya que todos los aspectos esenciales de ésta están contenidos en la felicidad «aristotélica». Ante todo, las dos formas de la felicidad (la *felicitas meritoria* y la felicidad «aristotélica») no excluyen la presencia del mal sufrido involuntariamente (*mala penalia*); excluyen en cambio el mal llevado a cabo deliberadamente (*mala culpabilia*); además, ni una ni la otra incluyen necesariamente los bienes de los cuales es digno el hombre virtuoso: puede de hecho suceder que a un hombre virtuoso no le sean reconocidos los honores que le cabría esperar; las dos felicidades además vuelven al hombre feliz digno de recompensas; las dos felicidades no pueden satisfacer todos los deseos: un hombre feliz no puede, por ejemplo, pretender que todos sus amigos sean felices como él o que no se enfermará nunca; finalmente, ni una ni otra felicidad puede excluir ser oscurecida por la desventura.⁹

9 Gerardus Odonis, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum texto*, I, qu. 31, resp., f. 20vb: «Dicendum quod Philosophus loquitur de felicitate meritoria, non de premiatoria, de felicitate uite huius, non de felicitate alterius. Et secundum hoc dico quod positio eius concordat per omnia fidei christiane. Quod declaro sic. Omnis positio concordat fidei christiane que ponit felicitatem meritoria in hac uita talem que non excludit mala penalia sed excludit mala culpabilia, que non includit omnia bona quibus homo dignus est et includit bona per que dignus est, que non implet desideria nec habet completa gaudia. Istud apparet quia fides christiana talem felicitatem ponit in uita ista et nullam aliam. Sed positio Philosophi talem ponit felicitatem et nullam aliam. Ergo quantum ad illa concordat per omnia ueritati et fidei christiane. Assumptum probatur quantum ad singulas partes. Primo quidem quod non excludat mala penalia: dicit enim in lectione ista quod felicem infortunia tribulant, turbant et contristant, in hiis tamen semper refulget bonum. Secundo quod ista felicitas excludat mala culpabilia patet: quia quecumque culpabilia sunt mala odibilia et indecentia, sed talis felicitas excludit cuncta talia, unde Philosophus ait quod felix amore uel timore pulsatus numquam operabitur odibilia uel mala uel indecentia. Tertio quod non includat omnia bona quibus felix et uirtuosus dignus est patet quia dicit in libro IV quod uirtuti perfecte non fiet dignus honor, hoc est non reddetur ei tantus honor quanto uirtus digna est; item capitulo de liberalitate dicit quod populares accusant fortunam quia maxime dignis non tribuit bona sua, intendens quod liberalis dignus est maioribus diuitiis quam existunt ei; item hoc idem uidetur per iam probata, quod bonus homo dignus est pace et quiete et tamen boni sepe inquietantur et impugnantur, ut dicit Philosophus. Quarto quod talis felicitas includat bona per que felix dignus est omni bono premio patet quia dicit supra: secundum uirtutem ope-

La felicidad aristotélica es por lo tanto un modelo teórico y ético perfectamente aplicable a los fieles y a su vida moral. Además, el modelo aristotélico corresponde a una forma de vida meritoria; es decir que si es seguida por hombres que reciben la gracia, la práctica de la felicidad aristotélica (actividad de una vida perfectamente virtuosa) es un medio para obtener la vida eterna; es el *meritum* al cual corresponderá, en el futuro, el *premium*.

Si bien Tomás no había afirmado nunca estos conceptos en modo tan explícito, me parece que es justamente el modelo tomasiano que Gerardo impulsa a sus consecuencias extremas: si de hecho la *Secunda pars* intenta construir una doctrina del hombre iluminado por la fe, informado por la gracia y por las otras disposiciones supernaturales, que apunta a la consecución de la beatitud eterna, es sin embargo justamente sobre el modelo de la *Ética* aristotélica que Tomás construye su concepción de la vida moral: Tomás concibe la vida virtuosa del cristiano (de la cual deriva la *felicitas meritoria*) justamente sobre la base del modelo antropológico y moral de la *Ética Nicomachea*.

Espero, en este breve recorrido, haber mostrado hasta qué punto la recepción de la moral aristotélica en el Occidente latino ha seguido un trayecto dialéctico complejo, conflictivo y traumático. Si Tomás había podido utilizar la *Ética Nicomachea* como un instrumento que contribuyera a iluminar el camino del hombre hacia su patria ultraterrena, eso le había sido posible sólo sacrificando aquello que el aristotelismo había sido en sí mismo. En su tentativa, quizás vana, de recuperar este aristotelismo, los maestros de artes nos recuerdan este sacrificio (Gauthier, 1947–48:335–356).

ratur bonum et bene et semper, sed talis dignus est omni premio: si enim qui pugnant et uincunt in olimpiadibus coronatione digni sunt, multo magis illi qui in tota uita sua operantur bonum et bene et indesinenter. Quinto quod talis felicitas non compleat desideria patet quia omnis felix in hac uita desiderat omnes parentes et propinquos nepotes et filios, conciuos et quoscumque proximos esse sicut ipse est, quod apparet per oppositum quia mala et infortunia generant sibi displicentiam, ut Philosophus dicit in littera; sed nullus est in hac uita habens omnes suos tales, tunc enim sequeretur quod posito uno felice essemus omnes felices; item quia cuicumque felici in propria persona multa contingunt contra eius desiderium, quia uel corpus erit minus [*pro nimis*] debile uel aliquialiter inclinabitur aduersus spiritum. Sexto quod talis felicitas non habeat completa gaudia patet quia si habet aliquas tristitias non habet gaudia illis opposita, sed felix secundum Philosophum recipit tristitias licet non frangatur per eas; quare secundum Philosophum talis felicitas non habet completa gaudia. Et sic patet quod felicitas meritoria in hac uita ut descripta per Aristotelem est illa eadem et talis et qualis est secundum fidem. Et sic posito Philosophi concors est positioni fidei».

Anonymus

Questiones super Ethica Nicomachea

Prologus

Quamuis scriptum sit ab Alexandro quod uiri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter uirtuosi, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obedientes et delectationes non prosequentes, tamen secundum communem omnium hominum opinionem non est ita, licet ita sit secundum ueritatem. Immo creditur a multis quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice sint prauī uiri increduli et non obedientes legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non incepterunt, uel incepterunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica. Et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multe ueritatis, et precipue ueritatis theologice.

Dico quod erit impedimentum in cognitione multe ueritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem ueritatis de multis entibus secundum uiam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione ueritatis theologice, hoc apparet quia, sicut dicunt multi, homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii, et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophice, magnum erit impedimentum in cognitione ueritatis theologice.

Et quamuis dantes se studio et contemplationi philosophice sint ita defamati et suspecti, non tamen sunt tales sicut esse creduntur. Et hoc potest persuaderi per tria signa: primum est quia uiri pilosopici et dantes se studio et contemplatione philosophice sunt uirtuosi, secundum est quod ipsi sunt obedientes legi, et tertium est quod non sunt a communitate expellendi.

Anónimo

Cuestiones sobre el libro de la Ética de Aristóteles

Prólogo

Traducción de Violeta Cervera Novo¹

Aunque haya sido escrito por Alejandro que los varones filosóficos y que se entregan al estudio y a la contemplación son naturalmente virtuosos —y, como es natural, castos y mesurados, justos, valientes y generosos, pacientes y magnánimos, magnificentes, obedientes de las leyes, y no perseguidores de los placeres—, sin embargo, según la común opinión de los hombres esto no es así, aunque así lo sea según la verdad. Por el contrario, muchos creen que los varones filosóficos que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son malos hombres, incrédulos y no obedientes de la ley, a causa de lo cual deben con razón ser expulsados de la comunidad, como dicen; y bajo el peso de esta afirmación todos los que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son difamados y puestos bajo sospecha. Y a partir de esta difamación puede ocurrir que muchos hombres, nobles e innobles, que hasta ahora no comenzaron a dedicarse a la filosofía, o que ya comenzaron e hicieron progresos —tanto docentes como oyentes— se alejen de la filosofía y del estudio y de la especulación o contemplación filosófica. Y esto será un gran impedimento en el conocimiento de gran parte de la verdad, y principalmente de la verdad teológica.

Digo que será un gran impedimento para el conocimiento de gran parte de la verdad, porque es exacto decir que la filosofía transmite el conocimiento de la verdad acerca de muchos entes según la vía de la razón. Ahora bien, que esto es un impedimento en el conocimiento de la verdad teológica aparece de manera evidente porque, como dicen muchos, los hombres formados en la filosofía pueden progresar en la Facultad de Teología más que los otros, y por ello, si los hombres se alejan de la filosofía y del estudio de la contemplación filosófica, muy grande será el impedimento en el conocimiento de la verdad teológica. Y aunque los que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son así difamados y considerados sospechosos, sin embargo no son tal como se cree que son. Y de esto puede persuadirse uno a través de tres signos: el primero es que los varones filosóficos y que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son virtuosos; el segundo es que son obedientes de la ley; y el tercero es que no deben ser expulsados de la comunidad.

¹ La presente traducción sigue el texto establecido por Iacopo Costa. Ver Costa (2010:127–131).

Primum est quod homines qui dant se studio et contemplationi philosophice sunt uirtuosi, quia ipsi delectantur delectatione intellectuali: sicut enim operationi sensuum sequitur delectatio, sic operationi intellectuum communicatur et sequitur delectatio quedam, unde philosophia, sicut dicit in x huius, affert mirabiles delectationes puritate et firmitate. Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior delectatione sensuali quanto intellectus est potior et excellentior sensu; propter quod non est uerisimile quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice maiorem delectationem amittant pro minori. Et hoc signum quod isti non prosequuntur superhabundantiam delectationum sensibilibus, immo magis reputant delectationem intellectualem. Signum est igitur quod ipsi sunt uirtuosi, et hoc est quod dicit Commentator in prologo VIII *Phisicorum*, quod cum homines incipiunt speculari ueritatem in philosophicis spernunt omnem aliam delectationem.

Aliud signum est quod isti sunt obediens legi quia sicut dicit Philosophus in *Moralibus*, qui diuersus est legi iniustus est et uituperandus. Non autem uerisimile quod uiri philosophici dantes <se> studio et contemplationi philosophice reddant se uituperabiles ab omnibus, et hoc est signum quod ipsi sunt obediens legi.

Tertium est quod huiusmodi uiri non sunt a communitate expellendi, quia quicumque faciunt bonum in communitate et nituntur ad hoc, illi debent esse pars ciuitatis et non expellendi a ciuitate, immo tales sunt honorandi et eligendi; sed uiri philosophici nituntur ad bonum communitatis: diligunt enim bonum communitatis, unde si philosophia sit ad bonum in ciuitate et uiri philosophici nituntur ad hoc quod homines efficiantur scientes, ipsi nituntur ad bonum communitatis, et ex hoc apparet quod ipsi debent esse pars ciuitatis et non expelli a communitate.

Et quamuis in philosophia sint aliqui errores, tamen uidetur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis aduersari secundum uiam rationis per philosophiam; et ideo expediens est quod philosophia legatur et exponatur errores, non quod homines eis credant.

El primer signo es que los hombres que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica son virtuosos, porque se deleitan en el placer intelectual: en efecto, así como a la operación de los sentidos le sigue el deleite, así a la operación de los intelectos se comunica y sigue cierto deleite de allí que la filosofía, como se dice en el décimo libro de esta obra, ofrece placeres admirables en pureza y firmeza. En efecto, el placer intelectual es más digno de ser elegido y más excelente que el placer sensual por cuanto el intelecto es más digno y más excelente que el sentido; a causa de lo cual no es verosímil suponer que los varones filosóficos que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica desdénen un placer mayor en favor de uno menor. Y este signo se ve en que éstos no persiguen la superabundancia de placeres sensibles, por el contrario, consideran más el placer intelectual. Esto es entonces signo de que estos hombres son virtuosos, y esto es lo que dice el Comentador en el prólogo a los ocho libros de la *Física*, que cuando los hombres comienzan a especular la verdad en los asuntos filosóficos, desprecian todo otro placer.

Otro signo es que estos hombres son obedientes de la ley, porque como dice el Filósofo en los libros *Morales*, el que se aparta de la ley es injusto y debe ser vituperado. Ahora bien, no es verosímil que los varones filosóficos que se entregan al estudio y a la contemplación filosófica se vuelvan vituperables por todos, y esto es signo de que ellos son obedientes de la ley.

El tercero es que los hombres de esta naturaleza no deben ser expulsados de la comunidad, porque quienesquiera que hagan el bien en la comunidad y se esfuerzan para ello, deben ser parte de la ciudad y no expulsados de la ciudad; por el contrario, tales hombres deben ser honrados y elegidos. Pero los varones filosóficos se esfuerzan por el bien de la comunidad: en efecto, valoran el bien de la comunidad, de allí que, si la filosofía es para el bien en la ciudad y los varones filosóficos se esfuerzan para que los hombres se hagan sabios, se esfuerzan en consecuencia por el bien de la comunidad; y a partir de esto es evidente que deben ser parte de la ciudad y no expulsados de la comunidad.

Y aunque en la filosofía haya algunos errores, sin embargo parece que es útil que los errores de esta naturaleza sean enseñados y aprendidos, no para que los hombres crean en ellos, sino para que los hombres sepan oponerse a ellos según la vía de la razón a través de la filosofía; y por ello es útil que la filosofía sea enseñada y los errores expuestos, y no que los hombres los crean.

Est autem intelligendum quod scientia duplex est: quedam speculatiua et quedam practica; speculatiua est propter scire, practica autem refertur ad opus. Inter autem scientias quedam sunt introductorie, sicut gramatica et logica, quedam autem reales, que habent finem in se, sicut scientia diuina, mathematica et naturalis. De istis autem scientiis nichil ad presens. Scientia autem practica refertur ad opus et est duplex, quia quedam est factiua et quedam actiua, que dicitur moralis scientia. Factiua est de factibilibus a nobis, unde est de operationibus que transeunt in materiam exteriorem, et tales sunt mechanice. Scientia autem actiua est de agibilibus a nobis, unde uersatur circa actiones que non transeunt in materiam exteriorem, sicut uelle, intelligere, consiliari et similia, et talis dicitur moralis, unde tota intentio moralis uersatur circa operationes humanas. Operationes autem humane sunt ille que subiacent ratione et uoluntati, unde si aliquę operationes sint que non subiacent rationi et uoluntati, non dicuntur humane sed naturales, sicut operationes anime uegetatiue.

Operationes autem humane possunt accipi tripliciter: est autem operatio humana que est uniuscuiusque hominis secundum se, est autem operatio humana que est operatio multitudinis domesticę, est autem operatio humana que est operatio multitudinis ciuilis. De hac autem triplici operatione est triplex scientia. <Vna enim est scientia> que dicitur moralis, scilicet monastica, que considerat operationes unius hominis secundum se, et docet illa scientia quomodo unusquisque homo debet regere se ipsum in operationibus suis. Alia autem est scientia yconomica, que uersatur circa operationes multitudinis domesticę et docet cuiusmodi debent esse operationes multitudinis domesticę et quomodo debet regi talis multitudo. Alia autem est scientia politica, que uersatur circa operationis multitudinis ciuilis, et docet cuiusmodi sint ille operationes et quomodo debet regit talis multitudo ciuilis. Iste autem tres scientie connexa sunt: quia homo est pars multitudinis domesticę et multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis, et ideo scientie que sunt de operationibus hominis secundum se et de operationibus multitudinis domesticę et de operationibus multitudinis ciuilis sunt adnexe ad inuicem.

Y hay que comprender que la ciencia es doble: una es especulativa y la otra práctica. La ciencia especulativa es en vistas del saber, mientras que la práctica se refiere a la obra. Y entre las ciencias algunas son introductorias, como la gramática y la lógica; y otras, las que tienen el fin en sí mismas, son reales, como la ciencia divina, la matemática y la natural. Acerca de estas ciencias nada decimos en la presente consideración. Ahora bien, la ciencia práctica se refiere al obrar y es doble, porque una parte es la productiva y otra la activa, a la que se llama «ciencia moral». La productiva es acerca de las cosas que pueden ser hechas por nosotros, de allí que trata de las operaciones que pasan a la materia exterior, tales son las artes mecánicas. Por su parte, la ciencia activa es acerca de las cosas que pueden ser actuadas por nosotros, de allí que versa sobre las acciones que no pasan a la materia exterior, como querer, aprehender, deliberar y otras similares. Y tal ciencia es llamada «moral», de allí que todo el propósito de la ciencia moral versa sobre las acciones humanas. Ahora bien, las acciones humanas son aquellas que están subordinadas a la razón y la voluntad, de allí que si hubiera algunas acciones que no estuvieran subordinadas a la razón y la voluntad, no serían llamadas humanas sino naturales, como las acciones del alma vegetativa.

Las acciones del alma humana pueden comprenderse de manera triple: hay una acción humana que es propia de cada hombre respecto de sí mismo, hay una acción humana que es la acción propia de la multitud doméstica, y hay otra acción humana que es la acción propia de la multitud civil. De esta acción triple hay una ciencia triple. En efecto, hay una ciencia que es llamada «moral», a saber la monástica, que considera las acciones de un único hombre respecto de sí mismo; y enseña aquella ciencia de qué modo cada hombre debe gobernarse a sí mismo en sus acciones. Otra es la ciencia económica, que versa sobre las acciones propias de la multitud doméstica y enseña de qué modo deben ser las acciones de la multitud doméstica y de qué modo debe ser gobernada tal multitud. Y otra es la ciencia política, que versa sobre las acciones propias de la multitud civil, y enseña de qué manera deberían cumplirse estas acciones y de qué modo debe ser gobernada tal multitud civil. Y estas tres ciencias están conectadas, porque el hombre es parte de la multitud doméstica y la multitud doméstica es parte de la multitud civil; y por ello las ciencias que son acerca de las acciones del hombre respecto de sí y acerca de las acciones de la multitud doméstica y acerca de las acciones de la multitud civil son anexas unas a otras.

Hec autem scientia que dicitur monastica traditur in libro *Ethicorum* et appellatur ethica, et dicitur ab *ethi*, quod est mos, et *ycos*, quod est scientia, quasi *scientia de moribus*. Ista enim scientia est prior ordine doctrine inter alias scientias morales [et commentatorum]. Yconomica autem secundum quosdam traditur in libro separato, sed adhuc non peruenit ad nos; aliqui tamen dicunt quod de yconomica non facit Philosophus scientiam separatam, sed de ipsa yconomica siue de multitudine domestica tradit Philosophus partim in libro *Ethicorum* et partim in libro *Politicorum*.

Obmissis yconomica et politica, ueniamus ad scientiam *Ethicorum*. In omni autem scientia multa sunt consideranda: primo quid est scientia suppositum siue subiectum, que es causa efficiens et cui parti philosophie supponatur et quis sit modus procedendi et quis titulus.

Suppositum in hac scientia siue subiectum est operatio humana ordinata in finem: est enim manifestum quod est aliqua operatio humana ordinata ad finem, et ideo istud supponitur in hac scientia et subicitur. Aut potest dici quod homo agens uoluntarie propter finem est subiectum siue suppositum in hac scientia, sicut diceret aliquis in scientia *Phisicorum* quod motus est subiectum uel quod ens mobile: motus enim est ibi subiectum uel ens mobile; ita aliquis dicet in moralibus quod operatio humana uel homo agens uoluntarie propter finem est ibi subiectum.

Causa uero efficiens fuit ipse Aristoteles. Et debet hec scientia appretiari ex nomine auctoris et ex estima, quia sicut dicit Albertus, *Aristoteles* idem est quod *positio uirtutis* uel *stans in uirtute*; et ideo ex nomine auctoris debet hec scientia appretiari. Item, hec scientia ex estima actoris, quia sicut recitat Albertus, multi tractauerunt de moribus et de uirtutibus, sed nullus ita ordinate tractauit de moribus et uirtutibus sicut Aristoteles.

Hec autem scientia supponitur morali philosophie: hec enim scientia est de moribus et est propter operationem, ut boni fiamus, et ideo supponitur morali philosophie, non rationali.

Modus autem procedendi est thipicus siue exemplaris et grossus: talis enim modus procedendi competit materie subiecte in hac scientia, sicut apparebit.

Esta ciencia que se llama «monástica» se transmite en el libro de la *Ética* y es llamada «ética», y se llama así a partir de *ethi*, que es «costumbre», e *ycos*, que es «ciencia», como una *ciencia de las costumbres*. En efecto, esta ciencia es, en el orden de la doctrina, anterior a las otras ciencias morales. La Económica, según algunos, es transmitida en un libro separado, pero que hasta ahora no llegó hasta nosotros; algunos dicen, sin embargo, que el Filósofo no hizo de la Económica una ciencia separada, sino que de esta ciencia económica o acerca de la multitud doméstica trata en parte en el libro de la *Ética* y en parte en el libro de la *Política*. Dejando a un lado la económica y la política, vengamos a ocuparnos de la ciencia de la *Ética*. En toda ciencia muchas son las cosas que hay que considerar: <1> primero, cuál es el sustrato o tema (*subiectum*) en la ciencia; <2> cuál es su causa eficiente; <3> y a qué parte de la filosofía se subordina; <4> y cuál es su modo de proceder, <5> y cuál su título.

<1*> El sustrato o tema en esta ciencia es la acción humana ordenada hacia el fin: es en efecto manifiesto que hay alguna acción humana ordenada al fin, y por ello esto se supone en esta ciencia y es su tema. O también puede decirse que el hombre que actúa de manera voluntaria en vistas a un fin es el tema (*subiectum*) o sustrato en esta ciencia: así como alguien podría decir en la ciencia de la *física* que el movimiento es el tema, o que es el ente móvil (el movimiento, o el ente móvil, en efecto, es allí el tema), así alguien dirá con respecto a las cuestiones morales que la acción humana o el hombre que actúa voluntariamente en vistas a un fin es allí el tema.

<2*> La causa eficiente de esta ciencia fue el propio Aristóteles. Y esta ciencia debe ser apreciada a partir del nombre del autor y la estima de que goza, porque según dice Alberto, *Aristóteles* es lo mismo que «*instancia de la virtud*» o «*el que está en la virtud*»; y por ello esta ciencia debe ser apreciada a partir del nombre del autor. Además, esta ciencia debe ser valorada a partir de la estima en que se tiene al autor, porque según cuenta Alberto, muchos trataron acerca de las costumbres y las virtudes, pero ninguno trató así, ordenadamente, acerca de las costumbres y las virtudes, como Aristóteles.

<3*> Esta ciencia se subordina a la filosofía moral: en efecto, esta ciencia es acerca de las costumbres y es en vistas de la acción, para que nos hagamos buenos, y por ello se subordina a la filosofía moral y no a la racional.

<4*> El modo de proceder es el típico o ejemplar y el modo general. En efecto, tal modo de proceder compete a la materia tema de esta ciencia, como se verá.

Titulus talis est: INCIPIT ETHICA NICHOMACA ARISTOTELES TRAGETICE. Ethica dicitur ab *ethi* quod est mos, et ycos, scientia, quasi *scientia de moribus*. Dicitur autem Nichomaca quia scripta fuit ad Nichomachum, qui fuit uel pater Aristotelis uel filius uel amicus, sicut aliquis liber Platonis uocat *Thimeus* quia scriptus fuit ad Thimeum. Dicitur autem esse Aristoteles stragetice quia natus fuit Aristoteles de ciuitate stragetica.

Hec autem scientia moralis, sicut dicit Apuleius, debet esse ultima inter alias scientias, unde, discursus aliis scientiis, in hac scientia uitam suam finiebant philosophi. Hec enim scientia reddit hominem bonum et honestum, et ideo hac scientia est bona et honesta.

<5*> Y el título es: EMPIEZA LA ÉTICA NICOMAEQUEA DE ARISTÓTELES ESTAGIRITA. «Ética» se dice a partir de *ethi*, que es «costumbre», e *ycos*, que es «ciencia», como una *ciencia de las costumbres*. Se dice Nicomaequea porque los escritos fueron dedicados a Nicómaco, que fue el padre de Aristóteles, o su hijo, o un amigo, así como cierto libro de Platón se llama *Timeo* porque lo escribió para Timeo. Se dice que es de Aristóteles estagirita porque Aristóteles nació en la ciudad de Estagira. Esta ciencia moral, como dice Apuleyo, debe ser la última de las ciencias, por lo cual, tras haber examinado las otras ciencias, dedicándose a esta ciencia terminaban su vida los filósofos. En efecto, esta ciencia vuelve al hombre bueno y honesto, y por ello esta ciencia es buena y honesta.

Radulphus Brito
Questiones super *Ethica Nicomachea*
Prologus

Sicut dicit Tullius, libro *De senectute*, nihil est iocundius senectute dotata studiis iuuentutis. Vnde dicit: *quid enim iocundius senectute stipata studiis iuuentutis?* Quasi dicat: nichil. Et potest ista propositio sic declarari: quia illa vita nulla est iocundior in qua nulla tristitia est admixta; modo in vita stipata siue dotata studio iuuentutis nulla tristitia est admixta; ideo etc. Maior de se patet. Et minor etiam patet: quia iocunditas siue delectatio causatur ex coniunctione conuenientis cum conuenienti; modo philosophia est conuenientissima humano intellectui; ergo in tali vita nulla est tristitia admixta; ergo nihil est ista vita iocundius. Quod autem philosophia sit conuenientissima humano intellectui, hoc apparet: quia est eius vltima perfectio; modo ista est conuenientissima humano intellectui; quare etc.

Item. Hoc probatur per auctoritatem Maximi Valerii: vult enim in *Epistulis* suis: *bone mentis possessio nullum tristiores fortune timet incursum*; modo possessio bone mentis est mens perfecta studio philosophie; ergo talis vita est sine tristitia, et per consequens nulla est ea iocundior.

Item. Hoc apparet auctoritate Philosophi x *Ethicorum*: dicit enim quod philosophia mirabiles affert delectationes sinceritate et puritate; ergo talis vita est valde iocunda.

Philosophia autem prima sui diuisione diuiditur in speculatiuumam et practicam, et hanc diuisionem habemus ab Algazele in principio sue *Metaphisice*, et Aui-cenna in principio sue. Hoc etiam dicit Eustratius in principio istius libri *Ethicorum*, dicit enim sic: *philosophia in duas partes est diuisa, scilicet in theoricam et practicam*.

Radulfo Brito

Cuestiones sobre el libro de la *Ética* de Aristóteles

Prólogo

Traducción de Violeta Cervera Novo¹

Como dice Cicerón en el libro *Sobre la vejez*, nada es más agradable que la vejez dotada por los esfuerzos de la juventud. Por lo cual dice: *¿Qué es más agradable que una vejez colmada por los esfuerzos de la juventud?* Como si dijera: nada. Y esta proposición puede ser aclarada así: porque ninguna cosa es más agradable que aquella vida en la cual ninguna tristeza está mezclada; pero en la vida colmada o dotada por los esfuerzos de la juventud no se encuentra mezclada ninguna tristeza; por ello, etc. La premisa mayor es evidente por sí misma. También la menor es evidente: porque el agrado o delectación es causado a partir de la conjunción de lo conveniente con lo conveniente; pero la filosofía es lo más conveniente al intelecto humano; entonces en una vida semejante no se mezcla ninguna tristeza; en consecuencia, nada es más agradable que esta vida. Y que la filosofía es lo más conveniente al intelecto humano, parece evidente porque es su perfección última; de modo que esta vida es la más conveniente al intelecto humano, etc.

Además esto es probado por la autoridad de Máximo Valerio: en efecto, él afirma en sus *Epístolas*: *la posesión de una mente buena no teme ningún evento penoso de la fortuna*; ahora bien, la posesión de una buena mente es la posesión de una mente perfeccionada por el estudio de la filosofía; por lo tanto una tal vida es sin tristeza, y en consecuencia ninguna cosa es más agradable que ella.

Además, esto parece evidente por la autoridad del Filósofo en el libro décimo de la *Ética*: dice en efecto que la filosofía ofrece delectaciones admirables en pureza y sinceridad; por lo tanto, esta vida es muy agradable.

La filosofía primera, por su parte, se bifurca por su división en especulativa y práctica, y esta división la tenemos a partir de Algazel, en el principio de su *Metafísica*, y por Avicena en el principio de la suya. Esto lo dice también Eustracio en el principio de estos libros de la *Ética*; dice en efecto así: *la filosofía está dividida en dos partes, a saber, en teórica y práctica*.

1 La presente traducción sigue el texto establecido por Iacopo Costa. Ver Costa (2010:127–131).

Ratio istius diuisionis est quia scientie distinguuntur secundum distinctionem rerum de quibus sunt; modo quedam res sunt que non dependent ex opere ratione nostra, que sunt res speculabiles, alie res sunt que dependent ex operatione nostra; modo scientie que sunt de rebus que non dependent ex operatione nostra, sed sunt res speculabiles, iste sunt scientie speculatiue, et de istis non intendo ad presens; alie scientie que sunt de rebus que dependent ex operatione nostra, iste sunt practice. Et iste scientie sunt duplices: nam quedam sunt operationes nostre que transeunt in materiam externam, et de istis operationibus sunt scientie mechanicę, que dicuntur scientie factiue, vt ars fabrilis, domificatoria et consimiles; alie sunt operationes nostre que remanent in agente, et de istis operationibus sunt scientie morales, et maxime scientia libri *Ethicorum*: ista enim scientia libri *Ethicorum* est de operationibus humanis pendentibus ex voluntate nostra recta ratione regulata, et tales operationes remanent in agente.

Iste autem scientie inter alias scientias sunt multum necessarie nature humane, et hoc apparet per Albertum in principio commentii sui, vbi dat dignitatem istius scientie inter alias, et hoc declarat ex quinque, et est vna ratio sua ista, scilicet vltima: quia illa scientia maxime debet ab omnibus appeti, que est directiua omnium humanarum operationum; modo ista scientia libri *Ethicorum* est huiusmodi, quare etc. Probatio minoris: quia nulla alia scientia de istis operationibus humanis recta ratione regulatis se intromittit, nisi sola philosophia moralis. Hoc etiam apparet auctoritate Socratis, qui vult quod scientia de moralibus est domina omnium scientiarum, et finaliter humanum intellectum terminat. Et ideo dicit Apulegius platonici quod omnes philosophi in hac morali philosophia curauerunt vitam suam terminare et finire tanquam in ea que est media inter deos et homines. Vnde etiam Auicenna, postquam tractauit de metaphisica, vltimate tractat de moralibus, scilicet de hiis que pertinent ad mores, sicut de punitione malorum et remuneratione bonorum.

La razón de esta división es que las ciencias se distinguen de acuerdo con la distinción de las cosas acerca de las cuales tratan; pero hay ciertas cosas que no dependen de nuestra acción, que son las cosas objeto de especulación; y hay otras cosas que dependen de nuestra acción; ahora bien, las ciencias que tratan acerca de las cosas que no dependen de nuestra acción, sino que son cosas objeto de especulación, estas son las ciencias especulativas; y no pretendo tratar acerca de ellas en la presente obra. Hay otras ciencias que tratan acerca de las cosas que dependen de nuestra acción; y éstas son prácticas. Y estas ciencias son dos: pues unas son acciones nuestras que pasan a la materia exterior, y acerca de estas acciones tratan las ciencias mecánicas, que son llamadas ciencias factoras, como el arte fabril, la construcción y similares; otras son acciones nuestras que permanecen en el agente, y acerca de estas acciones tratan las ciencias morales, y máximamente la ciencia del libro de la *Ética*: en efecto, esta ciencia del libro de la *Ética* trata acerca de las acciones humanas dependientes de nuestra voluntad regulada por la recta razón, y tales acciones permanecen en el agente.

Estas ciencias son, entre las otras ciencias, muy necesarias a la naturaleza humana, y esto parece evidente por lo que dice Alberto al principio de su comentario, donde da la dignidad de esta ciencia entre las otras, y esto declara a partir de cinco razones, y una (a saber, la última) de sus razones es ésta: que debe ser máximamente apetecida por todos aquella ciencia que es directiva de todas las acciones humanas; ahora bien, la ciencia del libro de la *Ética* es de esta naturaleza; por lo cual etc. Prueba de la premisa menor: que ninguna otra ciencia se interesa acerca de estas acciones humanas reguladas por la recta razón, a no ser por la filosofía moral. Esto también parece evidente por la autoridad de Sócrates, que pretende que la ciencia de la moral es señora de todas las ciencias, y determina el intelecto humano en vistas del fin. Y por ello dice Apuleyo el platónico que todos los filósofos se ocuparon en esta filosofía moral de terminar y finalizar su vida como en aquella que es intermedia entre los dioses y los hombres. De donde también Avicena, después de haber tratado de la metafísica, trata en último lugar acerca de la moral, es decir acerca de aquellas cosas que conciernen a las costumbres, como sobre el castigo de los malos y la remuneración de los buenos.

Hoc etiam apparet ex alio: quia, vt dicit Boethius II *De consolatione*, hec est propria condicio humane nature, vt excellat omnes alias creaturas si seipsam cognoscat, eadem tamen natura infra bestias detrudatur si nosse se deserit. Modo homo non potest perfecte se cognoscere nisi per istam scientiam quantum ad operationes humanas, vnde in hac scientia docentur regule, quibus expletis per operationem, omnis bestialitas humane rationi subiugatur, et tunc debet dici homo perfectus. Vnde Seneca xv epistula ad *Lucilium* dicit: si vis omnia tibi subicere, subice te rationi, multos enim reges si ratio te rexerit. Et ideo ista vita per quam appetitus sensuales, in quibus homo cum bestiis communicat, subpeditantur, est necessaria homini, propter quod ista scientia moralis est valde necessaria et utilis cuilibet homini.

Tria autem sunt, secundum Philosophum VII *Politicorum*, que requiruntur vt aliquis in ista scientia proficiat, scilicet natura, consuetudo et ratio dirigens.

Natura: quia aliqui sunt qui ex propria natura sunt magis inclinati ad vnā virtutem quam ad aliam, sicut aliqui sunt magis inclinati ad audaciam quam ad aliam virtutem, alii ad magnanimitatem, alii ad iustitiam et sic de aliis; et sic natura est multum coadiuuans ad hanc scientiam. Aliqui etiam sunt, qui sunt indifferentes ad bonum et ad malum, sed per regulas et principia in ista scientia determinatas magis determinantur ad bona opera exequenda.

Requiritur etiam consuetudo: quia multum confert quod aliquis in iuuentute assuescat bonis operibus ad hoc vt sit virtuosus, quia omnes iste virtutes generantur ex operationibus consuetis, ideo si aliquis iuuenis assuescit bonis operibus, de facili sine tristitia omnem sensualitatem derelinquit, secundum Commentatorem grecum hic; et ideo multum valet habere consuetudinem in bonis operibus. Etiam hoc apparet secundum intentionem Philosophi x *Ethicorum*: vult enim quod ista consuetudo audiendi bona vel spectandi hominem multum preparat ad virtutes: sicut enim terra bene preparata fructificat, si autem non sit preparata non fructificat, immo generat spinas et tribulos, ita mentes hominum in bonis operibus assuete ad habitum perfectum virtutis disponuntur. consuetudo ergo multum iuuat ad habendum istam scientiam.

Etiam recta ratio, scilicet ratio dominans super appetitus sensuales: quod aliquis secundum motum appetitus sensuales non moueatur, immo quod cum consilio agat et prius deliberet penes se antequam ad opus accedat.

Y esto es evidente a partir de otra razón: porque, como dice Boecio en el segundo libro de *La consolación*, esta es la condición propia de la naturaleza humana: que se destaque sobre todas las demás creaturas si se conoce a sí misma. Sin embargo, la misma naturaleza descendería por debajo de las bestias si fallara en tomar conocimiento de sí. Mas el hombre no puede conocerse perfectamente sino por esta ciencia en cuanto a las acciones humanas, de allí que en esta ciencia se enseñan las reglas; satisfechas estas reglas por la acción, toda bestialidad es sometida a la razón humana; y entonces debe llamarse al hombre perfecto. Por lo cual dice Séneca en la carta 15 a Lucilio: si quieres subordinar todas las cosas a ti mismo, subordínate a la razón; a muchos gobernarás si la razón te gobierna. Y por ello esta vida en la cual los apetitos sensuales —en los cuales se comunica el hombre con las bestias— son vencidos es necesaria al hombre, a causa de lo cual esta ciencia moral es muy necesaria y útil a cualquier hombre.

Según dice el Filósofo en el séptimo libro de la *Política*, tres son las cosas que se requieren para que alguien progrese en esta ciencia, a saber la naturaleza, la costumbre y la razón que dirija.

Naturaleza: porque hay algunos que a partir de su propia naturaleza están más inclinados a una virtud que a otra, como otros están más inclinados a la audacia que a otra virtud, otros a la magnanimidad, otros a la justicia y así respecto de las otras; y así la naturaleza es en gran medida coadyuvante para esta ciencia. Existen también algunos hombres que son indiferentes al bien y al mal, pero por las reglas y los principios determinados en esta ciencia están más resueltos a ejecutar buenas obras.

Se requiere además la costumbre: pues que alguien se acostumbre a las buenas obras en la juventud contribuye mucho a que sea virtuoso; porque todas estas virtudes se generan a partir de las acciones acostumbradas, y por ello si algún joven se acostumbra a las buenas obras, fácilmente y sin aflicción dejará a un lado toda sensualidad, como dice el Comentador griego aquí; y por ello vale mucho tener la costumbre de las buenas obras. Esto parece evidente también según la intención del Filósofo en el libro décimo de la *Ética*: allí propone en efecto que esta costumbre de escuchar acerca de las obras buenas o presenciarlas prepara grandemente al hombre para el ejercicio de las virtudes: en efecto, así como la tierra bien preparada da frutos (mientras que si no está preparada no da frutos, sino que genera espinas y zarzas), así las mentes de los hombres acostumbradas a las buenas obras están dispuestas al hábito perfecto de la virtud. La costumbre entonces ayuda mucho a adquirir esta ciencia.

Etiam recta ratio, scilicet ratio dominans super appetitus sensuales: quod aliquis secundum motum appetitus sensuales non moueatur, immo quod cum consilio agat et prius deliberet penes se antequam ad opus accedat.

Ista autem moralis scientia, secundum quod vult hic Eustratius, habet tres partes, scilicet ethicam, yconomicam et politicam, secundum quod homo tripliciter potest considerari, vt dicit Albertus in commento suo. Potest enim homo considerari secundum se et absolute, et sic de operationibus istius ad finem ordinatis est scientia libri *Ethicorum*. Potest etiam homo considerari vt est pars domus, quia vnus homo sibi non sufficit ad necessaria vite, vt dicit hic Eustratius et Albertus, et ideo necessarium est quod habeat familiam que ipsum coadiuuat ad acquisitionem necessariorum ad vitam, et ideo dicit Eustratius quod homo non est natus vt solum sui curam habeat, sed etiam multorum; et ideo de istis operationibus hominis vt est pars multitudinis domesticæ est yconomica. Vltcrius, vna domus non est sibi sufficiens ad bene viuere hominis, quia multis artificijs in domo vnusquisque indiget que difficilia essent reperiri in vna domo; et ideo necessarium est quod homo sit partis ciuitatis, vt a vicinis coadiuuetur in eis que sunt coadiuuantia ad suum viuere, sicut quod aliquis coadiuuetur ab alio quoad molendinum, ab alio quoad alia sibi necessaria; et ideo de istis operationibus hominis vt est pars ciuitatis est politica. Vltcrius, non solum homo indiget istis multis artificijs et vicinorum coadiuuatione ad suum bene viuere, immo etiam indiget quod mali castigentur et puniantur et quod boni premientur, et ideo necessaria est rethorica, que subalternatur politice, et hoc vt compescantur malitie et fatuitates iuuenum et vt puniantur malefactores et premientur benefactores: rethorica enim est de quibusdam communibus applicatis ad ciuile negotium.

Sic ergo sunt tres partes istius scientie moralis, scilicet monastica, yconomica et politica. De politica vel yconomica non intendo ad presens, sed de ethica, *cuius subiectum est melioratio vnius hominis secundum se*, secundum quod dicit hic Eustratius, *vt bonus et optimus fiat, prudenter viuens, rationem habens, ire et concupiscentie dominans et motibus earum obuians, de omnibus paratus reddere rationem quecumque agit: etiam si nullus querat rationem, quod possit penes se reddere rationem de illis que agit*. [Sed Albertus dicit quod subiectum ibi est bonum agibile vt pertinet ad vnum hominem].

Además es necesaria la recta razón, a saber la razón que domina sobre los apetitos sensuales: porque alguien virtuoso no se movería según el movimiento del apetito sensual, sino que actuaría con buen sentido, y deliberaría primero por sí mismo antes de pasar a la obra.

Ahora bien esta ciencia moral, según lo que pretende aquí Eustracio, tiene tres partes, a saber: la ética, la económica y la política, según que el hombre puede ser considerado de manera triple, como dice Alberto en su comentario. El hombre puede en efecto ser considerado en sí y de manera absoluta, y así acerca de sus acciones ordenadas a un fin trata la ciencia del libro de la *Ética*. Puede también el hombre ser considerado en tanto es parte de la casa, porque un hombre no se basta a sí mismo en lo que hace a las cosas necesarias para la vida, como dicen aquí Eustracio y Alberto, y por ello es necesario que haya una familia que contribuya con él en la adquisición de las cosas necesarias para la vida, y en razón de ello dice Eustracio que el hombre no nació para tener solamente cuidado de sí, sino de muchos; y por ello acerca de estas acciones del hombre en tanto que es parte de la multitud doméstica trata la económica. Además, una sola casa no se satisface a sí misma en lo que hace al buen vivir del hombre, porque cada uno necesita en la casa de muchos oficios, que son difíciles de encontrar en un solo hogar; y por ello es necesario que el hombre sea parte de la ciudad, de manera que sea ayudado por su vecino en aquellas cosas que son útiles para su vida, así alguien sería ayudado por otro en la molienda, por otro en las otras cosas que necesita; y por ello la política trata acerca de estas acciones del hombre en tanto es parte de la ciudad. Además, no solamente el hombre necesita de estos oficios variados y de la ayuda de sus vecinos para el buen vivir, sino que también necesita que los malos sean castigados y penados, y que los buenos sean premiados, y por ello es necesaria la retórica, que se subordina a la política; y esto para que sean reprimidas las maldades y las fatuidades de los jóvenes y para que sean penados los malhechores y premiados los benefactores: la retórica es en efecto acerca de ciertas cosas comunes aplicadas a los asuntos civiles.

Así entonces son tres las partes de esta ciencia moral, a saber la monástica, la económica y la política. No pretendo discutir ahora acerca de la política o la económica sino acerca de la ética, *cuyo sujeto es la mejora de un único hombre de acuerdo consigo mismo*, según lo que dice aquí Eustracio, *para que se haga bueno y óptimo, de vida prudente, portador de razón, capaz de dominar la ira y la concupiscencia y de oponerse a los movimientos de éstas, y preparado en todo a dar razón de cualesquiera cosas que haga: incluso si ninguno pregunta la razón, porque podría por sí mismo dar razón de todo aquello que haga*. [Pero Alberto dice que el sujeto aquí es el bien operable que concierne a un solo hombre].

Finis siue causa finalis istius scientie, vt dicit Eustratius et Albertus, est subiugatio virtutum irrationalium rationi, vnde Eustratius dicit: *oportet omnes virtutes irrationale finaliter mortificare et sic rationi subicere vt in nullo contradicant rationi.*

Sed est intelligendum quod duplex est hic finis: vnus est intrinsecus, qui est cognitio istorum agibilium que ad vnum hominem pertinent, et finis vltimatus est operatio istorum: quia sola cognitio istorum agibilium que ad vnum hominem pertinent, et finis vltimatus est operatio istorum: quia sola cognitio istorum agibilium non est hic finis nisi vt ex illa aliquis operetur, quia parum proficit speculari mores nisi aliquis operetur, quia, vt dicitur II huius, istud negotium non est vt speculemus sed vt boni fiamus.

Causa efficiens fuit Aristoteles, quia, vt dicit Eustratius, *philosophia in duas partes est diuisa, scilicet in theoricam et practicam, et circa ambas studuit Aristoteles, vt dicit, arte et doctrina animos hominum istruens.*

Causa formalis hic est sicut in aliis libris duplex, scilicet forma tractandi et forma tractatus: forma tractandi est modus procedendi, et procedit hic auctor diffiniendo, diuidendi, probando et improbando; forma tractatus est diuisio scientie a doctore.

Titulus, vt dicit Eustratius, talis est: INCIPIT ETHICA ARISTOTELIS TRAGELITE AD NICHOMACVM, et dicitur ad Nichomacum quia gratia Nichomaci discipuli sui istum librum fecit. [...]

El fin o causa final de esta ciencia, como dicen Eustracio y Alberto, es la subordinación de las virtudes irracionales a la razón, por lo cual Eustracio dice: *conviene mortificar todas las virtudes irracionales en vistas del fin y así sudordinarlas a la razón, para que en nada la contradigan.*

Pero se debe entender que este fin es doble: uno es intrínseco, el que consiste en el conocimiento de lo obrable que concierne a un solo hombre, y el fin último es la acción de esto obrable: porque el solo conocimiento de lo obrable no es aquí el fin, a no ser en tanto que a partir de este conocimiento alguien actúe, porque es poco útil especular sobre las costumbres a menos que alguien actúe, porque, como dice en el segundo libro de esta obra, este asunto no es para que especulemos, sino para que nos hagamos buenos.

La causa eficiente fue Aristóteles, porque, como dice Eustracio, *la filosofía se divide en dos partes, a saber en teórica y práctica, y acerca de ambas se esforzó Aristóteles, como dice, instruyendo los ánimos de los hombres a través del arte y la doctrina.*

La causa formal aquí es, como en los otros libros, doble, a saber la forma de tratar y la forma del tratado: la forma de tratar es el modo de proceder, y aquí el autor procede definiendo, dividiendo, probando y refutando; la forma del tratado es la división de la ciencia por el maestro.

El título, como dice Eustracio, es este: *EMPIEZA LA ÉTICA DE ARISTÓTELES EL ESTAGIRITA DEDICADA A NICÓMACO*, y dice «a Nicómaco» porque escribió este libro a causa de su discípulo Nicómaco. [...]



Otros ámbitos de discusión

9. Naturaleza y Escritura. Ley de naturaleza y ética cristiana en la cultura universitaria a mediados del siglo XIII

Riccardo Saccenti

SCIRE–Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, Bologna¹

Uno de los ejes importantes de la reflexión moral y jurídica entre los siglos XII y XIII está representado por el tema de la ley natural, en torno al cual se concentra la atención de los canonistas, civilistas y teólogos. Al momento del nacimiento de la Universidad de París y de las primeras enseñanzas ofrecidas por los *magistri* de la Facultad de Artes, ya eran ampliamente difundidos los frutos de más de un siglo de reflexión jurídica y teológica sobre este argumento que había llevado a la definición de un grupo de conceptos y nociones, vinculados por un lado a la exégesis de pasajes específicos de las colecciones normativas mayores, tales como el *Corpus Iuris Civilis* y la *Concordantia discordantium canonum* de Graciano, y de la Escritura, en particular los primeros capítulos de la *Epístola a los Romanos* de Pablo.² La rica

¹ Traducción de Valeria Buffon.

² Para un cuadro general de la elaboración en torno a la noción de *lex naturalis* en el curso del siglo XIII y su influencia entre los maestros universitarios, véase R. y A. Carlyle (1903–1936: vol. V:4–44); Grabmann (1922:12–53); Odon Lottin (1931 y 1948–1960: vol. II:11–100); Villey (1957 y 1975); Cortese (1962–1964); Weigand (1967); Crowe

producción ligada al tema de la *lex naturae*, originada en el trabajo de las grandes escuelas del siglo XII, representó el patrimonio del cual partieron los maestros universitarios. Los canonistas y los civilistas prosiguieron sus indagaciones, atesorando las novedades epistemológicas y metodológicas, particularmente sobre el plano lógico-dialéctico, que habían emergido desde los primeros decenios de vida de la universidad.³ Lo mismo hicieron los teólogos, que se encontraron desarrollando y afinando los instrumentos de exégesis del texto sagrado y al mismo tiempo encaminando una reflexión cada vez más profunda de carácter epistemológico sobre la naturaleza de su *scientia*. En este contexto, los *magistri artium*, cuya enseñanza se institucionalizó rápidamente y se ligó al *corpus* filosófico en uso en las aulas universitarias, comenzaron a examinar también el tema de la *lex naturae*, insertándolo en su programa de estudio y enseñanza.

La primera mitad del siglo XIII vio entonces agregarse a la reflexión sobre la ley natural una perspectiva ulterior. Junto a la jurídica y teológica se hace lugar una posible perspectiva filosófica, que parte ciertamente de una consideración de las posiciones expresadas en las otras tradiciones culturales, pero investiga y define un conjunto propio y específico de textos de referencia y *auctoritates*. La presente contribución intenta examinar la constitución de esta perspectiva cultural sobre la ley natural de carácter netamente «filosófico» y aclarar sus características respecto de las otras orientaciones disciplinares presentes en los primeros decenios de vida universitaria. Una vez resumidas las características del tratamiento relativo a la *lex naturae* en el siglo XII, se pretende examinar, a título de ejemplo, ocho capítulos del séptimo libro de un anónimo *Compendium philosophiae* que data de alrededor de 1245.⁴ Este texto, redactado verosímilmente en el ambiente universitario parisino, es un testimonio privilegiado del desarrollo de la enseñanza «filosófica» en París a mediados del siglo XIII y de las principales problemáticas ligadas a la recepción del *corpus aristotelicum*, que tendrán efectos relevantes incluso en los desarrollos sucesivos de la reflexión sobre la ley natural. Precisamente hacia estos desarrollos se intentará volver la mirada en las conclusiones.

(1977); Pennington (1993:119–164); Grossi (1995); Tierney (1997:43–77); Padovani (1997).

³ Véase Grossi (1995); Errera (2006).

⁴ Cf. de Bouard (1936); Dondaine (1937); Gauthier (1970:119); Draelants (2005:1–29); Kuhry (2011:51–71).

La pluralidad de un concepto

El complejo cuadro de la producción teológica y jurídica, que en el siglo XII ha gravitado en torno a conceptos como *lex naturae* y *ius naturae*, ha sido objeto de innumerables estudios que han permitido aclarar progresivamente las características esenciales de este aspecto de la historia cultural europea. La influencia de las corrientes de reforma en la Iglesia de un lado y las repetidas tentativas de definir los caracteres y los límites de la autoridad imperial del otro representan los extremos de una polaridad que influencia y orienta las disposiciones culturales y a su vez es por éstas orientada e influenciada. En esta dialéctica entre política, religión y cultura se determina un creciente interés por la definición de un criterio que sea fundamento moral y jurídico al tiempo que un nuevo ordenamiento jurídico que sobre todo los canonistas vienen construyendo en relación dialéctica con aquél redescubierto por los civilistas en el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano.⁵ Junto a las exigencias jurídicas están aquéllas más estrictamente morales que emergen de una obra de exégesis de la Escritura renovada hacia el fin del siglo XI, ligadas a la determinación de la especificidad de la ética cristiana. Ambas perspectivas postulan la necesidad de fijar una distinción entre aquello que es el plano universal, natural, común a todos los hombres, y aquélla que en cambio es la especificidad consiguiente a la revelación cristiana. Esta distinción sin embargo es pensada y desarrollada en un cuadro unitario, en el cual los dos planos no se ponen en contradicción sino más bien en continuidad.

Ivo de Chartres (1040–1115) entre los canonistas y los maestros de la Escuela de Laón entre los *magistri in sacra pagina* signan las primeras etapas de un recorrido que progresivamente pone la noción de *lex* o *ius naturae* en el centro de la esfera ético-jurídica. En los escritos de estos autores se fija una polaridad entre dos diversos géneros de leyes. Preceptos y prohibiciones, según Ivo de Chartres, pueden ser distintos en razón de dos diversos planos: uno inmutable y eterno, el otro mudable y contingente.⁶ Hay entonces una *lex aeterna* y una *utilitas* respecto de la cual con prudencia se fijan pre-

⁵ Cf. Bermann (1983); Prodi (2000).

⁶ Ivo Camotensis, *Decretum*, Prologus, ed. Brasington (2004:120–121): «De preceptione et prohibicione. Preceptiones itaque et prohibiciones sunt mobiles alie immobiles. Preceptiones immobiles. Preceptiones immobiles sunt quas lex eterna sanxit que obseruate salutem conferunt non obseruate eandem auferunt qualia sunt: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et proximum tuum sicut teipsum; et honora patrem et matrem (*Exod.* 20.12) et si qua sunt his similia. Mobile uero sunt quas lex eterna non sanxit set posteriorum diligencia ratione utilitatis inuenit non ad salutem principaliter obtinendam set ad eam tucius muniendum».

ceptos e interdicciones en razón de la necesidad. Siguiendo a Agustín, Ivo separa después un *ius divinum* de un *ius humanum*, allí donde el primero está contenido y explicitado en las Escrituras, el segundo en cambio es accesible a través de las leyes de reyes y emperadores, mediante los cuales Dios distribuye beneficios al género humano.⁷ Persuadidos por la letra de la epístola a los Romanos, los maestros de la escuela de Laón fijan de manera más específica la noción de *lex naturae* y establecen el tema de su relación con el contenido de la Escritura.⁸ Sobre la base del contenido del texto paulino se define una especificidad de la *lex naturalis*, que coincide con la razón, la cual con todo es, en contenido, idéntica a la ley que Dios ha dado a su pueblo.⁹ Para subvenir a la incapacidad del hombre de seguir con sus propias fuerzas la *lex naturalis*, Dios interviene mediante la gracia con una función «pedagógica» para explicitar los contenidos de la ley natural.

Esta afinidad e identidad substancial, sobre el plano del contenido, entre *lex naturalis* y *lex divina* explicitada por Anselmo de Laón, Guillermo de Champeaux y sus alumnos es retomada y profundizada por Abelardo.¹⁰ Él separa con claridad *ius naturale* y *ius positivum*, indicando, con lo primero, la norma que la razón naturalmente siente la obligación de respetar, y con el segundo, cuanto está fijado con las leyes de los hombres y al mismo tiempo corrobora que las prescripciones de la ley de la naturaleza se

7 Ivo Carnotensis, *Decretum*, III, 194, edición digital: «Quo iure defendis villas ecclesie, divino, an humano? Divinum ius in scripturis habemus, humanum in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet nonne iure humano? Nam iure divino Domini est terra, et plenitudo eius. Pauperes et divites Dominus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Iure ergo humano dicitur, hec villa mea est, hec domus mea est, hic servus meus est. Iura ergo humana, iura imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges seculi Deus distribuit generi humano». Para la fuente agustiniana véase Agustín (Augustinus), *Super Iohannem*, ed. Willems (1954) I, tr. 6. Cf. Ivo Carnotensis, *Panormia*, II, 63, edición digital.

8 Cf. Lottin (1948-60), vol. V, *ad indicem*.

9 Pedro Abelardo (Petrus Abaelardus), *Sententiae super Epistolam ad Romanos*, §112, ed. Lottin (1948-60:vol.V:88): «Lex autem (Rom. 5, 20). Precesserat in homine lex naturalis, ipsa scilicet ratio, qua ex seipso Deum uidetur posse cognoscere, qua usi homines in tales immunditias prolapsi sunt quales commemorat Apostolus (Rom. 1, 24 ss) de qua penitus conuictione quasi diceret: per nos quidem non possumus, sed si esset qui diceret, aliquid possemus doctrina, et addenda erat quasi diceret Deus: ecce doceo, uidete si per uos implere possitis. Sic Deus legem dedit illi separatim populo de quo ipse nesciturus, in qua etiam ipse promitteretur, de qua iterum conuicti humiliarentur, cum per eius preuarcationem grauius delinquere cogerentur, etiam sic ad gratiam promissam ardentius festinarent».

10 Cf. Luscombe (1982:705-719); Marenbon (1997:265-281); Pedro Abelardo (Petrus Abaelardus), *Collationes*, ed. Marenbon y Orlandi (2001:lxvii-lxxix).

encuentran explicitadas en las *leges divinae*, es decir en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.¹¹

La orientación que tendía a definir los contenidos de la *lex* o *ius naturalis* en relación con las prescripciones morales de la Escritura caracterizaba la ley natural como el fundamento de un orden jurídico y ético de valor universal. De tal manera la *lex naturalis* venía asumiendo una centralidad que no tenía en el cuadro de la tradición civil ejemplificada en algunos pasajes del *Corpus Iuris Civilis*, donde era definida en cambio como la norma a la cual todos los animales están sujetos y que concierne la reproducción de la especie y el cuidado de la prole. La noción de *lex* o *ius naturalis*, progresivamente definida por los compiladores de colecciones de cánones y por los teólogos de la primera mitad del siglo XII, encuentra una definitiva formalización en la fórmula que abre la *Concordantia Discordantium Canonum* de Graciano según la cual: «El género humano es regido mediante dos cosas, a saber la ley natural y las costumbres. La ley de la naturaleza es aquello que está contenido en el Decálogo y en el Evangelio, con las cuales se ordena hacer al otro lo que uno quiere que le hagan a uno, y prohíbe hacer a los otros aquello que no quiere que le hagan a él. Por esto, Cristo ha dicho en el Evangelio [Mt 7, 12]: “Todo aquello que queréis que los hombres os hagan hacedlo también a ellos”. Esta es pues la ley también del profeta».¹²

Los decenios sucesivos al 1140, fecha en torno a la cual aumenta la redacción definitiva de la obra graciana, se caracterizaron por una constante profundización de la temática de la ley natural de parte de los comentadores del texto graciano y más en general de todos aquellos *magistri* que se sirven del *Decretum* en su actividad de estudio y enseñanza. En este proceso, diversificado y articulado, se entrelazan el progresivo definirse de la especifici-

11 Pedro Abelardo, *Collationes*, II, 133, ed. Marenbon y Orlandi (2001:144): «Oportet autem in his que ad iustitiam pertinent, non solum naturalis uerum etiam positue iustitie tramitem non excedi. Ius quippe aliud naturale, aliud posituum dicitur». *Ibidem*:146: «Ipse quoque leges quas diuinas dicitis, uetus scilicet ac nouum testamentum, quedam quasi naturalia tradunt precepta quae moralia uocatis, ut diligere Deum uel proximum, non adulterari, non furari, non homicidam fieri; quedam uero, quasi positue iustitie sint, quibusdam ex tempore sunt accommodata, ut circumcisio Iudeis et baptismus uobis et pleraque alia quorum figuralia uocatis precepta».

12 Graciano (Gratianus), *Concordantia discordantium canonum*, pars I, D. I, c. 1, ed. Friedberg (1879:vol. I, col. 1): «Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturale est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio: “Omnia uecumque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetarum”. Un cuadro general relativo al *Decretum* de Graciano se encuentra en Winroth (2004).

dad epistemológica de la canonística y la aclaración del nexo entre ley natural y dimensión ética individual caracterizada por el libre albedrío (Tierney, 1997). Este articulado proceso cultural lleva a la construcción de un cuadro bastante amplio de significados y acepciones de la noción de *lex* o *ius naturalis*. En particular, se afirma ya sea una identidad entre *lex* y *ius*, entendidos como términos sinónimos, ya sea una distinción, en razón de la cual *ius* indica más bien una *potestas* o una *vis mentis*. La posibilidad de un uso de *ius* en términos «subjetivos» se liga a la definición, sobre el plano de la «psicología», de aquella específica facultad del alma que es la *synderesis*.¹³ Con tal término, sacado del comentario de Jerónimo a Ezequiel, los autores de la segunda mitad del siglo XII comienzan a indicar la capacidad de la razón humana (*scintilla conscientiae* o *rationis scintillula*) de tomar los contenidos de la ley natural, de intuir el concepto de bien en general (*bonum in summa*).

El cuadro universitario y el anónimo *Compendium philosophiae*

El abanico de las definiciones y acepciones de la *lex* o *ius naturalis*, constituyéndose a lo largo de todo el siglo XII, es transmitido de las escuelas a las universidades nacientes, donde es adaptado al cuadro de una distinción entre ámbitos disciplinarios que se hace pronto cada vez más precisa. Juristas y teólogos continúan afrontando el tema sobre la base del *Decretum* de Graciano o de la exégesis de la Escritura, alcanzando, en tanto *auctoritates*, a los cánones y a los escritos de los Padres de la Iglesia. La constitución de una Facultad de Artes, cuyo *corpus* textual de referencia es representado por las obras filosóficas antiguas, señala el nacimiento de una tercera «tradicción» cultural que se establece junto a las otras dos y con ellas dialoga. Junto a los *legistae* y a los *sancti*, los maestros universitarios toman en consideración también cuanto ha sido sostenido por los *philosophi*, en la medida en que, justamente como el saber jurídico y el teológico, también el filosófico es pensado y visto como un complejo de doctrinas completo y coherente en sí mismo, del cual es posible recabar un conocimiento específico de la naturaleza en sus varios aspectos.

El tema de la *lex naturalis*, si bien no central, como veremos, es tomado en consideración también en una perspectiva filosófica y se encuentra entonces inserto dentro de un marco cultural en el cual es menester en primer lugar individuar su colocación. La *philosophia* es por lo demás entendida como un

¹³ Cf. Lottin (1948-60: vol. III:103-350) y más recientemente Trottmann (2011:717-727).

conjunto de saberes y nociones articulados en su interior entre las diversas disciplinas, como es bien ejemplificado por numerosas introducciones a la filosofía compuestas *ad usum* de los estudiantes para introducirlos al *corpus* de textos en los cuales se articulaba el plan de estudios y para hacer explícitas las diversas articulaciones y partes de este saber. El eje conductor de esta «biblioteca» filosófica, desde los primeros años del siglo XIII, estaba constituido por escritos aristotélicos, en los cuales se tomaba una más completa y orgánica exposición de los contenidos doctrinales de la filosofía. Metafísica (*philosophia prima*), física (*philosophia naturalis*), moral (*philosophia moralis*) y dialéctica (*philosophia rationalis*) son las articulaciones de este saber según Arnulfo de Provenza (ca. 1250), quien sigue una división de las partes de la filosofía ejemplificando las particiones difundidas entre los *magistri artium*.¹⁴

En el esquema de las diversas distinciones disciplinarias, el tema de la *lex naturalis* parece difícilmente encontrar colocación. Esto de hecho representa el fundamento de una visión ético-jurídica ligada principalmente a la tradición patrística, que encuentra espacio sólo en una parte del *corpus* filosófico a disposición de los maestros de artes. La *Ética Nicomaquea*, en la versión parcial conocida en la primera mitad del siglo XIII, no menciona el tema de la *lex* o *ius naturalis*, ofreciendo en cambio como temas centrales una ética de las virtudes y del bien, junto con la *voluntas*, el *intellectus practicus* y el proceso deliberativo.¹⁵ Según Arnulfo de Provenza «leyes y decretos» son el objeto de la *politica* y de ellas se encuentran vestigios en otros escritos, sobre todo ciceronianos.¹⁶

14 Cf. Arnulfo de Provenza (Arnulfus Provincialis), *Divisio scientiarum*, ed. Lafleur (1988:295–355), en particular, 314–317.

15 La versión de la *Ética Nicomaquea* conocida hasta la mitad del siglo XIII se dividía en dos obras distintas: la así llamada *Ethica uetus*, que contiene los libros II y III de esta obra aristotélica, concernía la noción de virtud y la descripción del proceso psicológico del actuar moral; con el nombre de *Ethica noua* se indicaba en cambio el primer libro del tratado del Estagirita, cuyo objeto era el bien supremo y la felicidad humana. Esta versión latina había sido realizada por Burgundio de Pisa a mediados del siglo XII. Sobre esto véase Vuillemin-Diem y Rashed (1997).

16 Arnulfo de Provenza, *Divisio scientiarum*, ed. Lafleur (1988:333–334). «Est autem triplex modus bene uiuendi et conuersandi. Vnus cum subditis, militibus et ciuibus, qui consistit in regimine populi, regionis uel ciuitatis, et de illo est una pars moralis que dicitur politica, dicta a *polis*, quod est “pluralitas”, et ycos, “scientia”, quasi de regimine plurium. Et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta; alii a Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu». Cf. también Anónimo, *Guía del estudiante*, ed. Lafleur (1992:§75).

Las características que el tema de la ley natural asume en la perspectiva «filosófica» están bien ejemplificadas en el anónimo *Compendium philosophiae* en ocho libros, compuesto en torno al 1245 en el marco de la afirmación de una «cultura filosófica» característica de la Facultad de Artes.¹⁷ El texto –cuya significativa tradición manuscrita lo liga al ambiente cisterciense que precisamente a mediados del siglo XIII ve la fundación del colegio de San Bernardo ligado a la Universidad de París– se ofrece como una exposición de los contenidos del saber filosófico articulados en una partición disciplinar y fijado sobre la centralidad del *corpus aristotelicum*. De hecho, este último es representado por el anónimo autor como un conjunto de obras que permiten considerar las realidades naturales, ya sea desde el punto de vista de su ser y de su definición, ya sea en cuanto sujetas al movimiento y compuestas de materia.¹⁸ Al examen de las cuestiones que se refieren a la filosofía natural, que ocupa los seis primeros libros, sigue después el estudio de las cuestiones de filosofía «racional» y «moral» respectivamente en los libros siete y ocho. El octavo libro se articula en una ilustración analítica del contenido de la *Ethica uetus* y *Ethica noua*, seguida de un florilegio de *auctoritates* filosóficas que cierra el *Compendium*.¹⁹ El séptimo libro en cambio concierne aquellas realidades que son comprendidas mediante la capacidad racional (*vis rationalis*); el libro se abre con el estudio de nociones como filosofía, ciencia, sabiduría, para pasar después a los conceptos fundamentales de la dialéctica y de la retórica, o sea a la así llamada *scientia sermocinalis*.²⁰

17 Para la datación del *Compendium* me permito reenviar a mi estudio: Saccenti (2011).

18 Anónimo, *Compendium philosophiae*, Prologus, *Fa* f. 1r; *f. 1rb. «Subiit igitur animo philosophorum rimari studia, qui plura memorie digna inuestigauerunt et scripserunt de causis, proprietatibus et naturis rerum, et maxime Aristoteles, omnium eorum acutissimus qui, cum de nouissimis esset philosophis, et cum proprii uiuacitate ingenii fulcimentum et auxilium haberet ex priorum adinuencionibus, ceteris correctius disputauit de natura uniuersi, secundum quod idem ait in primo Philosophie Prime. Dicit enim noticiam ueritatis difficiliorem esse quo ad primos inuestigatores ueritatis; faciliorem uero quo ad posteriores, quia ipsi, inquit, precesserunt nos et nostrum intellectum excitauerunt in consideratione ueritatis. Hic itaque diuersa edidit scripta naturalia, secundum diuersitatem rerum naturalium, quoniam, sicut idem dicit in tercio de Anima: “scientie secantur quemadmodum et res”».*

19 Anónimo, *Compendium philosophiae*, VIII, Prologus, *Fa* f. 103v–104r; *Fn* f. 201ra. «Dicto de rebus naturalibus et rationalibus dicendum est de moralibus secundum opiniones philosophorum et Aristotelis, qui duos edidit libros moralium, scilicet nouam et ueterem ethicam. In noua uero agit de summo bono, in ueteri de bono morali perficiente et adduciente ad bonum summum».

20 Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, Prologus, *Fa*, f. 83r–v; *Fn*, f. 157ra–b. «Dicto in sex precedentibus libris de rebus naturalibus, restat dicendum de rebus rationalibus et moralibus, cum sit generalis diuisio rerum in naturalia, rationalia et moralia. Et primo in

Es aquí en esta sección dedicada al «discurso jurídico», que se encuentran una serie de capítulos concernientes al tema de la ley, en los cuales encuentra su lugar una definición del concepto de ley de la naturaleza.

De legibus uel de iure: la ley de la naturaleza como tema «retórico»

El tratado *de legibus* del anónimo compendio filosófico se articula a través de una selección de citas ciceronianas extraídas de la *Rhetorica de inventione* y de la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad C. Herennium*.²¹ Ambos textos eran considerados entonces como los principales tratados de retórica disponibles y como tales habían sido incluidos como parte integrante de la «biblioteca» filosófica de los maestros de artes. En ellos, junto a la exposición de las características de los varios géneros de discurso público y de sus diversas partes, se encuentran expuestas también una serie de nociones filosóficas de diversa ascendencia, coherentemente con el abordaje ecléctico de Cicerón. Las *auctoritates* extraídas de los dos tratados están organizadas por el anónimo autor del *Compendium* según una estructuración temática que procede desde la noción general de *lex* o *ius*, examina sus características generales (causa de la instauración de las leyes, su correcta interpretación y resolución de las incoherencias entre leyes) y pasa entonces a considerar los diversos géneros de *leges* o *iura*, a saber, *ius naturale*, *ius consuetudinarium* y *ius legitimum*.

El uso de las fuentes ciceronianas está preventivamente enmarcado dentro de una definición de «ley» como norma escrita de un pueblo puesta para la utilidad pública y dirigida a ordenar un comportamiento honesto y a prohibir lo contrario. Esto es todo lo que el anónimo autor deja emerger a través de la combinación de un pasaje de los *Ethimologiarum libri xx* de Isidoro de Sevilla y de uno del comentario de Calcidio al *Timeo*.²² Se lee en el *Compendium*:

hoc septimo libro agendum est de rationalibus, idest de rebus que comprehenduntur in ui rationis. Alia enim et alia est inuestigatio naturalium, diuinarum et rerum rationalium. Vnde Aristoteles et super librum Methaphisicorum: "in naturalibus, inquit, fit processus et inuestigatio secundum sensum, in mathematicis secundum intellectum, in rationalibus secundum rationem, in diuinis secundum sapientiam". Item, quia rationalium inquisitio uel inuestigatio a quibusdam uocatur scientia, ab aliis sapientia et ab aliis philosophia. Et de hiis et de harum differentiis tractandum est et primo de philosophia».

21 Cf. Anónimo, *Compenium philosophiae*, VII, cc. 67–74. Cf. La edición y traducción se encuentra al final de este capítulo. Ambos textos eran atribuidos a Cicerón entonces, aunque la *Rhetorica ad Herennium* no es ciceroniana.

22 La aproximación de Platón a las fuentes patrísticas sobre el tema de la ley de naturaleza formaba parte de la tradición inaugurada ya por los primeros decretistas a mediados del

Cierto sabio observa: la ley es el orden de un pueblo, mediante el cual los nobles de nacimiento junto con la plebe decretaron algo. El término viene de «leyendo» por el hecho de que está escrita. La ley está escrita no para alguna ventaja privada sino para la utilidad común de los ciudadanos. Asimismo, Calcidio en el comentario al *Timeo* de Platón: «la ley es cierto orden que persuade a cumplir acciones honestas y prohíbe las contrarias».²³

Isidoro, citando a su vez el *De republica* de Cicerón, define la ley así: «la ley es el orden de un pueblo, mediante el cual los nobles de nacimiento junto con la plebe decretaron algo».²⁴ Como explica siempre Isidoro, el término *lex* viene del verbo latino *legere* porque se extrae de una prescripción escrita, y entonces «legible», y es característica de la ley estar puesta no para una ventaja privada sino para la utilidad común.²⁵ Isidoro explicita además que un carácter propio de la ley es el de ser *honestas*, un punto que le permite al anónimo autor integrar la posición del padre de la Iglesia con la del comentario de Calcidio al *Timeo*, allí donde se lee que «la ley es cierto orden que persuade a cumplir acciones honestas y prohíbe las contrarias».²⁶

Fijada la definición de *lex* o *ius*, términos que el anónimo autor considera sinónimos, él procede y aclara que las leyes son establecidas para la común utilidad y que son puestas por escrito, justamente en consideración de un bien público, esto es para evitar que sean conocidas superficialmente y de manera confusa.²⁷ Pues las leyes, como sugiere Cicerón, consisten esencialmente en la intención del autor más allá de la utilidad común y no son entonces reducibles a la sola letra. Esto hace necesario un proceso interpretativo para su aplicación, de manera de poder captar mejor la voluntad del legislador que ha fijado la norma.²⁸ El proceso interpretativo es un aspecto

siglo XII. Véase Kuttner (1976). Sobre el rol del pensamiento ciceroniano en los desarrollos doctrinales medievales en el ámbito ético-político y jurídico véase Nederman (1988).

23 Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, 67. «Quidam sapiens: lex est constitutio populi qua maiores natu similis cum plebibus sanxerunt. Dicit a legendo eo quod scripta sit. Lex pro nullo priuato commodo sed pro communi ciuium utilitate conscripta est. Item, Calchidius super *Thymaeum* Platonis: lex est quoddam iussum suadens honesta et prohibens contraria».

24 Cf. Isidoro de Sevilla (Isidorus Hispalensis Episcopus), *Etymologiarum sive originum libri* XX, V, 10, 1; Cicerón, *De republica*, I, 26, 39.

25 Cf. Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum*, V, 3, 3.

26 Cf. Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum*, V, 21, 1; Calcidio (Calcidius), *Commentarius super Timaeum*, 157, ed. Waszink., 1967:191, l. 14.

27 Cf. Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, 68; Cicerón, *De Inventione*, II, 47, 140.

28 Cf. *Ibidem*, 69; Cicerón, *De Inventione*, II, 48, 143, ed. Achard (1994); Anonymus, *Rhetorica ad Herennium*, II, 10, 14, ed. Achard (2012).

necesario para poder disolver las contradicciones entre leyes diversas y decidir, en el caso de una incompatibilidad entre dos normas, cuál conservar y cuál omitir.²⁹

A la definición de la noción general de *lex* sigue después la tripartición ciceroniana presentada en el segundo libro del *De inventione* entre *ius naturale*, *ius consuetudinarium* y *ius gentium*.³⁰ El contenido del tratado del *ius naturale* es el del texto del orador latino que precisa:

Tulio, en el segundo libro sobre la retórica: la ley natural es la que nos es conocida no mediante la opinión, sino que nos la presenta una capacidad innata como la religión, la piedad, la gracia, la observancia y la verdad.³¹

El contenido de la ley natural no es entonces conocido a través de la opinión, sino más bien mediante una facultad innata y el contenido del *ius naturale* es entonces repartido en: *religio*, *pietas*, *gratia*, *vindicatio*, *observantia* y *veritas*.³²

El examen de la doctrina de la *lex naturalis* o *ius naturale* por parte del anónimo compendio filosófico absorbe el tratamiento de este nodo doctrinal a través del recurso al tratado ciceroniano que liga tales nociones a la tradición estoica. El tema es abordado recurriendo a una serie de fuentes de carácter claramente filosófico, de modo que se inserte con coherencia el argumento en el marco general de la obra que ofrece una visión orgánica

²⁹ Cf. *Ibidem*, 70; Cicerón, *De Inventione*, II, 49, 145.

³⁰ Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, 71. «Tullius in secundo de rethorica: lex uel ius triplex est, scilicet ius naturale, consuetudinarium, legitimum».

³¹ *Ibidem*, 72. «Tullius in secundo de rethorica: ius naturale est quod nobis non opinio, sed quedam innata uis affert ut religionem, pietatem, gratiam, obseruantia, ueritatem». Cf. Cicerón, *De inventione*, II, 22, 65. El anónimo autor del *Compendium* cita también la repetición de la definición de *ius naturale* que se encuentra en *De inventione*, II, 54, 161: «vel aliter: ius, inquit, naturale est quod nobis non opinio genuit sed quedam uis innata inseruit ut religionem, etc.», Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, 72.

³² Anónimo, *Compendium philosophiae*, VII, 72: «Et est religio, secundum quod idem dicit, que superioris cuiusdam nature quam diuinam uocant curam cerimoniamque affert. Vel aliter: religio est ea que in metu et cerimoniis fit. Pietas est per quam sanguine coniunctis patrieque beniuolis officium et diligens tribuitur cul[—f. 167rb]—tus. Gracia uero est in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria remunerandi uoluntas continetur. Vel aliter: gracia est que in memoria et remuneracione beneficiorum et officiorum honoris et amicitiarum obseruantiam tenet. Vindicatio est per quam aut uim aut contumeliam defendendo aut ulciscendo propulsamus a nobis et a nostris, et per quam peccata punimus. Obseruantia est per quam etate aut sapientia aut honore aut alia dignitate antecedentes ueremur et colimus. Veritas per quam damus operam, ne quid aliter quam confirmamus fiat aut factum sit aut futurum». Cf. Cicerón, *De inventione*, II, 22, 66 y 53, 161–162.

del saber de los *philosophi*. Cicerón representa, en esta primera mitad del siglo XIII, la fuente privilegiada que pueden alcanzar los maestros de artes para este argumento.

Cabe constatar cómo el anónimo autor del *Compendium* no se plantea el problema de la compatibilidad entre la ética aristotélica de la virtud y la de la ley de naturaleza. Los dos términos son de hecho considerados como distintos entre ellos y atinentes a partes diversas del saber filosófico: mientras las virtudes son objeto de la *philosophia moralis*, la ley natural concierne a la *philosophia rationalis*. Es algo que es comprendido mediante la razón y es entonces tomada en consideración dentro de la sección del séptimo libro dedicada a las artes del *trivium*, en particular a la *rhetorica*, que, como sugiere la *Divisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza, es: «la ciencia del hablar ordenadamente y de manera elegante para persuadir al juez».³³ Esto significa que se trata de una disciplina expresamente ligada a la esfera jurídica, y es a ésta que el anónimo autor del *Compendium* reconduce el tema de la ley de naturaleza. La asunción del término *ius* como equivalente a *lex* deja claro que el texto emplea una noción «objetiva» de ley natural, entendida aquí como código normativo universal que todo hombre, en cuanto dotado de razón, es capaz de conocer y seguir. En cuanto ley, la ley de naturaleza concierne la esfera pública del ejercicio de la justicia por parte de los jueces. Además, puesto que la ley tiene, como característica propia, la de ser escrita, ésta es palabra, es *sermo* y entonces es objeto de la *scientia sermocinalis* de la cual la retórica es una parte.

La novedad de Aristóteles: los desarrollos de la segunda mitad del siglo XIII

El texto del *Compendium philosophiae* presenta una tentativa de considerar el tema de la ley de la naturaleza en el marco de la tradición filosófica que está destinado a tener bien pronto una continuidad con desarrollos significativos. En particular, la recepción completa de la *Ética Nicomaquea* jugará un rol de primer plano, especialmente el quinto libro, dedicado a la justicia, en el cual los lectores medievales encontraron las bases para una discusión «aristotélica» de la idea de *ius naturale*. El tema será pues abordado aún más profundamente cuando estén disponibles otros dos escritos aristotélicos: la *Política* y la *Retórica*. Será sobre la base de estos textos que teólogos y maes-

³³ Arnulfo de Provenza, *Divisio scientiarum*, ed. Lafleur (1988:345): «Rethorica est scientia loquendi disposite et ornate ad persuadendum iudici».

tros de artes comenzarán a interrogarse sobre la compatibilidad entre la ética aristotélica, centrada sobre la noción de virtud como disposición adquirida, y ética de la ley natural, fundada sobre la idea de que subsiste una norma universal naturalmente conocida por todo ser racional.

El *Compendium philosophiae* se coloca inmediatamente antes de esta fase que se activa en torno a la mitad del siglo XIII. Su autor aborda el tema demostrando una sensibilidad completamente diversa, en la cual la noción de *lex naturalis* concierne la *rhetorica* y no la *philosophia moralis*. Esto es porque ella contempla la esfera de la vida pública, de la utilidad común y no, como en cambio es el caso de la ética, la esfera del actuar individual de todo hombre. Con todo, hay en el tratamiento del *Compendium* algunos elementos que prefiguran la que después será la investigación de una fusión entre las instancias de la ética de las virtudes y la noción de ley natural. El anónimo autor, en efecto, mientras introduce la noción aristotélica de virtud al inicio del libro octavo, precisa que, aunque la virtud no sea naturalmente propia del hombre, no es tampoco contraria a la naturaleza: pues subsiste en el hombre la capacidad innata de adquirir tales disposiciones. Entonces, en la medida en que la virtud implica la perfección moral del hombre, ella puede ser considerada *secundum naturam*, circunstancia que la hace plenamente compatible con lo que será después la instalación ético-jurídica de la *lex naturalis*.

Esta preocupación por salvaguardar la propensión «natural» del hombre a la vida moral representa un punto ciertamente heredado del largo debate en torno a la idea de *lex naturalis* y *ius naturale* no sólo como norma objetiva sino también como capacidad innata de elegir el bien y perseguirlo.

Junto a esto cabe subrayar que la presencia de una reflexión sobre la *lex naturalis* dentro de un texto ligado a la enseñanza de la filosofía en la universidad, indica la afirmación progresiva de una cultura filosófica que, así como la teológica y la jurídica, intenta ofrecer un punto de vista sobre las temáticas más importantes que comprometen la reflexión intelectual de la Europa del siglo XIII. La de los *philosophi* es una tradición, una doctrina que tiene su autoría específica y que puede ser tomada en consideración en aquel proceso cognitivo dirigido a Dios que representa la culminación y la perfección de la creatura racional.

Anonymus
Compendium philosophiae
liber VII, cc. 67-74

Sigla Codicum

Fa Firenze, BML, Ashb. 1251, f. 100r.

Fn Firenze, BNCF, C.S.A.VII.366, f. 183vb-184vb, 197ra-va

De legibus uel de iure. 67

Quidam sapiens: lex est constitutio populi, quam maiores natu similis cum plebibus sanxerunt; dicta a legendo, eo quod scripta sit. Item, lex pro nullo priuato commodo, sed pro communi ciuium utilitate conscripta est. Item, Calcidius super Thymeum Platonis: lex est quoddam iussum suadens honesta et prohibens contraria.

Anónimo**Compendio de Filosofía****libro VII, cc. 67-74**

Edición crítica de Riccardo Saccenti

Traducción de Marcela Borelli y Gustavo Fernández Walker¹

El texto de los capítulos del *Compendium philosophiae* dedicados al tema de la ley de naturaleza es presentado aquí sobre la base de tres manuscritos. La elección de los cuales está determinada sobre la base del estudio que Emmanuelle Khury ha dedicado a la tradición textual del *Compendium*, en el cual se reconstruye la división en familias de las diversas versiones y se identifica en estos tres testimonios la versión más antigua. La edición provisoria que sigue aquí forma parte de un proyecto de mayor aliento, desarrollado junto a Emmanuelle Khury y bajo la supervisión de Isabelle Draelants, cuyo objetivo es la edición crítica del *Compendium*.

Sobre las leyes o el derecho. 67

Cierto sabio afirma: la ley es el orden de un pueblo, que sancionaron los nobles de nacimiento junto con la plebe. Tiene su origen en «leer», por el hecho de que está escrita. Además, la ley fue escrita no en favor del interés privado, sino en favor de la utilidad común de los ciudadanos. Por otra parte, Calcidio dice en el comentario al *Timeo* de Platón: la ley es cierta prescripción que persuade a realizar acciones honestas y prohíbe las contrarias.

¹ Revisión de Soledad Bohdziewicz y Valeria Buffon.

De causa finali institutionis legum. 68

Sciendum igitur quod secundum quod¹ supra dictum est quod leges [*Fñ* f.184ra] pro nullo priuato bono, sed pro communi utilitate sanxite sunt, ut scilicet nocentes puniant, innocentes liberentur et ut dicte leges² malos terreant, bonos foueant, et³ ut pacem conseruent, uindicent iniuriam. Tullius in primo de rethorica: «nemo leges legum causa saluas esse uult sed causa⁴ commodi rei publice». Vt enim ex medicina nichil oportet putare proficisci nisi quod ad corporis utilitatem spectet, quoniam⁵ eius causa est instituta, sic a legibus⁶ nichil conuenit arbitrari nisi quod rei publice conducat proficisci quoniam eius causa,⁷ idest utilitate⁸ rei publice, sunt leges comparate et constitute.⁹ Tullius in secundo de retorica: «leges care esse debent non propter litteras que tenues et obscure note sunt uoluntatis sed propter earum rerum quibus descripte sunt utilitatem, [*Fñ* f. 184rb] et eorum qui scripserunt sapientiam et diligentiam».¹⁰

1 secundum quod] *om. Fñ*

2 dicte leges] *om. Fa*

3 et] *om. Fñ*

4 causa] *eam Fa*

5 quoniam] *quandoque Fñ*

6 a legibus] *aliquibus Fa*

7 causa] *omnia Fa*

8 utilitate] *utilitatis Fñ*

9 et constitute] *om. Fñ*

10 Tullius in secundo de rethorica ... sapientiam et diligentiam] *om. Fa*

Sobre la causa final de la institución de la ley. 68

Debe saberse, entonces, según lo que se ha dicho anteriormente, que las leyes no han sido sancionadas en favor de ningún bien privado, sino para la utilidad común, es decir, para que sean castigados los culpables, sean liberados los inocentes y para que las leyes mencionadas atemoricen a los malos, incentiven a los buenos y castiguen la injuria, para que conserven la paz. Cicerón dice en el primer libro de la retórica: «nadie quiere que las leyes sean respetadas por sí mismas, sino por causa del interés de lo público». Pues, así como es razonable pensar en que no se toma ninguna utilidad de la medicina, salvo para beneficio del cuerpo, puesto que ella ha sido instituida por esa causa, así conviene considerar que nada útil proviene de las leyes, sino que reporta bienestar a lo público puesto que por ello, es decir, por la utilidad de lo público, las leyes han sido dispuestas e instituidas. En el segundo libro de la retórica, Cicerón dice: «las leyes deben ser estimadas no por las letras, que son tenues y oscuros signos de la voluntad, sino por el provecho de aquellas cosas que fueron dictadas, y por la diligencia y sabiduría de aquellos que las escribieron».

De adherendo legibus non secundum litteralem superfitem,
sed secundum intimam intentionem eorum qui leges statuerunt. 69

Tullius in secundo de rethorica: «leges in consilio scriptoris et utilitate communi non in litteris uel uerbis consistunt». Vnde, inquit, «indignum est eum eodem affici supplicio, qui propter aliquod scelus et audaciam contra leges fecerit¹¹ et eum qui honesta et necessaria causa¹² non a sententia sed a litteris legis recesserit». Item Tullius in secundo de rethorica:¹³ «calumpniatoris est uerba et litteras sequi, sententiam uero et uoluntatem scriptoris negligere». Idem in eodem: «indignum est, equitatem litteris ingeri que uoluntate eius qui scripserit defenditur». Item,¹⁴ si contigerit duas uel tres [*Fñ* f. 184va] uel plures leges contrariari, ita quod simul et semel, saluari non possint omnes, que debent omitti et que teneri?

70.

Tullius in secundo de rethorica:¹⁵ «si due uel plures leges¹⁶ conseruari non possunt quia inter se discrepent, ea maxime seruanda¹⁷ est que ad maiorem utilitatem pertinet». Deinde considerandum est que lex postremo lata est; nam postrema lex semper grauissima est. Deinde considerandum est¹⁸ que lex iubeat et que permittat. Nam quid iubeatur necessarium, quod uero permittitur uoluntarium est. Deinde considerandum que lex uetat et que iubet. Nam sepe que uetat quasi exceptione quadam corrigere uidetur illam que iubet.

11 fecerit] reum *Fa*

12 causa] de causa *Fñ*

13 Item Tullius in secundo de rethorica] Idem in eodem *Fa*

14 Item] Idem *Fa*

15 Tullius in secundo de rethorica] Idem in eodem *Fa*

16 due uel plures leges] due leges aut plures *Fa*

17 seruanda] obseruanda *Fñ*

18 est] om. *Fñ*

Sobre la adhesión a las leyes no según la superficie literal, sino según la íntima intención de aquellos que instituyeron las leyes. 69

Cicerón dice en el segundo libro sobre la retórica: «las leyes consisten no en letras o palabras, sino en la deliberación del escritor y la utilidad común». De ahí que, dice, «es indigno asignar el mismo suplicio a quien infringió la ley a causa de cierto crimen y osadía, y a aquel que, por una causa honesta y necesaria, no se ha apartado del sentido de la ley sino de su letra». Nuevamente, Cicerón dice en el segundo libro sobre la retórica:² «es propio de un calumniador seguir literalmente las palabras y las letras, pero descuidar el sentido y la voluntad del autor». También, el mismo autor en el mismo libro: «no es digno que la equidad, defendida por la voluntad de aquel que la escribió sea tergiversada con la letra». Y también: si sucediera que dos o tres o más leyes se contradijeran, de tal manera que no pudieran ser afirmadas una vez y al mismo tiempo todas, ¿qué leyes deben ser omitidas y qué leyes mantenidas?

70.

Cicerón dice en el segundo libro sobre la retórica: «si dos o más leyes no pueden mantenerse puesto que discrepan entre sí, debe observarse aquella que atiende a la mayor utilidad». De ahí que debe considerarse la que fue propuesta en último lugar; pues la última ley siempre es la de mayor peso. Después, debe considerarse qué cosas ordenaría la ley y qué cosas permitiría. Pues lo que es ordenado es necesario, pero lo que es permitido es voluntario. Luego debe considerarse qué cosas veta la ley y qué cosas ordena. Pues a menudo la ley que veta parece corregir, como por alguna excepción, a la que ordena.

² Pseudo Cicerón, *Rethorica ad Herennium*, II, 14: «Deinde dicemus calumniatoris esse officium verba et litteras sequi, negligere voluntatem».

Quod¹⁹ triplex est lex uel ius. 71

Tullius²⁰ in secundo de rethorica: «lex [Fn f. 184vb] uel ius triplex est, ius naturale, consuetudinarium et²¹ legitimum».

De iure naturali et que continentur sub eo. 72

Tullius in secundo de rethorica: «ius naturale est quod nobis non opinio, sed quedam innata uis affert ut religionem, pietatem, gratiam, uindicationem, obseruantiam, ueritatem».

Idem aliter: «ius, inquit²², naturale est quod nobis non opinio genuit, sed quedam uis innata inseruit, ut religionem etc». Et est religio secundum quod idem dicit, que superioris cuiusdam nature, quam diuinam uocant²³ curam ceremoniamque affert. Vel aliter: religio est ea que in metu et cerimoniais deorum fit. Pietas est que erga patriam aut parentes conseruatur, uel aliter: pietas est per quam sanguine coniunctis patrieque beniuolis officium [Fn f. 197ra^{24*}] et diligens tribuitur cultus.²⁵

Gracia uero est in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria remunerandi uoluntas contenetur. Vel²⁶ aliter: gracia est que in memoria et remuneratione beneficiorum officiorum honoris et amicitiarum obseruanciam tenetur.

Vindicatio est per quam aut uim aut contumeliam, defendendo aut ulciscendo propulsamus a nobis et a nostris et²⁷ per quam peccata punimus.

Obseruancia est per quam etate aut²⁸ sapientia aut honore aut aliqua dignitate antecedentes ueneremur et colimus.

19 quod] om. Fa

20 Tullius] vnde Tullius Fa

21 et] om. Fn

22 inquit] om. Fa

23 uocant] uocat Fn

24 * Fn presenta una inversión en el montaje de los fascículos. El libro VII del *Compendium* se interrumpe en el f. 184v y es retomado en el f. 197r.

25 Pietas est que erga ... tribuitur cultus] pietas est per quam sanguinem coniunctis patrieque beniuolis officium et diligencia attribuitur. Item pietas est que erga parentes et patriam conseruat Fa

26 uel] om. Fa

27 et] om. Fn

28 aut] uel Fa

Que la ley o el derecho es triple. 71

Cicerón dice en el segundo libro sobre la retórica: «La ley o el derecho es triple, a saber derecho natural, consuetudinario y legítimo».

Sobre el derecho natural y las cosas que están contenidas en él. 72

Cicerón afirma en el segundo libro sobre la retórica: «el derecho natural es lo que está implantado en nosotros no por la opinión, sino por una cierta capacidad innata, como la religión, la piedad, la gracia, la vindicación, la observancia y la verdad».

Expresa esto mismo de otra manera: «el derecho natural es lo que nace en nosotros no por la opinión, sino que se introduce por una capacidad innata, tal como la religión, etc.». La religión es, según lo que Cicerón mismo dice, la que nos produce cuidado y veneración de cierta naturaleza superior que algunos llaman divina. O de otra manera: la religión consiste en el miedo y la veneración a los dioses. La piedad es la que es mantenida respecto de la patria o los parientes, o de otra manera: la piedad es aquella por medio de la cual se le concede el debido respeto y el culto diligente a los que están unidos por la sangre y a quienes quieren el bien para la patria.

La gracia en cambio es aquella en la cual es contenida la voluntad de que el otro debe ser recompensado con la memoria de las amistades y de los deberes. O de otra manera: la gracia es la que se sostiene en el recuerdo y en la recompensa a la observancia de los beneficios, los deberes, el honor y las amistades.

La vindicación es aquella por la cual rechazamos lejos de nosotros y de los nuestros la fuerza o el insulto ya sea defendiendo ya sea vengándonos, y es también aquella por la cual castigamos los pecados.

La observancia es aquella por la que veneramos y honramos a los ancestros por su honor, sabiduría o cualquier otra dignidad.

Veritas est per quam damus operam, ne quid aliter quam confirmauimus fiat aut factum sit aut futurum.

De iure consuetudinario. 73

Tullius in secundo de rethorica:²⁹ «ius consuetudinarium est [*Fñ* f. 197rb] quod leuiter a natura tractum abiit et magis fecit usus, ut religionem, aut siquid eorum que ante diximus, a natura profectum maius factum per consuetudinem uidemus». Vel aliter: ius consuetudinarium est quod uoluntate omnium sine lege inscripto uetustas³⁰ conprobat, sub quo continentur pactum, par, iudicatum. Pactum est quo inter aliquos conuenit quod ita iustum putatur, ut iure prestare dicatur. Par est quod inter omnes equale est, ut in ludo, ubi rusticus cum priore equalis est. Iudicatum est quod aut sententia alicuius aut aliquorum constitutum est. Vel aliter: iudicatum est res assercione, aut³¹ auctoritate aut iudicio alicuius uel aliquorum probata.³²

De iure legitimo. 74

Tullius in secundo de rethorica: «iura legitima sunt que in scriptis continentur [*Fñ* f. 197va] que ex legibus cognosci oportebit».

²⁹ Tullius in secundo de rethorica] *om.* *Fa*

³⁰ uetustas] uenustas et uetustas *Fa*

³¹ aut] uel *Fa*

³² probata] approbata *Fa*

La verdad es aquella por la cual nos esforzamos para que no ocurra nada distinto a lo que hemos prometido, ni ahora ni en el futuro.

Del derecho consuetudinario. 73

Cicerón, en el segundo libro de la retórica, dice: «el derecho consuetudinario es el que, insinuado levemente por la naturaleza, pasa a ser más desarrollado por el uso —como en el caso de la religión o alguna otra cosa mencionada anteriormente—, vemos que procediendo de la naturaleza, ha sido desarrollado por la costumbre». O de otra manera: el derecho consuetudinario, bajo el cual está contenido el pacto, la equidad y lo juzgado, es el que la antigüedad sanciona sin ley escrita y por la voluntad de todos. El pacto es lo que se convino entre algunos y que así se ha considerado justo, de modo que se siga el derecho. La equidad es lo que es igual para todos, como en el juego, en el que el campesino es igual al más importante. Lo juzgado es lo que se decidió por la sentencia de alguno o algunos. O de otra manera: lo juzgado es una cosa que fue aprobada por afirmación o por autoridad o por juicio de alguno o de algunos.

Sobre el derecho legítimo. 74

Cicerón en el segundo libro sobre la retórica, dice: «los derechos legítimos son los que están contenidos en los escritos, los cuales será conveniente que se conozcan a partir de las leyes».

10. El filósofo, el poeta, los historiadores. La figura de Siger de Brabante en la *Divina Commedia*

Mariano Pérez Carrasco

Conicet-UBA

1. El canto décimo del *Paradiso*, que signa el ingreso de Dante peregrino a los cielos que ya no son tocados por la sombra de la Tierra, es un canto filosófico no tanto por su contenido, cuanto por la presencia de destacados personajes pertenecientes a la historia de la filosofía. Aquí se encuentran aquellos hombres que en vida se entregaron a la búsqueda de la verdad. Por ese motivo ha resultado llamativa la inclusión de la figura de Siger de Brabante en esta compañía. En efecto, en los dos tercetos finales del discurso pronunciado por Santo Tomás en el que describe la corona de sabios que rodean a Dante y a Beatriz al ingresar a este cielo del Sol, luego de haber mencionado a San Alberto Magno y a Francisco Graciano, a Pedro Lombardo y al rey Salomón, a Dionisio el Areopagita y a Pablo Orosio, a Severino Boecio, a Isidoro de Sevilla, al Venerable Beda y a Ricardo de San Víctor, aparece la misteriosa figura de Siger, cuya inclusión constituye una dificultad interpretativa:

Me miras tras el brillo ver gallardo
 del que en tan graves juicios se esforzaba
 que a su propio morir creía tardo:
 la luz eterna de Sigerio alaba,
 que en la rúa de la paja doctrinando,
 verdades envidiadas razonaba.¹

¿Cómo es que Siger de Brabante, maestro de artes de la Facultad de París, sospechoso de herejía, que había sido tocado por las condenas del obispo Esteban Tempier, era colocado por Dante en el Paraíso y, más aún, elogiado por Santo Tomás, quien había criticado duramente sus doctrinas en su opúsculo de 1270, el *De unitate intellectus*? La escena plantea una dificultad que la crítica ha procurado despejar con diversas hipótesis.

El presente capítulo propone una lectura de este pasaje de la *Commedia*, que pone el foco en el modo en que se han constituido, por un lado, la tradición historiográfica que dio lugar al llamado «averroísmo latino», y por otro lado, la historia de la tradición exegética de ese pasaje dantesco, para, por último, detenerse en la interpretación simbólico-literaria de la figura de Siger en el marco del discurso dantesco sobre los límites de la razón.

El capítulo presenta, en primer lugar, el modo en que la figura de Siger de Brabante ha llegado hasta nosotros. En un primer apartado se exponen los principales hitos historiográficos que signaron la inclusión de Siger en el esquema del «averroísmo latino», así como la importancia del pasaje dantesco en esta construcción historiográfica (§2). Un segundo apartado presenta los principales comentarios a este pasaje de la *Commedia*, desde el siglo xiv hasta las primeras décadas del siglo xx, donde se evidencia el impacto que la construcción decimonónica del relato historiográfico acerca de Siger y el averroísmo ha tenido en la interpretación del *passus* dantesco (§3). Un cuarto apartado recoge algunas de las más recientes lecturas del pasaje, que en vez de adoptar una perspectiva histórica o doctrinal, han optado por una perspectiva simbólico-literaria (§4), es decir, han estudiado la función del Siger como símbolo dentro de la economía del pensamiento dantesco en la *Commedia*. En este apartado se señala que aquellos pasajes de la obra sigieriana que pudieron ser interpretados como representantes de la llamada «teoría de la doble verdad», habrían sido leídos por Dante más bien como

¹ *Paradiso* X, 133–138: «Questi onde a me ritorna il tuo ríguardo, / è il lume d'uno spírito che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo: / essa è la luce etterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidiosi veri». Utilizo la edición de Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, 3 vols., ed. Chiavacci Leonardi (2011). Tomo la traducción de Ángel Crespo (2004).

expresión de la conciencia de los límites de la razón natural, lo que habría constituido una motivación para la inclusión de Siger entre los espíritus sabios del Paraíso.

2. Siger de Brabante ha tenido una existencia novelesca; los hechos de su vida no menos que sus doctrinas filosóficas —o, por lo menos, el modo en que esas doctrinas y esos hechos fueron interpretados— contribuyeron a crear la imagen de una suerte de *philosophe maudit* de la universidad del siglo XIII. Su nombre aparece por primera vez en un documento en el que se lo incrimina como sospechoso de haber participado en el secuestro de un maestro francés llamado Guillermo.² El episodio habría tenido lugar en septiembre–octubre de 1265, y no es el único hecho de violencia que rodea la vida de Siger. En efecto, el maestro de Brabante también es acusado de haber irrumpido el 2 de noviembre de 1265 en la iglesia de los Predicadores y, junto a otros picardos, habría impedido que los miembros de la Nación francesa participasen del oficio, llegando a arrancarles los libros de las manos (Gauthier, 1983:203).

Si desde el punto de vista histórico Siger se encuentra vinculado a hechos violentos, desde el punto de vista doctrinal aparece como uno de los introductores de una corriente filosófica que habría de recorrer —como un fantasma persistente, y acaso nunca claramente identificado— la entera historia de la filosofía moderna, primero, en el Medievo y en el Renacimiento, como corriente universitaria heterodoxa cuyos principales exponentes habrían sido, entre otros, el mismo Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Iacopo da Pistoia, Pietro d'Abano, Juan de Jandun, Marsilio de Padua, luego, en la Modernidad, como secta filosófica clandestina a la que refieren Leibniz y Bayle, para reaparecer en el siglo XIX como construcción historiográfica que perduraría hasta mediados del siglo XX, época en la que sería nuevamente identificada de un modo explícito por la Iglesia como error filosófico y político (*Fides et Ratio*, §52). Me refiero al llamado «averroísmo latino», sobre cuyo sentido quisiera detenerme antes de estudiar la *vexata quaestio* del Siger dantesco. La reconstrucción de los hitos historiográficos que contribuyeron a definir las principales características del «averroísmo latino» permite, por un lado, clarificar el sentido que la figura de Siger adquirió ante la historiografía del último siglo y medio, y, por otro lado, facilita la comprensión de la perplejidad que la crítica del Novecientos experimentó frente al gesto dan-

2 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle y Chatelain (1889:450, §3, 9–11): «quodque magister Sygerus, de natione Picardorum, quia super eiusdem Guillelmi captione ipsum suspectum dicebant, ab ipsorum archidiaconorum arbitrium se purgaret».

tesco de incluir a Siger de Brabante en el Paraíso y de hacer que Santo Tomás de Aquino, quien fuera en vida su adversario doctrinal, pronuncie un discurso ciertamente elogioso.

La historia del «averroísmo latino» fue tipificada de un modo sucinto en sus principales hitos por F. X. Putallaz y R. Imbach.³ Según estos autores, la construcción historiográfica de la categoría «averroísmo latino» podría resumirse en cuatro momentos. A la monografía *Averroès et l'averroïsme* (1852) de Ernst Renan le corresponde el mérito no sólo de haber sido el primero en interesarse de un modo sistemático en la historia del peripatetismo árabe, sino también el de haber configurado el esquema interpretativo que daría lugar a la construcción del «averroísmo latino».⁴ El libro se divide en dos partes. Una primera, dedicada a la vida y doctrina de Averroes, y una segunda, al averroísmo. Esta segunda parte reviste especial interés. En ella, Renan funda el método que dominará la historiografía hasta mediados del siglo xx: infiere la existencia de una corriente heterodoxa a partir de las condenas eclesiásticas. «Evidentemente, frente a la escolástica ortodoxa existía una escuela que pretendía cubrir sus malas doctrinas bajo la autoridad del Comentador —escribe Renan—. ¿Pero dónde buscar esa escuela, cuyas doctrinas no llegaron a nosotros?».⁵ Esa escuela habría tenido lugar en la orden franciscana y, sobre todo, en la Universidad de París. Luego de un capítulo dedicado al franciscanismo, Renan (1866:267) afirma: «Pero es sobre todo en la *rue du Fouarre* donde, según creo, es necesario buscar el centro de los errores averroístas tan a menudo condenados en el curso del siglo xiii». Y dado que Renan no encuentra obras que se adapten a esa corriente herética, que habría sido la representante del moderno racionalismo en medio del olvido de la razón con el que el autor identificaba la Edad Media, recurre como testimonio a las condenas eclesiásticas, y formula el siguiente principio metodológico, que habría de signar la historia del «averroísmo latino»: «Toda condena en la historia eclesiástica supone un error profesado, del mismo modo que toda medida de reforma supone una relajación de las costumbres» (Renan, 1866:268). Además de las condenas del obispo Tempier, estaban los

3 Putallaz e Imbach (1998:11–19). Sobre la materia pueden consultarse, entre otros: Pettigine (2004); Ibn Rushd, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, trad. Illuminati et al. (1996); van Steenberghen (1977); Kuksewicz (1968); Sánchez Sorondo (1998); Bianchi (1991); de Libera (1994). Véanse también los artículos reunidos en Aertsen y Speer (1998) y en *L'averroismo in Italia*, Atti dei Convegni Lincei, AA. VV. (1979). Cf. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina commedia e le fonti della filosofia di Dante*, Presso l'Autore, Spinare (Pescia), 1912.

4 Para un estudio de la presencia de Averroes en historiografía filosófica occidental durante la Modernidad clásica, cf. Piaia (2013a), ahora también en Piaia (2013b).

5 Cf. Renan (1866: §11:259). Salvo indicación, todas las traducciones me pertenecen.

opúsculos de Alberto y de Tomás *contra averroistas*, «personalmente dirigidos contra los profesores de la *rue du Fouarre*». ⁶ Pero lo que faltaba en el esquema de Renan eran los textos mismos de los averroístas. En este punto es donde hace su aparición Siger, cuyo nombre se encuentra ya vinculado en esta temprana obra a la mención de Dante en la *Commedia*:

El pequeño número de obras célebres que nos ha legado la Universidad de París en el siglo XIII no permite determinar quiénes eran los maestros a los que se dirigía esta orgullosa amenaza [formulada por Santo Tomás al final de su *De unitate intellectus*]. Ese Siger, que silogizó verdades inoportunas, y que Dante, sin duda por reconocimiento a las lecciones que había recibido de él, coloca en el Paraíso junto a Alberto y a santo Tomás; ese Siger que permaneció oscuro, porque no tuvo nunca el apoyo de una orden religiosa para alcanzar el reconocimiento [...], ¿no es uno de los maestros que la opulencia de los Mendicantes gustaba insultar en sus pobres reductos? ⁷

Siger, representante de «la libertad a la que el espíritu humano no renuncia jamás» (Renan, 1866:282), presta un nombre propio a esa corriente filosófica, el averroísmo, cuya existencia sólo encontraba apoyo en el testimonio indirecto de las condenas. Dante, por su parte, habría incluido a este maestro parisino en el Paraíso como un gesto de reconocimiento a las lecciones que habría recibido de él en la *rue du Fouarre*, en el curso de un hipotético viaje a París.

El interés de Renan es, ante todo, ideológico. Este interés es el que explica su construcción del «averroísmo». Entre el racionalismo antiguo y el moderno, la Edad Media significa para Renan un paréntesis en el que la razón se oscurece debido al triunfo de la fe (1866:282). Ya lo había dicho en el célebre Prefacio a su monografía. Desde el punto de vista intelectual, la Edad Media no fue más que «un largo tanteo para regresar a la grande escuela del noble pensar, es decir, a la Antigüedad» (Renan, 1866:VIII). Pero incluso durante el Medioevo, la razón humana no había dejado de elevar su

⁶ Renan (1866: §11:268). Sobre el impacto de las condenas en la historia de la filosofía, cf. Bianchi (1998).

⁷ Renan (1866:271–272): « Le petit nombre d'ouvrages célèbres que nous a légués l'Université de Paris, au XIII^e siècle, ne permet pas de déterminer quels étaient les maîtres à qui s'adressait cette orgueilleuse menace [formulada por Santo Tomás al final de su *De unitate intellectus*]. Ce Siger, qui syllogisa d'importunes vérités, et que Dante, par reconnaissance sans doute par les leçons qu'il avait reçues de lui, place dans le Paradis à côté d'Albert et de saint Thomas; ce Siger resté obscur, parce qu'il n'eut pas pour arriver à la renommée l'appui d'un ordre religieux [...], n'est-il pas un des maîtres que l'opulence des Mendicants trouvait bon d'insulter dans leurs pauvres réduits? ».

«protesta contra el reino absoluto de la Iglesia», pues el espíritu humano no puede quedar completamente sofocado por el dogmatismo: siempre hay en él «una aspiración a la libertad de conciencia» (1866:285). Junto a los cátaros y a los gibelinos, junto a los epicúreos del siglo XII, junto a Cavalcante dei Cavalcanti y Farinata degli Uberti, junto a Federico II, Dante, «y otros miles» cuya existencia es racionalmente supuesta, Siger de Brabante aparecía como exponente de la pervivencia de la razón en la edad de la fe.

Putallaz e Imbach muestran que la obra de Pierre Mandonnet —que representaría el segundo hito en esta historia—, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (1899 por la primera edición; la segunda es de 1908–1911), no obstante haber editado los textos mismos de Siger, mantenía de todos modos el esquema interpretativo establecido por Renan, que hacía de Siger un discípulo de Aristóteles, cuya audacia habría consistido en no tener en cuenta las prerrogativas de la fe. Pero mientras Renan juzgaba a todas luces de un modo positivo esa actitud, considerándola parte de un espíritu crítico, Mandonnet invertía el juicio de valor, dando ahora la razón a los teólogos y a los censores.

Tampoco los trabajos de Martin Grabmann, que constituyen el tercer hito en la construcción del «averroísmo latino», habrían de modificar sustancialmente ese esquema interpretativo. También para él «el averroísmo es una corriente que comprende a todos los que, sin prestar ninguna atención a la enseñanza de la fe cristiana, intentan resolver los problemas *secundum viam philosophorum*».⁸ El averroísmo permanecía así identificado con el racionalismo antiguo y moderno. Pervivía de este modo el esquema de Renan.

La novedad introducida por los trabajos de Fernand Van Steenberghen —*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (1931 y 1942)— es doble: por un lado, consiste en haber señalado la evolución del pensamiento de Siger, quien luego de la crítica del *De unitate intellectus* tomasiano, habría adoptado tesis tomistas, abandonando así sus posiciones más radicales; por otro lado, Van Steenberghen consideraba que ningún autor del siglo XIII se había apropiado de las obras de Averroes de modo tal de poder ser llamado «averroísta». El proyecto filosófico de Siger habría consistido en una restauración del aristotelismo auténtico y en la afirmación de la autonomía de la filosofía frente a la fe (Putallaz e Imbach, 1998:16–17). De este modo, aunque ya no se afirmase la existencia de una escuela inspirada en el filósofo árabe, continuaba señalándose el racionalismo como un peligro para la fe en el siglo XIII. Y ese racionalismo, conducente al divorcio entre la fe y la razón, que minaba todo el edificio de la teología racional escolástica, tenía un nombre: Siger de Brabante.

⁸ Putallaz e Imbach (1998:16). Cf., para enriquecer estos datos, Vasoli (1970).

Durante más de un siglo, pues, los trabajos historiográficos presentaron a Siger —ora positiva, ora negativamente— como un exponente del racionalismo en la Edad Media. El esquema interpretativo inaugurado por Renan en 1852 pervivía aún, a pesar de los trabajos de Étienne Gilson y de Bruno Nardi, entre otros, cuando dos artículos de René A. Gauthier presentaron una imagen esta vez significativamente distinta del filósofo brabantino. Gauthier comenzaba su trabajo en abierta polémica con la historiografía anterior, señalando un grave error metodológico —haber tomado en cuenta las acusaciones hechas a Siger en 1265–1266 y haber soslayado el veredicto absoluto— cometido por razones de naturaleza ideológica:

Los historiadores de Siger han malinterpretado los documentos que nos hacen conocer su rol en el conflicto universitario de 1265–1266. Sin duda las pasiones —contradictorias— han contribuido a falsear su juicio: era preciso dar a santo Tomás un adversario a su medida, al Flandes medieval un filósofo que le fuera digno: un herético, puede ser, pero en todo caso un Grande.⁹

Como hemos visto, para buena parte de la historiografía anterior, ya desde el trabajo pionero de Renan, Siger había sido en efecto el gran oponente de Santo Tomás, un verdadero peligro para su proyecto de armonía entre la razón y la fe. Gauthier se proponía demostrar, por un lado, que el rol de Siger en los conflictos universitarios había sido menor, y en todo caso estaba lejos de ser el líder de una facción; por otro lado, que la filosofía de Siger mostraba una escasa originalidad y —he aquí el golpe maestro de la argumentación— era deudora de los escritos de Santo Tomás. Bajo el análisis de Gauthier, en efecto, Tomás aparece como el auténtico filósofo original, y Siger apenas como un lógico: «su cultura es limitada, su formación, mediocre, su conocimiento de los textos, insuficiente, su facultad de invención, nula (se buscaría en vano en él una idea original); pero una vez que ha recibido de otro una hipótesis, se destaca en extraer de ella hasta las últimas consecuencias» (Gauthier, 1983:231–232). El averroísmo de Siger no era, pues, fruto de una lectura original de los escritos del mismo Averroes: «Pues, parece bien establecido que Siger había leído poco o mal el texto de Averroes, mientras que había leído y trabajado el Comentario de santo Tomás a las *Sentencias*.

⁹ Gauthier (1983:201). El segundo trabajo de Gauthier sobre Siger se encuentra en Gauthier (1984:3–28): «Les historiens de Siger ont mal interprété les documents qui nous font connaître son rôle dans le conflit universitaire de 1265–1266. Sans doute des passions, —contradictories— ont-elles contribué à fausser leur jugement: il fallait donner à S. Thomas un adversaire à sa mesure, à la Flandre médiévale un philosophe digne d'elle: un hérétique, peut-être, mais en tout cas un Grand».

Tenemos el derecho de pensar que es gracias a santo Tomás, su maestro ordinario, que Siger ha conocido la nueva manera de leer de Averroes». El averroísmo de Siger era, en conclusión, un «*averroïsme de seconde main*»:

Siger ha aprendido de santo Tomás que Averroes había separado no sólo el intelecto agente, sino también el intelecto posible, pero mientras que santo Tomás rechazaba esta doctrina de Averroes como contraria tanto a la filosofía cuanto a la fe, Siger la hizo suya, como conforme a los principios de la filosofía de Aristóteles.¹⁰

De este modo, Siger dejaba de ser el campeón del racionalismo y pasaba a ocupar un lugar ciertamente menor, tanto como filósofo original cuanto en la vida universitaria.

Acaso el único rasgo excepcional en la vida de Siger habría sido su muerte violenta probablemente a manos de su secretario, en 1281 en Orvieto. Según Gauthier, esa muerte fue el comienzo de la leyenda, cuyo primer documento sería una carta de Juan Peckham del 10 de noviembre de 1284 dirigida a la Universidad de Oxford, en la que atribuye a Siger la paternidad —en verdad tomasiana— de la doctrina de la unidad de la forma sustancial. Casi medio siglo después, entre 1319 y 1323, la continuación de una crónica brabantina acabaría de dar forma a la leyenda de Siger. La historiografía moderna, movida por intereses de naturaleza ideológica, haría el resto. Pero es en su muerte donde se cifraría la seducción del personaje: «La muerte trágica de Siger ha terminado por transformarlo, para adversarios sin piedad, en el tipo del herético castigado por el Cielo. Pero también ha provocado emociones más honorables para el corazón humano: los Poetas vieron en él una víctima a quien Dios debe hacer lugar en su Paraíso».¹¹ Estos «poetas» parecen reducirse, en verdad, a uno: Dante, quien al igual que otros contemporáneos suyos —Juan Peckham, la crónica brabantina— leyó en la muerte de Siger, cuyas circunstancias sin duda eran de público conocimiento en la Toscana, una suerte de confirmación de la vida del personaje: envuelto en graves pensamientos, apesadumbrado por ellos, Siger habría deseado una muerte

10 Gauthier (1983:231): «C'est de S. Thomas que Siger a appris qu'Averroès avait séparé non seulement l'intellect agent, mais aussi l'intellect possible, mais, tandis que S. Thomas rejetait cette doctrine d'Averroès comme contraire tant à la philosophie qu'à la foi, Siger l'a fait sienne, comme conforme aux principes de la philosophie d'Aristote».

11 Gauthier (1984:28): «La mort tragique de Siger a achevé de faire de lui, pour des adversaires sans pitié, le type de l'hérétique châtié par le Ciel. Mais elle a aussi provoqué des émotions plus honorables pour le coeur humain: les Poètes ont vu en lui une victime à qui Dieu se doit de faire place en son Paradis».

que no llegaba con suficiente rapidez (*'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo*). Y, en verdad, no sólo en los dos tercetos del *Paradiso*, también en una obra temprana como el *Fiore* —reducción del *Roman de la rose* en una corona de 232 sonetos, atribuida, aunque con incerteza, al joven Dante—,¹² el poeta habría referido la trágica muerte de Siger, vinculándola con la condena de Guillermo de Saint-Amour. El soneto xcii, en estilo directo, es pronunciado por Falsembiante, símbolo de los religiosos hipócritas:

Aquellos con quienes yo estoy controlan tan fuertemente el mundo, que no hay ningún gran prelado que encuentre límite a su poder. Hundo a todos con mi engaño, y si viene un gran literato que quiera mostrar mi pecado, lo destruyo con mi fuerza. Maestro Siger no tuvo un fin alegre: con la espada lo hice morir con gran dolor en la corte de Roma en Orvieto. Al maestro Guillermo, el valiente de Saint Amour, lo hice prohibir en Francia y exiliar del reino con gran rumor.¹³

El maestro Siger y el maestro Guillermo aparecen en este texto —que en las disputas universitarias entre seculares y mendicantes toma abierto partido por los primeros— como aquellos literatos que habrían descubierto el «pecado» de Falsembiante, y por eso fueron duramente castigados. La muerte de Siger tiene pues su causa en las actitudes intelectuales del personaje: Siger, en efecto, habría descubierto las hipocresías de Falsembiante, y por eso fue castigado mediante la fuerza (*Co-la forza ch'i' ò, i' sì 'l confondo*). Este soneto vincula así la tristeza del personaje (*non andò guari lieto*) con su muerte, causada por Falsembiante, es decir, por las intrigas de las órdenes mendicantes (*a ghiado il fe' morire a gran dolore*).

Sea o no Dante el autor del *Fiore*, lo cierto es que también en la *Divina Commedia*, como hemos visto, Siger aparece perjudicado por sus *lectiones* en la *rue du Fouarre*: «*che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidiosi veri*», es decir, sus razonamientos (tal el sentido de «*silogizzare*») contenían verdades que causaban envidia a otros, verdades envidiadas. Los tercetos del *Paradiso* hacen referencia a dos aspectos de la biografía de Siger: por un lado,

¹² Cf. Contini (1970). Tomo el texto de Dante Alighieri, *Il Fiore*, ed. Contini, G. (1984). Cf. Dante Alighieri, *Il fiore e il Detto d'Amore*, ed. Formisano (2012:147–149), cuyas precisiones semánticas adopto en la traducción, y XXXI de la «Introduzione».

¹³ «Color con cui sto sì ànno il mondo / Sotto da lor sì forte aviluppato, / Ched e' nonn-è nes[s]un sì gran prelado / C[h]'a lor possanza truovi riva o fondo. // Co-mmio baratto ciaschedun afondo: / Che sed e' vien alcun gra-litterato / Che voglia discovrir il mi' peccato, / Co-la forza ch'i' ò, i' sì 'l confondo. // Mastro Sighier non andò guari lieto: / A ghiado il fe' morire a gran dolore / Nella corte di Roma, ad Orbivieto. // Mastro Guiglielmo, il buon di Sant'Amore, / Fec' i' di Francia metter in divieto / E sbandir del reame a gran romore».

a una circunstancia biográfica, esto es, el estado anímico con el que se dirigió hacia la muerte —los «*pensieri gravi*» que hacían que la hora de la muerte llegase lenta: «*a morir li parve venir tardo*»—; por otro lado, al contenido de su actividad profesional, esos «*invidiosi veri*», causa también de sus pesares. Los motivos de la inclusión de Siger en el Paraíso deben buscarse en esos dos aspectos. Sobre ellos pusieron su atención también los primeros comentadores del poema.

3. Hasta fines del siglo XIX, las obras de Siger de Brabante no fueron conocidas; su nombre sólo perduró vinculado a las condenas y, sobre todo, a los versos de la *Divina Commedia* (Petagine, 2007:5). Por eso resulta doblemente enriquecedor leer los primeros comentarios a este pasaje, ya que, por un lado, constituyen testimonios de las noticias que los comentadores de Dante tenían de Siger, y, por otro lado, aportan algunas interpretaciones significativas de los versos dantescos. Este capítulo propone una breve exposición de los principales comentarios.

Jacopo della Lana (1324–1328), uno de los primeros comentadores del poema, identifica a Siger solamente como un maestro parisino de lógica. Interesante es su interpretación de la expresión «*invidiosi veri*». Esta expresión se explica por la profesión del maestro, que enseñaba las *Refutaciones sofisticas* aristotélicas, en las que se estudian silogismos aparentes, no verdaderos, y que por eso tienen envidia de la verdad. Notable, pues, que los envidiosos sean los silogismos.¹⁴ Casi idéntica es la información proporcionada por el *Ottimo commento* (1333).¹⁵

La escueta información aportada por Pietro Alighieri, hijo del poeta, en su primer comentario (1340–1342) no reduce el personaje a la enseñanza de la lógica, sino que lo identifica como filósofo y teólogo: «Asimismo Siger, que

14 Jacopo della Lana, *Commento alla Comedia di Dante degli Allaghieri*, ed. Scarabelli (1866–67): «Questo fue maestro Sigieri il quale compose e lesse loica in Parigi, e tenne la cattedra più anni nel vico cioè nella Vicinanza delli strami, che è uno luogo in Parigi ove si legge loica, e vendesi li strami da cavalli, e perciò è appellata quella contrada vicostramium. “Invidiosi veri”, cioè che leggeva li Elenchi, nelli quali si sillogizza sillogismi apparenti e non veri, e però sono sillogismi che hanno invidia al vero». Todos los textos de los primeros comentadores están tomados del sitio Dante Dartmouth Project.

15 Cf. Andrea Lancia, *L'Ottimo commento della Divina Commedia*. ed. Torri (1827–29): «Questo è maestro Sigieri, il quale compuose e lesse loica a Parigi, e tenne la cattedra più anni nel vico delli strami, ch'è uno luogo in Parigi dove si legge loica, e vendevisi lo strame de' cavalli; e però è così appellato. E dice, che leggeva invidiosi veri, però che lesse li Elenchi, [nelli quali] si sillogizza sillogismi apparenti e non veri, e però sono sillogismi che hanno invidia al vero».

fue un gran filósofo y teólogo de la nación brabantina, y que enseñó tiempo ha en la calle de la Paja en París, donde se enseña filosofía».¹⁶

Benvenuto da Imola (1375–1380) parece estar más informado acerca de la vida de Siger. Proporciona, en efecto, mayores datos en su comentario al pasaje. Identifica a Siger como «cierto moderno doctor parisiense, que hace tiempo enseñó lógica en París», muerto tempranamente. En cuanto a los «*invidiosi veri*», Benvenuto presenta un comentario que distingue los sentidos pasivo y activo de «*invidiosi*»: «*sillogizzò*, es decir, disputó, *invidiosi veri*, es decir, felices verdades que se alejaban de las falacias lógicas: pues envidiado [*invidiosus*] es quien es envidiado por su felicidad: y así se toma el término en su sentido positivo; envidioso [*invidus*], en verdad, es quien envidia a otro: y así se lo comprende en sentido negativo».¹⁷

También Francesco da Buti (1385–1395) considera que los «*veri*» pronunciados por Siger fueron motivo de envidia: «*Sillogizzò*; es decir, enseñando las *Refutaciones sofisticas* de Aristóteles, hizo ciertos silogismos para probar varias verdades con tanta arte que suscitó envidia».¹⁸

16 Pietro Alighieri, *Comœdium commentarium*, ed. Nannucci (1845): «Item Sigerium, qui magnus philosophus fuit et theologus, natione de Brabantia, et qui legít diu in vico straminum Parisiis, ubi philosophia legitur». En su tercer comentario (1359–1364) agrega una mención a los «*invidiosi veri*»: «Item umbram Sigerii, olim legentis Parisiis in vico Straminum ubi sunt scole phylosophantium sillogizavit invidiosas veritates phylosophicas». Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis*, ed. Chiamenti (2002).

17 Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comœdium*, ed. Warren Vernon y Lacaita (1887): «*Questi*. Hic ultimo Thomas describit duodecimum et ultimum spiritum. Ad quod sciendum quod iste ultimus spiritus fuit quidam doctor modernus parisiensis, qui diu legít Parisius in logicalibus, cui quidam discipulus praemortuus apparuit coopertus sophismatibus etc. Dicit ergo: *Questi*, onde il tuo riguardo ritorna a me, quia inspecto ipso ultimo spiritu coronae reducis visum ad me, è il lume d'uno spirito, che in pensier gli parve esser tardo a morir; ubi enim mors naturaliter videtur festina omnibus, isti visa est tarda. Et subdit describens eum a nomine et a doctrina, essa è la luce eterna di Sigeri, che leggendo, scilicet in cathedra publice, nel vico degli strami idest, Parisius, in contrata ubi leguntur omnes scientiae et artes, quae appellatur vicus straminum, quia ibi venduntur etiam stramina sicut foenum, palea etc., *sillogizzò*, idest, disputavit, *invidiosi veri*, idest, felices veritates relinquens fallacias logicales: invidiosus enim est ille cui invidetur propter suam felicitatem: et sic capitur in bona parte; invidus vero est ille qui invidet alteri; et sic capitur in mala parte».

18 Francesco da Buti, *Commento sopra La Divina Commedia di Dante Allighieri*, ed. Gianini (1858–62): «In questi cinque ternari et uno versetto lo nostro autore finge che santo Tomaso predetto compia lo suo ragionamento e lo circolo di quelli spiriti che erano in cerchio, e come ritornorno poi a girare al modo usato, dicendo: *Questi*; cioè questo ultimo spirito de' dodici, unde; cioè dal quale partendosi, a me; cioè Tomaso d'Aquino, ritorna il tuo riguardo; cioè lo tuo ragguardamento, cioè di te Dante, perch'elli è l'ultimo et io sono lo primo, È il lume d'uno spirito; lo quale è dentro in esso, che 'n pensieri Gravi; venuto, si debbe intendere, a morire li parve esser tardo; cioè gli parve troppo indugiare a morire».

El autor de las Glosas Vernon (1390) apenas señala que Siger es un «infiel», y extrae consecuencias moralizantes de este pasaje.¹⁹ El Anónimo Fiorentino (1400) no hace más que repetir a Lana y al *Ottimo*.²⁰

En el siglo xv, Juan de Serravalle (1416–1417) construye en el comentario a estos versos una interesante narración, inspirada en Benvenuto da Imola, agregando al relato elementos patéticos. Señala, por ejemplo, que Siger deseaba la muerte y que un año de vida le parecía cien. Comenta que un discípulo muerto se le apareció en sueños para contarle acerca de las penas que esperan los charlatanes (*garruli*) en el más allá. Ahora bien, estos charlatanes no son otros que los *magistri artium*. En effecto, Juan de Serravalle considera que la lógica, la gramática, la filosofía, son ellas mismas «ciencias envidiosas», pues provocan la envidia entre los que las practican. Esto no sólo explica los *invidiosi veri*, sino también el «*a morir li parve venir tardo*». El vínculo de unión entre ambos es, para Juan de Serravalle, la aparición de su discípulo en sueños, que, al revelarle las penas que le esperan en el más allá a causa de la envidia propia de su actividad, desea siempre con mayor intensidad la muerte. Una vez más, también para este comentador de comienzos del *Quattrocento*, la muerte de Siger aparece teñida de un significado moral. Su arrepentimiento sería acaso la causa de su inclusión en el Paraíso.²¹

imperò che arebbe voluto morire più tosto. Essa è la luce eterna di Sigeri; ecco che manifesta chi fu, cioè maestro Sigeri che lesse Dialettica in Parigi, Che leggendo nel vico de li strami; è una contrada in Parigi che si chiama la contrada de li strami, perchè quine si vende lo strame per li cavalli, e quine lesse Loica lo detto maestro Sigeri, Sillogizzò; cioè, leggendo li Elenci d'Aristotile, fece certi silogismi a provare alquante verità sì bene et artificialmente, che gliene fu portato invidia».

19 Anónimo, *Chiose sopra Dante*, ed. Lord Vernon (1846): «Il tierzo decimo si fu lo spirito d'uno Sigieri del Camante il quale era valentissimo in tutte le scienze ed era infedele. Questo e molti altri pone in questo cierchio del Sole a simile che chome egli il più isplendente di tutti così mette tutti dentro i più splendenti huomini istati al mondo di tutti gli altri istati in virtù e in acrescimento alla nostra santa fede cristiana».

20 Anónimo, *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV*, ed. Fanfani (1866–74): «Questi onde: Questi fue il Maestro Sigieri, il quale compuose e lesse Logica in Parigi, e tenne la cattedra più anni nello Vico, cioè nella vicinanza, degli stramj, ch'è un luogo in Parigi, dove si legge Loica: e vendevisi strame da cavalli; e però è appellata quella vicinanza, *Vico stramium*. *Invidiosi veri*: Ciò è che leggeva gli Elenchi, negli quali si silogizza silogismi apparenti e non veri; e però sono silogismi ch'anno invidia al vero».

21 Juan de Serravalle, *Comentum totius libri Dantis Aldigherii*, ed. da Civezza y Domenichelli (1891): «Iste, unde ad me revertitur tuus aspectus, est lumen unius spiritus, scilicet Sigieri, cui cogitamina gravia ad moriendum apparuerunt venire sibi tarda, quia iste libenter moriebatur et unus annus apparebat sibi centum, ut exiret de isto mundo corruptibili. Iste fuit magnus magister Parisius, qui quasi omnes alios excessit in logica et in philosophia. De eo legitur, quod unus eius discipulus post mortem apparuit sibi, scilicet Magistro Sigiero, in sompnis, qui indicavit sibi penas quas patiuntur in alio mundo garruli. Est autem

Luego de Juan de Serravalle no encontramos referencias a Siger de Brabante en los comentarios a la *Divina Commedia*, con las excepciones de Alessandro Velutello (1544) y Bernardino Daniello (1547–1548), que no revisten mayor interés. El resto de los comentaristas hacen apenas alguna precisión lingüística. Enrico Mestica señalará, ya en 1921–1922, el carácter herético de Siger, sin explicar por qué Dante le atribuye a un herético la enseñanza de «*verità belle, invidiabili*». ²² Carroll y Mestica parecen ignorar los debates de la historiografía *ottocentesca* que tenían lugar en aquel momento.

La identificación explícita de Siger con las doctrinas averroístas aparece recién en el comentario de Isidoro del Lungo (1926). Del Lungo informa que Siger enseñó doctrinas averroístas en París, por las cuales tuvo que ir a defenderse ante la curia Romana en Orvieto, donde encontró su trágica muerte: «A estas combatidas doctrinas, por él expuestas racionalmente (*sillogizzando*), aluden los *pensier gravi* que le entristecieron la vida y le ocasionaron la muerte antes de tiempo». ²³ Cinco siglos después de Juan de Serravalle, volvemos a encontrar el vínculo de causalidad entre las doctrinas enseñadas por Siger y su temprana muerte. Esta interpretación del pasaje dificulta por cierto la comprensión de los motivos que habrían llevado a Dante a incluir a Siger a la izquierda de Santo Tomás —y junto a Salomón, San Alberto, San Isidoro, etc.— en la corona de sabios del Paraíso.

Tres años después, en 1929, la edición de G. A. Scartazzini y G. Vandelli —la refacción del comentario de Scartazzini llevada cabo por Vandelli— parece ser la primera que recoge el nuevo esquema historiográfico que había sido construido a partir de la monografía de Renan. Los autores muestran a

unus vicus in civitate Parisiensi, qui vocatur vicus straminum, forte quia ibi solebant vendi stramina, in quo vico leguntur artes, scilicet Loyca, Grammatica, Philosophia, etc. Iste scientie dicuntur invidiose, quia sepe propter istas consurgunt invidie unius ad alterum. Iste Magister Sigerius silogizzavit invidiosa vera, idest invidiosas veritates, propter quas aliqui invident. Postquam audivit iste Magister Sigerius de penis, quas, qui invicem invidunt, patiuntur, artisti garruli, semper desideravit mori et non plus vivere in hoc mundo. Ipsa est lux eterna Sigieri, qui, legendo in vico Straminum, sylogizzavit invidiosa vera».

22 Mestica (1921–22): «Sigieri di Brabante del secolo XIII, illustre professore all'Università di Parigi, dove sostenne e propugnò con forte raziocinio verità belle, invidiabili, o anche, verità che gli partorirono invidia. Sigieri, perseguitato come eretico, morì a Orvieto vero il 1283 assassinato».

23 Del Lungo (1926): «Sigieri di Brabante: espositore (*lettore*, cioè insegnante) nello Studio di Parigi, di dottrine Averroistiche, e per esse sospetto alla Curia Romana, presso la quale venuto a difendersi fu ucciso in Orvieto da un suo proprio familiare. A queste combattute dottrine, da lui esposte razionalmente (*sillogizzando*), alludono i *pensier gravi* che gli amareggiarono la vita e ne ocasionarono innanzi tempo (v. 135) la morte; e le verità *invidiose*, invise, suscitatrici contro lui d'invidia, cioè di malvolgienza. *Vico*: nello Studio di Parigi, in via degli Strami, rue du Fouarre».

Siger como el principal representante del averroísmo entre los cristianos del siglo XIII; vinculan también su muerte temprana con las doctrinas sostenidas, pero aportan la significativa novedad de identificar esas doctrinas, que consisten en una triple negación: de la *creatio ex nihilo*, de la inmortalidad del alma, del libre albedrío; mencionan la condena de 1277; aluden a la doctrina de la doble verdad; vinculan los versos del *Paradiso* con los del *Fiore*; identifican algunas obras de Siger; explican los *invidiosi veri* como «verdades capaces de suscitar, como suele suceder, envidia y odio; de donde los señalados acusaciones y procesos; y dado que, entre las 219 proposiciones condenadas en 1277 por el obispo de París, una parte eran sostenidas por el mismo Aquinate, los *invidiosi veri*, a los que éste alude, podrían ser, más precisamente, “las verdades aristotélicas que él sostenía en común con Siger”». Por último, explicitan el problema que supone la inclusión de un personaje de este tipo no sólo en el Paraíso, sino entre los sabios exaltados por el discurso de Santo Tomás.²⁴

24 Vandelli (1929): «*Sigieri*: è Sigieri di Brabante, celebre filosofo averroista, anzi “il rappresentante principale che l'averroismo ebbe tra i cristiani nel secolo XIII”; Fassò, *Lect. D.* 33. N. verso il 1226, professore nello Studio di Parigi, morì di morte violenta per mano di un chierico, suo segretario, tra il 1282 e il 1284, a Orvieto, dove si trovava allora insieme con la Curia Romana, alla quale Sigieri era ricorso in appello contro le accuse mosseggi per le sue ardite dottrine (tra cui la negazione della creazione *ex nihilo*, della immortalità dell'anima, del libero arbitrio) dall'Inquisizione di Parigi, e più precisamente dal Vescovo di quella città nel 1277. Scolpatosi, pare, col dichiarare che accettava colla fede le opinioni negate con la filosofia, era stato obbligato a vivere quindi innanzi nella Curia stessa sotto rigorosa vigilanza. Posto ciò, i *pensier gravi* in che gli parve venir tardo a morire, possono bensì essere le meditazioni sulla vanità del mondo, ma anche “i pensieri del povero professore costretto dalla dura vigilanza della corte romana a meditare sul suo passato e a desiderare d'uscir per sempre di travaglio”; Fassò, o. c., p. 36 sg. È ormai provato ch'egli è quel *mastro Sighier* di cui nel *Fiore*, il noto poema in sonetti che fu giudicato attribuibile a D. (e fu pubblicato criticamente dal Parodi, Firenze, Bemporad, 1922), si dice che morì a *ghiado* (= di spada, lat. *gladius*) “nella Corte di Roma, ad Orbivieto”. Tra altre opere, dettò: *Quaestiones naturales ed Impossibilia*. Cf. Fassò, o. c., pp. 32–39. *Leggendo*: insegnando. *Vico delli strami*: la *rue du Fouarre* a Parigi, dove erano le scuole di filosofia in cui anche Sigieri insegnò. *Sillogizzò*: dimostrò coi suoi sillogismi (*Par.* XXIV, 77) *invidiosi veri*, verità atte a suscitargli contro, come di fatto avvenne, invidia e odio; donde le accennate accuse e processi; e, poichè fra le 219 proposizioni condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi, una parte erano sostenute dallo stesso Aquinate, gl'*invidiosi veri*, di cui questi fa cenno, potrebbero essere, più precisamente, “le verità aristoteliche che egli sosteneva in comune con Sigieri”; Fassò, o. c., p. 38. Intorno alla posizione che D. assume di fronte a Sigieri, esaltandolo per bocca di S. Tommaso non ostante le accuse e condanne subite dalle dottrine del Brabantino, è da vedere B. Nardi, *Sigieri di Br. nella D. C. e le fonti della filosofia di Dante*, e gli scritti polemici successivi: cf. *Bull.* XXVI, 141; *Nuovo Giorn. Dantesco* I, pp. 123 sgg.»

Esta sumaria reconstrucción de los principales comentarios al *passus* pone en evidencia la divisoria de aguas que significó para la crítica dantesca la moderna historiografía sobre el averroísmo. En los primeros comentaristas no hay mención del averroísmo de Siger; sólo hacen referencia a su muerte trágica y a sus enseñanzas de los textos lógicos aristotélicos en París. Luego de las monografías de Renan y, sobre todo, de Mandonnet, que puso al alcance de los críticos las obras de Siger, el tema del averroísmo y, consiguientemente, de las motivaciones que habrían llevado a la inclusión de un «averroísta» en el Paraíso, es puesto en primer lugar. Siger no es ya caracterizado vagamente como un hereético; ahora su herejía tiene un nombre, está identificada con una corriente de pensamiento que acaso alguna vez compartió también Dante.²⁵

4. En los dos capítulos anteriores se ha expuesto el modo en que se constituyó la figura de Siger en el marco del llamado «averroísmo latino» y la tradición exégetica de este *passus*, en la que Siger aparecía siempre vinculado a posiciones heréticas. Evidentemente esas perspectivas constituyeron un impedimento para comprender los motivos de la inclusión de Siger en el Paraíso y de su elogio por Santo Tomás. Este capítulo presenta una lectura alternativa,²⁶ que ha sido previamente desarrollada por Marco Veglia en 2003, que a su vez desarrolla una perspectiva de análisis simbólico ya adoptada en 1981 por Maria Corti.²⁷

Veglia ha señalado que en lo que hace a la exégesis de este pasaje ha reinado, como hemos tenido ocasión de repasar en este breve panorama desde el siglo XIV hasta el XX, «una aporía de juicio», que ha impedido resolver la cuestión planteada al comienzo de este artículo: ¿por qué Dante incluye a Siger en el Paraíso? Para la resolución de esta aporía, Veglia propuso atender exclusivamente a las palabras dantescas para descubrir en ellas los aspectos de «la fisonomía cultural e histórica del pensador de Brabante» que Dante acoge en el *Paradiso*. Su hipótesis propone comprender la figura de Siger en el marco del discurso sobre los límites de la razón que el poeta escande a lo

25 Sobre el averroísmo de Dante, cf. Marenbon (2001), a ser leído con las precauciones señaladas por Iacopo Costa (2006:60, n. 47).

26 En el ámbito del dantismo, en los últimos años aparecieron por lo menos tres notables trabajos que investigan el vínculo entre Siger y Dante: Placella (2013); Díaz-Corrájejo (2010); Sciuto (2010). Remito a estos artículos y a la voz “Sigieri di Brabante” firmada por Cesare Vasoli para la *Enciclopedia Dantesca*, para la amplia bibliografía sobre el tema. Además de los citados, he tenido presentes los siguientes trabajos: Morghen (1979); Dronke (1990); Gilson (1939).

27 Veglia (2003); Corti (1981:77–101).

largo de la *Commedia*. Esta línea interpretativa había sido en cierto modo desarrollada previamente por Maria Corti, quien incluía el episodio de Siger en un discurso más amplio del que formarían parte los episodios de Cavalcante dei Cavalcanti (*Inf.* x) y de Ulises (*Inf.* xxvi). Ahora, Veglia incluye a San Francisco y a Bernardo de Quintavalle como contrafiguras de aquellos personajes en los que la razón ha excedido sus límites. En esta interpretación, el Siger dantesco constituiría una suerte de término medio entre los símbolos de los perdidos (Cavalcanti y Ulises) y los de los santos (Francisco, Bernardo), pues cumpliría la función simbólica de expresar a aquel que —acaso como el mismo Dante— se arrepiente de sus errores pasados y se pliega a la segura guía de la fe. En lo que sigue analizaré ese complejo simbólico y el modo en que Siger se introduce en ese esquema, estudiando las figuras negativas (Cavalcanti y Ulises) y soslayando, por razones de espacio, las figuras positivas (Francisco y Bernardo).

Los dos símbolos negativos —Cavalcanti y Ulises— son presentados en el *Inferno*. Apenas atravesados los muros de la Ciudad de Dite, en el sexto círculo, se encuentran aquellos heréticos que la condena de Tempier tipificaba en su proposición 204 («*Quod non est curandum de sepultura*»), y que Dante considera epicúreos: «Tienen su fosa en esta parte abierta, / con Epicuro, todos sus secuaces / que el alma con el cuerpo dan por muerta».²⁸ Allí, luego del diálogo con Farinata degli Uberti, figura del magnánimo, la sombra del padre de Guido Cavalcanti, a quien Dante llama el *primo amico* en la *Vita nova*, reconocido averroísta florentino, como muestra su canción *Donna me prega*,²⁹ se alza de su sepultura y, entre lágrimas, pregunta por qué motivo su hijo no está con él, cómo es que si Dante atraviesa esta ciega prisión, el infierno, gracias a la profundidad de su inteligencia («*per altezza d'ingegno*»), su hijo, Guido, unánimemente reconocido como filósofo natural y hombre de intelecto, no lo acompaña. La respuesta de Dante proporciona una clave interpretativa no sólo de este episodio sino también del de Ulises y el de Siger, y acaso, como sugiere Chiavacci Leonardi *ad locum*, de la entera *Commedia*. Dice Dante: «Por mí mismo no he llegado, / que el que me espera allí me guía ahora: / tal vez fue por tu Guido desdeñado».³⁰ El viaje ultramundano no es llevado a cabo por los propios méritos («*da me stesso non vegno*»), sino por la gracia de quien espera allá, en el Paraíso, Beatriz —origen, aun-

28 *Inf.* X, 13–15: “Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti suoi seguaci, / che l’anima col corpo morta fanno”. Cf. Corti (1981:78–85).

29 Sobre el averroísmo de Guido Cavalcanti, cf. Pinto (2011); Pinto (2010); Arduzzone (2002); Savona (1987); Corti (1983); Mangini (2013).

30 *Inf.* X, 61–63: “Da me stesso non vegno: / colui ch’attende là, per qui mi mena / forse cui Guido vostro ebbe a disdegno”.

que no fin, del viaje— a quien Guido despreció («*ebbe a disdegno*»). Beatriz, símbolo aquí de la gracia, que se opone a la autosuficiencia del intelecto. En términos intelectuales, Cavalcanti merece tanto como Dante el viaje. Pero la suerte en el más allá no se obtiene por méritos intelectuales, sino por la fe. No la razón sola, autosuficiente, dice Dante, sino la teología y la fe nos conducen a la salvación.

El segundo símbolo de los excesos del intelecto es Ulises. Estamos ahora en Malasbolsas, la región del octavo círculo del Infierno. Allí, envueltos en lenguas de fuego, cumplen su condena los consejeros fraudulentos, entre los cuales Dante encuentra al héroe de la guerra de Troya. A pedido de Virgilio, Ulises cuenta la parte de su historia que Homero calla, es decir, sus últimos días. Habiendo concluido el viaje ni la dulzura del hijo, ni la piedad por el viejo padre, ni el debido amor a su esposa lograron retenerlo; Ulises deseaba ardientemente experimentar el mundo, conocer los vicios y las virtudes humanas. Por eso, junto a su pequeña tripulación, se lanzó al alto mar abierto (*Inf.* xxvi, 90–102). Y así es que con sus viejos compañeros, él mismo envejecido, endereza la proa hacia Occidente, al Atlántico, y atraviesa las columnas de Hércules hacia el mundo desconocido («*l'esperienza, / di retro al sol, del mondo sanza gente*», vv.116–117). Ya aquí hay una primera transgresión. Hércules, en efecto, levantó las dos columnas «*acciò che l'uom più oltre non si metta*» (v. 108), es decir, para que los navegantes no vayan más allá (*più oltre* = *nec plus ultra*). Para excitar a sus compañeros, Ulises pronuncia un discurso en el que argumenta en favor del pleno conocimiento del mundo, que ha sido leído en sintonía con algunos textos, en particular de Boecio de Dacia, pertenecientes al aristotelismo radical (Corti, 1981:85–97): «“Considerad”, seguí, “vuestra ascendencia: / para vida animal no habéis nacido, / sino para adquirir virtud y ciencia”». ³¹ Maria Corti reconstruye los campos semánticos en los que el vínculo simbólico entre el viaje de Ulises y la experiencia del aristotelismo radical cobra sentido, mostrando cómo ya en San Agustín la imagen del viaje y del naufragio señala a los filósofos que se apartan de la fe, y cómo la revalorización del plano natural, con sus fines exclusivamente inmanentes, está simbólicamente presente en el deseo de volverse experto del mundo, en la voluntad de conocer los vicios y las virtudes de los hombres, descuidando *ipso facto* el deber hacia la patria y hacia la familia. ³²

Ulises y Cavalcanti aparecen pues como dos símbolos de la soberbia inte-

31 *Inf.* XXI, 118–120: «Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza».

32 En el mismo sentido, Sciuto (2010:141), señala que todo el *Paradiso* es «un viaggio di conoscenza e di amore che è un volo, ma un volo sapiente e non folle come quello di Ulisse».

lectual. Siger, por el contrario, aparecería en el poema como figura de aquel que supo reconocer los límites del intelecto humano. Dante pudo haber tenido presente aquellos pasajes de la obra de Siger que, interpretados como expresión de la mala fe del filósofo, darían lugar a la acusación de haber sostenido una suerte de «teoría de la doble verdad», como propone Santo Tomás en los párrafos finales del *De unitate intellectus*, pero que, interpretados como sincera posición profesional, no serían más que la expresión del reconocimiento de los límites de la razón.³³ Ya hemos visto que la historiografía considera a Siger como el filósofo que hacia 1265 habría inaugurado «una manera de filosofar que no tenía en cuenta las exigencias de la fe cristiana y de la teología» (van Steenberghen, 1966:381). Siger sería considerado no sólo por los historiadores como el modelo de filósofo que, siguiendo las huellas de Averroes, habría propuesto o bien un radical divorcio (si se lo interpreta en sentido negativo desde el punto de vista cristiano), o bien una neta distinción (si se lo interpreta en sentido positivo desde el punto de vista cristiano) entre la racionalidad filosófica y la racionalidad teológica, hasta el punto de haber desarrollado una «teoría de la doble verdad», según la cual habría una verdad filosófica, que coincidiría con las opiniones de Aristóteles, y una verdad teológica, la expresada en las Sagradas Escrituras. Lo notable de esta teoría —duramente criticada por Tomás de Aquino— sería la afirmación simultánea de dos verdades contradictorias.³⁴ De este modo, la racionalidad puramente natural, mundana, aparece radicalmente independiente de la verdad expresada por la teología. Siger parece haber adoptado una actitud de filósofo profesional, vale decir, de especialista que se limita al análisis y la exposición de textos ajenos, poniendo entre paréntesis su valor de verdad; habría adoptado una neutralidad valorativa *ante litteram*. Cuando se plantea el problema de si el alma intelectiva se multiplica con la multiplicación de los cuerpos —es decir, el problema de la unidad o multiplicidad del intelecto—, su respuesta es un modelo de la actitud adoptada por los *artistae*, los filósofos profesionales de la Universidad de Artes de París en el siglo XIII. Siger dice que su metodología va a ser exclusivamente «filosófica» (*cum philosophice procedamus*). ¿Qué significa esta afirmación? Proceder filosóficamente significa, en palabras de Siger, «buscar más la intención de los filóso-

33 Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, III, éd. Bazán (1972:88, ll. 50–53): «Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque». Cf. Veglia (2003:124): «Si capisce quindi che Sigieri non si troverebbe in *Paradiso* se, come Dante, egli non avesse trattenuto la corsa dell'ingegno».

34 Cf. Tomás de Aquino, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. trad. de Libera (1994:§119). Sobre el tema de la doble verdad, cf. de Libera (1991:122–129).

fos que la verdad» (*quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem*). Pero Siger reconoce, acto seguido, que la investigación «filosófica» no es expresión de la verdad ni de la sabiduría:

Sobre lo séptimo propuesto, esto es, si el alma intelectual se multiplica con la multiplicación de los cuerpos humanos, hay que considerarlo diligentemente, en cuanto corresponde al filósofo, y por lo que pueden comprender la razón humana y la experiencia, buscando en esto más la intención de los filósofos que la verdad, pues procedemos filosóficamente. Es cierto, según la verdad que no puede mentir, que el alma intelectual se multiplica con la multiplicación de los cuerpos. Sin embargo, algunos filósofos opinaron contrariamente, y según el método de la filosofía parece contrario.³⁵

Si esta posición es aceptada, entonces el *amor sapientiae* (la *philo-sophía*) se transforma más bien en un deseo de acumular las *letras* heredadas (un *amor intentionis philosophorum*, donde el objeto del deseo no es la *sapientia* sino las *intentiones*, las *sententiae*), haciendo caso omiso del *espíritu* de esas letras. Siger es explícito en cuanto a que, en el ámbito filosófico por él delimitado, sólo interesa la *intentio philosophorum*, y en especial la opinión de Aristóteles, aunque esa opinión difiera de la verdad y la sabiduría transmitidas mediante la Revelación, que el mismo Siger reconoce como *la* verdad en sentido absoluto.³⁶

Esta neta separación de las jurisdicciones pertenecientes a cada una de las

35 Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, cap. VII, ed. Bazán (1972:101): «Circa septimum prius propositum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicentur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur».

36 Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, cap. III, ed. Bazán (1972:83–84): «Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus». Cf. *De an. int.* cap. VI, ed. Bazán (1972:99): «Quod si dicat hoc esse erroneum animas a corporibus totaliter non separari et eas poenas et praemia recipere secundum ea quae gesserunt in corpore, quod enim non ita fiat, hoc est praeter rationem iustitiae, dicendum, sicut et a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea». Estas afirmaciones deben ser leídas teniendo en cuenta los matices señalados por Wippel (1998:490–496).

autoridades —el filósofo, el emperador y el Papa— ha sido el punto central de la teoría ético-política dantesca, no sólo en el cuarto tratado del *Convivio*, donde determina la jurisdicción del emperador como distinta de la del filósofo, o en el tercer libro de la *Monarchia*, donde distingue las jurisdicciones del Papado y del Imperio, sino también en la *Commedia*, donde, en el canto de Marco Lombardo, señala que la confusión de los órdenes jurisdiccionales es la causa del desorden del mundo: «Solía Roma, que hizo el buen mundo, / con un sol señalarnos el camino / de Dios, y con el otro aquel del mundo. // Apagó el uno al otro, y su destino / unen tiara y espada; y si la mano / se dan por fuerza, es puro desatino».³⁷ La afirmación de la autonomía de los órdenes jurisdiccionales constituye, pues, una constante del pensamiento dantesco. Bajo esta perspectiva, y a la luz de los pasajes citados, se explica el lugar preponderante de Siger en el discurso de Santo Tomás en el cielo del Sol. En su nota integrativa al verso 136 («essa è la luce eterna di Sigieri»), Anna Maria Chiavacci Leonardi ha señalado que Dante puede haber encontrado en la doctrina sigeriana del intelecto una «exaltación de la mente humana [...] que venía a sustraer la persona a toda autoridad». Este punto es, en esta lectura de la obra dantesca, el central. En efecto, toda la obra de Dante supone un esfuerzo por construir una autoridad de nuevo tipo, una autoridad ya no vinculada a la tradición, ni a la posesión de riquezas, ni a la herencia familiar, sino de naturaleza puramente individual. En efecto, la *nobiltade* teorizada por Dante en el libro cuarto del *Convivio* es exclusivamente individual: no puede ser heredada ni puede ser transmitida en modo alguno. El gesto sigeriano de reivindicar la legitimidad de un ámbito basado exclusivamente en principios tomados de la razón, y haciendo a un lado los datos de la fe, no sólo fundaba un novedoso espacio de autoridad —la autoridad del plano de la inmanencia—, sino que vinculaba a Siger con el mismo Santo Tomás, sobre quien también se había ejercido la presión de los sectores más ortodoxos. En su obra filosófica, Dante se empeñaba en demostrar cuidadosamente los límites de cada autoridad, la autoridad del Emperador, cuya jurisdicción comprendía la voluntad de los hombres, la autoridad del Filósofo, cuya jurisdicción comprendía la razón natural (*Conv.* iv.iv–ix), y la del Papa, que debía guiar a los hombres hacia la vida ultraterrena (*Mon.* iii.xv). El mantenimiento del orden terreno dependía justamente del respeto de esos límites. Por eso, lo que desde el punto de vista de los teólogos podía aparecer como un desafío —la pretendida doctrina de la doble verdad—, desde el punto de

37 *Purg.* XVI, 106–111: «Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada». Me aparto de la traducción de Á. Crespo en el primer verso.

vista dantesco aparecía acaso como el cuidadoso respeto de dos ámbitos que no debían intervenir uno sobre el otro (la *spada* no debía unirse con el *pasturale*, ni los *documenta philosophica* con los *documenta spiritualia*), pues de esa no intervención dependía el buen funcionamiento del mundo. Ulises y Guido Cavalcanti, no menos que los sostenedores de la *plenitudo postestatis* papal, transgredían esos límites, los primeros al tomar como fin último la experiencia terrena, los segundos, al negar toda autonomía a las autoridades temporales (Filósofo y Emperador). Siger, por el contrario, representante de la filosofía pura, se habría mostrado respetuoso de la autoridad de la teología, y ese respeto, esa conciencia de los límites de la propia esfera — en este caso, los límites de la razón natural— es lo que Dante habría rescatado en el Paraíso.

Sigerius de Brabante
Quaestiones in tertium De anima

<Quaestio 15>

Dubia de intellectu breviter recolligo.

Est dubium primo qualiter intellectus copulatur nobis. Si enim copulatur nobis per partem quae est materia, sic virtus esset in corpore. Unde <sic> non potest nobis copulari. Item sensus: sensus enim secundum suam substantiam est actus corporis, ideo quaecumque sensata insunt sensui, insunt etiam nobis. Sic igitur intellectus non copulatur nobis per partem eius quae est materia. Nec per partem eius quae est forma nobis copulatur: intellecta enim secundum quod intellecta sunt, non insunt nobis, id est non sunt in organo substantiae nostrae, sed solum sub ratione qua imaginata sunt. Quare intellectus nec per partem eius quae est materia, nec per partem eius quae est forma, potest copulari nobis, et sic nullo modo.

Facilis esset solutio dicenti quod intellectus copulatur nobis secundum suam substantiam. Iste enim diceret quod, quia intellectus copulatur nobis per suam substantiam, ideo actu intellecta nobis copulantur. Sed quaestio sic non potest absolvi eo quod supponeretur falsum manifestum et impossibile: si enim intellectus per sui substantiam esset actus corporis, non haberet aliquam actionem separatam. Nihil enim quod per sui substantiam est coniunctum materiae, habet operationem separatam.

Item, si per sui naturam esset actus corporis, contingeret quod, sicut possibilis intelligeret agentem, sic et nos intelligeremus agentem, quod est contra Averroem dicentem: intellectus possibilis perficitur per agentem et ipsum intelligit, sed secundum istam actionem non copulatur nobis.

Siger de Brabante***Cuestiones sobre el tercer libro Sobre el alma***Traducción de Natalia Jakubecki¹

<Se recogen tres dificultades acerca del intelecto>

< 1. De qué modo el intelecto se une a nosotros>

Retomo brevemente las dificultades sobre el intelecto.

La primera es de qué modo el intelecto se une a nosotros. Porque, si se uniera a nosotros por una parte que corresponde a la materia, entonces sería una potencia en el cuerpo. Pero no puede unirse a nosotros de este modo. Lo mismo que el sentido: pues, según su sustancia, el sentido es acto del cuerpo, por lo tanto, las cosas percibidas presentes en el sentido residen también en nosotros. Por consiguiente, el intelecto no se une a nosotros por una parte suya que corresponde a la materia. Y tampoco se une a nosotros por la parte que corresponde a la forma, ya que las cosas pensadas, en tanto pensadas, no residen en nosotros, es decir, no están en un órgano de nuestra sustancia, sino solamente como algo imaginado. Así pues, el intelecto no puede unirse a nosotros ni por una parte suya que corresponde a la materia ni por una parte suya que corresponde a la forma y, por lo tanto, no puede unirse de ningún modo.

La solución sería fácil para quien dice que el intelecto se une a nosotros según su sustancia. Ciertamente, aquel sostendría que, puesto que el intelecto se une a nosotros por su sustancia, entonces las cosas pensadas se unen a nosotros en acto. Pero la cuestión no puede ser resuelta así, porque supondría algo manifiestamente falso e imposible: pues si el intelecto, por su sustancia, fuera acto del cuerpo, no realizaría ninguna acción separada, pues nada que por su sustancia esté unido a la materia, tiene una operación separada.

Además, si por su naturaleza el intelecto fuera acto del cuerpo, sucedería que pensaríamos el intelecto agente tal como lo piensa el intelecto posible, lo que contradice a Averroes cuando afirma que el intelecto posible se perfecciona por medio del agente y lo piensa, pero no se une a nosotros según esta acción.²

¹ Revisión de Gustavo Fernández Walker. A partir de Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De Anima*, ed. Bazán (1972).

² Averroes, *Commentarium magnum*, III, 20.

Item, Aristoteles dicit quod, si intellectus est actus corporis sicut nauta navis, tunc est separabilis, quia manifestum est quod non est actus corporis per suam substantiam, sed per suam potestatem. Manifestum est ergo quod per hoc non potest absolvi quaestio.

<2. Qualiter possint diversa intelligi a diversis hominibus>

Est etiam aliud dubium, qualiter possint diversa intelligi a diversis hominibus. Non enim diversitas ista intelligendi provenit ex diversitate intellectus. Cum enim intellectus sit unus communis omnibus secundum suam substantiam, videtur quod quaecumque intelligibilia recipiantur in intellectu alterius, scilicet Socratis, recipiantur etiam in intellectu alius, sicut Platonis, cum unus sit intellectus utrobique, et sic intelligere Socratis erit intelligere Platonis. Nec etiam diversitas intellectuum potest causare diversitatem intelligendi in diversis hominibus. Omnia enim intellecta sunt eiusdem intellectus, licet numerarentur intentiones imaginatae secundum numerationem hominum diversorum. Cum intellectae intentiones non poterunt numerari, ut videtur, secundum numerationem hominum, ideo, sicut intellectus omnium est unus, sic intellecta, cum sint in eo, erunt unum, et sic adhuc intelligere Socratis erit idem cum intelligere Platonis.

<3. Quare exigitur receptio intentionum et abstractio earum>

Item quaeritur, cum ad actiones intelligendi requirantur intentiones receptae in intellectu possibili <quae> prius fuerunt intentiones imaginatae, siquidem abstracta et causata intellecta ab agente intellectu prius fuerunt intentiones imaginatae, nonne ergo receptio intentionum et abstractio earum exigitur propter hoc quod intellectus copuletur nobiscum, vel etiam propter naturam intellectus in se?

Además, Aristóteles dice que, si el intelecto es acto del cuerpo como el piloto de la nave, entonces es separable, puesto que es manifiesto que no es acto del cuerpo por su sustancia, sino por su potencia.³ Por lo tanto, es manifiesto que la cuestión no puede ser resuelta por esta vía.

<2. De qué modo diversas cosas pueden ser pensadas por diversos hombres>

Existe otra dificultad: de qué modo diversas cosas pueden ser pensadas por diversos hombres. Pues esta diversidad en el pensar no proviene de la diversidad del intelecto. Pues, como el intelecto es único y común a todos según su sustancia, parece que todo inteligible recibido en el intelecto de uno —de Sócrates, por ejemplo— será, además, recibido en el intelecto de otro —como Platón—, puesto que uno solo es el intelecto en uno y otro, y así el pensar de Sócrates será el pensar de Platón. Pero tampoco la diversidad de las cosas pensadas puede causar la diversidad de pensamiento en diversos hombres. Porque todas las cosas pensadas pertenecen al mismo intelecto, aunque las intenciones imaginadas son numeradas según la numeración de los diversos hombres. Dado que las intenciones pensadas no podrían ser numeradas según la numeración de los hombres, como parece, entonces, así como el intelecto de todos es uno solo, así también las cosas pensadas, que están en él, serán una única cosa, y una vez más el pensar de Sócrates será idéntico al pensar de Platón.

<3. ¿Por qué es necesaria la recepción de las intenciones y su abstracción?>

Además, se pregunta lo siguiente: dado que para las acciones del pensar se requieren intenciones recibidas en el intelecto posible, las cuales primero fueron intenciones imaginadas —porque las cosas pensadas abstraídas y causadas por el intelecto agente primero fueron intenciones imaginadas—, por lo tanto, ¿no es necesaria acaso la recepción de las intenciones y su abstracción o bien a causa de que el intelecto se une a nosotros, o también a causa de la naturaleza del intelecto en sí?

3 Aristóteles, *De anima* II, 1, 413a7–8.

<Solutio trium dubiorum>

Ad ista intelligendum, cum quaeritur qualiter intellectus nobiscum copulatur, dico quod intellectus nobis copulatur. Est enim intellectus illud per quod apparent nobis abstracta. Et dico quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis: quia nobis actu copulantur <intentiones>, ideo intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia. Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur. Nisi enim de natura sua esset <solum> in potentia ut nobis copuletur, copulari autem deberet nobiscum, necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam. Et necessarium est ei qui ponit unum intellectum in omnibus, quod hoc sit per intentiones imaginatas. Si enim tu diceres quod, quia actu intellectus copulatur humana speciei, propter hoc humanae speciei actu copulantur intellecta, tunc quaererem qualiter in hoc individuo homine esset diversitas intellectorum. Hoc enim esse non potest propter diversitatem intellectus, cum ipse unus sit in sua substantia, immo provenit ista diversitas ex parte intentionum imaginatarum. Quare manifestum est quod copulatur nobis per intentiones imaginatas. Sed tunc ulterius: qualiter copulatur intellectus nobis per hoc <quod> copulatur intentionibus imaginatis? Hoc non est quia intellectus intelligat aliquid imaginatum ab aliquo, sicut Prima Causa potest aliquid intelligere quod sit imaginatum ab alio, sed copulatur nobis quia copulatur intentionibus imaginatis et intelligit ex eis effective.

Sed hoc non sufficit. Intellectus enim non intelligit ex intentionibus imaginatis quia imaginatae, sed quia universales rationes sunt abstractae. Videbatur supra quod intellectus in nobis operatur per hoc quod a natura sua aliquam habet copulationem nobiscum. Hoc tamen non est verum nec sufficit, quia intellectus de natura sua non unitur nobis nisi in potentia, et ideo per huiusmodi copulationem in potentia non est potens actu copulari nobis, immo solum nobis copulatur per intentiones imaginatas, quia illae actu copulantur nobis.

<Solución de las tres dificultades>

Para entender estas cosas, puesto que se preguntó de qué modo el intelecto se une a nosotros, afirmo que el intelecto se une a nosotros. Pues el intelecto es aquello por lo que aparecen en nosotros las cosas abstractas. Y afirmo que el intelecto se une a nosotros en acto porque piensa a partir de las intenciones imaginadas: puesto que las intenciones se unen a nosotros en acto, por esto el intelecto, cuando las piensa, se une a nosotros en acto, de modo que no se une a nosotros por la parte suya que es materia, tal como el sentido es acto del cuerpo por la parte suya que es materia. Y no quiero decir con esto que el intelecto en su naturaleza tenga alguna unión con nosotros. Por su naturaleza está sólo en potencia para unirse a nosotros. Si por su naturaleza no estuviera solamente en potencia para unirse a nosotros, en ese caso debería estar unido a nosotros, y necesariamente sería forma y acto de nuestro cuerpo por su substancia. Y, para el que sostiene que el intelecto es único en todos, es necesario que aquella unión sea por las intenciones imaginadas. Si, pues, tú dijeras que, puesto que el intelecto se une en acto a la especie humana, por esto los pensamientos se unen en acto a la especie humana, entonces te preguntaría de qué modo en este hombre individual habría la diversidad de pensamientos. Pues esto no puede ser a causa de la diversidad del intelecto, dado que él mismo es uno solo en su sustancia; por el contrario, esta diversidad proviene de parte de las intenciones imaginadas. Por ello, es manifiesto que el intelecto se une a nosotros mediante las intenciones imaginadas. Pero entonces surge otra pregunta: ¿de qué modo el intelecto se une a nosotros porque se une a partir de las intenciones imaginadas? Esto no sucede porque el intelecto piense algo que es imaginado por alguien, tal como la Causa Primera puede pensar algo que sea imaginado por otro, sino que se une a nosotros porque se une a las intenciones imaginadas y piensa efectivamente a partir de ellas.

Pero esto no es suficiente. Pues el intelecto no piensa a partir de las intenciones imaginadas en cuanto imaginadas, sino en tanto que son abstraídas las nociones universales (*universales rationes*). Antes parecía que el intelecto actúa en nosotros porque, por su naturaleza, se une de alguna manera con nosotros. Sin embargo, esto no es verdadero ni suficiente, puesto que de acuerdo con su naturaleza, el intelecto no se une a nosotros sino en potencia, y por esto, por esta clase de unión en potencia, no es capaz de estar unido a nosotros en acto; por el contrario, únicamente se une a nosotros mediante las intenciones imaginadas, puesto que ellas se unen a nosotros en acto.

Tunc quaeritur quare aliqua intellecta copulantur uni individuo, quae non copulantur alteri. Hoc enim non est propter diversitatem suae substantiae, cum ipsa sit una, nec propter diversitatem suae potestatis, cum sua potestas sit una. Tunc arguatur sic: diversa, quae faciunt quod intellectum unum ita copuletur uni quod non alteri, sunt causa quare intellectus copuletur actu nobiscum; sed diversae intentiones imaginatae sunt <causa> diversitatis intellectorum diversis hominibus; quare intentiones imaginatae sunt causa quare intellectus copulatur nobis in actu, quod verum est.

Item, ad rationem ostendentem quod intellectus non possit copulari nobis in actu, dicendum est per interemptionem. Unde dicendum quod intentiones intellectae copulantur nobis sub ratione qua intellectae, non per hoc quod ipsae sint totius coniuncti, sicut sunt actiones quae sunt sensus, quae sunt totius coniuncti; et certe intelligere non est totius coniuncti sicut sentire. Dico autem quod immo copulantur nobis per hoc quod ipsae sunt intellectus nobis copulati. Cuius declaratio est per simile. Ponamus quod sit forma materialis alicuius coniuncti, quae habeat aliquas operationes sibi proprias. Tunc operationes propriae illius formae, quas exercet sine organo, nonne copulae essent toti coniuncto? Certe sic, eo quod forma illa per sui partem copulatur coniuncto. Similiter est in parte, scilicet intellectu. Operationes enim intellectus non sunt in nobis copulae per organum, sed copulantur nobis, quia sunt intellectus copulati nobis, copulati inquam, non sicut forma materiae, quae copulatur coniuncto, sed copulati nobis per hoc quod intelligit ex intentionibus imaginatis.

Ad secundam quaestionem, cum quaeritur propter quid diversificetur intelligere in diversis hominibus, dico quod hoc est propter diversitatem intellectorum. Et cum dicitur: intentiones intellectae sunt unius intellectus, dico quod, licet intentiones intellectae sint unius intellectus simpliciter in se, tamen <sunt> intellectae huius intellectus secundum quod copulatur isti et non absolute. Similiter alii copulatur. Unde in se intellectus, quantum est de sua natura, eodem modo copulatur omni homini. Unde si esset aliquod intelligere quod contingeret ei in se, illud contingeret <omni> homini. Sed quia intelligit ex intentionibus imaginatis copulatis diversis hominibus, et diversis secundum diversitatem hominum, ideo intelligere diversificatur in diversis.

Entonces, se pregunta ahora por qué algunos pensamientos que están unidos a un individuo, no están unidos a otro. Esto no es a causa de la diversidad de su sustancia, porque ella misma es una sola, ni tampoco a causa de la diversidad de su potencia, porque su potencia es una sola. Entonces se argumenta del siguiente modo: diversas razones, que hacen que un único pensamiento esté unido a uno pero no a otro, son la causa por la que el intelecto se une a nosotros en acto; pero las diversas intenciones imaginadas son causa de la diversidad de pensamientos en diversos hombres, por ello las intenciones imaginadas son la causa por la cual el intelecto se une a nosotros en acto, lo cual es verdadero.

Asimismo, al argumento que explicaba que el intelecto no podría estar unido a nosotros en acto, hay que refutarlo categóricamente. Se debe decir, entonces, que las intenciones pensadas se unen a nosotros en cuanto pensadas, y no porque ellas mismas pertenezcan a todo el compuesto⁴, tal como las acciones del sentido, que son de todo el compuesto; y sin duda el pensar no es de todo el compuesto como lo es el sentir. Ahora bien, digo, por el contrario, que las intenciones pensadas se unen a nosotros porque ellas mismas pertenecen al intelecto unido a nosotros. Y su explicación es por semejanza. Admitamos que existe una forma material de cierto compuesto, la cual posee algunas acciones propias. Entonces, las acciones propias de aquella forma, las cuales realiza sin órgano, ¿acaso no estarán unidas a todo el compuesto? Ciertamente sí, en tanto que aquella forma se une al compuesto por una parte suya. Y similarmente ocurre también para el intelecto, esto es, por una parte. Pues las acciones del intelecto no están unidas a nosotros por un órgano, sino que se unen a nosotros, puesto que pertenecen al intelecto unido a nosotros —digo «unido», no como la forma a la materia, que se une al compuesto, sino que se une a nosotros porque piensa a partir de las intenciones imaginadas.

A la segunda cuestión, que se pregunta por qué el pensar se diversifica en diversos hombres, digo que es a causa de la diversidad de lo pensado. Y cuando se dice: las intenciones pensadas son de un único intelecto, digo que, aunque consideradas en términos absolutos en sí mismas las intenciones pensadas son de un único intelecto, sin embargo ellas son pensadas por el intelecto en tanto que éste se encuentra unido a este hombre, y no de manera absoluta. Y se une a otros de modo semejante. Es por eso que el intelecto en sí mismo, en lo que corresponde a su naturaleza, se une a cada hombre del mismo modo. De allí que si existiera algún pensar que le sucediera al intelecto en sí, aquello sucedería en todo hombre. Pero, puesto que piensa a partir de las intenciones imaginadas que están unidas a diversos hombres, y éstas son diversas según la diversidad de hombres, entonces el pensar se diversifica por los diversos hombres.

⁴ Es decir, el ser humano en tanto que es un compuesto de materia y forma.

Ad tertiam quaestionem dico quod intellectus agens non potest agere intellecta in possibili alia a se nisi per species imaginatas. Non enim est dicere quod intellectus agens, inspiciens ad phantasmata quae sunt in organo tamquam ad exempla, det sibi, ex intentionibus sibi similibus formatis per inspectionem ad phantasmata, rationes universales. Secundum enim Averroem intellectus agens nihil cognoscit, immo solum possibilis cognoscit. Nec est dicere quod intellectus agens faciat intentiones imaginatas resultare in intellectu possibili ab organo phantasiae, nec etiam ipsae se faciunt per multiplicationem in intellectu possibili. Sed dico quod anima rationalis potentialiter est copulata humanae speciei eo quod natura suae virtutis activae est agere talia, quae nobis sunt copulata. Huiusmodi autem sunt intentiones imaginatae. Et ideo dico quod, <cum> ipsa debeat intelligere alia a se, necessariae sunt intentiones imaginatae.

Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. Hoc sentit Aristoteles cum dicit in hoc tertio quod in unoquoque genere est aliquid quo est omnia facere et aliquid aliud quod est in potentia omnia. In anima intellectu agente et possibili recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum. Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae, scilicet intellectus nostri.

Item, intelligentia, quae est substantia separata, de natura sua habet virtutem per quam posset agere intellecta, et virtutem per quam posset illa recipere, si uniretur corpori. Cum ergo anima nostra sit substantia separata sicut intelligentia, quare non haberet virtutem agentem intellecta? Habet et similiter virtutem receptivam eorum. Neque est intelligendum quod intellectus possibilis sit coniunctus materiae <et> intellectus agens sit substantia separata a nobis, immo, sicut dicit Aristoteles, sicut est agens <substantia> separata, similiter est possibilis substantia separata. Unde ipse vocat simpliciter intellectum substantiam separatam. Sed anima rationalis de natura sua est in potentia ad recipiendum phantasmata. Secundum hanc enim naturam unitur corpori, et licet haec potentia recipiendi phantasmata insit ei secundum quod separata est, tamen actus huius virtutis non participat nisi corpori unita.

A la tercera cuestión digo que el intelecto agente no puede producir pensamientos distintos de sí en el intelecto posible a no ser por las especies imaginadas. Pues no se ha de decir que el intelecto agente, al examinar como modelos las imágenes que están en el órgano de la imaginación, se dé a sí mismo las nociones universales a partir de las intenciones similares por él formadas por medio del examen de las imágenes. Según Averroes, en efecto, el intelecto agente nada conoce; al contrario, sólo el intelecto posible conoce⁵. Y tampoco se debe decir que el intelecto agente transfiera las intenciones imaginadas desde el órgano de la imaginación al intelecto posible, ni que ellas mismas se produzcan por multiplicación en el intelecto posible. En cambio, digo que el alma racional está unida potencialmente a la especie humana porque la naturaleza de su potencia activa es producir cosas del tipo que se unen a nosotros. Mas de esta clase son las intenciones imaginadas. Y por eso digo que, puesto que ella misma debe pensar otras cosas diferentes de sí, son necesarias las intenciones imaginadas.

Hasta aquí, se debe entender que el intelecto agente y el posible no son dos sustancias, sino que son dos potencias de la misma sustancia. Esto cree Aristóteles cuando dice en este tercer libro que en cada uno de los géneros existe algo que hace todas las cosas y algo diferente que es en potencia todas las cosas⁶. En el alma recibimos y abstraemos por el intelecto agente y el posible según nuestra voluntad. Por lo cual, parecen ser potencias de la misma sustancia, esto es, de nuestro intelecto.

Además, la inteligencia, que es una sustancia separada, tiene por su naturaleza la potencia por la cual podría producir pensamientos y la potencia por la cual podría recibirlos, si se uniera al cuerpo. Por lo tanto, puesto que nuestra alma es una sustancia separada como la inteligencia, ¿por qué no tendría la potencia de producir pensamientos? De manera similar, tiene también la potencia de recibirlos. Y no se debe entender que el intelecto posible esté unido a la materia y el intelecto agente sea una sustancia separada de nosotros; por el contrario, según dice Aristóteles, así como el agente es una sustancia separada, así también el posible es una sustancia separada⁷. Y es por ello que él mismo llama «sustancia separada» al intelecto a secas. Pero el alma racional, por su naturaleza, está en potencia para recibir imágenes. Pues según esta naturaleza se une al cuerpo, y si bien esta potencia de recibir imágenes reside en el alma racional en tanto que es separada, con todo, él no participa del acto de esta potencia a menos que ella esté unida al cuerpo.

⁵ Averroes, *Commentarium magnum*, III, 19.

⁶ Aristoteles, *De anima* III, 5, 430a10–13.

⁷ Aristoteles, *De anima* III, 4, 429b4–5.

Et similiter anima <habet> virtutem per quam potest agere phantasmata, nec tamen inest ei agere phantasmata in possibili nisi per coniunctionem sui cum corpore. Hoc satis inuit Aristoteles in littera illa: sed neque aliquando intelligit, nunc quidem non intelligit, separatus autem solum hoc est quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. Unde possibilis per conversionem ad agentem intelligit semper et est aeternus et separatus quantum ad hanc operationem sicut quantum ad suam substantiam; sed ipse possibilis per conversionem ad phantasmata, licet quantum ad substantiam suam sit aeternus et separatus, tamen quantum ad operationem corruptibilis est et coniunctus. Unde secundum Aristotelem ibidem: post mortem non reminiscimur, hoc autem est: quantum ad operationem suam corruptibilis est. Praeterea, est intelligendum quod, sicut possibilis intellectus est omnia intelligibilia in potentia, sic agens est in potentia agere omnia intelligibilia.

Tu dices quod quaedam sunt actu intelligibilia, ut substantiae separatae. Sed illas non potest agere intellectus agens actu intelligibilia. Non ergo agens facit omnia intelligibilia.

Item, seipsum intelligit intellectus agens et tamen non facit se. Ergo <non> omnia intelligibilia.

Ad primum, quamvis substantiae separatae secundum se sint actu intellectae et intelligibiles, dico quod non intelliguntur a possibili nisi cum phantasmatis, licet non propriis, sed alienis. Unde sicut <in> intellectu possibili sunt potentia intelligibilia, sic in intellectu agente sunt in potentia, ut ea scilicet agat intelligibilia. Et qualiter intellectus agens agit actu intelligibilia quaestio est. Et dico ad hoc quod intellectus agens de phantasmatis facit actu intelligibilia per abstractionem, in hoc quod facit formas materiales sine materiis. Unde nota quod anima res considerat et abstracte considerat et universaliter per intellectum possibilem, et per agentem etiam eas considerat abstracte et per ipsum facit abstractionem universalem.

Ad aliud, quando dicitur: intelligit se, cum non agat se, dicendum quod, licet intellectus agens secundum se sit intelligibilis et sic non agat se, tamen a nobis est intelligibilis in potentia, quia non intelligitur a nobis nisi cum phantasmate quodam, et ideo, sicut est in potentia intelligibile a nobis, sic se agit actu intelligibile.

Y de igual manera el alma tiene la potencia por la cual puede producir imágenes, sin embargo no reside en ella el activar las imágenes en el intelecto posible sino por medio de su unión con el cuerpo. Aristóteles señala esto suficientemente en aquella frase: «pero no es que el intelecto a veces piensa y a veces no; por el contrario, solamente lo separado es aquello que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y perpetuo»⁸. De allí que el intelecto posible, cuando está dirigido hacia el intelecto agente, piensa siempre y es eterno y separado tanto respecto de esta operación como de su sustancia; pero el mismo intelecto posible, cuando se dirige a las imágenes, aunque según su sustancia sea eterno y separado, con todo según su operación es corruptible y unido al cuerpo. De allí que según Aristóteles en el mismo lugar afirma: «después de la muerte no recordamos, y esto es porque, en cuanto a su operación, el intelecto es corruptible».⁹ Además, se debe entender que así como el intelecto posible es en potencia todos los inteligibles, así el intelecto agente produce en potencia todos los inteligibles.

Tú dices que hay algunos inteligibles en acto, como las sustancias separadas. Pero el intelecto agente no puede producirlas en acto como inteligibles. Por lo tanto, el intelecto agente no produce todos los inteligibles.

Además, el intelecto agente se piensa a sí mismo y sin embargo no se produce a sí. Por consiguiente, no produce todos los inteligibles.

Al primer argumento: por más que las sustancias separadas según sí mismas sean pensadas y pensables (o inteligibles) en acto, digo que no son pensadas por el intelecto posible sino mediante las imágenes, mas no propias sino ajenas. Por esto, así como en el intelecto posible están en potencia los inteligibles, así también en el intelecto agente están en potencia para que los transforme en inteligibles. Y la cuestión es de qué modo el intelecto agente pone en acto los inteligibles. Y a esto digo que el intelecto agente produce los inteligibles en acto a partir de las imágenes por abstracción, en tanto que vuelve a formas materiales sin materias. De allí que, debes notar que el alma considera la cosa, y la considera de manera abstracta y universal por el intelecto posible, y por el intelecto agente también las considera abstractamente, y mediante él produce la abstracción universal.

A lo otro, cuando se dice «se piensa a sí mismo aunque no se produzca», se debe responder que, si bien el intelecto agente según sí mismo es inteligible y en cuanto tal no se produce a sí, con todo, para nosotros, es inteligible en potencia, puesto que no es pensado por nosotros sino por medio de la imagen; y por esto, así como es inteligible por nosotros en potencia, así se hace inteligible en acto.

⁸ Aristoteles, *De anima* III, 5, 430a22–23.

⁹ Aristoteles, *De anima* III, 5, 430a23–24.

Referencias bibliográficas

Hemos discriminado entre fuentes y literatura secundaria. Cabe mencionar que algunas de las fuentes que se mencionan son inéditas, por lo cual en lugar de la edición se consignan los manuscritos consultados.

Fuentes

- Albertus Magnus**, *Ethica*, ed. Borgnet, A. (1891). París (B. Alberti Magni Opera Omnia 7).
- Albertus Magnus**, *Super Ethica*, pars I, ed. Kübel, W. (1968). Münster: Aschendorff (Alberti Magni Opera Omnia 14).
- Albertus Magnus**, *De caelo et mundo*, ed. Hossfeld, P. (1971). Münster: Aschendorff (Alberti Magni Opera Omnia 5, 1).
- Albertus de Saxonia**, *Alberti de Saxonia Quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. Patar, B. (2008). Louvain: Peeters (Philosophes médiévaux 51).
- Al-Fârâbî**, *Paraphrase of the Categories*, trad. Dunlop, D. M. (1958–1959). En Dunlop, Douglas M. (1958–1959). Al-Farabi's Paraphrase of the *Categories* of Aristotle. *Islamic Quarterly* 4, 168–97; 5, 21–54.
- Algazel**, *Logica*, ed. Lohr, Ch. (1965). En Lohr, Ch. (1965). *Logica Algazelis*: Introduction and Critical Text. *Traditio* 21, 223–290.
- Algazel**, *Metaphysica*, trad. Gundisalvo, ed. Muckle, J. T. (1933). Algazel, *Metaphysics*. A Mediaeval Translation. Toronto: St. Michael's College.
- Andrea Lancia**, *L'Ottime commento della Divina Commedia*. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante, ed. Torri, Alessandro (1827–29). Pisa: N. Capurro.
- Anonymus**, *Compendium philosophiae*. ms. [Fa] Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 1251; [Fn] Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Sopp., A VII 366.
- Anonymus**, *Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem*. ms. Avranches, Bibliothèque municipale, 232, f. 90r–123r.
- Anonymus**, *Lectura in Ethicam ueterem*. ms. París, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804a y 3572.
- Anonymus**, *Quedam communia circa septem artes liberales*. ms. París, Bibliothèque nationale de France, lat. 15121.
- Anonymus**, *Questiones mathematicae*. ms. París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16390.
- Anonymus**, *Questiones super Ethica Nicomachea*. ms. París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16110.
- Anonymus**, *Questiones super Ethica Nicomachea*. ms. Erfurt, Amploniana, F. 13.
- Anonymus**, *Questiones super Ethica Nicomachea*. ms. Erlangen, Universitätsbibliothek 213.
- Anónimo**, *Chiose sopra Dante*, ed. Lord Vernon, G. (1846). Firenze: Piatti.
- Anónimo**, *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo xiv*, ed. Fanfani, P. (1866–74). Bologna: G. Romagnoli.
- Anonymus**, *Lectio cum questionibus super Ethicam*. ed. Tracey, M. (2006). En Tracey, Martin. An Early 13th-Century Commentary on the *Nicomachean Ethics* I, 4-10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in ms. Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4ra-9vb, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XVII, 23-70. ms. Nápoles, Biblioteca Nazionale, VIII G8.

Anonymus, *Compendium examinatorium parisiense* (Guía del estudiante), en Lafleur, C. y Carrier, J. (1992). *Le «Guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra–158va*. Québec, Faculté de Philosophie de l'Université Laval.

ID, Revisión de 2008.

Anonymus, *Questiones super Ethica Nicomachea*, ed. Costa, I. (2010). *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat.14698). Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 23).

Anonymus, *Rhetoricam ad Herennium*, ed. Achard, G. (2012). París: Les Belles Lettres.

Anselmus Laudunensis, *Sententiae super epistolam ad Romanos*, ed. Lottin (1948–60) vol. V.

Aristóteles, *Categorías*. En Aristóteles, *Organon I*. trad. Candel Sanmartín, M. (1982). Madrid: Gredos.

Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*. En Aristóteles, *Organon I*. trad. Candel Sanmartín, M. (1982). Madrid: Gredos.

Aristóteles, *Ética Nicomachea*, trad. Pallí Bonet, J. (1993). Madrid: Gredos.

Aristóteles, *De interpretatione*. En Aristóteles, *Organon II*. trad. Candel Sanmartín, M. (1995). Madrid: Gredos.

Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, acompañada del comentario de Averroes, trad. Miguel Escoto. ms. Assisi, Biblioteca comunale, 286, f. 143r–184v.

Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, trad. Miguel Escoto, ed. Venecia (1562), *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venecia (Aristotelis opera cum Averrois commentariis 8).

Aristoteles Latinus, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio Composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, ed. Minio-Paluello, L. (1961). Bruges/París: Desclée De Brouwer (Aristoteles Latinus 1, 1–5).

Aristoteles Latinus, *Ethica noua*, trad. lat. Burgundio de Pisa, ed. Gauthier (1972). En: Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, ed. Gauthier, R. A. Leiden/Bruxelles: Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 2).

Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, trad. Roberto Grosseteste, ed. Gauthier, R. A. (1973). Leiden/Bruxelles: Brill/Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 4).

Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, trad. «Anónima» y «Media», ed. Vuillemin-Diem, G. (1976), *Metaphysica, lib. I–X, XII–XIV. Translatio Anonyma sive Media*. Leiden: Brill (Aristoteles Latinus 25, 2).

Aristoteles Latinus, *De caelo et mundo, translatio nova*, ed. Bossier, F. (2010). Turnhout: Brepols (CD–ROM Aristoteles Latinus 8, 2).

Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, ed. Lafleur, C. (1988). *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle* (295–347). Montréal/París: Vrin.

Augustinus, *In Ioannem Evangelium*, ed. Willems, R. (1954). Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 36).

Averroes, *In Moralia Nichomachia Expositio*, trad. Hermannus Alemannus, ed. Juntatas (1562). Venetiis (Aristotelis Opera cum Averrois commentariis 3).

Averroes, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*. introduzione Illuminati, A., trad. Chiorrini Dezi, B., Fortini, L. e Illuminati, A. (1996). Roma: Manifesto Libri.

Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. Carmody, F. R. y Arnzen, R. (2003). Louvain: Peeters.

- Averroes**, *Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis*, trad. Michaelis Scotus, ed. Hissette, R. (2010). *Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna adscripta*. Leuven: Peeters (Averroes Latinus 11).
- Avicenna**, *Logica*, ed. Iunctas ([1508] reproducción anastática 1961). *Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*. Venetiis.
- Avicenna**, *Metaphysica (Liber de philosophia prima sive scientia divina)*, ed. Van Riet, S. (1980). Leiden: Brill (Avicenna Latinus).
- Benvenuto da Imola**, *Benevenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, ed. Warren Vernon, G. y Lacaita, J. P. (1887). Florentiae: G. Barbèra.
- Boethius, Manlius Severinus**, *In Categorías Aristotelis libri IV*. ed. Migne, J. P. (1847). *Boetii Opera Omnia* (159–294). París (Patrologia Latina 64).
- Boethius, Manlius Severinus**, *In librum Aristotelis «Peri Hermeneias» Editio Secunda*, ed. Meiser, C. (1977–80). Leipzig: Teubner.
- Boethius de Dacia**, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, eds. Pinborg, Jan y Roos, Henric (1969). Copenhagen: GAD (Corpus Philosophorum Danicorum 4).
- Boethius de Dacia**, *Quaestiones super libros Physicorum*, ed. Sajó, G. (1974). Copenhagen: DSL (Corpus philosophicorum Danicorum Medii Aevi 5, 2).
- Boethius de Dacia**, *Opera. Topica, opuscula*. Vol. VI, Pars II: *Opuscula: De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. Green–Pedersen, N. G. (1976). Copenhagen: Gad (Corpus philosophorum Danicorum Medii Aevi 6, 2).
- Boethius de Dacia**, *Acerca del supremo bien o de la vida del filósofo*, trad. Rodríguez-Gesualdi, Carlos (2000). En Rodríguez Gesualdi, C. y Tursi, A. (trads.), *Tres tratados «averroístas»* (45–67). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Calcidius**, *Commentarius super Timaeum*, ed. Waszink, J. H. (1967). London–Leiden: The Warburg Institute–Brill.
- Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)**, eds. Denifle, H. y Châtelain, É. (1889–1894). París: Delalain.
- Marcus Tullius Cicero**, *De Inventione*, ed. Achard, G. (1994). París: Les Belles Lettres.
- Marcus Tullius Cicero**, *De re publica*. En Cicero. *The Republic and The Laws*, ed. and trans. Rudd, N. (1998). New York: Oxford University Press.
- Dante Alighieri**, *Il Fiore*, ed. Contini, G. (1984). Milano: Mondadori. Consultable online en el sitio Princeton Dante Project, dirigido por Robert Hollander. Recuperado de: <http://etcweb.princeton.edu/dante/pdp/fiore.html>
- Dante Alighieri**, *Divina Comedia*, introducción, traducción y notas de Crespo, Á. (2004). Barcelona: Aguilar (Obras completas 1).
- Dante Alighieri**, *La Divina Commedia*, 3 vols., ed. Chiavacci Leonardi, A. M. (2011). Milano: Mondadori.
- Dante Alighieri**, *Il fiore e il Detto d'Amore*, ed. Formisano, L. (2012). Salerno/Roma: Pubblicazioni del Centro Pio Rajna (Nuova Edizione delle *Opere di Dante 7: Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi I*)
- Donatus**, *Barbarismus*, en *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical – Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^e–IX^e siècle) et édition critique*, ed. Holtz, L. (1981). París: Centre national de la recherche scientifique (Documents, études et répertoires; Institut de recherche et d'histoire des textes), edición crítica en pp. 571–674.
- Egidius Aurelianensis**, *Questiones super Ethica Nicomachea*. ms. París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089.

Enricus de Gandavo, *Quodlibet IV*, ed. Wilson, G. A. y Etzkorn, G. J. (2011). Leuven: Leuven University Press.

Francesco da Buti, *Commento sopra La Divina Commedia di Dante Allighieri*, ed. Giannini, C. (1858–62). Pisa: Fratelli Nistri.

Gerardus Odonis, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis cum texto*. ed. Iunctas (1500). Venetiis: Iunctas.

Gratianus, *Concordantia Discordantium Canonum*, ed. Friedberg, E. (1879). Leipzig (reimpresión Graz 1959) (Corpus Iuris Canonici 2).

Guido Terrena, *Super Ethica Nicomachea*. ms. Bologna, Univ. 1625, f. 17rb; París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3228; ms. Vaticano, Borghes. 328.

Guillelmus de Alvernia, *De virtutibus*, ed. Iunctas (1591). *Guillelmi Alverni, episcopi parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi ac theologi praestantissimi Opera Omnia*. Tomo I. Venetiis: Iunctas.

Guillelmus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, eds. Richter, V. y Leibhold, G. (1985). St. Bonaventure: The Franciscan Institute (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica 4).

Iohannes Pagus, *Rationes super Praedicamenta*, ed. Hansen, H. (2012). En *John Pagus on Aristotle's Categories. A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta Aristotelis*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain.

Isidorus Hispalensis Episcopus, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. Lindsay, W. M. (1911). Oxford: Clarendon.

Ivo Carnotensis, *Decretum*, ed. Brasington, B. C. (2004). *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres*. Münster: LIT Editionen.

Ivo Carnotensis, *Decretum*, edición digital disponible, recuperada de: <http://project.knowledgeforge.net/ivo/>

Ivo Carnotensis, *Panormia*, edición digital disponible, recuperada de: <http://project.knowledgeforge.net/ivo/>.

Jacopo della Lana, *Comedia di Dante degli Allighieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese*, ed. Scarabelli, L. (1866–67). Bologna: Tipografia Regia. Recuperado del sitio del Dartmouth Dante Project: <http://dante.dartmouth.edu/>

Iohannes Buridanus, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, ed. Vivès (1489). París.

Iohannes Buridanus, *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, ed. Moody E. A. (1970). Nueva York: Kraus Reprint (Cambridge: 1942).

Ioannes Buridanus, *Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*, ed. Patar, B. (1996). Louvain: Peeters.

Iohannes de Dacia, *Diuisio scientie*, ed. Alfred Otto (1955). En *Iohannis Daci opera*. Copenhagen: Gad, t.1 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 1, 1).

Iohannes de Dacia, *Summa grammatica*, ed. Otto, Alfredus (1955). En *Iohannes Daci Opera*, Vol. 1, 2 partes, Copenhagen: GAD (Corpus Philosophorum Danicorum 1–2).

Ioannes de Ianduno, *Quaestiones subtilissimae in libros Aristotelis De coelo et mundo*, ed. Iunctas (1552). Venecia.

Ioannes de Ianduno, *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis*, ed. Iunctas (1551). Venetiis.

Iohanens de Serravalle, *Fratris Iohannis de Serravalle Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii*, cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis, ed. da Civezza, M. y Domenichelli, T. (1891). Prati: Giachetti.

Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, ed. Balić, C. et al. (1950–2013). Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

Iohannes Philoponus, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. Busse, A. (1898). *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorías commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 13, 1). Berlin: Reimer.

Lambertus Autissiodorensis, *Logica (Summa Lamberti)*, ed. Alessio, F. (1971). Firenze: La Nuova Italia Editrice.

Martinus de Dacia, *Modi significandi*, ed. Roos, H. (1961). En *Martini de Dacia opera*. Copenhagen: GAD (Corpus Philosophorum Danicorum, II).

Nicola de Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, eds. Menut, A. D. y Denomy, A. J. (1968). Madison: University of Wisconsin Press.

Ovidius, *Héroïdes*, ed. Bornecque, H., y trad. Prévost, M. (1928). París: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).

Pseudo Iohannes Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*. ms. Florence, Biblioteca Nazionale, conv. supp., G 4. 853 (=F), f. 1ra–77vb; ms. Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71 (=O), f. 2ra–52vb.

Petrus Abaelardus, *Collationes*, ed. Marenbon, J. y Orlandi, G. (2001). Oxford: Clarendon Press.

Petrus de Alvernia, *Questiones super Ethica Nicomachea*, ed. Celano, A. (1986). En Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the *Ethica Nicomachea*. A Study and Critical Edition. *Medieval Studies* 48, 1–110.

Petrus Helias, *Summa super Priscianum*. 2 Vols., Reilly, L. ed. (1993). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts 113).

Philippus Cancellarius, *Summa de Bono*, ed. Wicki, N. (1985). Bern: Editiones Francke (Corpus Philosophorum Medii Aevi 2).

Pietro Alighieri, *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, ed. Nannucci, V. (1845). Florentiae: G. Piatti.

Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's «Commentary on Dante's "Divine Comedy"»*, ed. Chimenti, M. (2002). Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

Priscianus, *Prisciani grammatici Caesariensis Institutionum grammaticarum Libri XVIII*, ed. Hertz, M. (1855–1859). Leipzig: Teubner (Grammatici Latini 2–3).

Radulphus Brito, *Questiones super Ethica Nicomachea*, ed. Costa, I. (2008). *Le questioni di Radulfo Brito sull'Etica Nicomachea*. Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 17).

Radulphus Brito, *Questiones super Ethica Nicomachea. Secunda Redactio*. ms. Vaticano, lat. 2173.

Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem. Grammatica speculativa*, eds. Pinborg, J. y Enders, H. W. (1980). Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog (Sprachtheorie und Logik des Mittelalters 3.1–2).

Radulphus Brito, *Questiones in parua mathematicalia*, ed. Weijers, O. (1995). *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie*. Paris–La Haye: Brepols (Studia Artistarum 2).

Pseudo Robertus Grosseteste, *Communia gramatice*. ms. Salamanca 1986, f. 102vb–115rb. ms. París, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16617, fol. 183rb–205vb.

Robertus Kilwardby, *Super Priscianum minorem*. ms. París, Bibliothèque Nationale de France, 16221, f. 1–37v (l. XVII). ms. Cambridge, Peterhouse, 191, f. 112–229.

Literatura Secundaria

- Aertsen, J. y Speer, A. dirs.** (1998). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin–New York: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 26).
- AA. VV.** (1979). *L'averroismo in Italia*. Atti dei Convegni Lincei. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Ardizzone, M. L.** (2002). *Guido Cavalcanti. The Other Middle Ages*. Toronto: University of Toronto Press.
- Baratin, M., Colombat, B. y Holtz, L. eds.** (2009). *Priscien: transmission et refondation de la grammaire de l'Antiquité aux modernes*. Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 21).
- Bataillon, L. J.** (1983). Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, 417–433.
- Beaujouan, G.** (1954). L'enseignement de l'arithmétique élémentaire à l'Université de Paris aux XIII^e et XIV^e siècles. De l'abaque à l'algorithme. En AA. VV. *Homenaje a Millás-Vallicrosa t. I* (93–124). Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Beaujouan, G.** (1997). Le quadriuium et la Faculté des arts. En Weijers y Holtz eds. (1997:185–194).
- Bermann, H. J.** (1983). *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Boston: Harvard University Press.
- Bianchi, L.** (1991). *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina.
- Bianchi, L. y Randi, E.** (1993). *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*. Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Éditions du Cerf (Vestigia 11).
- Bianchi, L.** (1997). Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIII^e siècle. En Lafleur, C. y Carrier, J. (1997a: 109–137).
- Bianchi, L.** (1998). 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy? En Aertsen, J. y Speer A. (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (90–110). Berlin – New York: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 26)
- Bianchi, L.** (1999). *Censure et Liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIII^e et XIV^e siècles*. Paris: Les Belles Lettres (Âne d'or 9).
- Bianchi, L.** (2008). *Pour une histoire de la «Double vérité»*. Paris: Vrin (Conférences Pierre Abélard).
- Bianchi, L.** (2011). Figmentum. «Fictions de l'intellect» et science «causée par les choses» chez Boèce de Dacie. En Atucha, I., Calma, D., König–Pralong, C. y Zavattero, I. eds. (2011), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (319–329). Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen Âge 57).
- Bianchi, L.** (2011b). *Viri philosophici*. Nota sui prologhi dei commenti all'Ética e ai Meteorologica erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698). En Perfetti, S. (ed.). «Scientia, Fides, Theologia». *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti* (253–287). Pisa: Edizioni ETS.
- Biard, J., Rosier-Catach, I. eds.** (2003). *La tradition médiévale des Catégories (XIIe–XVe siècles)*. Louvain: Peters (Philosophes médiévaux 45).
- Birkenmajer, A.** ([1930] 1970). Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles. *Studia copernicana* I, 73–87.
- Bossier, F.** (1997). L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise. En Hammes, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen* (81–102). Louvain-la-Neuve:

F.I.D.E.M. (Textes et études du Moyen Âge 8).

de Bouïard, M. (1936). *Une nouvelle encyclopédie médiévale. Le «Compendium philosophiae»*. Paris: E. De Boccard.

Brenet, J. B. (2003). *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris: Vrin (Sic et non).

Buffon, V. (2007). *L'idéal éthique des maîtres es arts de Paris vers 1250*. Tesis doctoral. Québec: Université Laval. Recuperado de <http://www.theses.ulaval.ca/2007/24872/24872.pdf>.

Buffon, V. (2011). Anonyme (Pseudo Peckham) *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240–1244), Prologue. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78 (2), 297–382.

Buffon, V. (2011b). La división de las ciencias y el tema del hombre–microcosmos según algunos maestros de artes de París hacia 1250. *Scripta Mediaevalia* 4 (1), 27–44.

Calma, D. (2011). *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*. Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 31).

Cappelli, A. (1998). *Cronologia e calendario perpetuo*. Milano: Hoepli.

Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J. (1903–1936). *A History of the Medieval Political Theory in the West*. 6 vol. Edinburgh.

Caroti, S. (1989). Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele. En Caroti, S. (ed.). *Studies in Medieval Natural Philosophy* (177–226), Firenze: Olchski.

Celano, A. (1986). Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the *Ethica Nicomachea*. A Study and Critical Edition. *Medieval Studies* 48, 1–110.

Celano, A. (1991). Robert Kilwardby and the limits of Moral Science. En Long, J. (ed.). *Philosophy and the God of Abraham* (31–40). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies 12).

Cervera Novo, V. (2014). *Considérations méthodologiques dans les premiers commentaires à l'Éthique à Nicomaque: étude comparative de trois Lecturae de la première moitié du XIII^e siècle*. Examen doctoral. Québec: Université Laval.

Colligan, O. (1953). Introduction. En Juan Damasceno, *Dialectica*, ed. O. Colligan, *St. John Damascene: Dialectica. Version of Robert Grosseteste* (V–VIII). New York/Louvain: The Franciscan Institute St. Bonaventure/Nauwelaerts.

Contini, G. (1970). Il Fiore. En *Enciclopedia Dantesca*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Recuperado de: [http://www.treccani.it/enciclopedia/il-fiore_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/il-fiore_(Enciclopedia-Dantesca)/)

Cortese, E. (1962–1964). *La norma giuridica*. 2 voll. Milano: Giuffré.

Corti, M. (1981). *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze: Sansoni.

Corti, M. (1983). *La felicità mentale. Nuove prospettive per Dante e Cavalcanti*. Torino: Einaudi.

Costa, I. (2006). Principio di finalità e fine nella *Monarchia* dantesca. En Caroti, S., Imbach, R., Kaluza, Z., Stabile, G. y Sturlese L. (eds.). «*Ad Ingenii Acuitionem*». *Studies in Honour of Alfonso Maierù* (39–65). Louvain–La–Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen Âge 38).

Costa, I. (2008). *Le «questiones» di Radulfo Brito sull'«Ética Nicomachea»* Introduzione e testo critico. Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 17).

Costa, I. (2010). *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698). Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 23).

Costa, I. (2012). *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277*.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 79, 71–114.

Craemer-Ruegenberg, I. y Speer, A. eds. (1994). «Scientia» und «ars» im Hoch- und Spätmittelalter. Berlín: De Gruyter.

Crowe, M. B. (1977). *The Changing Profile of the Natural Law*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Delhaye, Ph. (1969). La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIII^e siècle. En *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge* (161–173). Montréal: Institut d'études médiévales y París: Vrin.

Destrez, J. (1935), *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle*, París, Vautrain.

Di Liscia, D. A. (1992). Dos empleos del concepto de *impetus* en la caída de los graves: el *De motu* de Galileo y el siglo XIV. *Revista de Filosofía* VII (1/2), 3–25.

Díaz-Corralejo, V. (2010). Invidia e sowersione in Dante e Sigieri. *Tenzzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología* 11, 59–74.

Donati, S. (1995). Commenti parigini alla Fisica degli anni 1270–1300 ca. En Speer, A. (ed.). *Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus* (136–256). Berlín: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 23).

Dondaine, A. (1937). Reseña sobre: de Boüard, M. (1936), *Une nouvelle Encyclopédie médiévale: Le Compendium Philosophiae*. *Le Moyen Age* 47, 208–210.

Draelants, I. (2005). La question ou le débat scolastique comme formes du discours scientifique dans les encyclopédies naturelles du XIII^e siècle: Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais. *Scientiarum Historia* 31, 1–29.

Dronke, P. (1990). La prima corona del cielo del Sole. En Dronke, P. *Dante e le tradizioni latine medievali* (131–160). trad. M. Graziosi. Bologna: Il Mulino.

Dutton, Paul E. (1997). Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the Later Middle Ages. En Lafleur y Carrier (1997a), 203–230.

Ebbesen, S. (1990). Philoponus, «Alexander» and the origins of medieval logic. En Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* (445–461). Ithaca: Cornell University Press.

Ebbesen, S. (2002). *Communia «Visitatio» & Communia «Feminae»*. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 73, 167–258.

Errera, A. (2006). *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica*. Torino: Giappichelli.

Falletti, L. (1929). Note sur l'emploi du terme 'forma' dans les textes juridiques. En *Mélanges Paul Fournier* (219–232), París, Recueil Sirey.

Favier, J. (1993). *Dictionnaire de la France médiévale*. París: Fayard.

Fernández Walker, G. (2013). A New Source of Nicholas of Autrecourt's *Quaestio*: The Anonymous *Tractatus de sex inconvenientibus*. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 55, 57–69.

Fidora, A. y Akasoy, A. (2002). Hermannus Alemannus und die *Alia Translatio* der *Nikomachischen Ethik*. *Bulletin de Philosophie médiévale* 44, 79–93.

Fierro, A. (1996). *Histoire et dictionnaire de Paris*. París: Laffont.

Fredborg, K. M. (1973). The Dependence of Petrus Helias' *Summa super Priscianum* on William of Conches' *Glose super Priscianum*. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 17, 1–39.

Fredborg, K. M. (1981). Some Notes on the Grammar of William of Conches. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 37, 21–41.

Fredborg, K. M. (2011). Notes on the Glosule and its reception by William of Conches and Peter Helias. En Rosier-Catach, I. ed. (2011). *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e–XII^e siècles. Textes, maîtres, débats* (453–484). Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 21).

- Frede, M.** (2002). John of Damascus on Human Action, the Will and Freedom. En Ierodiakonou, K. (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources* (63–96). Oxford: Clarendon Press.
- Frede, M.** (2005). Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église Grecs. En Bruun, O. y Corti, L. (eds.), *Les Catégories et leur histoire* (135–173), Paris: Vrin.
- Galle, G.** (2003). *Peter of Auvergne's Questions on Aristotle's De caelo. A critical edition with a doctrinal study*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.
- Gauthier, R. A.** (1947–48). Trois commentaires «avéroïstes» sur l'Éthique à Nicomaque. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, 187–336.
- Gauthier, R. A.** (1959). Reseña de Giocarinis, K. *An unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics*. En *Bulletin Thomiste* 10 (3), 875–876.
- Gauthier, R. A.** (1970). Introduction. En Aristóteles. *L'Éthique à Nicomaque*. Introducción, traducción y comentario por René A. Gauthier y Jean Y. Jolif (1970). Louvain: Publications universitaires; París: Béatrice-Nauwelaerts.
- Gauthier, R. A.** (1974). Praefatio. En Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. ed. Gauthier, R. A. Leiden: Brill, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26 I–3, 1).
- Gauthier, R. A.** (1975). Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235–1240). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42, 71–141.
- Gauthier, R. A.** (1982). Notes sur les débuts du premier «avéroïsme». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66, 321–374.
- Gauthier, R. A.** (1983). Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67, 201–232.
- Gauthier, R. A.** (1984). Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, 3–28.
- Giannakis, E.** (2011). Philoponus, arabic. En Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*. (975–978). London/New York: Springer.
- Gilli, P., Verger, J. y Le Blévec, D. eds.** (2007). *Les universités et la ville au Moyen Âge*. Leiden y Boston: Brill (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 30).
- Gillon, L. B.** (1937). *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*. Paris: Vrin.
- Gilson, É.** (1939). Le Symbolisme de Siger de Brabant. En Gilson, É. *Dante et la philosophie* (256–279). Paris: Vrin.
- Gilson, É.** (1955). Boèce de Dacie et la double vérité. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 22, 81–89.
- Grabmann, M.** (1922). Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 16, 12–53.
- Grabmann, M.** (1936). Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* 2, 183–199.
- Grellard, C.** (2004a). Les présupposés méthodologiques de l'atomisme: la théorie du continu de Nicolas d'Autrécourt et Nicolas Bonet. En Grellard, C. (ed.). *Méthodes et Statut des Sciences à la Fin du Moyen-Âge (181–199)*. Paris: Septentrion.
- Grellard, C.** (2004b). L'usage des nouveaux langages d'analyse dans la *quaestio* de Nicolas d'Autrécourt. Contribution à la théorie autrécourienne de la connaissance. En Caroti, S. y Ceyleryette, J. (eds.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle* (69–95). Firenze: Olchski.

- Grossi, P.** (1995). *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari: Laterza.
- Haas, M.** (1997). Les sciences mathématiques (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) comme parties de la philosophie. En Lafleur, C. y Carrier, J. (1997a: 89–107).
- Halliwell, J. O.** (1839). *Rara Mathematica; or, a Collection of Treatises on the Mathematics and Subjects Connected with Them, from Ancient Inedited Manuscripts*. London: Parker; Cambridge: Deighton and Stevenson.
- Hamblin, C.** (1970). *Fallacies*. London: Methuen & Co.
- Hissette, R.** (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain: Publications universitaires; Paris: Vander-Oyez (Philosophes Médiévaux 22).
- Hoenen, M., Schneider, J. y Wieland, G.** (eds.) (1995). *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Hunt, R. W.** (1943). Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries I: Petrus Helias and his Predecessors. *Medieval and Renaissance Studies* 1, 194–231.
- Imbach, R. y Puttalaz, F. X.** (1997). *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris : Éditions du Cerf.
- Imbach, R.** (2005). Introduction. En Boèce de Dacie, *Sur le Bonheur*. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche. Paris: Vrin (*Translatio – Philosophies Médiévales*).
- Ingham, M. B.** (2008). *La vie de la sagesse: le stoïcisme au Moyen Age*. Fribourg: Éditions du Cerf (Pensée antique et médiévale – Textes).
- Isaac, J.** (1953). Le «*Péri hermeneias*» en Occident de Boèce à Saint Thomas. *Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*. Paris: Vrin (Bibliothèque thomiste 29).
- Jeaneau, É.** (1997). La place de la *Consolation de Philosophie* de Boèce dans les «Manuels de l'Étudiant» en la première moitié du XIII^e siècle. En Lafleur, C. y Carrier, J. (1997a), 181–201.
- Kaluza, Z.** (2004). La convenance et son rôle dans la pensée de Nicolas d'Autrécourt. En Grellard, C. ed. (2004). *Méthodes et statut des sciences à la fin du moyen âge* (83–126). Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Kelly, L. G.** (2002). *The Mirror of Grammar: Theo-logy, philosophy and the modistae*, Amsterdam: John Benjamins.
- Kenny, A. y Pinborg, J.** (1982). Medieval Philosophical Literature. En Kretzman, Kenny, A., Pinborg, J. y Stump, E. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (11–42), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneepkens, C.** (1983). Roger Bacon's Theory of the Double *Intellectus*: A Note on the Development of the Theory of *Congruitas* and *Perfectio* in the First Half of the Thirteenth Century, en Lewry, P. O. éd. (1983), *The Rise of British Logic* (115–144). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies 7).
- Köhler, T.** (2000). *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*. Leiden: Brill.
- Korolec, J. B.** (1992). Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. *Mediaevalia philosophica Polonorum* 31, 61–118.
- Kuhry, E.** (2011). Les diverses versions du «*Compendium philosophiae*» ou «*Compilatio de libris naturalibus Aristotelis*», une encyclopédie du XIII^e siècle. *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais* 1, 51–71.
- Kuksewicz, Z.** (1968). *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*. Wrocław-Varsovie-Cracovie: Ossolineum – Editions de l'Académie Polonaise des Sciences.
- Kuksewicz, Z.** (1998). Jean de Jandun et sa conception de la philosophie. En Aertsen, J. y

Speer, A. (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (428–434). Berlin: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 26).

Kuttner, S. (1976). Gratian and Plato. En Brooke, C. N. L. (ed.). *Church and Government in the Middle Ages* (93–118). Cambridge: Cambridge University Press.

Lafleur, C. (1988). *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*. Montréal–Paris: Institut d'études médiévales–Vrin.

Lafleur, C. (1990). Logique et théorie de l'argumentation dans le «Guide de l'étudiant» (c. 1230–1240) du ms. Ripoll 109. *Dialogue* 29, 335–356.

Lafleur, C. (1992). L'introduction à la philosophie *Vt testatur Aristotiles* (vers 1265–1270). *Laval Théologique et Philosophique* 48 (1), 81–107.

Lafleur, C. y Carrier, J. (1994a). La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Première partie). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 61, 149–226.

Lafleur, C. (1994b). *Scientia et ars* dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle. En Craemer–Ruegenberg, I. y Speer, A. (eds.). «*Scientia*» und «*ars*» im Hoch- und Spätmittelalter (45–65). Berlin: De Gruyter.

Lafleur, C. y Carrier, J. (1994c). Un instrument de révision destiné aux candidats à la licence de la Faculté des arts de Paris, le *De communibus artium liberalium* (vers 1250?), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (3), 129–203.

Lafleur, C. (1995). Les «guides de l'étudiant» de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle, en Hoenen, M., Schneider, J. y Wieland, G. (eds.) (1995). *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (137–199). Leiden: Brill.

Lafleur, C. y Carrier, J. eds. (1997a). *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109* (indices y bibliografía por Luc Gilbert y David Piché). Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 5).

Lafleur, C. (1997b). Les textes *didascaliques* («introductions à la philosophie» et «guides de l'étudiant») de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle: *notabilia et status quaestionis*, en Weijers, O. y Holtz, L. (1997). *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)* (345–372). Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 4).

Lafleur, C. y Carrier, J. (1998). Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle: le témoignage des «introductions à la philosophie» et des «guides de l'étudiant», *Laval Théologique et Philosophique* 54 (2), 387–410.

Lafleur, C. y Carrier, J. (2004). L'enseignement philosophique à la Faculté des arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques. *Laval théologique et philosophique* 60 (3), 409–448.

Lafleur, C. y Carrier, J. (2005). Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle, selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89, 261–294.

Lafleur, C. y Carrier, J. (2010a). Abstraction et Séparation: de Thomas d'Aquin aux néoscolastiques, avec retour à Aristote et aux artiens. *Laval Théologique et Philosophique* 66 (1), 105–126.

Lafleur, C. y Carrier, J. (2010b). Double abstraction et séparation dans les *Communia Logice* (mitan du XIII^e siècle): complément aux parallèles artiens de la doctrine thomassienne. *Laval Théologique et Philosophique* 66 (1), 127–175.

Landucci, S. (2006). *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima*

modernità. Milan: Feltrinelli.

Leff, G. (1968). *Paris and Oxford Universities in the thirteenth and fourteenth centuries. An Institutional and Intellectual History*. New York, Londres y Sydney: John Wiley & Sons (New Dimensions in History. Essays in Comparative History).

Le Goff, J. ([1957]1985). *Les intellectuels au Moyen Âge*. Paris: Seuil.

Létourneau, R. (2012). Interjection, concept et signification dans les *Communia gramatice*. *Laval Théologique et Philosophique* 68 (1), 211–236.

Lewry, P. O. (1980). Grammar, Logic, and Rhetoric, 1220–1320. En Catto, J. I. ed. (1980). *The History of the University of Oxford*, t. I, *The Early Oxford Schools (401–433)*. Oxford: Clarendon Press.

Lewry, P. O. (1982). Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts. En AA. VV. *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation* (101–116). Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain (Publications de l'Institut d'études médiévales 5).

Lewry, P. O. (1982b). Robert Kilwardby's Commentary on the *Ethica nova* and *vetus*. En Wenin, C. (ed.). *L'homme et son univers au Moyen Âge (799–807)*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Philosophes Médiévaux 27).

Lewry, P. O. (1983). Rhetoric at Paris and Oxford in the Mid–13th Century. *Rhetorica* 1, 45–63.

Lewry, P. O. (1992). Robert Kilwardby. En Hackett, J. (dir.), *Dictionary of Literary Biography, Medieval Philosophers* (257–262), vol. 115. Oakdale: Dowling College Press.

de Libera, A. (1981). Le traité *De appellatione* de Lambert de Lagny [Lambert d'Auxerre]. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48: 227–285.

de Libera, A. (1982). The Oxford and Paris Traditions in Logic. En Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg, J. eds., Stump, E. ed. asociada (1982). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600* (174–187). Cambridge: University Press.

de Libera, A. (1990). Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle. En Asztalos, M., Murdoch, J. y Niiniluoto I. (eds.). *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy I* (158–197). Helsinki: Philosophical Society of Finland (Acta Philosophica Fennica 48).

de Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil (Chemins de Pensée).

de Libera, A. (1992). L'université médiévale. En Morichère, B. dir. (1992). *Philosophes et philosophie: des origines à Leibniz* (238). Paris: Nathan.

de Libera, A. (1994). Introduction et notes. En Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera. Paris: GF–Flammarion.

de Libera, A. (1999). *L'art des généralités: Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier.

Lohr, Ch. H. (1997). The New Aristotle and «Science» in the Paris Arts Faculty (1255). En Weijers y Holtz (eds.) pp. 251–269.

Longeway, J. (1984). *On maxima and minima. Chapter 5 of Rules for Solving Sophismata, with an anonymous fourteenth-century discussion*. Boston: Reidel.

Lottin, O. (1931). *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*. Bruges: Beyaert.

Lottin, O. (1942). Psychologie et morale à la Faculté des arts de Paris aux approches de 1250. En *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. I (503–534). Louvain: Gembloux.

Lottin, O. (1948–1960), *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. vol. II, V. Louvain:

Gembloux.

del Lungo, I. (1926). *Dante Alighieri, La Divina Commedia, commentata da Isidoro del Lungo*. Firenze: Le Monnier.

Luscombe, D. E. (1982). Natural Morality and Natural Law. En Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. y Stump, E. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (705–719)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mangini, A. (2013). Guido, Averroè e il «granchio» di Platone. Considerazioni sull'averroismo in Cavalcanti e in Bruno Nardi. En Veglia, M., Paolini, L. y Parmeggiani, R. (eds.). «*Il mondo errante*». *Dante fra letteratura, eresia e storia* (243–156). Spoleto: Centro Italiani di Studi sull'Alto Medioevo.

Marenbon, J. (1997). *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marenbon, J. (2001). Dante's Averroism. En Marenbon, J. ed. *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke* (349–374). Leiden–Boston–Köln: Brill (Mittel-lateinische Studien und Texte 29)

Marenbon, J. (2005). Les Catégories au début du Moyen Âge. En Bruun, O. y Corti, L. (eds.). *Les Catégories et leur histoire* (223–244). Paris: Vrin.

Marmo, C. (2010). *La semiotica del XIII secolo*. Milano: Studi Bompiani.

Maurer, A. (1955). Boetius of Dacia and the Double Truth. *Mediaeval Studies* 17, 233–239.

Mestica, E. (1921–22). *Dante Alighieri, La Commedia, esposta e commentata da Enrico Mestica*. Firenze: R. Bemporad.

Michon, C. (2004). En *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Traductions, présentations et notes par Cyrille Michon, avec la participation d'Olivier Boulnois et de Nathanaël Dupré La Tour. Paris: GF Flammarion.

Mora Márquez, A. M. (2008). La universidad de París en el siglo XIII: Historia, filosofía y métodos. *Revista de estudios sociales* 31, 60–71.

Moraw, P. (2008). *Gesammelte Beiträge zur deutschen und europäischen Universitäts-geschichte*. Leiden y Boston: Brill (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 31).

Morghen, R. (1979). Dante e Averroè. En AA. VV. *L'averroismo in Italia* (49–62). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

Murdoch, J. E. (1979). Propositional Analysis in Fourteenth Century Natural Philosophy: A Case Study. *Synthese* 40, 117–146.

Murdoch, J. E. (1981). *Scientia mediantibus vocibus*. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy. En Beckmann, J. P., Honnefelder, L. et al. eds. (1981). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (73–106). Berlín: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 13, 1).

Murdoch, J. E. (1982). Infinity and Continuity. En Kretzmann, N., Kenny, A. J. D. y Pinborg, J. eds. (1982). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600* (564–591). Cambridge: Cambridge University Press.

Murdoch, J. E. (2009). Beyond Aristotle: Indivisibles and Infinite Divisibility in the Later Middle Ages. En Grellard, C. y Robert, A. (eds.). *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology* (15–38). Leiden: Brill.

Nederman, C. J. (1988). Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought. *Journal of the History of Ideas* 49, 3–26.

Noriega-Olmos, S. (2013). *Aristotle's Psychology of Signification*. Berlin: De Gruyter.

Padovani, A. (1997). *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII° secolo*. Torino: Giappichelli.

- Panaccio, C.** (1990). Reseña de Lafleur (1988). *Philosophiques* 17 (2), 202.
- Patar, B.** (2001). *La Physique de Bruges de Buridan et le Traité du ciel d'Albert de Saxe*. Longueuil: Les Presses philosophiques (2 vols.).
- Pattin, A.** (1971). Introduction. En Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke (ix–liv). Louvain/Paris: Publications Universitaires de Louvain, Béatrice–Nauwelaerts.
- Pedersen, O.** (1974). *A Survey of the Almagest*. Odense: Odense University Press (Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium 30).
- Pennington, K.** (1993). *The Prince and the Law, 1200–1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.
- Pérez-Ilzarbe, P.** (2013). Socrates desinit esse non desinendo esse: limit–decision problems in Peter of Auvergne. En Fink, J. L., Hansen, H., Mora–Márquez, A. M. (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen* (287–303). Leiden: Brill.
- Petagine, A.** (2004). *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Milano: Vita e Pensiero.
- Petagine, A.** (2007). Introduzione. En Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del De anima di Aristotele; L'anima intellettuale*. ed., introduzione, traduzione, note e apparati di Antonio Petagine. Milano: Bompiani.
- Piaia, G.** (2013a). Averroes and Arabic Philosophy in the Modern *Historia Philosophica*: Seventeenth and Eighteenth Centuries. En Akasoy A. y Giglioni G. (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (237–253). New York: Springer.
- Piaia, G.** (2013b). Averroè e la filosofia araba nella *historia philosophica* del Sei–Settecento. En Piaia, G. *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere* (103–126). Padova: Cleup.
- Piché, D. y Lafleur, C.** (1999). *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Vrin (Sic et non).
- Piché, D.** (2005). *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260*. Paris: Vrin (sic et non).
- Pinborg, J.** (1967). *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*. Münster: Aschendorff.
- Pinto, R.** (2010). Il disdegno di Beatrice e l'averroismo di Francesca. *Tenzzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología* 11, 75–104.
- Pinto, R.** (2011). La seconda poetica del disdegno e il *Liber de causis*. En López Cortezo, C. (ed.), *Amor che movi tua virtù dal cielo* (61–103). Madrid: Departamento de Filología Italiana – Asociación Complutense de Dantología (La Biblioteca de Tenzzone).
- Pironet, F.** (2004). Théologie révélée versus théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin. *Philosophiques* 31 (2), 311–347.
- Placella, V.** (2013). *Paradiso X. Studi Danteschi* 78, 251–309.
- Prodi, P.** (2000). *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino.
- Putallaz, F. X. y Imbach, R.** (1998). *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*. trad. A. Tombolini. Milano: Jaca Book.
- Rashdall, H.** (1951). *The Universities in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press (Nueva edición de Powicke, F. M. y Emden, A. B.).
- Renan, E.** (1866). *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*. Troisième édition, revue et augmentée. Paris: Michel Lévy.
- Robert, A.** (2012). L'idée de logique morale aux XIII^e et XIV^e siècles. *Médiévales* 63, 27–46.
- Rosier–Catach, I.** (1983). *La grammaire spéculative des modistes*. Lille: Presses Universitaires de France.

- Rosier-Catach, I.** (1988). Le traitement spéculatif des constructions figurées au XIII^e siècle. En Rosier-Catach, I. ed. (1988), *L'héritage des grammairiens latins, de l'Antiquité aux Lumières* (181–204). Paris-Louvain: BIG-Peeters.
- Rosier-Catach, I.** (1992). Interjections et signification des affects dans la sémantique du XIII^e siècle. *Histoire Épistémologie Langage* 14 (2), 61–84.
- Rosier-Catach, I.** (1994). *La parole comme acte – Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*. Paris: Vrin (Sic et non).
- Rosier-Catach, I.** (1995). Res significata et modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale. En Ebbesen, S. ed. (1995), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (135–168), Tübingen: Gunter Narr Verlag (Geschichte der Sprachtheorie 3).
- Rosier-Catach, I.** (1999). Modisme, pré-modisme, proto-modisme: vers une définition modulaire. En Ebbesen, S. y Friedmann, R. eds. (1999). *Medieval Analyses in Language and Cognition* (45–81), Copenhagen: Danish Royal Academy of Sciences and Letters.
- Rosier-Catach, I.** (2010). Grammar. En Pasnau, Robert ed. (2010). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (196–218). 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saccanti, R.** (2010). La *Summa Alexandrinorum*. Storia e contenuto di un'epitome dell'Etica Nicomachea. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77 (2), 201–234.
- Saccanti, R.** (2011). À propos de la datation d'un témoin de la morale aristotélicienne du XIII^e siècle: le *Compendium philosophiae*. Rappel historiographique et orientations de recherche. *Spicae. Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais* 1, 67–80.
- Sajó, G.** (1954). *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI^o Metaphysicae*. Budapest: Akadémia Kiado.
- Sajó, G.** (1961). Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung. En Wilpert, P. (dir.) (1961). *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (454–463), Berlin, W. de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 2).
- Sánchez Sorondo, M.** (1998). La querella antropo-lógica en el siglo XIII (Sigerio y Santo Tomás). *Sapientia* 35, 325–358.
- Savona, E.** (1987). *Per un commento a Donna me prega di Guido Cavalcanti*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Schmugge, L.** (1966). *Johannes von Jandun (1285/1289–1328)*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Sciuto, I.** (2010). Il canto X del *Paradiso*. *Studi Danteschi* 75, 115–147.
- Solère, J. L., Kaluza, Z. eds.** (2002). *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports à la théologie au Moyen Âge*. Paris: Vrin (Textes et Traditions 3).
- Spettmann, H.** (1923). Der Ethikkommentar des Johannes Pecham. En *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festgabe C. Baeumker zum 70. Geburtstag (221–242). Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 2).
- van Steenberghen, F.** (1966). *La philosophie au XIII^e siècle*. Louvain: Publications universitaires; Paris: Beatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiévaux 9).
- van Steenberghen, F.** (1974). Une légende tenace: la théorie de la double vérité. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie (Philosophes Médiévaux 28).
- van Steenberghen, F.** (1977). *Maître Siger de Brabant*. Paris: Vrin (Philosophes Médiévaux 21).

- Suto, T.** (2012). *Boethius on Mind, Grammar and Logic. A study of Boethius' Commentaries on Peri hermeneias*. Leiden: Brill.
- Sylla, E. D.** (1973). Medieval concepts of the latitude of forms: the Oxford Calculators. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 40, 223–283.
- Sylla, E. D.** (1982). The Oxford Calculators. En Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg J. (eds.). *The Cambridge history of later medieval philosophy* (540–563). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sylla, E. D.** (1997). Transmission of the new physics of the fourteenth century from England to the continent. En Caroti, S. y Souffrin, P. (eds.). *La nouvelle physique du XIV^e siècle* (65–110). Firenze: Olchski.
- Thorndike, L.** (1949). *The «Sphere» of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thurot, C.** (1850). *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Âge*. Paris: Dezobry.
- Tierney, B.** (1997). *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans Pub.
- Tracey, M. J.** (2006). An early 13th Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4–10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts–Master at Paris in ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G8, ff. 4r–9v. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17, 23–69.
- Trottmann, Ch.** (2011). Synderesis. En Atucha, I., König Pralong, C. y Zavattero, I. (eds.). *Mots Médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (717–727). Turnhout–Porto: Brepols.
- Vandelli, G.** (1929). *Dante Alighieri, La Divina Commedia, col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli*. Milano: U. Hoepli.
- Vasoli, C.** (1970). Averroè. En *Enciclopedia Dantesca*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Recuperado de [http://www.treccani.it/enciclopedia/averroè_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/averroè_(Enciclopedia-Dantesca)/)
- Veglia, M.** (2003). Da Sigieri al «venerabile Bernardo». Su *Par. X–XI. Studi Danteschi* 68, 113–129.
- Vergier, J.** (1999). *Les universités au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France (Quadrages 288).
- Villey, M.** (1957). *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris: Dalloz.
- Villey, M.** (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Monchretien.
- Vuillemin–Diem, G. y Rasched, M.** (1997). Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64 (1), 136–198.
- Weigand, R.** (1967). *Die Naturrechtslehre der Legis-ten und Dekretisten von Irenius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*. München: Hueber.
- Weijers, O.** (1995). Les règles d'examen dans les universités médiévales. En Hoenen, M., Schneider J. y Wieland G. (eds.) (1995). *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (201–223). Leiden: Brill.
- Weijers, O.** (1995b). *La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie*. Amsterdam: Brepols (Studia Artistarum 2).
- Weijers, O. y Holtz, L.** (1997). *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)*. Turnhout: Brepols (Studia Artistarum 4).
- Weijers, O.** (2002). La structure des commentaires philosophiques à la faculté des arts: quelques observations. En Fioravanti, G., Leonardi, C. y Perfetti, S. (eds.). *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII–XV)* (17–41). Turnhout: Brepols.
- Weisheipl, J. A.** (1964). Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the early 14th Century.

Medieval Studies 26, 143–185.

Whitaker, C. W. A. (1996). *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

Wicki, N. (1985). Données de la tradition manuscrite et problèmes d'histoire littéraire. En *Philippi Cancelarii parisiensis Summa de bono* (40–63). Berna: Francke (Corpus philosophorum medii aevi 2).

Wieland, G. (1981a). *Ethica–Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 21).

Wieland, G. (1981b). *Ethica docens – ethica utens*. En Kluxen, W. (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (593–601) Berlin.

Williams, S. (1997). Repenser l'intention et l'effet des décrets de 1231 du pape Grégoire IX sur l'étude des libri naturales d'Aristote à l'Université de Paris. En Lafleur, C. y Carrier, J. (1997a:139–163).

Wilson, C. (1956). *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Wippel, J. (1987). Boethius of Dacia: *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*. Translation and Introduction. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Wippel, J. (1995). *Medieval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*. Milwaukee: Marquette University Press.

Wippel, J. (1998). Siger of Brabant: What it Means to Proceed Philosophically. En Aertsen, J. y Speer, A. dirs. (1998). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (490–496). Berlin–New York: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 26).

Winroth, A. (2004). *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, S. ed. (2011). *Crossing Boundaries at Mediaeval Universities*, Leiden, Brill (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 36).

Zavattero, I. (2010). Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du Commentaire de Paris (1235–1240). Introduction et texte critique. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 77, 1–33.

Zonta, M. (2011). al-Fârâbî, Latin translations of. En Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy* (352–354). London–New York: Springer.

Zupko, J. (2003). *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Sobre los autores

Claude Lafleur

Doctor en estudios medievales y Magíster en estudios clásicos (Universidad de Montreal). Profesor titular de *Filosofía medieval* (Université Laval, Quebec, Canadá). Ha realizado estudios posdoctorales en el *Pontifical Institut of Mediaeval Studies* (Toronto). Miembro regular del Instituto de estudios clásicos de la Université Laval. Ha recibido importantes subvenciones del *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada* (CRSH). Participa del proyecto de Investigación *Raison et révélation: l'héritage critique de l'Antiquité*, subvencionado por el CRSH, la Université Laval, la editorial *Belles Lettres*, la *École Pratique des Hautes Études* y otras reconocidas instituciones. Su interés se centra en la interpretación histórico–doctrinal y la edición crítica de los textos didascálicos de la Facultad de Artes de la Universidad de París en el siglo XIII. Entre sus publicaciones cabe destacar *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109* (1997), editado junto a Joanne Carrier.

René Létourneau

Doctor en Filosofía medieval (*Université du Québec à Montréal*). Magíster en estudios antiguos (*Université Laval*). Ha recibido prestigiosas becas, como la beca de doctorado del *Fonds québécois de recherche sur la science et la culture* (FQRSC) y la beca de doctorado del *Conseil de recherches en sciences humaines* (CRSH). Ha trabajado como asistente de investigación y como docente auxiliar en la *Université de Québec à Montréal*. Ha participado en numerosos congresos y reuniones científicas y publicado artículos en revistas especializadas. Se dedica a estudiar los gramáticos de la Facultad de Artes de París durante el siglo XIII.

Ana María Mora Márquez

Doctora en Filosofía (*Université Paris I Panthéon–Sorbonne*). Ha sido miembro investigador en esa misma institución y miembro posdoctoral en el *Centre for the Aristotelian Tradition* (SAXO Institute, University of Copenhagen). Se desempeña como profesora (*University of Gothenburg*) especializándose en la noción medieval de *significatio*, sus fuentes antiguas en Aristóteles, Boecio y Prisciano y su recepción y desarrollo en las universidades de París y Oxford en el siglo XIII. Ha publicado traducciones de las obras de Walter Burley (*Sobre la pureza del arte de la lógica*, 2009), San Agustín (*Principios de dialéctica*, 2003) y Anselmo de Canterbury (*Fragmentos sobre Filosofía del lenguaje*, 2001), ediciones en colaboración (*Logic and Language in the Middle Ages*, 2012) y como única autora (*The Thirteenth Century Notion of Signification*, 2015), además de numerosos artículos en prestigiosas revistas especializadas.

Antoine Côté

Doctor en Filosofía (*Université Catholique de Louvain*). Se desempeña como Profesor titular en la *University of Ottawa*, donde dicta los cursos de *Filosofía Medieval* y *Metafísica*. Ha sido director de estudios superiores en esa misma institución, donde ha dictado seminarios sobre la filosofía de Juan Duns Scoto, Guillermo de Ockham y los Universales, entre otros. Especializado en la filosofía de la baja Edad Media y en el pensamiento de Jacobo de Viterbo, ha publicado numerosos trabajos (que incluyen la edición crítica de textos medievales) en prestigiosas revistas y ha sido colaborador en varias publicaciones colectivas. Cabe destacar su libro *L'infinité divine dans la théologie médiévale, 1220–1255* (2002).

Gustavo Fernández Walker. Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Doctor en Filología Clásica y Hermenéutica del Texto Filosófico (Universidad Nacional de San Martín, Argentina–*Università del Salento*, Italia). Profesor adjunto de *Historia de la Filosofía Medieval* (Universidad Nacional de San Martín) e investigador de la *University of Gothenburg*. Su área de estudio son las disputas filosóficas del siglo XIV, con especial énfasis en las discusiones sobre la argumentación dialéctica en los comentarios a los *Tópicos* de Aristóteles y la recepción de los llamados «nuevos lenguajes de análisis» (Universidad de París). Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales y participó en numerosas reuniones y conferencias científicas, en el país y en el exterior. Es miembro de la *Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*.

Violeta Cervera Novo. Doctora (Universidad Nacional del Litoral y *Université Laval*, Quebec, Canadá). Becaria posdoctoral de CONICET. Se especializa en la recepción de la *Ética Nicomachea* de Aristóteles entre los maestros de artes de la primera mitad del siglo XIII y trabaja actualmente en la edición crítica de uno de los comentarios testigo de esta recepción. Ha sido asistente de enseñanza e investigación en la Facultad de Filosofía de la *Université Laval* y ha publicado diversos artículos y comunicaciones en revistas especializadas y en actas de reuniones científicas. Es miembro de la *Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* y de la *Société des études médiévales du Québec*.

Valeria Andrea Buffon. Doctora en Filosofía (PhD *Université Laval*, Canadá). Investigadora Adjunta de CONICET. Se desempeña como profesora (Jefe de Trabajos Prácticos) de *Filosofía Medieval y Renacentista* (Universidad Nacional del Litoral), especializándose en la recepción de Aristóteles en la Baja Edad Media y en la edición crítica de textos filosóficos medievales. Ha publicado sobre su tema de especialidad en revistas nacionales e internacionales y ha sido invitada a numerosas reuniones y conferencias científicas, tanto en el país como en el exterior. Es miembro de la *Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*.

Iacopo Costa. Doctor en Filosofía (*Université Paris IV Sorbonne* y Universidad de Salerno). Enseña *Historia de la Filosofía antigua y medieval* en la *Université Paris I Panthéon–Sorbonne*. Miembro asociado de la Comisión Leonina e investigador en el CNRS (*Laboratoire d'Études sur les Monothéismes*). Se especializa en la recepción latino-medieval de la *Ética* aristotélica y ha publicado dos ediciones de los comentarios a la *Ética* de Radulfo Brito (2008) y del *Anónimo Parisino* (2010), así como capítulos de libros y numerosos artículos sobre Teología y Filosofía medieval.

Riccardo Saccenti. Doctor en Filosofía (Universidad de Pisa). Miembro investigador de la *Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII* (Bologna). Ha sido investigador asociado posdoctoral en *Notre Dame University* (Indiana, Estados Unidos), beneficiario de una beca posdoctoral por la *Université Nancy* (Francia) e investigador invitado en la *Radboud Universiteit Nijmegen*, participando del proyecto de investigación *A Genealogy of Morals: the Cardinal Virtues in the Middle Ages*. Su área de especialización abarca la ética, la metafísica y psicología medieval en el siglo XII y primera mitad del XIII. Autor de *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)* (2013), así como de numerosas colaboraciones en obras colectivas, capítulos de libros y artículos.

Mariano Pérez Carrasco. Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador asistente de CONICET. Ha sido beneficiado con una beca del gobierno de Italia para realizar parte de su investigación posdoctoral en *Università degli studi di Padova*. Ayudante de primera en la cátedra *Historia de la Filosofía medieval* (Universidad de Buenos Aires). Asistente de docencia en las cátedras *Historia del pensamiento político I* y *Filosofía* (Universidad de San Andrés). Ha participado en diversos proyectos de investigación en torno a la Filosofía y la Teoría Política medievales y en numerosos eventos académicos, nacionales e internacionales. Ha publicado traducciones de Dante Alighieri, Virgilio Giotti y Girolamo Savonarola.

Soledad Bohdziewicz. Profesora y doctora en Letras (Universidad de Buenos Aires), donde se desempeña como Docente auxiliar en la cátedra de *Lengua y Cultura Latinas*. Sus áreas de especialización son la lengua y literatura latina medieval, la paleografía y la crítica textual. Integrante de diversos proyectos de investigación vinculados al medievalismo en la Argentina y en el exterior. Es investigadora asistente de CONICET en el *Seminario de Edición y Crítica Textual «Germán Orduna»*. Ha publicado en revistas de su especialidad nacionales y extranjeras.

Marcela Borelli. Doctora en Filología Clásica y Hermenéutica del Texto Filosófico (Universidad Nacional San Martín y *Università del Salento*). Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Su área de especialización es el Humanismo y el Renacimiento italianos (en particular siglos XIV y XV), y edición crítica de textos medievales. Profesora adjunta en las cátedras *Lengua y Literatura Latinas I y II* (Universidad Nacional de San Martín). Participa en diversos proyectos de investigación en la Universidad Nacional San Martín y la Universidad de Buenos Aires. Becaria posdoctoral de CONICET. Ha participado en numerosos congresos, nacionales e internacionales, y publicado artículos y traducciones en diversas revistas.

Natalia Jakubecki. Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becaria posdoctoral de CONICET. Docente auxiliar de *Historia de la Filosofía Medieval* (Universidad de Buenos Aires). Su proyecto posdoctoral estudia la construcción moral de la otredad en las obras dialógicas escritas entre 1100–1500. Ha participado en varios proyectos de investigación (PICT, PIP, UBACyT), así como en numerosas reuniones académicas tanto nacionales como internacionales. Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval e investigadora asociada del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Ha publicado artículos y capítulos de libro dedicados especialmente a la filosofía práctica de la Edad Media.