

LA UNIDAD TEMÁTICA DE LA ÉTICA NICOMAQUEA EN LA RECEPCIÓN DEL ARISTOTELISMO DEL SIGLO XIII

Carlos Rodrigues Gesualdi*

SÍNTESES - Este trabajo contextualiza la dicotomía que los lectores medievales de la *Ética Nicomaquea* encontraron entre el planteo de la felicidad teórica del libro X y el de la felicidad práctica del libro I. La hegemonía del enfoque sustancialista de la felicidad sostenido desde la Patrística (que proponía a la felicidad como una sustancia acabada a la cual el hombre debía ordenarse) fue puesta en cuestión por un modelo operativista que resaltaba el ejercicio de la vida virtuosa en un marco social. Esta puesta en cuestión se corresponde con la gradual recuperación de la *Ética Nicomaquea* en Occidente. La hegemonía del enfoque sustancialista es la causa de que el planteo de la *Ética Nicomaquea* resultara dicotómico para los pensadores medievales. En esa dicotomía fueron los aristotélicos radicales los que redefinieron el problema entérminos de operatividad según el modelo de felicidad del libro I, con lo que modificaron el marco de discusión para el problema de la felicidad.

PALABRAS-CLAVE - Filosofía Medieval. *Ética*. Aristotelismo. Felicidad.

ABSTRACT - This work contextualizes the dichotomy that the medieval readers of the *Nicomachean Ethics* found among the outline of the theoretical happiness of the book X and that of the practical happiness of the book I. It characterizes the hegemony of the essentialist focus of the happiness sustained since the Patristic period, for which its characteristics are derived of its own essence; it exposes then the appearance of an operative model in Western that stands out the virtuous life in the mark of the civil society. This model has his correspondence in the gradual western recovery of the *Nicomachean Ethics* it's completed with the "nova" *Ethics* that include the mentioned books. At the same time, the antecedents of this posture are raised starting from the influence of the logic "vetus" and the essentialist posture in authors of the XIIth century influenced by Aristotelism. He intends then that the hegemony of the essentialist focus is the cause that the outline of the *Nicomachean Ethics* results as dichotomic for the medieval thinkers and it analyzes to the "Aristotelian radicals" in its function of redefining the problem in operability terms rescuing the pattern of happiness of the book I and modifying with it the mark in that the tradition the problem would discuss.

KEY WORDS - Mediaeval Philosophy. *Ethics*. Aristotelism. Happiness.

* Universidad de Buenos Aires. Diagonal@arnet.com.ar

Introducción

La unidad temática de la *Ética Nicomaquea* (en adelante se citará EN) constituye una dificultad teórica de difícil solución. En efecto, mientras que en el libro I Aristóteles parece presentar un modelo de felicidad entendida como ejercicio de la virtud, en el libro X parece caracterizar a dicha felicidad como contemplación, pero ningún pasaje menciona el vínculo que podría existir entre ambos modelos ni hay en toda la obra no indicio alguno de que este doble planteo resultara problemático para Aristóteles.

Pero cuando la EN "reingresa" en Occidente, la dificultad para conciliar la felicidad contemplativa del libro X con la práctica de la virtud del libro I ocupa un primer plano: los autores medievales, que perciben una dicotomía insalvable entre ambos planteos, se ven obligados a optar por uno de ellos.

La intención de este trabajo es caracterizar el modelo de felicidad humana que surge en el último tercio del siglo XIII (es decir, cuando ya se conoce la totalidad de la EN) en función de su novedad respecto de la tradición patristica.

A partir de ese relevamiento podrá concluirse que los dos modelos de felicidad de la EN resultaban inconciliables no por la novedad teórica de ambos planteos sino porque uno de ellos (el modelo de la felicidad como contemplación) podía interpretarse como una continuación de la tradición mientras que el otro representaba una notable ruptura con ella. En efecto, la felicidad teórica del libro X se podía ajustar a la concepción del fin del hombre como estado acabado desarrollada por la tradición patristica; en tanto que la práctica de la virtud del libro I resaltaba, por el contrario, el carácter operativo del hombre respecto de sus fines.

Según Wieland¹ pueden caracterizarse dos maneras de comprender la felicidad: la primera (propia de la Patristica) considera a la felicidad bajo un enfoque "esencialista"² o "sustancialista". Para esta concepción (de marcada influencia neoplatónica y claramente hegemónica hasta el siglo XII), la felicidad es un absoluto que se cumple en la *frui Deo* prometida para la vida ultraterrena.

La segunda (que se encuentra en el aristotelismo radical de fines del siglo XIII) postula una felicidad "operativa". Para esta segunda concepción (que recibe la influencia de la obra aristotélica, es posterior y se cumple en varias etapas a través de Oriente), la felicidad consiste en la actualización de las posibilidades propias del hombre, fundamentalmente en su vida como ciudadano.

Podemos decir que mientras la primera concepción presenta la felicidad como un resultado, la segunda la presenta como un proceso.

Durante el último tercio del siglo XIII, ambas concepciones resultan opuestas – tanto en el campo doctrinal como en el político – en las facultades de artes, y fundamentalmente en la de París, donde el conflicto entre ambos modelos explicativos de la felicidad se desarrolló en toda su magnitud. Tan importante es el conflicto que surgen textos – las *quaestiones de felicitate* – dedicados íntegramente al tema.

¹ Wieland, G.; "Happiness: the perfection of man".

² El término "esencialista" presenta cierta ambigüedad. Para este trabajo opto, en su reemplazo, por "sustancialista".

En ellos, un grupo de autores que hoy denominamos "aristotélicos radicales" percibió con claridad la configuración de un nuevo modelo conceptual³ y revalorizó ese tema prácticamente cerrado⁴ en textos como el *De summo bono sive de vita philosophi*⁵ de Boecio de Dacia, la *Philosophia* de Aubry de Reims,⁶ unos años anterior, y la *Quaestio disputata de felicitate* de Jacobo de Pistoia, unos años posterior.⁷

La concepción radical de la felicidad responde a la actitud general de dicho grupo de pensadores frente a la recepción de los nuevos escritos aristotélicos, actitud que generaba severos enfrentamientos con las autoridades eclesiásticas.⁸

La herencia patristica

El "sustancialismo" agustiniano

La primera de las tendencias que caracterizamos respecto de la felicidad puede hallarse en San Agustín:⁹ la felicidad consiste en el ejercicio de la posesión de un objeto superior, y este objeto es Dios,¹⁰ el cual debe ser buscado en la interioridad del alma para ordenar al hombre de acuerdo a las pautas que emanan de él.

La noción agustiniana de felicidad presenta su acabamiento completo en Dios: el hombre, creado a su imagen, accede a un reflejo¹¹ o atributo de Dios que, en rigor, no requiere del hombre para cumplirse.¹²

Esta postura que podemos denominar "sustancialista", considera la felicidad como un estado acabado y define el supremo bien en términos de esencia, es decir, como algo perfecto e inmutable al cual el hombre debe ordenarse¹³ "...bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicuius boni,

³ Aunque antes de 1250 hay antecedentes que demuestran que el modelo de felicidad de los artistas venía siendo anticipado (y de algún modo exigido) por un cambio de mentalidad.

⁴ Esta revalorización forma parte de un movimiento más amplio, a la vez conceptual y estructural, por el cual la *Facultas Artium* se apartó del esquema de saber medieval que le asignaba un lugar propedéutico para los estudios superiores (de teología, de leyes, de medicina - según su orden de dignidad). Este proceso acompaña la toma de conciencia del "artista", como un intelectual especializado e independiente (Cfr. Lafleur, C.; "Les guides de l'étudiant...", p. 137).

⁵ en Grabmann, M.; "Die opuscula De Summo Bono..."

⁶ Aubry de Reims; "Philosophia" en Gauthier, R. A.; "Notes sur Siger de Brabant."

⁷ *Quaestio disputata de felicitate* en Kristeller, K. O.; "Philosophical treatise from Bologne..."

⁸ Mientras los teólogos concebían la actitud del intelectual bajo el precepto de "captivare intellectum in obsequium christi" (Cfr. Bianchi, L.; "Captivare..."), los aristotélicos radicales dirigían su interés a la acción humana encuadrada dentro de la comunidad civil, sin considerar el destino del hombre después de su muerte física, lo cual generaba tensiones teóricas y políticas con los encargados de administrar la consecución de los fines trascendentes del hombre.

⁹ "De beata Vita" (en adelante se citará como *BV*).

¹⁰ "Deum igitur, inquam, qui habet, beatum est." (*BV*, 11).

¹¹ "Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus." *De Trinitate*, I, VIII, 18.

¹² "...dei beatitudo quia nec minor fuerat sine nobis, non fit maior ex nobis..." In *Iohannis ev. tract.*, tract. 83, par. 1.

¹³ Debe aclararse también que este orden no es externo al hombre sino un resultado (como en Santo Tomás) de su propia naturaleza.

sed propria natura et essentia..."¹⁴ Esencia que determina por su propia excelencia un objeto de felicidad considerado como patria, es decir, como algo suficiente por sí caracterizado, en términos locativos, como meta.¹⁵

Esta posición considera a la felicidad práctica como un engaño que desvía al hombre de su verdadera felicidad. De donde surge la distinción entre una felicidad verdadera y una no verdadera (que se corresponde, al menos en esta primera lectura, con la otra distinción medieval entre una felicidad creada y una increada).¹⁶

El planteo sustancialista se mantiene incluso en el siglo XIII (cuando la reformulación debida a los escritos de Aristóteles ya había instalado una dicotomía en la discusión filosófica de la felicidad) por ejemplo en el tratamiento teológico del bien que encontramos en Felipe el Canciller,¹⁷ un teólogo que no recibe la influencia del aristotelismo. El tratamiento de Felipe en dicho texto se reduce a una "ontología del bien",¹⁸ es decir, un examen que prioriza al bien como categoría ontológica sobre el ente, sin interés alguno por el aspecto práctico derivado del problema,¹⁹ una suerte de "teologización" total del bien, una sustancialización completa a partir de su esencia.

Es importante mencionar que el planteo sustancialista acarrea importantes consecuencias políticas, desde el momento en que el administrador de la verdadera felicidad del hombre tendrá por su propia naturaleza la supremacía sobre el administrador temporal de la felicidad inauténtica; es decir, que el gobernante temporal deberá someterse al gobernante espiritual. Acaso se deba a ello su predominio, y no es extraño que los cambios sociales y económicos de los siglos XII y XIII coincidan con su declinación.

¹⁴ *De moribus eccl. catholicae et Manichaeorum*, lib. 2. Es necesario aclarar, sin embargo, que para Agustín no se trata de un acatamiento pasivo del hombre respecto de esa felicidad perfecta sino que dicha felicidad involucra un ejercicio relacionado con su tendencia natural hacia el objeto superior.

¹⁵ "...sic illam caelestem patriam [...] vera et pia dilectione promereri vere consuevens tuius [...] ad gratiam sempiternae felicitatis" (*Epistulae*, espist. 102, vol. 34.2, par. 6, pag. 549); "... suspirantes ad patriam sempiternae felicitatis..." (Sermo 359a).

¹⁶ La distinción entre una felicidad perfecta y una imperfecta llegará a Tomás (*In et.* 1964b, I, 9), pasando por los receptores de Aristóteles en París en la primera mitad del siglo, como Guillermo de Auxerre. La distinción entre felicidad creada e increada puede también hallarse en Guillermo de Auxerre, así como en el Ripoll 109, y en Tomás (por ejemplo, en *ST Ia IIae* 3, 2) y es frecuente en la literatura teológica. La idea de una *duplex felicitas*, llegará hasta Dante: "La inefable Providencia ha propuesto, pues, a los hombres, la consecución de dos fines: la felicidad de la vida presente [...] y la felicidad de la vida eterna..." (*Mon.*, III, 16); a diferencia de Tomás, para Dante los fines son paralelos en vez de subordinados (*Mon.*, III, 12).

¹⁷ *Summa de bono* en Gründel, J.; "Die Lehre von den Umständen..."

¹⁸ La fórmula es de WIELAND, "L'émergence...", p. 169, donde menciona otro texto similar: la *Summa Duacensis*.

¹⁹ En lugar de considerar aspectos prácticos del problema, Felipe propone, por ejemplo, una división (en la *Summa...* p. 368) entre las acciones en sí o según su fin y una gradación según el orden natural entre la cosa, su acto, y la circunstancia en que se da el acto.

La postura sustancialista entre Agustín y Buenaventura

También en el ambiente filosófico del siglo XII predomina el enfoque sustancialista de la felicidad. A modo de ejemplo, veamos algunos textos que no recibieron la influencia de los escritos aristotélicos de ética y que reflejan una fuerte influencia agustiniana.

En San Bernardo, por ejemplo, volvemos a encontrar la conceptualización de la felicidad como *patria*,²⁰ la caracterización de Dios como *summa beatitudo*²¹ y la promesa de una felicidad suprema para la vida futura²² que se opone a la que pueden poseer las criaturas.²³

También siguiendo a Agustín, Guillermo de Saint Thierry identifica la felicidad con la *beatitudo*, en el Espíritu Santo, al cual se ordenan las criaturas.²⁴

Finalmente, es interesante notar la caracterización de Balduino de Forda de una triple felicidad: el bautismo, la visión divina y la *frui Deo* prometida.²⁵ Primero, por su tratamiento teológico-filosófico, pero además porque en ambos casos, los tres tipos de felicidad caracterizados responden a un enfoque sustancialista, sin siquiera preguntarse por el ejercicio de la virtud en el marco de la acción.

Es decir que en el siglo XII, antes de que circularan en Occidente las obras morales de Aristóteles, los planteos en torno a la felicidad seguían sosteniendo el enfoque desarrollado por la Patrística.

La postura operativa antes de 1270

La postura sustancialista mantuvo su preeminencia durante ocho siglos, hasta que la concepción operativa comenzó a desarrollarse – en forma paralela al ingreso de los textos aristotélicos – a partir del siglo XII.

En efecto, las obras de ética se conocen en dos etapas y recién a partir del siglo XII (aunque su influencia se sentirá recién en el siglo XIII²⁶): primero la llamada ética “vetus” (libros II y III de la *Ética Nicomaquea*) en traducción anónima y a comienzos del siglo XIII²⁷ la primera traducción de la llamada “nova”: el libro I y fragmentos del II-X. Y era entre los libros I y X, como ya vimos, que se presentaba para la mentalidad medieval una dicotomía; aun cuando la circulación de los libros II y III (y acaso el aporte de los filósofos árabes) había preparado las bases para esa

²⁰ *Epistulae* 1, 3, 7, p. 4, l. 3.

²¹ *De consideratione libri* V, p. 486, l. 21.

²² *Sententiae*, 108, p. 180, l. 3.

²³ *Sermones in festivitate omnium sanctorum*, 4, p. 358, l. 2: “Ibi cumulus felicitatis, ibi supereminens gloria, ibi effluendo beatitudo. Nam quomodo videndus sit in creaturis, quomodo in nobis habendus, possumus vel ex parte concipere, ex ipsis nimirum, quas accepimus iam, primitiis Spiritus.”

²⁴ *Expositio super epistolam ad Romanos*, 6, l. 959. La influencia agustiniana es tan grande que este párrafo reproduce textualmente un pasaje del *De Trinitate* de Agustín (VI, X, 11).

²⁵ *Sermones*, sermo 14, l. 363: “Dilectus autem est et electus ad requiem a Deo sibi preparatam, que in tempore suo ei dabitur, et triplici felicitate consummabitur: hoc est, communione beatissime societatis, visione ipsius divine maiestatis, stabilitate interminabilis eternitatis.” Otra triple caracterización de la felicidad puede hallarse en el mismo sermón, l. 367.

²⁶ Cfr. DOD, D.G.; “Aristoteles Latinus”, p. 70.

²⁷ La traducción de Roberto Grosseteste data de 1246-47 y la atribuida a Grosseteste revisada por Guillermo de Moerbecke (sin duda la que mayor circulación tuvo: se conservan 246 manuscritos), es de 1250-60 (Cfr. DOD, B.G.; “Aristoteles latinus”, p. 77).

modificación conceptual. Prueba de ello es la existencia, en la primera mitad del siglo XIII, de textos donde se encuentran elementos conceptuales que se retomarán en la segunda mitad del siglo: los primeros comentarios de la Ética, las introducciones a la filosofía y las "guías de estudiante" anteriores al último tercio del siglo.

En los seis comentarios anteriores a 1250, se encuentran algunos aspectos que reaparecerán en los aristotélicos radicales (aunque también pueden comprobarse resabios de una concepción teológica²⁸) como la caracterización de la felicidad como conocimiento del supremo bien, contemplativo y a la vez ligado al amor.²⁹ En el *Comentario de Nápoles* se encuentra una definición propiamente filosófica de la felicidad, entendida como la más alta perfección;³⁰ que resalta en términos aristotélicos la primacía de la actividad, dado que la felicidad implica una "delectationes coniunctionis potentie cum suo actu". El *Comentario* del Pseudo Peckham, que avanza un poco en el desarrollo, toca un aspecto fundamental: la distinción entre la sustancialización de la beatitud y su definición por los actos; distinción que implica una ética especulativa y una práctica.³¹

En cuanto a las introducciones, en la *Philosophia* de Aubry de Riems³² se encuentra la noción de que la perfección del hombre reside en el mismo hombre y se alcanza por medio del ejercicio de las ciencias especulativas.³³ Y si bien marginal, es notorio que las ciencias exigen también para Aubry un ejercicio, una actividad, una operación.³⁴

A continuación, Aubry especifica tres tipos de felicidad:³⁵ conocer (*scire*), desear (*velle*) y operar (*operari*). Y agrega un elemento fundamental para esta reconstrucción: el sujeto de este triple proceso no es el filósofo ni el individuo, sino el género humano.³⁶ En este contexto rescata el deseo natural de conocer la verdad.³⁷ el alma creada (Aubry cita a Averroes), que como tal es imperfecta, se perfecciona por la ciencia y la virtud. La *ciencia* entonces (cita a Algazel) es el fin del hombre en esta vida y la preparación para la vida futura.³⁸

Es decir que ya en estos textos podemos percibir una noción de felicidad distinta en gran medida del sustancialismo agustiniano: para este nuevo grupo de

²⁸ Por ejemplo en el *Comentario* de Kilwardby, quien conoce bien la obra de Aristóteles, declara que la *felicitas* "proviene de Dios" (Cfr. Wieland, "L'urgence...", p. 174).

²⁹ En el *Comentario de Avranches*. La *beatitudo* con las mismas características en el *Comentario de París* (op. cit., p. 172). Este comentario, como la literatura teológica de la época, maneja el concepto de felicidad creada (op. cit., p. 176).

³⁰ p. 173.

³¹ Op. cit., loc. cit.

³² en Gauthier, R. A.; "Notes sur Siger de Brabant, II".

³³ l. 13-14 "... esse hominis ex sui ultima perfectione vel completionem est ipsum esse perfectum per ciencias speculativas..." También el *Ut ait Tullius* declara explícitamente la idea de que el conocimiento en esta vida es causa de la felicidad eterna (Cfr. Lafleur, "La *Philosophia* d'Hervé le Breton...", II, p. 379).

³⁴ "... continuo diligenter exercendum...", l. 22.

³⁵ l. 36-37.

³⁶ ("humano generi"), l. 44, 100, 104.

³⁷ "... habemus naturale desiderium ad 'habendum sive' sciendum veritatem.", l. 65; "... ad amorem science naturali appetitu trahuntur", l. 80.

³⁸ l. 75 ss.

pensadores la felicidad ya no se define en términos de esencia, sino que involucra la reflexión en torno al hombre, es referida al género, y presenta una fuerte carga de intelectualismo (característica esta última que dominará el último tercio del siglo XIII).

En cuanto a las "guías del estudiante", en la Guía contenida en el *Ripoll 109* se encuentran dos aspectos interesantes para nuestra reconstrucción: el autor pregunta³⁹ si la ética trata de la felicidad creada, y responde que sí, que Aristóteles se refiere al "bonum perfectissimum inter bona participabilia vel humana". Es decir que en la primera mitad del siglo XIII ya se tenía conciencia de una felicidad desvinculada de esa sustancialización del fin trascendente.⁴⁰ La otra cuestión es cuál es el sujeto de la felicidad, si el alma o el cuerpo. En un célebre pasaje⁴¹ el autor distingue entre una respuesta filosófica y una teológica, lo que permite afirmar que ya entonces existía una percepción de que la ética originaba un conflicto entre ambos esquemas explicativos.⁴² Lo cual lleva al autor a diferenciar entre dos felicidades: una causada y otra que "est ut Primum, ergo est incausata".⁴³

El texto originario

Si consideramos por un momento la EN con independencia del debate medieval, nos hallamos frente a una discusión completamente distinta, porque Aristóteles no parece percibir allí las dificultades que sus planteos acerca de la felicidad en los libros I y X podían producir (y de hecho *produjeron* en los lectores medievales).

Lejos de encontrar una dicotomía entre la actividad teórica y el ejercicio de la virtud, para Aristóteles, la felicidad debe cumplir dos requisitos:⁴⁴ ser *poseída* (*kaetón*) por el hombre y resultar de una *operación* (*práktion*) propia de él.⁴⁵ La posesión de la felicidad fue resaltada por la tradición medieval, mientras que la práctica de la *virtus* resultaba un concepto innovador. Es entonces el pasaje 1097 el que resulta más interesante, donde Aristóteles discute con Platón la posibilidad de que exista un bien en sí; el rechazo de Aristóteles a esta posibilidad se basa (entre otros argumentos) en la aplicación de la segunda condición, porque no sería algo que el hombre pudiera operar, no sería un *práktion agatón* (1097 a23). Tampoco podría ser una potencialidad, es decir, no podría ser un bien si el hombre no lo *cumpliera* (1101 a 6).

³⁹ parr. 92, según la edición de Lafleur ("Le guide de l'étudiant..."). Sigo esta división en párrafos para las citas.

⁴⁰ Más adelante (parr. 75) la Guía aclara que la pólis aristotélica equivale a la *civitas*. Lo mismo, en términos de *doctrina civilis* puede hallarse en el comentario de Kilwardby (Cfr. Wieland; "L'émergence...", p. 177).

⁴¹ parr. 94. Para su análisis, Cfr. Bertelloni, F.; "Loquendo philosophice..."

⁴² Otra tensión presente en estos textos se refiere a si la felicidad, en tanto fin, puede ser objeto de ciencia; allí el autor distingue entre dos tipos de fines (parr. 87-91). Cuestión presente en otro texto similar, el *De communibus* cercano a 1250, que define la felicidad como fin *ultimus actionum humanorum* (parr. 284 de la edición de Lafleur "Un instrument de révision...") en tanto contemplación, no puede ser objeto de ciencia: "felicitas contemplativa non est bonum humanum set divinum".

⁴³ parr. 92.

⁴⁴ EN I, 6, 1096 a11 ss.

⁴⁵ EN I, 6, 1097 a (y también X, 2, 1172 b).

Lo que no aparece en el texto aristotélico es que se trate de una opción el hecho de que esta práctica de la virtud pueda entenderse (en el libro I, 7) como su ejercicio en un marco social (1097 b11)⁴⁶ o (en el libro X, 7) como la vida contemplativa del sabio (1177 a 30).⁴⁷ Ésta es la dicotomía que perciben los autores medievales, y es sobre ella que se ven obligados a pronunciarse.

La felicidad como dicotomía del siglo XIII

Requeriría más espacio desarrollar las posturas enfrentadas en el siglo XIII. Para caracterizarlas sintéticamente, podemos decir que San Buenaventura retoma el modelo sustancialista agustiniano mientras que Santo Tomás defiende una suerte de sustancialismo operativo.

San Buenaventura postula una felicidad completa⁴⁸ que ordena los actos hacia el *cumplimiento* de su esencia. De allí que haya una felicidad perpetua y una transitoria, y que la primera se imponga por su propia naturaleza a la otra.⁴⁹

En cuanto al sustancialismo operativo, Tomás de Aquino sitúa la esencia de la felicidad en el conocimiento⁵⁰ dentro de un esquema jerárquico por el cual el mejor objeto para la actividad teórica es un objeto infinito, es decir, Dios.⁵¹

Es decir que si bien Tomás recupera una dimensión operativa para la felicidad, ésta es entendida como contemplación, no como ejercicio de la virtud. Al igual que Agustín y que Buenaventura, Tomás deriva la felicidad de la excelstitud de su objeto, y también ordena jerárquicamente la realidad, subordinando la felicidad terrenal a la trascendente. La enorme síntesis realizada por Tomás entre el texto de Aristóteles y la tradición de lectura medieval se inclina, en este caso, por el sustancialismo agustiniano que la tradición medieval había sostenido durante siglos.

El aristotelismo radical

Después de la aparición de la ética "nova" (que contenía los conflictivos pasajes de I, 7 y X, 7), un grupo de maestros de artes dedicados profesionalmente a la enseñanza quebró la hegemonía del planteo sustancialista en torno a la felicidad

⁴⁶ Aristóteles aclara allí que la autosuficiencia del bien no significa que deba considerarse al individuo aislado, ya que para ser virtuoso necesita ciertas condiciones de su entorno.

⁴⁷ Aun cuando esta contemplación involucre también una *praxis* (1178 b6).

⁴⁸ "... ponebat in Christo summam et perfectam felicitatem..." (*Breviloquium*, pars 4, cap. 7.); "...plenitudo aeterna felicitatis." (Prologus).

⁴⁹ "Et quia plenitudo bonitatis in consummando operatur secundum quod exigit altitudo virtutis et rectitudo veritatis hinc est quod consummatio beatitudinis non datur a bonitate summa nisi his qui servaverunt iustitiam a rectitudine veritatis impositam qui susceperunt disciplinam et amaverunt illam summam et perpetuam felicitatem plus quam bona transitoria." (pars 7, cap. 1).

⁵⁰ *ST IaIIae*, 3, 4.

⁵¹ *ST, IaIIae* 2, 8. Dicha actividad teórica, que de algún modo rescata el carácter operativo de la felicidad rescata la noción neoplatónico-agustiniana de felicidad como *posesión* (*ST IaIIae*, q. 1, a. 8 ad r.), la cual, en rigor, sólo se cumple perfectamente en la vida futura (*ST, IaIIae*, q. 3, a. 2 ad 4um; a. 8, in c.; q. 4 a. 5, in c.; a. 6 in c., a. 7 in c.; a. 8 in c.; q. 5, a. 3; a. 4 in c. et ad 1 um; a. 5 in c.) es decir en su sobrenaturalidad (aun cuando, para Tomás esa sobrenaturalidad es una exigencia natural de la constitución humana (*ST IaIIae*, q. 1, a. 5 ad r.)).

que los teólogos seguían manteniendo y que era también la base doctrinal de los filósofos influenciados lejano (como Buenaventura) o completamente (como Santo Tomás) por los métodos y contenidos del sistema aristotélico.

El grupo de artistas conocidos como “aristotélicos radicales” asumió entonces el contenido de los textos de Aristóteles sin una postura frente al dato revelado. Lejos de Buenaventura, que buscaba la defensa del dogma frente al avance del aristotelismo, y aun de Tomás, que buscaba una conciliación entre ambos, los aristotélicos radicales no rechazaban el dogma, como se ha interpretado erróneamente (incluso afirmaron explícitamente su validez⁵²) pero derivaban las consecuencias doctrinales de los textos aristotélicos sin detenerse a considerar sus conflictos con la revelación. A continuación veremos sintéticamente el tratamiento de este tema que realizan dos maestros de artes: Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia.⁵³

Boecio de Dacia, como Tomás, se inscribe desde el principio del *Summo bono* en ese “racionismo” asumido dentro del ambiente universitario parisino respecto de la felicidad, pero orienta su interés a un nuevo sujeto y una nueva posibilidad de vincularse con el objeto que se aleja de la tradición agustiniana: es el supremo bien que la tiene *especie humana*⁵⁴ (dado que todas las especies tienen uno) lo que Boecio postula que deberá buscarse racionalmente (*per rationem*).

Boecio propondrá entonces un modelo de felicidad que involucra al ciudadano, tanto en lo que hace a la actividad especulativa como a la práctica de la virtud y que se resuelve en esta vida.⁵⁵ La *verdad es objeto* de la *contemplación*, pero el *bien es el objeto* de la *práctica*.⁵⁶

Se trata de una verdadera *felicidad política*, que es explícitamente postulada por Boecio en el *De somniis*: “Summum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus moralibus est felicitas politica...”⁵⁷

Notemos cómo aparece aquí el planteo aristotélico. La felicidad es una actividad, una *opera felicitatis*,⁵⁸ la que sin lugar a dudas, incluso en el caso de la especulación filosófica, es comprendida por Boecio como una acción.⁵⁹ Por último, junto con este aspecto fundamental, Boecio retoma la noción de supremo bien como fin.⁶⁰

⁵² Cfr. p.e. *De summo bono* p. 306, l. 4 y p. 307, l. 12 (Según la edición de Grabmann). Aunque las tensiones que genera en el lector contemporáneo esta afirmación de la validez del dato revelado resulten evidentes, y se hayan tejido diversas hipótesis al respecto, es cierto que el texto no exhibe allí ninguna tensión.

⁵³ Siger de Brabante pudo haber escrito también un tratado acerca de la felicidad – el *Liber de felicitate* – actualmente perdido: testimonio de Agostino Nifo (1472-1538), citado por Nardi, recogido por Wieland (“Happiness...”, p. 682). Siger habría dicho allí que la felicidad consiste en la contemplación de Dios sin intermediación.

⁵⁴ Aun cuando la mejor característica de la especie se cumpla en el filósofo.

⁵⁵ (p. 300, l. 21). Con todo, podemos *esperar* otra vida más allá; sobre la cual Boecio no se pronuncia.

⁵⁶ “... cives possint vaccare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivam vitam beatam...” (p. 300, l. 16).

⁵⁷ ed. Green-Pedersen, p. 381.

⁵⁸ “Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis aut opera per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis.” (p. 301, 20).

⁵⁹ “Actio autem philosophi est speculatio veritatis...” (p. 304, l. 7).

⁶⁰ p. 306, l. 3.

Pero es Jacobo de Pistoia quien enuncia explícitamente la doble condición de la felicidad que citamos del texto aristotélico, aunque no lo menciona como condición, ya que para él la felicidad debe cumplir "al menos" seis condiciones: ser el mayor bien, cumplirse en la vida humana, colmar la satisfacción, ser autosuficiente, ser propia del hombre y ser perseguida y alcanzada por el hombre.⁶¹ Y es en el tratamiento de esta última característica que Jacobo recupera la doble condición que habíamos considerado en la EN: "Sed nihil aliud quod non sit possessum et operatum ab homine est bonum proprium hominis..."⁶² A este bien se accede por una actividad del intelecto especulativo.⁶³

Y si bien el objeto de la especulación será, para Jacobo, Dios (al que caracteriza como sustancia separada,⁶⁴ el fin último se divide en tres: el *fin en tanto hombre*, que es la felicidad; el *fin como ciudadano*, que es la *práctica* de la felicidad y el *fin como parte del universo*, propio de la generación biológica.⁶⁵

Podemos percibir entonces el otro polo de la dicotomía: así como San Buenaventura sostenía un modelo de felicidad sustancialista y Santo Tomás rescataba la operatividad aunque la entendía como contemplación (y la definía en última instancia por su objeto), los aristotélicos radicales optan por rescatar el carácter operatorio de la felicidad, en contra de la tradición sustancialista.

Conclusión

Doscientos años después, ya lejos del siglo XIII, en un florilegio cercano a 1480,⁶⁶ puede encontrarse esta caracterización de la felicidad: *Duplex est felicitas scilicet politica et contemplativa inter quas contemplativa est melior.*⁶⁷

Es decir que a fines del siglo XV Occidente seguía conservando la dicotomía que el siglo XIII creyó encontrar en Aristóteles. En el texto citado, se habla resueltamente de dos felicidades, y está claro que el autor, como los intelectuales del siglo XIII, se ve obligado a optar por una de ellas. Pero el mismo florilegio tematiza la operatividad de la felicidad: *Felicitas est praemium virtutis* y también: *Felicitas est perfectus usus virtutis.*⁶⁸ Es decir que después del siglo XIII la dicotomía se mantiene (junto con la necesidad de optar), pero también se mantiene la noción de felicidad como ejercicio de la virtud; es decir, se mantiene la dimensión operativa de la felicidad que los aristotélicos radicales rescataron en Occidente.

Sobre estas líneas generales se puede comprender cómo, a partir del "reingreso" de un planteo que no resultaba dicotómico para una mentalidad clásica, se genera en el siglo XIII una dicotomía cuyo origen se encuentra en el modo en que la Edad Media lo había comprendido durante siglos.

⁶¹ l. 17-51 (Según la edición de Kristeller).

⁶² l. 49 (el subrayado es mío).

⁶³ "... felicitas ultima hominis consistat in intelligere intellectus speculativi." (l. 149).

⁶⁴ "...substantia separata [...] inter substantias separatas..." (l. 225)

⁶⁵ l. 460 ss.

⁶⁶ El *Parvi flores* de Johannes de Fonte editado por J. Hamesse.

⁶⁷ opus 15, sententia 119.

⁶⁸ opus 12, sententia 22; opus 15, sententia 122.

Para acceder a un punto de vista adecuado que permita evaluar este problema es necesario comprender que esta discusión fue planteada en el medioevo como vinculada a la esencia de la realidad que agrupaba al hombre y que involucraba la salvación; por otro, que esta concepción, como puede verse con claridad (y es el caso extremo) en Felipe el Canciller, no involucraba el concepto de un "hombre" que fuera sujeto de la felicidad y hasta podía tematizarse sin siquiera requerir de un sujeto. Y aun más: incluso en el siglo XIII, los autores que recuperan el carácter operativo de la felicidad no lo hacen pensando en un "hombre" sino, en última instancia de un "genero humano" o de una clase de hombres, los "filósofos".

Desvincular el problema de sus configuraciones históricas tergiversa inevitablemente los términos en que debe comprenderse. Mi intención fue contribuir a devolver el planteo a ese punto donde, por su propia necesidad histórica, Occidente percibió los límites de una felicidad sustancial (el mismo punto donde, acaso, se delinearon los fundamentos de lo que hoy llamamos "hombre"). Es ésta la función histórica del aristotelismo radical, la redefinición del problema, la opción por una felicidad operativa, por un marco social necesario y por un sujeto acotado a su actividad y definido por ella.

Referencias bibliográficas

- ARISTOTELIS; *Ethica Nicomachea*, Oxford, 1954.
- AUBRY DE REIMS; "Philosophia" en GAUTHIER, R.A.; "Notes sur Siger de Brabant" en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984 (p. 230 ss.).
- BALDUINO DE FORDA; *Sermones*, Cetedoc Library of Christian Latin Text, 1994.
- BERTELLONI, F.; "Loquendo philosophice-loquendo theologice" en *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XIV, 1993 (p. 21 ss.).
- BIANCHI, L.; "Captivare intellectum in obsequium christi" en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38, 1983 (p. 81 ss.).
- BOECIO DE DACIA; *De summo bono sive de vita philosophi* en GRABMANN, M.; "Die opuscula De Summo Bono sive De vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien" en *Archives d'histoire doctrinale et du Moyen Age*, T. VI, 1931 (p. 287 ss.).
- DOD, B.G.; "Aristoteles latinus" en KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (edit.); *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982 (p. 45 ss.).
- FELIPE EL CANCELLER; "Summa de bono" en GRÜNDEL, J.; *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*.
- GAUTHIER, R.A.; "Notes sur Siger de Brabant" en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984 (p. 201 ss.).
- GUILLERMO DE SAINT THIERRY; *Expositio super epistulam ad Romanos*, Cetedoc Library of Christian Latin Text, 1994.
- JACOBO DE PISTOIA; *Quaestio disputata de felicitate* en KRISTELLER, K.O.; "Philosophical treatise from Bologne dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistoia and his quaestio de felicitate" en *Medioevo e Rinascimento*, I, p. 425-463.
- JOHANNES DE FONTE; *Parvi flores*, Cetedoc Library of Christian Latin Text, 1994.
- LAFLEUR, C.; "L'introduction à la philosophie *Ut testatur Aristoteles* (vers 1265-1270)", *Laval théologique et philosophique*, 48, I, 1992 (p. 81 ss.).
- ; "L'émergence de l'éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le 'Guide de l'étudiant parisien'" en *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle*, Turnhout, 1997.
- ; "Le 'guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIe siècle", Québec, 1992.

- ; Un instrument de révision destiné aux candidats à la licence de la faculté des arts de Paris, le De communibus artium liberalium (vers 1250?), Québec, 1993.
- ; "Les guides de l'étudiant de la faculté des arts de l'université de Paris au XIII^e siècle" en HOENEN, J., SCHNEIDER, J. Y WIELAND, G. (eds.) *Philosophy and learning in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- & CARRIER, J.; La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie de ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (première partie) en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 61, 1994 (pp. 149 ss.); (deuxième partie) Ibid, 62, 1995 (p. 359 ss.).
- SAN AGUSTÍN; "De beata Vita" en *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. IV, Paris, Desclée, 1948 (p. 222 ss.).
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL; *Epistulae. De consideratione. Sententiae. Sermones in festivitate omnium sanctorum*, Cetedoc Library of Christian Latin Text, 1994.
- SAN BUENAVENTURA; *Brevilo-quium*, Cetedoc Library of Christian Latin Text, 1994.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Summa Teologica*, vol. IV, Madrid, B.A.C., 1954.
- VERGER, J.; "A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle" en *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, 1986.
- WIELAND, G.; "Happiness: The Perfection of Man" en KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (edit.); *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982 (p. 673 ss.).