

La recepción de la ética Nicomáquea en los tratados morales del aristotelismo radical.

Delectatio y voluptas en Boecio de Dacio
y Jacobo de Pistoia.

Autor:
Cervera Novo, Violeta

Tutor:
Bertelloni, Francisco

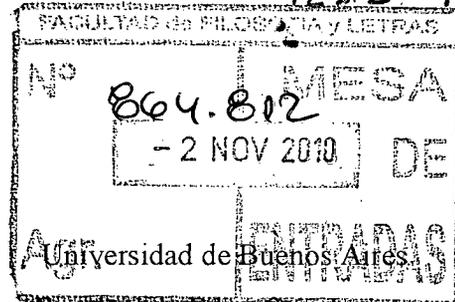
2010

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

Grado

Tesis
15.3.8

TESIS 15-3-8



Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Alumna: Violeta Cervera Novo
D.N.I.: 30 373 526

La recepción de la *Ética Nicomáquea* en los tratados morales del
aristotelismo radical.

Delectatio y *voluptas* en Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia

Tesis de licenciatura

Dirigida por: Prof. Francisco Bertelloni

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS F.F. y L - UBA	
Nº INVENTARIO	423454
SIGLA TOP.	TEMS 15-5-8

38

Agradecimientos

A Rober, por su ayuda y afecto.

*A Mariano Bringas, Débora Covelo y Damián Rosanovich por sus lecturas y
comentarios.*

A mi mamá y abuelos.

Índice

<i>Introducción</i>	Pág. 4
<i>Capítulo I: Recepción e interpretación de Aristóteles</i>	Pág. 7
I. 1. La recepción medieval de Aristóteles	Pág. 8
I. 2. La interpretación Medieval de Aristóteles	Pág. 12
<i>Capítulo II: La concepción aristotélica del placer en la Ética a Nicómaco</i>	Pág. 24
II. 1. Los dos tratados acerca del placer	Pág. 25
II.2. El tratado del libro VII	Pág. 26
II.3. El tratado del libro X	Pág. 32
<i>Capítulo III: La noción de delectatio en Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia</i>	Pág. 41
III. 1. El silogismo de la Templanza: ¿ “Libertinaje sexual” o “Ascetismo intelectual”?	Pág. 42
III.2. Boecio de Dacia	Pág. 47
III.3. Jacobo de Pistoia	Pág. 65
III.4. <i>Impedimenta</i> y <i>peccatum</i> : nociones análogas	Pág. 93
<i>Conclusiones. La reinterpretación del modelo ético de Aristóteles: el privilegio del individuo y la concepción aristocrática de la filosofía</i>	Pág. 97
<i>Bibliografía</i>	Pág. 102

Introducción

El problema de la recepción e interpretación de Aristóteles en el Occidente Latino Medieval ofrece una gran variedad de posibilidades para su estudio, dada la pluralidad de las interpretaciones con que los estudiosos medievales han enriquecido la lectura de los textos aristotélicos. Una de las corrientes de interpretación medieval de Aristóteles, el *aristotelismo radical* o *averroísmo latino*, ha comenzado a suscitar, hace no demasiado tiempo, el interés de los estudiosos. Muchos de quienes se dedicaron al *aristotelismo radical* han centrado sus esfuerzos en problemas tales como la eternidad del mundo y el monopsiquismo. Sin embargo, los textos morales de los *magistri artium* considerados como “aristotélicos radicales”, han recibido menos atención; esto podría deberse al número reducido de tratados u obras morales que han podido, hasta ahora, atribuirse a estos *magistri*.

Sin embargo, el *aristotelismo radical* realizó su propia interpretación de Aristóteles también en el campo moral: la recepción de la traducción completa de la *Ética Nicomáquea* a mediados del siglo XIII, junto con el éxito creciente del aristotelismo, generó entre estos pensadores una visión de la felicidad profundamente ligada a su condición de filósofos, poco compatible con la noción teológica de la felicidad que dominó la primera mitad del siglo XIII. De ello da cuenta la condena parisina de 1277, que incluye proposiciones directamente relacionadas con la recepción de ciertas ideas presentes en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Es de la recepción e interpretación de la *Ética Nicomáquea* entre los aristotélicos radicales de lo que se ocupa este trabajo, desde un punto de vista particular: *la recepción de la doctrina aristotélica del placer*.

La investigación se reduce a dos textos de la segunda mitad del siglo XIII: el *De summo bono*, de Boecio de Dacia, redactado en París cerca de 1270; y la *Quaestio disputata de felicitate*, de Jacobo de Pistoia, redactada en Bologna entre 1290 y 1300. Ambos, reinterpretando el modelo ético propuesto por Aristóteles, reformularon, en cada caso (ya sea de manera explícita o implícita), las ideas acerca del placer propuestas por el Estagirita en los libros VII y X de su *Ética Nicomáquea*.

El trabajo tiene como guía dos ideas fundamentales:

1) Los *magistri artium*, en la formulación de su ideal ético, encarnado en la figura del filósofo, ostentaban, más allá de su individualidad, algunas ideas comunes que los identificaban como grupo.

2) Estas ideas comunes llevaron a una interpretación de la filosofía moral aristotélica que, aportando elementos ajenos a la filosofía del Estagirita, estaba en estrecha relación con el contexto histórico en el que fue llevada a cabo.

El análisis se centrará en dos nociones asociadas al concepto de *delectatio* que proponen estos dos filósofos: la noción de *peccatum*, en el caso de Boecio de Dacia, y la noción de *impedimentum* en Jacobo de Pistoia. Así, se propone presentar a las nociones de *peccatum* e *impedimentum* como análogas, más allá de la distancia conceptual y temporal que existe entre ambos tratados, mostrándolas como un elemento que expresa una ideología común a ambos pensadores. Estas dos ideas representan a su vez un elemento que, en cierta medida, resultará novedoso respecto de la *Ética Nicomáquea*.

El trabajo se articula en cuatro partes:

1) En la primera se expone, en líneas generales, el contexto en que el ideal ético del aristotelismo radical ha tenido su origen, poniendo especial atención al problema de la recepción e interpretación de los textos aristotélicos a lo largo de los siglos XII y XIII.

2) En la segunda sección se expone la doctrina aristotélica del placer, formulada en los libros VII y X de la *Ética Nicomáquea*.

3) En la tercera sección se aborda de lleno el objetivo del trabajo. Se analiza, en primer lugar, la noción de *delectatio* que ofrecen los tratados de Boecio y de Jacobo, así como la utilización que éstos hacen de los argumentos aristotélicos. La noción de *delectatio* está, en estos autores, íntimamente relacionada con dos importantes elementos: el concepto de *peccatum*, en Boecio de Dacia, y el de *impedimentum* en Jacobo de Pistoia. Estas dos ideas son presentadas, sobre el final del capítulo, como la expresión de uno de los rasgos propios del aristotelismo radical.

4) Por último, en la sección dedicada a las conclusiones, se esboza la relación entre estas dos nociones y el ideal aristocrático de felicidad intelectual propuesto por el aristotelismo radical.

Capítulo I

Recepción e interpretación de Aristóteles

I. 1. La recepción medieval de Aristóteles

I.1.1. Las traducciones latinas de las obras grecoárabes

La recepción de Aristóteles en la Edad Media latina a través de las traducciones de los siglos XII y XIII tuvo como antecedente el gran conjunto de traducciones realizadas en primer lugar por la Edad Media Islámica, que había recibido y estudiado el legado científico y cultural de los antiguos¹. La escuela de traductores de Bagdad, fundada por el califa al-Ma'Mûn², se apropió de la literatura científica griega, vertiéndola a la lengua árabe. Con la conquista árabe de España, iniciada en el 711, terminará por trasladarse la producción filosófica del Islam al Occidente³.

Hasta el siglo XII, el occidente latino solo había conocido las obras lógicas de Aristóteles⁴. Sin embargo, sobre el final de la centuria esto empezó a cambiar gracias a un enorme trabajo de traducción, llevado a cabo fundamentalmente, y en primer lugar, por mozárabes, judíos y musulmanes establecidos en la Península Ibérica⁵. Este primer esfuerzo de traducción de las obras grecoárabes fue llevado a cabo tanto en Italia como en España⁶; la mayoría de los estudiosos coinciden en señalar como el centro más importante de la producción intelectual de la época a la ciudad española de Toledo, reconquistada por el mundo cristiano en 1087, aunque existían en España otros focos de traducción⁷. Allí los trabajos de traducción e interpretación se llevaron a cabo, en primer lugar, bajo la

¹ Cf. Maravillas Aguiar Aguiar, "Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad", en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, 2007 (actas) pp. 121-122 de pp.113-133. Acceso a la edición digital 30 de abril de 2010: http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/usrn/fundoro/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/act_%208_10_pdf/04_maravillas_aguiar.pdf

² *Ib.*, p.124.

³ Cf. Alain De Libera. *La filosofía medieval*, (trad. Claudia D'Amico), Buenos Aires, 2000, p.148.

⁴ Cf. Fernand Van Steenberghen, *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Louvain, 1970 (2º Edición) pp.62- 65. Allí Van Steenberghen da una lista detallada de las traducciones de trabajos grecoárabes disponibles a fines del siglo XII. Sólo se conocían, de Aristóteles, las siguientes obras: *Organon*, *Física*, *De Generatione*, *De Caelo*, *De Meteoris* (libros I al IV), *De anima*, *Parva Naturalia*, *Metafísica* (libros I al IV) y *Ethica Vetus* (que comprendía los libros II y III).

⁵ Cf. El-Madkouri Maataoui, "Las escuelas de traductores en la Edad Media", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La enseñanza en la Edad Media: X semana de Estudios Medievales de Nájera* (actas) 1999, Nájera, p. 99 de pp. 97- 128.

⁶ Cf. De Libera, *op. cit.*, pp. 231, 347, 382, Jaques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986.pp. 32-34 y Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain- Paris, 1966, p.77.

⁷ Cf. El-Madkouri Maataoui, *op. cit.*, p.105.

protección del arzobispo Raimundo, desde mediados del siglo XII⁸. En Toledo trabajaron, entre otros, Gerardo de Cremona, Juan Avendaud de España (de origen judío) y Dominicus Gundissalinus⁹. Muchos de los traductores de Toledo utilizaban, como dijimos, los servicios de musulmanes, mozárabes y judíos, por lo cual las traducciones no eran, por lo general, obras de una única persona. Este trabajo en equipo tenía sus desventajas, pues las traducciones latinas eran de segunda mano, y constituían en realidad la transcripción de un testimonio oral dado por algún intérprete. En algunos casos las obras fueron traducidas del árabe al romance y del romance al latín¹⁰, generándose así traducciones casi siempre literales.

En esta primera etapa se tradujo una gran parte del corpus filosófico greco-árabe: Euclides, Aristóteles, Avicena, Alejandro de Afrodisia, al-Kîndî, al- Fârâbî, Costa ben Luca, Ibn-Gabirol, al-Ghazâlî, Isaac Israelí y otros. Fuera de Toledo, en Constantinopla, otros traductores (entre ellos Jacobo de Venecia, Enrique Aristipo y un misterioso "Iohannes") realizan la traducción de textos griegos al latín¹¹, aportando la traducción de obras de Aristóteles, como los *Segundos analíticos*, parte de la *Metafísica* (*Metaphysica vetus*) y el cuarto de libro de los *Meteorológicos*, e incluso obras de Platón, como el *Fedón* y el *Menón*.

En lo que podríamos llamar una segunda etapa, a comienzos del siglo XIII, en Toledo, aparecen las primeras traducciones de Averroes. De Libera atribuye esta obra a cuatro traductores: Miguel Escoto, Hermann el alemán, Guillermo de Luna y Pedro Gallego. Este trabajo de traducción de Averroes, primero en Toledo y luego en Nápoles, donde Federico II funda un *studium generale*¹², se prolonga con toda seguridad hasta 1230. Pero, a pesar de haber empezado a ser traducido cerca de 1217, Averroes no es conocido en París sino hasta 1230 por lo menos, completándose la recepción de sus obras hacia 1240¹³.

En Toledo y en la corte italiana de Federico se traducen también, del árabe al latín, varias obras de Aristóteles: el *De animalibus* antes de 1220, la *Metafísica* cerca de 1240

⁸ Cf. De Libera, *op.cit.*, p.347.

⁹ *Ib.*, pp. 347-348.

¹⁰ Cf. El-Madkouri Maataoui, *op. cit.*, pp. 111-112.

¹¹ Cf. De Libera, *op. cit.*, p. 349.

¹² Cf. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle*, pp. 74-75.

¹³ Cf. Fernand Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, pp.90-92.

(*Metaphysica nova*). Hermann el alemán, bajo la protección de Manfredo¹⁴, en Nápoles, realiza en 1240 una traducción de la *Ética Nicomaquea*, y en 1250, de la *Retórica*.

También en Inglaterra, en Oxford, se llevaron a cabo importantes trabajos de traducción, gracias a la dedicación de Roberto Grosseteste, quien, alrededor de 1235 comienza su trabajo de traducción a partir de textos griegos. De las traducciones de Grosseteste resulta de especial importancia la de *Ética Nicomáquea*, a la que tradujo junto con sus comentarios griegos, añadiendo además valiosas notas personales¹⁵.

Por último, debe destacarse la figura del flamenco Guillermo de Moerbeke, que no sólo aportó nuevas traducciones de los textos griegos de Aristóteles, sino que además se encargó de revisar en base a los textos griegos las traducciones ya existentes. Van Steenberghen destaca como su mayor aporte el haber “revelado a los latinos el Aristóteles auténtico, desprendido de toda contaminación árabe”¹⁶.

I.1.2. La traducción de la *Ética Nicomaquea*

Dado el objetivo de nuestro trabajo, la *Ética Nicomáquea* ocupa un lugar especial en la historia del ingreso de Aristóteles en la Edad Media latina. La primera traducción al latín de la *EN*, la *Antiquior translatio*¹⁷, como la llama Gauthier, es aún hoy objeto de diversos debates. Mientras que Gauthier sostiene que no se trata en realidad de una obra integral, sino que fue hecha en varias etapas y por más de un traductor, hoy en día existe más consenso en atribuir esta primera traducción a un único autor, Burgundio de Pisa, quien habría llevado a cabo su trabajo cerca de 1150¹⁸. Es importante aquí retomar la idea de Valeria Buffon quien, intentando clarificar el problema, sugiere separar la cuestión de las traducciones de la de la circulación. De este modo, ya sea que se señalen uno o más autores para las primeras traducciones de la *EN*, no hay duda de que las primeras traducciones circularon entre los medievales bajo los nombres de *Ethica nova* y *Ethica vetus*,

¹⁴ Cf. El-Madkouri Maataoui, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵ Cf. Van Steenberghen, *Aristotle...*, p. 136.

¹⁶ Cf. Van Steenberghen, *La philosophie...*, pp. 355-356.

¹⁷ Cf. René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif, “L'exégèse de l'Éthique: histoire littéraire”, en *Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain/París, 1970, vol. I, p. 111.

¹⁸ Cf. Valeria Buffon, *L'idéal éthique des maîtres es arts de Paris vers 1250*, tesis doctoral presentada en la Facultad de estudios superiores de la Universidad Laval, Québec, 2007, p. 5, acceso 27 de Mayo de 2010, en <http://www.theses.ulaval.ca/2007/24872/24872.pdf>, y Jozef Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente* (trad. A. Tombolini), Milán, 2003, p. 60.

conociéndose ésta última en primer lugar¹⁹. La *Ethica vetus* abarcaba los libros II y III (este último, incompleto), y ya se la conocía a finales del siglo XII. La *Ethica nova* solamente fue conocida en el siglo XIII; incluía el libro I y las líneas faltantes en la primera traducción del libro III. Más tarde, la *Ethica nova* y la *vetus* fueron reunidas en una única obra dividida en cuatro libros, conocida como *Liber ethicorum*; bajo esta forma habría tenido una amplia difusión²⁰. Van Steenberghen menciona la prescripción, en un programa de estudios de 1255, de las éticas *nova* y *vetus* bajo el nombre de *Ethicas quantum ad quatuor libros*²¹. El resto de los libros de la *EN* no fueron conocidos, al menos de manera significativa, sino durante la segunda mitad del siglo.

Como hemos mencionado antes, Hermann el alemán tradujo al latín el Comentario Medio de Averroes²² a la *Ética Nicomáquea*²³ (1240), que incluía el texto de Aristóteles. Esta versión se conocía bajo el nombre de *Translatio hispanica*. Hermann habría aportado también la traducción de algunos fragmentos faltantes a la *Ethica nova*, formando así la *Editio longior*. Las traducciones de Hermann parecen haber tenido gran difusión, y Gauthier señala que incluso Alberto Magno las habría utilizado²⁴.

Pero la traducción más importante es la llevada a cabo por Roberto Grosseteste en Inglaterra. Esta obra habría sido completada alrededor de 1247²⁵, e incluía el texto de la *Ética Nicomáquea*, sus comentarios griegos, y notas añadidas por el mismo Grosseteste, de singular importancia, pero lamentablemente perdidas en su mayor parte. La traducción fue hecha directamente del griego; al parecer, Grosseteste disponía de al menos dos manuscritos griegos diferentes²⁶. Grosseteste no trabajaba solo, sino que comandaba un equipo cuyos miembros habrían sido reclutados en Italia²⁷. Para esta traducción Grosseteste, aparentemente, se sirvió de las traducciones precedentes²⁸. Conocida como *Translatio lincolinensis*, tuvo sin lugar a dudas una gran influencia sobre la exégesis

¹⁹ Cf. Buffon, Valeria, *op. cit.*, p. 6.

²⁰ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, pp. 112-113.

²¹ Cf. Van Steenberghen, *Aristotle...*, p. 165.

²² El comentario de Averroes había sido escrito alrededor de 1177. Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, p. 110.

²³ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.* p. 114. Esta traducción fue terminada en Toledo en el año 1240.

²⁴ *Ib.*, p. 115.

²⁵ *Ib.*, p. 120.

²⁶ *Ib.*, p. 121.

²⁷ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, p. 120.

²⁸ Cf. Brams, Jozef, *op. cit.*, p. 83.

medieval de la *EN*²⁹ y, según Van Steenberghen, “abrió nuevos horizontes en la filosofía moral y política, así como en la teología moral”³⁰. En efecto, no es sino hacia 1250, es decir, después de la traducción de Grosseteste, que la *EN* es conocida en su totalidad en el occidente latino; recién en la segunda mitad del siglo comienzan a sentirse las importantes consecuencias que los libros hasta entonces desconocidos de la *EN* traerían para la concepción tradicional de la noción de felicidad. La *Ética a Nicómaco* fue estudiada en las universidades al menos desde 1215.

Haremos primero un repaso por las consecuencias que, *en general*, trajo la inserción de las obras del Estagirita en el mundo latino medieval, para estudiar después las consecuencias *particulares* de la recepción de la doctrina aristotélica de la felicidad contemplativa contenida en la *EN*.

I. 2. La interpretación Medieval de Aristóteles

I.2.1. El mundo medieval frente a Aristóteles

Las ideas contenidas en el *corpus* aristotélico y en el de sus comentaristas árabes resultarían problemáticas para un mundo fundamentalmente cristiano, que se vería de pronto enfrentado a novedosas ideas provenientes de filósofos “paganos”. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de muchos teólogos en sentido contrario, la filosofía aristotélica se impuso exitosamente en el mundo intelectual de la época. Muchos estudiosos han explicado este fenómeno en función de la concepción del mundo natural que Aristóteles aportaba: se trataba de una concepción integral de la naturaleza, de un sistema capaz de explicar la naturaleza como no podían hacerlo las ideas disponibles hasta entonces³¹. El occidente cristiano no disponía de un modelo de explicación del mundo natural que resultara tan satisfactorio como el aristotélico. Aquí, al parecer, residía la fuerza del aristotelismo, del que tuvieron que servirse hasta sus detractores. Este modelo, según Luca Bianchi, respondía a tres exigencias que el mundo medieval reclamaba: una exigencia *teológica*, la de disponer de un instrumento idóneo para convertir la sabiduría cristiana en “disciplina

²⁹ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, p.121.

³⁰ Cf. Van Steenberghen, *Aristotle...*, p.137.

³¹ Cf. Luca Bianchi y Eugenio Randi, *La verità dissonanti: Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990, p.5.

científica”; una exigencia *filosófica*, la de lograr una “teoría unificada de la naturaleza”; y, por último, una exigencia *didáctica*, generada por la expansión de la educación, que necesitaba textos claros, fáciles de exponer, y que conformaran un *corpus* orgánico³².

¿Cómo reaccionó el mundo medieval frente a la filosofía peripatética? Esta pregunta fue tradicionalmente respondida en base a un esquema tripartito que iba del rechazo categórico a la aceptación acrítica, pasando por una posición media que proponía una aceptación crítica.

Estas tres categorías fueron utilizadas por varios estudiosos bajo terminologías diversas: aristotelismo ecléctico, aristotelismo amplio y aristotelismo rígido; agustinismo, aristotelismo ortodoxo y aristotelismo heterodoxo³³. Mandonnet llega a distinguir entre una “derecha”, que identifica con el agustinismo, un “centro”, ocupado por el “aristotelismo cristiano” y una “izquierda”, el “averroísmo latino”³⁴.

Esta visión tripartita de la reacción frente al aristotelismo ha sido bastante criticada por estudiosos más modernos. Argerami, en efecto, considera a estas categorías como “inadecuadas”³⁵. Bianchi y Randi hacen lo propio; para ellos, una reducción tal no podría dar cuenta de la “individualidad” con que este pensamiento fue recibido³⁶. Bianchi, en efecto, pone un especial énfasis en mostrar que no puede hablarse de “aristotelismo”, sino de “aristotelismos”. Pero estos “aristotelismos” no deben ser reducidos a rígidas clasificaciones; incluso al interior de estos tres grupos en que se distinguió tradicionalmente a los pensadores aristotélicos podríamos encontrar diferencias.

Lo que resulta indudable, no obstante, es que el aristotelismo fue, a la vez, aceptado y rechazado, siendo objeto los libros aristotélicos de numerosas condenas y de un ferviente y apasionado estudio. Incluso sus detractores, como Buenaventura, por ejemplo, se sirvieron, para combatir el aristotelismo, de nociones aristotélicas. Es decir que, en mayor o menor medida, todo intelectual era “aristotélico”³⁷. Los pensadores medievales, ya fueran detractores o defensores del pensamiento aristotélico, realizaron su propia interpretación

³² Cf. Luca Bianchi, “La ricezione di Aristotele e gli “aristotelismi” del XIII secolo”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media* (actas), Canarias, 2007, p. 299 de pp. 293-310.

³³ Cf. Omar Argerami, “Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII”, en *Sapientia*, XXXVI, (1981), p.267 de pp. 263-272.

³⁴ Cf. Bianchi-Randi, *op. cit.*, p. 5.

³⁵ Cf. Argerami, *op. cit.*, p.267.

³⁶ Cf. Bianchi - Randi *op. cit.*, p5.

³⁷ *Ib.*, p 14.

del peripatetismo. El aristotelismo del siglo XIII no significó, ni siquiera en el caso del aristotelismo radical, la prolongación inalterada de las ideas de Aristóteles. Tanto es así, que durante todo el siglo veremos cómo se atribuyen a Aristóteles y Averroes, principalmente, proposiciones que no habían sido sostenidas por ellos jamás.

Pero a nosotros nos interesa particularmente el conjunto de filósofos que han sido situados en lo que sería la “extrema izquierda” del aristotelismo medieval: el aristotelismo radical, averroísmo latino, aristotelismo heterodoxo o aristotelismo integral. La gran variedad de etiquetas que ha recibido este grupo de filósofos representa un problema en sí mismo. Quienes los llaman *averroístas* les atribuyen, principalmente, la creencia en la eternidad del mundo y en el monopsiquismo³⁸; quienes los llaman *aristotélicos radicales*, piensan en una aceptación acrítica del pensamiento del Estagirita. Ninguna de las dos afirmaciones es cierta, al menos en sentido pleno. Sin embargo, utilizaremos aquí la categoría de “aristotelismo radical”, con la cual nos referiremos a los filósofos que dieron al aristotelismo, o incluso al peripatetismo, una acogida libre de la pretensión de compatibilizar la filosofía peripatética con el dato revelado de la fe, sin entender por ello que hayan aceptado incondicionalmente la autoridad aristotélica, y sin entender tampoco que hayan sostenido, en su conjunto, las mismas ideas.

Nos interesa, sin embargo, destacar algunas ideas “comunes” en lo que respecta al ámbito moral, o más específicamente, a los comentarios a la *Ética* de Aristóteles. Ciertamente, tesis como las referidas a la eternidad del mundo, o al monopsiquismo, que ponía en peligro la inmortalidad del alma individual, tan cara a los cristianos, son las que suscitaron la mayor reacción en el mundo cristiano, aunque no nos ocupemos aquí de ellas. El desarrollo del aristotelismo radical, encarnado sobre todo en las figuras de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, desembocó, finalmente, en la gran condena de 1277, por la cual el obispo de París, Esteban Tempier, explicitaba 219 errores o herejías que, a su juicio, habían sido sostenidas por los *studentes artibus*. Esta condena, como veremos en **I.2.3.b**, a pesar de afectar únicamente a París, fue de importancia decisiva. Sus consecuencias se hicieron sentir entre los *magistri artium*, y llevaron a Siger de Brabante al exilio y, quizás, a

³⁸ Cf. Argerami, *op. cit.*, p.268.

la muerte³⁹. Cuál era la lucha real entre los teólogos y los *magistri artium*, es un tema que aún recibe interpretaciones diversas.

Otro problema que ha de tenerse en cuenta es que Aristóteles hizo su entrada en occidente acompañado de comentarios árabes, comentarios que, en muchos casos, presentaban un Aristóteles fuertemente neoplatonizado⁴⁰. El Aristóteles que los primeros pensadores aristotélicos conocen dista de ser un Aristóteles sin mezcla.

Por último, debemos mencionar que, hablese o no de un aristotelismo radical, lo cierto es que este grupo de *magistri* logró configurar una ideología propia; las ideas aristotélicas que retomaron en sus trabajos fueron reinterpretadas en función de su identidad como filósofos del siglo XIII, y no en función de la aceptación incondicional del pensamiento aristotélico que muchas veces se supone en ellos. Esta ideología de los *magistri artium* debe ponerse en relación con las divisiones que agitan la universidad medieval enfrentando a filósofos y teólogos. Estas divisiones tendrán como consecuencia la rígida separación de los discursos teológico y filosófico; la condena de 1277 tendrá como excusa, justamente, que los *magistri artium* habían “sobrepasado los límites de su disciplina”.

I.2.3. Las condenas al aristotelismo

I.2.3.a. Las primeras condenas

Las restricciones al estudio de los libros aristotélicos comienzan, en París, muy tempranamente, mucho antes del desarrollo del aristotelismo radical. Todas ellas afectan de manera especial a los *libri naturales* de Aristóteles, dejando fuera, por ejemplo, a la *Ética*, cuya enseñanza no estaba prohibida. La primera de estas condenas fue pronunciada en 1210 por el concilio de París. Allí se prohibía, bajo pena de excomunión, la utilización de las obras o comentarios de Aristóteles como libro de enseñanza⁴¹, es decir, se prohibía su lectura y comentario en las *lectiones*, pero no la lectura personal. La prohibición no

³⁹ Siger de Brabante murió asesinado en Orvieto, en circunstancias dudosas.

⁴⁰ Cf. Argerami, *op. cit.*, p.267.

⁴¹ La palabra latina utilizada en la condena es “legantur”, y se refiere, aparentemente, a la enseñanza, y no a la mera lectura. Véase Van Steenberghen, *La philosophie...*, p.92. La mayoría de la literatura sobre el tema se muestra de acuerdo con esta propuesta.

alcanzaba a todas las obras de Aristóteles, sino solo a los *libri de naturali philosophia*. En 1215, esta condena será ratificada por los nuevos estatutos universitarios, a cargo de Robert Courçon.

Estas primeras prohibiciones tenían influencia solamente en París, y, al parecer, no lograron frenar el interés que allí había por la nueva filosofía. Le Goff, incluso, afirma que las condenas permanecieron como “letra muerta” y que las obras de Aristóteles seguían formando parte del curriculum escolar, aunque de manera informal. Van Steenberghen presume que se proponían contrarrestar el éxito que las doctrinas de Amalric de Bene y David de Dinant, aparentemente basadas en los *libri naturales* aristotélicos, habrían tenido en el ámbito universitario⁴².

Gregorio IX propone, en 1231, la “revisión” de los textos aristotélicos, a fin de eliminar toda posible sospecha que pesara sobre ellos. Se constituye para tal fin una comisión que, disuelta prematuramente, no realizará jamás la tarea encomendada. Es posible que la actitud de Gregorio respondiera a la preocupación por el éxodo de estudiantes sufrido por la Universidad de París a raíz de la huelga comenzada en 1228⁴³, potenciado por la fundación de la Universidad de Toulouse, en la cual se enseñaban los textos prohibidos en París. En Inglaterra, también, las obras naturales de Aristóteles eran estudiadas con libertad. Es posible que Gregorio se diera cuenta de la necesidad de incorporar el aristotelismo, pese a la oposición que reinaba en los medios teológicos. Su bula *Parens scientiarum*, si bien no levanta las prohibiciones que pesaban sobre la obra aristotélica, promete más indulgencia con quienes estudiaran o enseñaran los textos aristotélicos⁴⁴.

Finalmente, en 1255 se prescribe en los estatutos la lectura de todas las obras conocidas del Estagirita, perdiendo su vigencia las viejas condenas⁴⁵.

Para Van Steenberghen las dos primeras prohibiciones (1210 y 1215) indican que el aristotelismo y la filosofía pagana habían tenido gran éxito a principios de siglo. Las condenas constituirían un intento de frenar la expansión creciente del aristotelismo, e indicarían que existía, ya entonces, la semilla del conflicto entre la facultad de artes y la

⁴² Cf. Van Steenberghen, *La philosophie...*, p. 89-90.

⁴³ Cf. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition, traduction, introduction, et commentaire* (avec la collaboration de C. Lafleur), Paris, 1999, p.155.

⁴⁴ Cf. Piché, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁵ Cf. Van Steenberghen, *Aristote...*, p. 164-165. y Piché, David, *op. cit.*, p. 156.

facultad de teología que se agudizaría a fines de siglo. David Piché, por su parte, considera que en realidad la mayor preocupación no era el creciente interés de los *magistri artium* por la filosofía peripatética, sino la utilización que de ella comenzaban a hacer los propios teólogos⁴⁶, incorporando a la ciencia sagrada las ideas de los paganos. En todo caso, Piché también apoya la idea de que las primeras condenas dan cuenta ya del conflicto que estallaría con fuerza en 1277.

I.2.3.b. Las grandes condenas: 1270 y 1277

Tanto la condena de 1270 como la de 1277 fueron pronunciadas por Esteban Tempier, obispo de París. Estas dos condenas, de mayor peso que las anteriores, apuntaban ya no a los *libri* aristotélicos, sino directamente a los *magistri artium*, enumerando una serie de errores en los que éstos habrían incurrido. La primera condena afectaba a trece proposiciones; todas ellas aludían en su mayoría a las afirmaciones que los teólogos cristianos percibían como más “peligrosas” para el cristianismo: la eternidad del mundo y la unidad del intelecto. La condena de 1277, en cambio, muy extensa (abarcaba 219 errores), afectaba de manera general a la disciplina filosófica, enumerando errores relativos a la metafísica, la psicología, la sexualidad, la filosofía moral, etcétera. Esta última condena es de gran relevancia para nuestro trabajo, pues en ella aparecen por primera vez tesis que podemos relacionar de algún modo con la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y con una interpretación medieval no cristiana de la ética. Estas proposiciones pueden relacionarse con el contenido de la *EN* directa o indirectamente⁴⁷, pero, en todo caso, nos llevan a la pregunta por el contenido de la filosofía moral antes y después de la recepción de la *Ética*.

Estas tesis, sostenidas en mayor o menor medida por algunos de los *magistri*, pueden tomarse además por un testimonio de la conflictividad que algunas de las ideas contenidas en la *Ética Nicomáquea* habían generado en el ámbito moral. Los artistas sostuvieron una concepción aristocrática de la vida filosófica, que además afirmaba que el

⁴⁶ Cf. Piché, *op. cit.*, p.155.

⁴⁷ En efecto, la condena de 1277 censuraba errores tales como: (170) “Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus”, “Quod non est excellentior status quam vacare philosophie” (40), “quod sapientes mundi sunt philosophi tantum” (152) “Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam” (171), “Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia” (172) “Quod non sunt possibilis alie virtutes, nisi acquirete vel innate” (200).

cumplimiento de la última perfección humana podía alcanzarse en el término de la vida natural y con medios exclusivamente humanos.

El período en que los filósofos interpretaban a Aristóteles en clave teológica había terminado. Nos ocuparemos de ello inmediatamente, pues si aquí nos interesa fundamentalmente el tema de la recepción de la noción aristotélica del placer en los tratados éticos del siglo XIII, huelga decir que este tema depende, en realidad, de otro más amplio: el problema de la *felicitas*.

I.2.4. La interpretación de la *Ética Nicomaquea*

I.2.4.a. La noción de *felicitas* en el siglo XIII

Hemos mencionado ya la importancia que tuvo la recepción de la traducción completa de la *EN*. Antes de la recepción de los primeros libros de la *EN*, a fines del siglo XII, la felicidad había sido explicada en términos exclusivamente teológicos, fundamentalmente en base a las ideas de San Agustín y Severino Boecio⁴⁸. La recepción de los primeros tres libros de la *EN* permitió disponer de nuevos elementos que comenzarían a corroer lentamente la primacía de la explicación teológica de la felicidad. Sin embargo, hasta la recepción de la traducción completa de la *EN*, el pensamiento moral aristotélico fue, en mayor o menor medida, asimilado a la moral cristiana, realizándose una interpretación de la ética aristotélica que subrayaba un aspecto “religioso”⁴⁹ de la *EN* ajeno a la verdadera intención del Estagirita. Los comentarios anteriores a la traducción de Grosseteste son en su mayor parte anónimos. No podemos aquí referirnos en particular a cada uno de ellos. Bastará con hacer una caracterización general.

Si bien, como mencionamos, los tres primeros libros de la *EN* aportaron elementos novedosos respecto de las explicaciones agustino-boecianas que el medioevo latino manejaba hasta entonces, las interpretaciones de la *EN* seguían siendo primordialmente

⁴⁸ Agustín considera que la felicidad no se encuentra en las cosas percederas de este mundo, sino que debe ser buscada más allá. No se puede ser feliz sin la gracia divina. Severino Boecio, por su parte, definió a la felicidad como la congregación de todos los bienes, perfección que no se puede encontrar en la vida terrenal.

⁴⁹ Cf. Celano, Anthony, “The understanding of the concept of *felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*”, en *AHDLMA*, N° 53, 1983, p. 53 de pp. 29-53.

teológicas⁵⁰. La mayoría de los comentarios más tempranos, limitados a las éticas *nova* y *vetus*, consideraban que Aristóteles, en el libro I, hablaba o bien de la felicidad después de la muerte, o bien de una felicidad que no se alcanzaba sin la gracia divina. Estos primeros comentaristas entendían a la perfección de la que hablaba Aristóteles, en tanto perfección, como imposible de alcanzar en la tierra. Además, seguían sirviéndose, para la comprensión del texto aristotélico, de categorías teológicas, como "*felicitas creata*" y "*felicitas increata*"⁵¹. Celano ha definido a este primer período de interpretaciones como "de tranquilidad", pues, aunque comenzaban a aparecer elementos filosóficos en el campo de la moral, estos no llegaban aún a desplazar o enfrentar la posición teológica respecto de la *felicitas* como lo harían durante la segunda mitad del siglo⁵².

Celano considera como punto de ruptura de esta tranquilidad la traducción de Grosseteste⁵³. Sin embargo, encuentra un antecedente de las interpretaciones estrictamente filosóficas que se efectuarían en la segunda mitad del siglo en el *Comentario a la Ética* atribuido a Robert Kilwardby, anterior a la traducción completa de la *EN*. Entre los elementos más importantes de este comentario, Celano destaca el hecho de que Kilwardby entiende a la felicidad como "*bonum operabile*"⁵⁴; la felicidad es entendida así como actividad, permaneciendo el comentario más fiel a la posición aristotélica que aquellos comentarios más tempranos que identificaban a la felicidad con un objeto superior (Dios), o como una entidad una y simple en la que los múltiples hombres participaban⁵⁵. La felicidad era comprendida así por primera vez como algo pasible de ser alcanzado durante la vida material del hombre, aunque Kilwardby no abandonaba la idea de la intervención divina.

1er
Coment
Filosófico

⁵⁰ El comentario anónimo de París es un ejemplo de este tipo de interpretaciones. Según Valeria Buffon: "In the Commentary of Paris happiness is an end which is the highest good that "everything seeks" (Omnia appetunt summum bonum). This highest good, i.e. happiness, is also identified with the First (Primum) or the First Cause (Prima Causa). This identification may lead to the reification of happiness: although according to Aristotle happiness consists in living well and acting well (that is produced and maintained by virtuous actions), if happiness is identified with something like the First or the First Cause, the concept of happiness as an operation would be changed. One may indeed finish by identifying happiness with God." (Cf. "Philosophers and theologians on happiness", en *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 3, 2004, p. 460 de pp.449-476)

⁵¹ Georg Wieland, "Happiness, the perfection of man" en Kretzman, N. Kenny, A. Pinborg, (edit.) *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982 p. 675. El comentario del pseudo-Peckham se vale de esta distinción.

⁵² Cf. Celano, *op. cit.*, p. 29.

⁵³ *Ib.*, p. 30.

⁵⁴ *Ib.*, p. 43.

⁵⁵ Estos comentarios incluían la idea de que el progreso intelectual del hombre no podía alcanzarse sin la ayuda divina. El hombre aparecía como incapaz de alcanzar su plenitud intelectual por sus propios medios, idea que, como bien destaca Celano, es ajena a la *EN*. (Cf. Celano, *op. cit.*, p. 33-34)

Otro rasgo de singular importancia que Celano destaca en un trabajo posterior de Kilwardby, el *De ortu scientiarum*, es la primera demarcación precisa entre dos nociones de felicidad, una concerniente a la filosofía y otra a la teología⁵⁶. Así, Kilwardby distingue entre *beatitudo* (connotación teológica) y *felicitas* (connotación filosófica). Celano cree que esta división terminológica resulta fundamental durante la segunda mitad del siglo, pues, a su manera de ver, “garantiza” la autonomía del estudio filosófico de la moral respecto del estudio teológico de la misma⁵⁷. Esta división se convierte así en el comienzo del inminente fin del “período de tranquilidad” descrito por Celano⁵⁸. Al pronunciarse la condena de 1277, que incluye algunas proposiciones referidas específicamente a la concepción filosófica de la felicidad, la armonía entre filósofos y teólogos en el campo moral ya había terminado.

Luego de la recepción de la traducción completa de la *EN*, los *magistri artium* y los teólogos se vieron enfrentados a elementos que planteaban un verdadero desafío a quienes quisieran seguir viendo en la *EN* de Aristóteles un pensamiento moral compatible con el dogma cristiano. Plenamente conscientes de este hecho, algunos teólogos, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, plantearon una noción de la felicidad que, sin desconocer la felicidad “política”, indudablemente terrenal, de la que hablaba Aristóteles, planteaban además una dimensión intelectualista de la *felicitas* que encontraba su cumplimiento en el otro mundo, y que no podía actualizarse en la vida presente ya que “desde que las aspiraciones humanas son infinitas a causa de la humana espiritualidad, solo un objeto infinito, Dios, puede satisfacer perfectamente al hombre”⁵⁹. Esto equivalía a trasladar a un plano sobrenatural el cumplimiento pleno del fin intelectual del hombre.

I.2.4.b. La interpretación de la *Ética Nicomáquea* en el aristotelismo radical

Sin embargo algunos *magistri artium*, entre ellos los pensadores de los que aquí nos ocupamos, habían renunciado a compatibilizar la *EN* con el dogma cristiano, centrandó su interpretación únicamente en la dimensión terrena de la felicidad, y entendiéndola como

⁵⁶ Cf. Celano, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁷ *Ib.*, pp. 45-46.

⁵⁸ *Ib.*, p. 20.

⁵⁹ Cf. Wieland, *op. cit.*, p. 678.

una actividad racional que el hombre podía alcanzar mediante el ejercicio de sus propias capacidades. Para ellos la felicidad era sin duda una operación o actividad, la operación que actualizaba la potencia más alta del hombre. Los pensadores de los que aquí nos ocuparemos, Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia, se sitúan sin dudas ya muy lejos del “período de tranquilidad” en el campo de la filosofía moral; como *magistri artium*, sitúan su discurso en el plano estrictamente filosófico, y no cabe de duda de que ambos se refieren a la *felicitas* que es posible alcanzar en *este* mundo a través de la actualización de las potencias intelectuales⁶⁰.

Para Boecio, la *beatitudo* es el sumo bien posible al hombre, y corresponde a la actividad de su virtud óptima. Las facultades humanas más elevadas son las intelectuales⁶¹; y dentro del propio intelecto existen dos capacidades: práctica y especulativa. La *beatitudo* de Boecio implica tanto la actualización de la potencia práctica (que busca el término medio elegible en las acciones humanas) como de la especulativa (que conoce lo verdadero)⁶². Así, la felicidad máxima del hombre es “el conocimiento de lo verdadero, obrar lo bueno, y la delectación en ambos casos”⁶³.

⁶⁰ Cabe destacar algunas de las interpretaciones que la noción de *felicitas* de estos autores ha suscitado. De Boni, por ejemplo, reconoce en Boecio cierta influencia de Tomás de Aquino. Tal influencia se manifiesta, en su opinión, en dos rasgos: 1) el hecho de que Boecio no incluya en el fin último y terrenal del hombre “la contemplación de las sustancias separadas”; y 2) la separación que Boecio mantiene entre la vida terrenal y la futura. Otros intérpretes, como Alain de Libera, ven en la *beatitudo* de Boecio una noción fuertemente averroísta, que comprende a la felicidad humana como una *coniunctio* con el intelecto único. Otro autores como Voegelin y Steel, si bien no se refieren de manera directa ni a Boecio ni a Jacobo, han interpretado la noción de *felicitas* en estos pensadores como una unión perfecta con el intelecto agente, reforzando el prejuicio “averroísta” que pesa sobre ellos. Bianchi, por su parte, se ha opuesto a esta visión tajantemente. reconociendo en el opúsculo de Boecio no una *coniunctio*, sino, antes bien, un tipo de operación. Bianchi sugiere dejar de lado las fuentes árabes para concentrarse en la influencia que pueden haber tenido sobre la concepción de la felicidad otras fuentes, como el comentario de Eustracio al libro primero de la *EN*. Con respecto a Jacobo de Pistoia, el panorama es más confuso, pues se trata de un autor poco conocido. Ardizzone ha extendido la interpretación “averroísta” a Jacobo de Pistoia; pero no considera la influencia árabe en general, como lo hacía De Libera, sino sólo la doctrina averroísta de la *continuatio*: en efecto, ella sostiene que Jacobo identifica a la *felicitas* con la *coniunctio*, lograda a través de la *continuatio*, que permite la unión accidental del intelecto y lo corpóreo a través de un medio.

⁶¹ “Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, que plantarum est, nec secundum animam sensitivam, que bestiarum est, unde et delectationes sensualis bestiarum sunt. (...) Ergo summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum intellectum.” (Boecio de Dacia, *De summo bono sive vita philosophi*, en: M. Grabmann, “Die opuscula De Summo bono sive vita philosophi und de sompniis des Boethius von Dacien”, en *AHLDMA*, VI, 1931, p. 210, 7-10, de pp.200-224. En adelante, todas las referencias al opúsculo de Boecio se hacen de acuerdo con esta edición, indicando en cada caso la página y líneas correspondientes)

⁶² Cf. Wieland, *op. cit.*, pp. 680-681.

⁶³ “Ex hiis que dicta sunt manifeste concludi potest, quod summum bonum, quod est homini possibile, est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque” (*De summo bono*, p. 211, 6-8)

La *beatitudo* es presentada como una noción sumamente aristocrática; sólo al filósofo le es posible alcanzarla; y, siendo el filósofo el único hombre que alcanza su verdadero fin, es, por tanto, el único a quien puede llamarse “hombre” en sentido propio. El filósofo, en efecto, “vive así como el hombre ha nacido para vivir, a saber, de acuerdo con el orden natural”⁶⁴, mientras que el resto de los hombres vive una vida puramente animal.

Pero si para Boecio la *beatitudo* incluye la actualización de las dos potencias del intelecto⁶⁵, la práctica y la especulativa, para Jacobo la *felicitas* consiste únicamente en la actualización de la potencia especulativa⁶⁶; la capacidad práctica es descartada por completo, reducida, en el mejor de los casos, a un medio o instrumento utilizable para conseguir el ejercicio pleno de la capacidad superior, la especulativa.

La *felicitas*, último fin posible al hombre, debe ser un bien por sí suficiente, que aquiete por completo el apetito humano “recta y naturalmente dispuesto”, y que corresponda a un bien *propriamente* humano, *poseído y operado* por el hombre. Tal bien será, finalmente, la especulación de las sustancias separadas a través de una operación (la más noble) del intelecto especulativo⁶⁷.

La virtud moral estará ordenada a conseguir este último fin, pues será ella la que permita regular los apetitos y placeres de las potencias inferiores a fin de que éstos no se conviertan en obstáculos al ejercicio de la *felicitas*. En efecto, “...por *medio* de estas virtudes... se puede acceder puramente a las cosas especuladas”.

La regulación de tales apetitos, y, en consecuencia, el ejercicio de la virtud, no forman parte de la vida de la *multitudo popularium*; es, antes bien, una condición alcanzada

⁶⁴ “Sic philosophus vivit Sicut homo natus est vivere et secundum ordinem naturalem” (*De summo bono*, p. 214, 10-11)

⁶⁵ “Et quia summum bonum, quod est hominis possibile, sit eius beatitudo, sequitur, quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana” (*De summo bono*, p. 211, 9-11)

⁶⁶ “Consistit ergo in operatione intellectus speculativi, ita quod felicitas nihil aliud est quam intelligere per intellectum speculativum.” (*Quaestio disputata*, 160-162. Todas las citas del texto de Jacobo se harán de acuerdo con la edición latina presentada por Irene Zavattero en “La *Quaestio disputata de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini e F. D. Paparella) Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 355-410.)

⁶⁷ “Condiciones autem sive proprietates essentielles felicitatis, etsi non plures, ad minus sunt sex numero: prima est, quod ipsa est summum bonum possibile homini advenire... Secunda est, quod ipsa est ultimus finis humane vite... Tertia autem est proprietates, quod totaliter quietat humanum appetitum recte et naturaliter dispositum... Quarta condicio est, quod est bonum per se sufficientissimum... Quinta autem condicio est, quod est bonum proprium ipsius hominis... Sexta et ultima proprietates et condicio est, quod est bonum possessum et operatum ab homine” (*Quaestio disputata*, 15-45)

por pocos; Jacobo y Boecio comparten pues, además de muchos otros elementos, la concepción aristocrática de la felicidad, que ambos reformulan en base a la *EN*.

Pero hay aún otro elemento de la ética aristotélica que ambos retomaron; la noción de *delectatio*. Para Boecio, el placer es inseparable de la actividad intelectual, y aún más, parece formar parte de la *beatitudo*; para Jacobo, los placeres, definidos como “operaciones de la voluntad” son obstáculos al ejercicio de la felicidad. Del problema del placer en Jacobo y en Boecio nos ocuparemos en el capítulo tercero.

Capítulo II

La concepción aristotélica del placer en la *Ética a Nicómaco*

II. 1. Los dos tratados acerca del placer

El primer problema que se debe afrontar cuando se quiere comprender la noción de placer dentro de la *Ética Nicomáquea* es la duplicidad de este concepto. En efecto, dentro de la *EN* encontramos dos pequeños tratados acerca del placer: el desarrollado en el libro VII⁶⁸, a continuación del tratado de la continencia, y el desarrollado en el libro X, junto con la idea de felicidad contemplativa. La exposición acerca del placer del libro VII de la *EN* es en realidad cronológicamente anterior a ésta última, ya que coincide exactamente con el libro VI de la *Ética Eudemia*.

Esta duplicidad fue la causa de múltiples discusiones, de las que derivaron distintas interpretaciones acerca este doble-tratamiento. En cuanto a las posibles interpretaciones de esta duplicidad, una de las más problemáticas es aquella que ve en los libros VII y X dos tesis contradictorias. Sin embargo, pensamos que los dos planteos aristotélicos no llegan al punto de oponerse tan radicalmente como para considerarlos contradictorios o incompatibles. En todo caso, existe entre los estudiosos del tema la tendencia a ver, o bien una evolución (ya que una de las tesis, la del libro VII, es considerada por muchos como cronológicamente anterior a la otra), o bien una diferencia de puntos de vista. En este último caso, ambas tesis serían, antes que contrarias, complementarias, y tendrían un objetivo específico diferente.

Pero no es nuestro objetivo discutir la posible evolución o contradicción entre ambos desarrollos, sino hacer una descripción esquemática y una breve interpretación de su contenido, a fin de ver qué elementos son retomados por el aristotelismo radical. Dedicaremos pues sendos apartados a los dos tratados acerca del placer, expuestos por Aristóteles en *EN VII y X*.

⁶⁸ La exposición acerca del placer del libro VII de la *EN* es en realidad cronológicamente anterior a ésta última, ya que coincide exactamente con el libro VI de la *Ética Eudemia*. Cf. Juan Francisco Martos Montiel, "El placer en las *Éticas* de Aristóteles", en *Excerpta philologica*, 7-8, 1997-1998, p. 34 de pp. 33-47.

II.2. El tratado del libro VII

En el tratado acerca del placer del libro VII de *Ética Nicomáquea* (1152b1- 1154 b 35), todo el planteo de Aristóteles está construido en torno a la refutación de tres argumentos antihedonistas, atribuidos principalmente a Platón y Espeusipo⁶⁹:

(1) La primera opinión, que la mayoría de los comentadores atribuye a Espeusipo, señala que ningún placer es un bien, ni siquiera de manera accidental.

(2) La segunda opinión, atribuida a Platón, afirma que, si bien existen algunos placeres buenos, la mayor parte de ellos son, en realidad, malos.

(3) Por último, se afirma que el placer podría ser un bien; pero, aún en ese caso, no podría ser el bien supremo.

Si bien existe acuerdo en atribuir las dos primeras opiniones a Espeusipo y a Platón, la tercera opinión es la que ha generado más discusiones. Muchos la identifican con la del propio Aristóteles⁷⁰. Otros, por el contrario, rechazan esta posible identificación⁷¹. En todo caso, baste señalar por ahora que esta tercera consideración acerca del placer no corresponde de ninguna manera a la que Aristóteles sostiene en el libro VII.

El texto de Aristóteles prosigue enumerando una serie de argumentos esgrimidos a favor de estas tres opiniones⁷², y aunque su análisis sería provechoso, excede el objeto del presente trabajo. Se expondrá únicamente lo que, a nuestro juicio, constituye lo esencial del tratado del libro VII, y se aludirá a la refutación de los argumentos antihedonistas sólo cuando resulte necesario a fin de esclarecer la opinión del propio Aristóteles.

⁶⁹ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 779.

⁷⁰ Cf. H. H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 235

⁷¹ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, pp. 785-786.

⁷² Enumeramos brevemente los argumentos antihedonistas expuestos por el Estagirita. A favor de la primera opinión, se exponen los siguientes argumentos: (a) Los placeres se identifican con un proceso que conduce a un bien o un fin o que se produce mientras ese fin se alcanza; es por eso que no pueden ser de la misma naturaleza que los bienes o fines alcanzados, así como el edificio (fin) no es de la misma naturaleza que la edificación (proceso), (b) El hombre moderado rehúye los placeres, y los hombres temperados no buscan jamás el placer, sino que se limitan a evitar el dolor, (c) los placeres impiden el pensar, (d) los bienes son siempre productos de algún arte; no existe arte del placer, y, por lo tanto, este no es un bien y (e) los niños y los animales buscan el placer.

A favor de la segunda opinión, se esgrime que "hay placeres que son vergonzosos y objeto de censura, y otros que son nocivos" y a favor de la tercera, se dice que el placer no es un bien, sino un proceso; y por ello el placer no puede ser el bien supremo, pues no tiene naturaleza de fin.

II.2.1. El placer como actividad sin trabas

En 1153 a 10, Aristóteles nos ofrece una primera definición del placer. Del placer

“Debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en lugar de sensible”⁷³

Esta definición, aislada, resulta de muy difícil comprensión, y debe ponerse en relación con los argumentos ofrecidos por Aristóteles a partir de 1152 b 25.

En primer lugar, debemos mencionar que si el placer es descrito como *actividad*, es para oponerlo al *proceso* o *génesis*; de este modo responde Aristóteles al argumento antihedonista que afirmaba que el placer no es un bien porque es una generación. Esta distinción entre génesis, devenir o movimiento y actividad (*enérgeia*), apunta no sólo a rebatir a Espeusipo, sino también, sin dudas, a refutar en parte la concepción platónica del placer, que lo concebía de este modo⁷⁴.

La actividad (*enérgeia*), a diferencia del proceso (*génesis*), consiste en el ejercicio de una facultad. Pero ¿Por qué el placer es confundido a menudo con un proceso? Los responsables de esta confusión son para Aristóteles los placeres corporales; ellos, en efecto, van acompañados de un proceso, o mejor dicho, se dan de manera simultánea con tal proceso⁷⁵, de modo tal que resulta difícil su distinción⁷⁶.

Es necesario, entonces, establecer la diferencia entre un proceso y una actividad que se dan, en el caso de los placeres sensibles, de manera simultánea. Tomemos por ejemplo el caso de una persona hambrienta⁷⁷. Cuando tenemos hambre, experimentamos cierto dolor o sensación desagradable. Esto se debe a que nuestra naturaleza se encuentra, en ese

⁷³ *Ética Nicomáquea*, VII, 1153 a 10 (En adelante, *EN*). Se cita, en lo sucesivo, el texto español de la traducción de Julio Pallí Bonet (Madrid, 1985). Las citas a la traducción latina corresponden a Aristóteles, *Liber Ethicorum*, en *Translatio Robert Grosseteste lincolinensis siue Liber Ethicorum*, (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3), I-VIII.

⁷⁴ Cf. Gerd Van Riel, “Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure? An Evaluation of the Relation between Pleasure and Activity in Aristotle, *Nicomachean Ethics* VII and X”, en *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 7 (2), 1999, pp. 211-212 de pp. 211–224.

⁷⁵ Cf. Gauthier-Jolif, *op. cit.*, vol. II, pp. 793-794.

⁷⁶ “Los procesos que nos restituyen a nuestro modo de ser natural son accidentalmente agradables. Ahora bien, la actividad que se apoya en los apetitos es una actividad de la restante disposición y naturaleza que permanece normal” (*EN*, VII, 1152 b 35 - 1153 a 1)

⁷⁷ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, pp. 793-794. Reelaboramos aquí este ejemplo.

momento, disminuida (existe, pues, una necesidad a satisfacer). Al ingerir alimento, recuperamos nuestro modo de ser natural. En este proceso o devenir sensible, que se completa a través de una serie de instantes sucesivos, experimentamos una sensación agradable. Parece, entonces, que este proceso es un placer. Sin embargo, señala Aristóteles, tal proceso (1) es “solo accidentalmente agradable”; pues, junto con él se da además una actividad (2) de la parte de nuestra naturaleza que permanece en su estado normal. (Es decir, el ejercicio sin trabas de una facultad del alma nutritiva, facultad que permanece en su estado normal).

El placer, entonces, no consiste en el proceso (1), sino en la actividad (2)⁷⁸. Esto se prueba fácilmente por el hecho de que existen placeres en los cuales no existe un proceso sensible concomitante, en virtud del cual se satisfaga un deseo o anhelo generado por la necesidad, sino que se trata de actividades “puras”. Tal es el caso de las actividades teóricas; allí, puesto que no existe disminución alguna de la naturaleza, no se experimenta dolor ni necesidad alguna. En estos casos no cabe duda de que lo placentero no es el proceso sino la actividad; pues se experimenta placer sin que exista proceso alguno.

Así, se muestra que la relación entre el placer y el proceso no es *esencial* sino *accidental*; el placer se vincula exclusivamente con la actividad:

“It is *qua* activities (*enérgeiai*) that these processes are felt as pleasant- and *qua* activities they may be good...”⁷⁹

Los placeres, entonces, afirma Aristóteles

“No son procesos, ni todos van acompañados de proceso, sino que son *actividades y fin*, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando *ejercemos alguna facultad*.”⁸⁰

La distinción entre proceso y actividad se explica a través de la distinción aristotélica entre *kinesis* y *enérgeia*⁸¹. El movimiento (*kinesis*) es parte de las cosas

⁷⁸ Cf. Joachim, *op. cit.*, p. 236. Según Joachim la operación no manifiesta el estado del organismo en su totalidad (que se encuentra carente de algo), sino el estado *normal* de la facultad que, en cada caso, ejerce la actividad.

⁷⁹ *Ib.*, p. 236.

⁸⁰ *EN*, VII, 1153 a 6-10. Cursivas nuestras.

⁸¹ Cf. Joachim, *op. cit.*, pp. 235-237 y pp. 275-278.

imperfectas; tiene lugar en el tiempo y en vistas de un fin distinto de sí mismo. Algunas actividades (*enérgeiai*) coinciden con movimientos; pero ellas actualizan una potencia o un hábito de manera instantánea, ajena al tiempo. La actividad es este absoluto que se da por completo en un solo instante, actualizando inmediatamente una potencia (*dýnamis*). Asimismo, la actividad no involucra necesariamente un devenir o cambio material, por más que algunas de estas actividades estén siempre acompañadas de cambios materiales ⁸² (las correspondientes a las facultades del alma vegetativa, por ejemplo)⁸³.

Pero la explicación de la definición aristotélica del placer no se agota aún. Aristóteles añade todavía que esta actividad debe ser la de una “disposición de acuerdo con su naturaleza”.

Este punto nos remite nuevamente al problema de la naturaleza que se encuentra en estado de necesidad. El placer sólo es tal cuando consiste en la actividad de un estado habitual en su estado óptimo. Así, cuando un enfermo disfruta experimentando placer ante cosas que, habiendo estado sano, no hubiera disfrutado, no es porque estas cosas sean agradables en sí mismas o absolutamente; le son agradables en esa circunstancia particular porque sus facultades están disminuidas.

Así, el placer, como el bien, puede ser bueno o malo en sí mismo⁸⁴, o bien en relación a un individuo particular en un momento determinado. Las actividades de una naturaleza mala (como la de un vicioso, la de un enfermo, etc.) serán agradables para ellos, pero no en sí o para un hombre moderado. Incluso, bajo este punto de vista, experimentamos como placeres cosas que, en realidad, no lo son⁸⁵.

Este último párrafo remite a una importante distinción que Aristóteles agrega hacia el final del libro VII: la existente entre lo agradable por naturaleza y lo accidentalmente

⁸² Cf. Silvio Juan Maresca. “El placer en Aristóteles”, en *Placer y bien: Platón, Aristóteles, Freud*. Buenos Aires, 2006. Acceso el 19/09/2010 en <http://hdl.handle.net/123456789/613>. p. 6 de pp. 81-98: “Movimiento (también génesis) y acto se excluyen recíprocamente, se repelen, son estructuras incompatibles; *no hay pasaje del uno al otro*”

⁸³ Este punto, sin embargo, es desarrollado superficialmente. Aristóteles lo explicará más en profundidad en el libro X.

⁸⁴ “Ante todo, puesto que el bien tiene dos sentidos (una cosa puede ser buena en absoluto o buena para alguien), también los tendrán las naturalezas y los modos de ser, y en consecuencia, los movimientos y las generaciones” (*EN*, VII, 1152 b 25)

⁸⁵ *EN*, VII, 1152 b 27-32.

agradable⁸⁶. Lo agradable por naturaleza será aquello que no involucre dolor ni exceso; pues el dolor indica que existe una disminución de lo natural que debe ser satisfecha. Lo agradable por accidente es para Aristóteles “lo que cura”, pues, siendo lo que cura un proceso o cambio mediante el cual volvemos a nuestro estado normal, no es sino accidentalmente agradable; es la actividad propia de nuestras facultades la que hace que la curación parezca agradable, aunque no sea agradable en sí.

Queda por aclarar un último punto de la definición aristotélica. Aristóteles afirma que la actividad en la que consiste el placer es “sin trabas”, y que no debe ser llamada “sensible”. El placer como actividad no es sensible, entendido esto en un sentido preciso: la actividad no consiste, en efecto, en un proceso sensible, por más que podamos *sentirla* o *percibirla*⁸⁷. Esta actividad se convierte en placentera siempre y cuando sea experimentada “sin trabas”, es decir, sin que nada la impida⁸⁸. Por ello afirma Aristóteles en 1153 b 16-20 que

“Ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos, y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos.”⁸⁹

Si bien la felicidad no se identifica con estas condiciones, no podría ejercerse libremente sin ellas. Es así que el hombre feliz necesitará de bienes exteriores como la salud, el bienestar económico, etc.

II.2.2. Placer y fin último en el libro VII

En principio, Aristóteles considera que no hay nada que impida que el placer sea el fin último; el bien supremo bien podría ser alguno de los placeres. Hay quienes afirman que la mayoría de los placeres son malos, como hemos visto por la segunda de las opiniones antihedonistas⁹⁰ citadas por Aristóteles. Sin embargo, afirma el Estagirita, el hecho de que

⁸⁶ *EN*, VII, 1154 b 15-20.

⁸⁷ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 798.

⁸⁸ Gauthier y Jolif remiten a *Política*, IV, II, 1299 a 36-37, en *op. cit.*, vol. II, p.797.

⁸⁹ *EN*, VII, 1153 b 16-18.

⁹⁰ Cf. *Supra*, II.2.

la mayoría de los placeres sean malos no prueba que el bien supremo no pueda consistir en alguno de los placeres que no son malos. Aristóteles afirma además que no es cierto que la mayor parte de los placeres sean malos; si se cree esto, es porque se toma a los placeres sensibles como los únicos que existen, ya sea porque casi todos se inclinan a ellos, ya sea porque son los únicos conocidos por la mayoría de los hombres⁹¹.

Por otra parte, hay también quienes afirman que el placer, aún siendo bueno, no podría ser el bien último. Esta opinión, a juicio de Aristóteles, es igualmente errada. Pues, si la felicidad es una actividad perfecta, y para ser perfecta debe ser libre de trabas, entonces la felicidad se identifica con un placer, pues la definición de Aristóteles afirma, precisamente, que el placer no es otra cosa que actividad libre de trabas. Así, no solo parece falso que el placer no pueda ser el bien último, sino que parece necesario que lo sea. Respecto de esto agrega Aristóteles:

“... con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto”⁹²

II.2.3. El valor del placer

Hemos dicho que el valor del placer es relativo. Sin embargo, esto no alcanza para afirmar que el placer puede o debe ser malo, o en qué casos es bueno y en cuáles malo. El placer, afirma Aristóteles, debe ser necesariamente un bien, pues, justamente, se opone al dolor, al que todos rehúyen como un mal. Así, se cree que aquí Aristóteles rechaza la postura de Espeusipo, quien consideraba al placer y al dolor como igualmente malos⁹³.

Sin embargo, existen ciertos placeres, los corporales, que por darse de manera concomitante con un proceso sensible pueden revestir cierto exceso. En efecto, si estos placeres vienen a expulsar un dolor, ante un dolor excesivo se buscará probablemente un

⁹¹ “Pero los placeres corporales se han apropiado el nombre, porque a ellos tienden la mayoría de las veces, y porque todos participan de ellos. Y como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen” (*EN*, VII, 1153 b 34-36).

⁹² *EN*, VII, 1153 b 15

⁹³ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 801. Aparentemente Espeusipo consideraba que el dolor y el placer eran extremos igualmente malos, e identificaba al bien con un estado libre de ambos.

placer intenso. A causa de esto⁹⁴, cualquier placer corporal parecerá más intenso por el contraste con la violencia del dolor que desaloja⁹⁵.

Pero no porque sea fácil caer aquí en el exceso se dirá que los placeres son malos; en efecto, los placeres corporales se asocian a la satisfacción de necesidades que resultan vitales. ¿Cómo podrán entonces ser malos? La maldad de este tipo de placeres no reside en los placeres mismos, sino en quien los goza. En efecto,

“Un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares, pero no como es debido”⁹⁶

Aquí parece constatarse la interpretación de Julia Annas; no importa el placer en sí mismo, sino el desarrollar la capacidad de disfrutar de los placeres correctos en la medida adecuada:

“What matters is not to avoid or minimize pleasure; this attitude is indeed castigated as a mistake. What is supremely important is to be right about pleasure.”⁹⁷

II.3. El tratado del libro X

En el tratado del libro X, que precede a la discusión final acerca de la felicidad, se profundizan varios aspectos que ya habían aparecido en el libro VII. Los aspectos más importantes guardan además cierta continuidad con el libro VII. En efecto, también aquí se insiste en la naturaleza perfecta del placer y en su valor relativo.

II.3.1. El placer como acto fuera del tiempo

La teoría esbozada en el libro VII alcanzará aquí su más pleno desarrollo. En este libro Aristóteles terminará de definir la naturaleza atemporal del placer.

El placer es definido aquí mediante una analogía con la visión (*órasis*). La visión

⁹⁴ Cf. Joachim, *op. cit.*, p. 239.

⁹⁵ *EN*, VII, 1154 a 25-35.

⁹⁶ *EN*, VII, 1154 a 15-20.

⁹⁷ Cf. Annas, *op. cit.*, p. 286.

“...parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma”⁹⁸

Siendo la visión algo perfecto y, por tanto, acabado, sería absurdo que algo más la perfeccionase, pues eso implicaría que no estaba plenamente acabada. El placer comparte con la visión esta condición; en efecto, “es un todo” (*hólon*), y no podría ser más perfecto luego de determinado lapso de tiempo⁹⁹.

Esto ocurre porque el placer se da *fuera* del tiempo; por eso se equivocan quienes afirman que el placer es movimiento, pues el movimiento se da en el tiempo. Siendo el placer acabado, no puede ser ninguna clase de movimiento, pues el movimiento es incompleto en cada uno de los intervalos de tiempo en que se desarrolla. El placer, por el contrario, sólo puede presentarse como totalidad en un punto determinado del tiempo; si el placer se diera de alguna forma de manera continuada, sería una totalidad en cada uno de los instantes en los que estuviera presente, y no algo que se completa a través de instantes sucesivos¹⁰⁰.

Es necesario entonces distinguir, nuevamente, entre *kinesis* y *enérgeia*. El movimiento (*kinesis*)¹⁰¹, no es completo en cada momento, sino que presenta un punto de partida y uno de llegada que no se identifican. El pasaje de uno a otro se da a través de una serie de intervalos, y, en cada uno de ellos, el movimiento es incompleto; lo mismo ocurre en el caso de la generación: se partirá de un estado inicial y se llegará, al final del proceso, a otro estado, la causa final del movimiento; todo ello se dará sobre un determinado sustrato material.

El placer, por el contrario, no tiene punto de partida y de llegada, ni se da en un sustrato material que pase de un estado a otro. El placer no se identifica, como vimos, con un proceso material al que, sin embargo, puede aparecer vinculado de manera accidental.

Aristóteles, en efecto, rechaza toda atribución de “corporalidad” al placer:

⁹⁸ EN, X, 1174 a 15

⁹⁹ EN, X, 1174 a 16-20.

¹⁰⁰ Cf. Joachim, *op. cit.*, p.276.

¹⁰¹ *Kinesis* y *génesis* son distintos tipos de cambio (*metabolé*).

“Dicen, también, que el dolor es la privación (*éndesian*) de lo que es conforme a naturaleza, y el placer, el cumplimiento (*anaplérosin*). Pero estas afecciones son corporales... Esta opinión parece haber surgido de los dolores y placeres de la nutrición”¹⁰²

Se reafirma así lo que había sido dicho en el libro VII: si el placer puede ser vinculado con la satisfacción de una necesidad corporal, con el alivio de un dolor corporal, esto es solo por accidente; pues la satisfacción, por ejemplo, de la sed, tiene lugar en el tiempo, y presenta un estado del que se parte (el cuerpo falto de agua) y un estado al que se llega (el cuerpo debidamente hidratado). El placer, asociado al ejercicio de determinada facultad del alma, *existe* como totalidad en cada instante.

El proceso corporal, al coincidir con el placer, hace creer que éste tiene lugar en el tiempo; pero el placer no *deviene*, sino que *es*. Joachim explica que:

“There is no gradual building up of a whole- no accretion of part to part, no advance step by step: the activity is, whenever it is at all, all that it ever is or can be, a whole and complete in any an every instant of itself. (...) Pleasure itself has no history...”¹⁰³

Siendo del género de lo perfecto, el placer parece ser igual a la actividad. El libro VII, en efecto, afirmaba de los placeres que eran “actividades y fin”, y que bien podría el bien supremo consistir en un placer. Pero ¿Qué se dice de esto en el tratado del libro X?

II.3.2. Placer, actividad, y fin último

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, y si toda actividad no impedida es placentera ¿Cuál será la relación entre la actividad y el placer que produce? El placer, según Aristóteles

“Perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna”¹⁰⁴

¹⁰² EN, X, 1173 b 9-11.

¹⁰³ Cf. Joachim, *op. cit.*, pp. 276-277.

¹⁰⁴ EN, X, 1174 b 30.

Este pasaje ha llevado a muchos a considerar al placer como algo totalmente accesorio que, si bien se produce necesariamente, no sobrepasa en valor a la actividad que lo produce. Pero antes de evaluar este pasaje más en detalle, aclaremos de qué modo el placer sigue a la actividad.

La actividad, como dijimos, consiste en el ejercicio de una determinada facultad, que, en el caso de la sensación y la contemplación, se produce respecto de determinado objeto. Se distinguen entonces dos elementos: uno activo y otro pasivo.

El placer sobreviene cuando existe una adecuación entre la facultad (que ha de estar además bien dispuesta), que constituye el elemento activo, y el objeto de su actividad (elemento pasivo). De esto

“Se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable (...) y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza, habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo”¹⁰⁵

¿Es el placer surgido de esta actividad el propósito por el cual la ejercemos, o es solamente algo accesorio? Varias posiciones sobre este tema han sido adoptadas a partir del pasaje 1174 b 30, que ya hemos citado¹⁰⁶. Este pasaje ha sido señalado a menudo como la principal fuente de las teorías que ven en el placer un simple *plus* que se añade a la actividad sin estar esencialmente relacionado con ella. En la mayoría de los comentaristas, ciertamente, parece haber cierta resistencia a considerar la posibilidad de que Aristóteles creyera posible que el placer fuera tan importante como la actividad. Sin embargo, se debe reconocer que el texto de la *Ética* no ofrece una respuesta definitiva, y que incluso tiende a mostrar al placer tan importante como la actividad, o, al menos, no establece entre ambos una jerarquía clara. En efecto, placeres y actividades son tan inseparables que

“Se discute si es lo mismo la actividad que el placer (...) pero parecen ser lo mismo porque no pueden separarse”¹⁰⁷

¹⁰⁵ EN, X, 1174 b 17-30.

¹⁰⁶ Cf. n. 104.

¹⁰⁷ EN, X, 1175 b 33-35.

En este sentido, Gauthier y Jolif han propuesto considerar a la actividad y al placer no como idénticos, pero sí como un “bloque” de “operación-placer” que es absurdo separar: no es posible el placer sin la actividad, ni la actividad sin el placer. Lo que importará es, simplemente, determinar cuál de las parejas “actividad- placer” constituye el fin último del hombre¹⁰⁸. Una opinión similar a ésta es la de Frede, quien afirma que, entre el placer y la actividad, ya no importa establecer cuál de los dos es el sumo bien; aparecen, antes bien, como realidades complementarias¹⁰⁹.

Por otra parte, según Gauthier y Jolif resulta claro que el placer actúa, respecto de la actividad, como una especie de causalidad final, que “atrae a esta actividad favoreciendo su desarrollo”¹¹⁰, y no como un mero fenómeno que sigue a la actividad pero del cual bien podría prescindirse.

Este tipo de interpretaciones parece apoyarse en la incertidumbre con que el propio Aristóteles cierra la exposición de su propia opinión acerca de la naturaleza del placer. El Estagirita prefiere dejar la pregunta sin respuesta:

“Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer y el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad”¹¹¹

Es a la luz de este pasaje que muchos interpretan al placer como al menos una parte imprescindible de la actividad. Así, Gauthier y Jolif ven en esta omisión la voluntad de dejar abierta la posibilidad de que el placer sea parte esencial del fin último, mientras que otros, Martos Montiel, por ejemplo, llegan a afirmar que “aunque aquí no responda la cuestión, el pensamiento de Aristóteles era que primordialmente se desea la realización del acto y no el placer que de ella se sigue”¹¹².

¹⁰⁸ “... ce qui existe, ce sont *des* plaisirs qui forment avec les activités d’où ils procèdent des couples indissolubles, plaisir de toucher, plaisir de voir (...) Le problème de la fin ultime et du bien suprême ne consiste donc pas à se demander si la fin suprême est l’opération ou le plaisir, il consiste à se demander lequel de ces blocs opération-plaisir est la fin ultime” (Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 843-844.)

¹⁰⁹ Cf. Dorothea Frede, “Pleasure and pain in Aristotle’s Ethics”, en *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Oxford, 2006. p. 260 de pp.255-276.

¹¹⁰ Cf. Gauthier - Jolif, *op. cit.*, vol. II, p. 842.

¹¹¹ *EN*, X, 1175 a 18-20

¹¹² Cf. Martos Montiel, *op. cit.*, p. 44, nota 55.

Sin embargo, dada la naturaleza de la unión entre actividad y placer, parece imposible desear el acto sin desear al mismo tiempo el placer que de él se sigue. Esta unión es tan estrecha que no se puede determinar la diferencia entre los diferentes placeres sino estableciendo diferencias entre sus correspondientes actividades. Y es por ello que el placer propio de una actividad no resulta un obstáculo al desarrollo de la misma; si algún placer es capaz de estorbar el ejercicio de una actividad, es porque ese placer en particular está fuera del bloque actividad-placer cuya plena actualización impide.

Ahora bien ¿Cuál es el valor del placer?

II.3.3. El placer y el hombre bueno

A diferencia de lo que proponía Platón, Aristóteles no puede afirmar que el placer es malo a causa de su naturaleza cambiante, pues, como vimos, el placer es para él algo acabado y perfecto, y que corresponde al ejercicio pleno de una facultad determinada de acuerdo con su buena disposición, y no a la repleción de una necesidad.

¿Cómo podría determinarse si un placer es malo o bueno a partir de su naturaleza, que es perfecta? En un principio, Aristóteles sugiere que

“Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer”¹¹³

Sin embargo, siendo los placeres de cada actividad nada más que el desarrollo pleno de las mismas en cuanto están bien dispuestas y libres de cualquier impedimento ¿Cómo puede una actividad ser “mala”? Será necesario pasar del plano metafísico (la estructura del placer y de la actividad) al plano moral (en el cual se determina si un placer o actividad dados son “malos” o “buenos”).

Si el valor del placer, como el del bien, es relativo, será necesario un criterio para determinar el valor de cada uno de los placeres. Pero, no pudiendo el valor del placer determinarse a partir de su naturaleza, será menester encontrar otro tipo de criterio. ¿Qué debemos hacer, entonces, cuando dudamos acerca del valor de un placer determinado?

¹¹³ EN, X, 1175 b 5.

“En tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno (...) entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca”¹¹⁴

El placer que experimenta un vicioso será placentero sólo para él; pero no será agradable para el hombre moderado que es, justamente, quien se convierte en el criterio para distinguir los “malos” de los “buenos” placeres. Si el moderado no goza con determinada acción, no se trata, entonces, de una acción verdaderamente placentera. Esta idea había sido adelantada ya en el libro VII. Allí, respecto de los llamados placeres corporales se afirmaba que

“Es posible un exceso de bienes corporales, y un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario”¹¹⁵

De este pasaje se desprende claramente lo que venimos de afirmar: el valor no se determina a partir la experiencia del placer, sino a partir de quién y cómo experimenta determinado placer en determinada circunstancia. Así pues, habrá que volver la vista hacia los “placeres propios del moderado” cuya existencia adelantaba Aristóteles en el primer tratado sobre el placer¹¹⁶; pues el moderado es aquél que ha aprendido a no experimentar “apetitos excesivos ni viles”¹¹⁷.

Ahora bien, el hombre moderado lo es sólo respecto de los placeres que necesitan moderación o templanza, esto es, de aquellos placeres que, por estar ligados a procesos y carencias corporales son susceptibles de hacernos caer en un exceso¹¹⁸. Estos placeres, si bien son necesarios (como el placer de la nutrición), necesitan ser regulados. Será moderado quien, respecto de los placeres corporales, encuentre el goce como debe, cuando debe, y en la medida en que debe de acuerdo con las circunstancias, convirtiéndose en el ejemplo vivo de la “recta razón”. Esto es mejor explicado en el libro II de *EN*, que nos

¹¹⁴ *EN*, X, 1176 a 20

¹¹⁵ *EN*, VII, 1154 a 15

¹¹⁶ *EN*, VII, 1153 a 35.

¹¹⁷ *EN*, VII, 1146 a 13.

¹¹⁸ *EN*, III, 1118 a 1-5

ofrece algunos elementos valiosos para la comprensión del tratado del libro X. En efecto, en el libro II de *EN* leemos que

“El hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer, pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección...”¹¹⁹

Si el hombre bueno es capaz de dominar sus apetitos, es gracias a la *virtud*. La virtud ética es un hábito o modo de ser del alma, que consiste en un término medio entre dos extremos, “determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”¹²⁰. Tal modo de ser no es natural¹²¹, sino que consiste en inclinar, mediante la costumbre, nuestras disposiciones naturales hacia el tipo correcto de acciones. El moderado entonces no se vuelve tal sino por practicar acciones moderadas, así como el justo es justo luego de practicar de manera prolongada la justicia y el constructor se hace constructor construyendo casas¹²².

Este modo de ser o hábito que es la virtud determina que nos comportemos bien o mal respecto de las pasiones¹²³. El que practique desde pequeño acciones buenas, aprenderá a complacerse en ellas; pero si practicamos de continuo acciones malas, nos acostumbraremos a gozar de los placeres que ellas brindan y no de los buenos. Es por eso que

“El adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”¹²⁴

¹¹⁹ *EN*, II, 1104 b 30-35

¹²⁰ *EN*, II, 1106 b 34 - 1107 a 2.

¹²¹ “De hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza” (*EN*, II, 1103 a 21)

¹²² “Adquirimos las virtudes como resultado de las actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo. Así, nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la virilidad, viriles.” (*EN*, II, 1103 a 30-35)

¹²³ Aristóteles considera como una *pasión* a todo lo que va acompañado de placer o dolor; como una *facultad* a toda capacidad natural en virtud de la cual podemos ser afectados por las pasiones, y *modos de ser* a las virtudes y vicios, por las cuales disponemos nuestras facultades bien o mal frente a las pasiones. (*EN*, II, 1105 b 20-29)

¹²⁴ *EN*, II, 1103b 25.

El placer, como hemos visto, acompaña a toda actividad libre de trabas; la actualización de cualquiera de nuestros hábitos, ya sea de los buenos o de los malos, conllevará placer. Es por eso que el problema moral del placer no reside en el placer mismo ni en el acto que lo produce, sino en el hombre que lo experimenta. Las actividades como tales, tanto como sus placeres acompañantes, quedan libres de la atribución de valor “bueno” o “malo”; ellas, moralmente, son neutras. La bondad y la maldad deben buscarse en aquellos que las practican. Se debe pues *aprender a gozar*, y por ello la educación tiene un valor fundamental a la hora de forjar el carácter en la dirección indicada.

El hombre bueno, que se convertirá en el criterio para determinar el verdadero valor de los placeres, no será moderado o bueno por reprimir sus apetitos en contra de sus deseos; tal hace el que es únicamente continente; será verdaderamente bueno aquél que no sienta deseos de complacerse en lo vergonzoso. Sentir deseos de caer en el exceso y no ceder a ello, porque la recta razón lo ordena, es bueno¹²⁵. Pero no será este el criterio de valoración del placer, pues quien se priva de lo que desea no experimentará placer, sino dolor. El verdadero criterio estará en el hombre que *desea rectamente*, que es, justamente, aquél que, privándose del exceso de lo sensible, no experimenta dolor, sino placer.

Por ello afirma Julia Annas que “The truly and not merely incidental pleasures are those felt by the goodman”¹²⁶. Es el hombre bueno el que permitirá distinguir los placeres nobles de los vergonzosos, lo verdaderamente agradable de lo agradable en apariencia; es él el único que desea rectamente.

¹²⁵ EN, VII, 1146 a 10-13 y EN, VII, 1151b 20-21.

¹²⁶ Cf. Annas, *op. cit.*, p. 289.

Capítulo III

La noción de *delectatio* en Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia

III. 1. El silogismo de la Templanza: ¿“Libertinaje sexual” o “ascetismo intelectual”?

La opción entre clasificar a los *magistri artium* del siglo XIII como partidarios de un *libertinaje sexual* o, por el contrario, como propulsores de un *ascetismo intelectual* es extrema. A primera vista, no parece posible optar entre tan diferentes posibilidades. Sin embargo, a raíz de la condena de 1277, estas dos opciones aparecieron en el horizonte de posibilidades, y, de hecho, hasta los estudiosos modernos del tema han optado entre alguna de ellas.

Para analizar el discurso de los filósofos frente al discurso emitido por la condena de 1277, resulta imprescindible establecer una diferencia entre el discurso *teológico* acerca de los filósofos, y el discurso de los filósofos acerca de sí mismos. La oposición entre los placeres sensibles e intelectuales formará parte de ambos.

El historiador Jacques Le Goff ha visto en el siglo XIII la prolongación de los ideales morales de los desaparecidos goliardos. Respecto de ello nos dice:

“... los goliardos representaron de la manera más viva un tipo ávido de liberarse; legaron a los siglos siguientes muchas de las ideas de moral natural de libertinaje de las costumbres o del espíritu, de crítica a la sociedad religiosa, ideas que se volverán a encontrar en universitarios, en la poesía de Rutebeuf, en el *Roman de la Rose* de Juan de Meung, en algunas de las proposiciones condenadas en París en 1277...”¹²⁷

Este pequeño pasaje revela tal vez el peligro que se corre al intentar encontrar, en las proposiciones de la condena, la herencia de los goliardos, pues ello supone considerar que las tesis de Tempier correspondían realmente al discurso emitido por los condenados. Las proposiciones son el discurso que Tempier atribuyó a los *magistri artium*; pero no hay razón para considerar por ello que los filósofos hayan sostenido estas tesis efectivamente. El discurso de los poetas y del *Roman de la rose*, en los que se fundamenta Le Goff, no siempre coincide con el discurso universitario de los maestros de artes. Más adelante, Le Goff vuelve a mencionar la tradición goliardesca que, a su juicio, se perpetuó en la

¹²⁷ Cf. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986. p.47. Cursivas nuestras.

Universidad “de manera truculenta”¹²⁸. A nuestro parecer, Le Goff extiende esta tradición “truculenta” al ámbito universitario sin tomar demasiadas precauciones. A fines del siglo XIX Pierre Mandonnet, un precursor de los estudios sobre el averroísmo latino, proponía entender proposiciones como las referidas al comportamiento sexual, a la confesión, y al valor de la fe cristiana¹²⁹, contenidas en el *syllabus* de Tempier, en el contexto de la denuncia del comportamiento desordenado de los clérigos de la facultad de artes, que “en ocasión de ciertas fiestas, se entregan a festines desordenados, dirigen los bailes sin preocuparse de la dignidad clerical, recorren la ciudad armados (...) se entregan al juego de los dados durante los oficios divinos”¹³⁰. En la perspectiva de Mandonnet, hay que ver en el desenfreno moral de parte de los estudiantes no sólo la razón de la inclusión de ciertas proposiciones en la condena, sino, además, “el resultado lógico” de las enseñanzas de la filosofía averroísta, a pesar de reconocer que tales proposiciones no habían sido sostenidas por Siger de Brabante, identificado como “jefe” de los averroístas¹³¹.

Pero la condena de Tempier, como hemos visto, se dirigía principalmente a los *magistri* que habían “excedido los límites de su propia disciplina”¹³², osando dudar de verdades teológicas “como si hubiera dos verdades contrarias”¹³³. La condena estaba dirigida, definitivamente, contra los *magistri*, y no contra los estudiantes¹³⁴.

El *syllabus* de Tempier sostiene tesis que hacen del ámbito intelectual de la facultad de artes el reino de un “naturalismo” extremo, naturalismo que, del plano del interés por temas médicos y biológicos tales como la reproducción y la sexualidad humana¹³⁵, se extendería sin más al plano moral, en el que reinaría el más puro *libertinaje sexual*. Los enemigos contemporáneos de los *artista*e ayudaban a la difusión de esta imagen de

¹²⁸ *Ib.*, p.106.

¹²⁹ Cf. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Friburgo, 1899, p.225. Las proposiciones a las que Mandonnet se refiere son: “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum” (2), “Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis” (181), “Quod lex christiana impedit addiscere” (180), “Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia” (172), “Quod finis terribilium est mors” (213), “Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam” (203), “Quod non est orandum” (202), “Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum” (205).

¹³⁰ *Ib.*, p.225.

¹³¹ *Ib.*, p.224-226

¹³² Cf. David Piché, *op. cit.*, pp. 74-75

¹³³ *Ib.*, p. 74-75.

¹³⁴ Véase el interesante punto de vista de Luca Bianchi en “Students, masters and “heterodox” doctrines at the parisian faculty of arts in the 1270’s”, en *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, LXXVI, (1), 2009, pp. 75-109.

¹³⁵ Cf. Luca Bianchi, *Il vescovo...*, p.152.

“filósofos libertinos”. Tanto Bianchi¹³⁶ como De Libera¹³⁷ citan el pasaje de Jacques de Vitry en el que se describe el ambiente en que se daban las *lectiones* de los *magistri*:

“In una autem et eadem domo scholae erant superius, prostibula inferius. In parte superiori magistri legebant, in inferiori meretrices officia turpitudinis exercebant”¹³⁸

Sin duda, tesis como “La fornicación pura y simple, de un soltero con una soltera, no es un pecado”, “La completa abstinencia de todo acto carnal destruye a la vez la virtud y la especie” o “La continencia no es esencialmente una virtud” parecen mostrar una moral que no condenaba el acto sexual y que, inclusive, lo proponía como inofensivo. Así, sacadas de su contexto o incluso tergiversadas, como las presenta Tempier, estas tesis parecían el eco de un verdadero desenfreno moral, que proponía el disfrute sin restricción de los placeres sensuales que la naturaleza ofrecía.

Sin embargo, otros estudiosos han entendido que el libertinaje moral denunciado por Tempier escondía en realidad lo que Luca Bianchi ha llamado un “ascetismo intelectual”¹³⁹, y que, según Alain De Libera, ha sido efectivamente sostenido en los textos de los *artistae*. De Libera, en efecto, propone ver a los *magistri* del siglo XIII como los impulsores de un “renacimiento del ascetismo”¹⁴⁰. Lo que los filósofos practicaban no era el desenfreno de las pasiones sino, en cambio, su mortificación¹⁴¹. La preferencia que, bajo la apariencia que la condena fomentaba, parecían manifestar los filósofos por las pasiones mundanas, en realidad ocultaba una verdadera oposición entre los placeres del intelecto, concebidos como supremos, y los placeres sensibles, de tipo inferior, y, ciertamente, riesgosos, a causa del desvío que podían operar respecto del fin natural que, como hemos visto en el primer capítulo, consistía en la plena actualización de la capacidad intelectual.

De Libera concluye que:

¹³⁶ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p. 151.

¹³⁷ Cf. Alain De Libera, *Pensar en la Edad Media* (trad. de José M. Ortega y Gonçal Mayos), Barcelona, 2000, p. 124.

¹³⁸ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p. 151, nota 12.

¹³⁹ *Ib.*, p. 155.

¹⁴⁰ Cf. De Libera, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 135.

“...sería un error situar la moral filosófica del siglo XIII bajo el signo del vagabundeo sexual y de la fornicación... [...] ...los filósofos aristotélicos no seguían ciegamente a Aristóteles y se preparaban, cerca de 1260, a formular un nuevo ascetismo...”¹⁴²

Este ascetismo del que aquí se nos habla habría sido largamente sostenido durante el siglo XIII: “Todos los filósofos – nos dice De Libera- antes y después de la condena de 1277, de Siger a Boecio [...] predicán la “huída y mortificación de las pasiones” o si se quiere “el control de la razón””¹⁴³.

Este ascetismo, sin embargo, no se sustentaba en la fe; el filósofo, semejante al cristiano en su conducta, se distanciaba, sin embargo, en sus intenciones. No se aleja de lo que podría ser un “pecado” por temor al castigo divino, sino para acercarse él mismo a lo divino. Al filósofo le correspondía la vida de acuerdo con la capacidad más alta, concebida incluso por Aristóteles como “divina”; en el cálculo racional de los medios necesarios para alcanzar este estado ideal tenía lugar lo que De Libera describe como “Silogismo de la templanza”:

“Aquí - dice- tiene lugar el Silogismo de la Templanza: si el filósofo se retira de los placeres de los sentidos, es para llegar a la contemplación filosófica; suponiendo que un *coitus temperatus* no obstaculiza la vida del pensamiento, suponiendo que una secreción – la eyección de algo superfluo, ya se trate de sudor o esperma- no sea un hecho moral ni, *a fortiori*, una falta moral, corresponderá a cada cual definir por sí mismo el partido que debe tomar respecto de esos obstáculos epistemológicos privados que son los *impedimenta felicitatis*, dicho de otro modo, el sexo, la alimentación, la bebida: *amovere, detruncare, sive regulare* (...) la verdad filosófica del ascetismo es la templanza...”¹⁴⁴

Hasta dónde puede hablarse de “ascetismo” en los aristotélicos radicales del siglo XIII, es una pregunta que intentaremos responder más adelante, al analizar los textos de Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia. De Libera ha creído encontrar el origen de este ascetismo en los pensadores árabes. Bianchi ha expuesto también este punto de vista, viendo en el siglo XIII un ascetismo intelectual “largamente ispirato ad al Farabî, Avicenna

¹⁴² Cf. De Libera, *op. cit.*, p.135.

¹⁴³ *Ib.*, p. 135.

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 204.

e Averroè”¹⁴⁵. En un escrito más tardío, Bianchi ha optado por alejar la figura de Boecio¹⁴⁶ de este ascetismo peripatético, distanciándose de De Libera. Es posible pensar en la influencia de la ascesis intelectual llegada a través de al Farabî y Avicenna; pero, en todo caso, el ascetismo de los aristotélicos radicales no supone necesariamente la unión mística con la divinidad a través de la *coniunctio* con el intelecto divino¹⁴⁷. Si se da, en cambio, cierta “divinización” de la razón humana; pero esta última puede fundamentarse perfectamente en la *EN*. Es conveniente además notar desde ahora que este “ascetismo” no significa tampoco una huida de todo placer ni una separación absoluta de lo material, sino únicamente la huida, o al menos la moderación, de los placeres sensibles. Estos placeres sensibles se oponen a los intelectuales en tanto y en cuanto son capaces de convertirse en obstáculos para la vida teórica a la que el filósofo está llamado.

Es en este preciso contexto que debemos comprender cómo Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia han reinterpretado la doctrina aristotélica del placer, desarrollando en torno a las nociones de *peccatum* e *impedimenta* una oposición entre lo sensible y lo intelectual que legitimaba, desde un punto de vista filosófico y no teológico, el privilegio *individual* del filósofo para cumplir con el único fin verdaderamente propio del ser humano: la contemplación intelectual.

Se analizará, a continuación, la noción de *delectatio* que cada uno de estos dos *magistri* ha sostenido en sus tratados acerca de la felicidad, a fin de precisar, utilizando los placeres sensibles e intelectuales como hilo conductor, en qué medida constituye el ideal ético-filosófico de los *artista*e del siglo XIII una prolongación del modelo propuesto por Aristóteles en *EN X*.

¹⁴⁵ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p.155.

¹⁴⁶ Cf. Luca Bianchi "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'. Nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia", en: *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini e F. D. Paparella) Louvain-la-Neuve, 2005. pp. 28-30 de pp.15-34.

¹⁴⁷ Ni Boecio ni Jacobo utilizan la palabra *coniunctio* para describir la contemplación intelectual.

III.2. Boecio de Dacia

III.2.1. La *delectatio* en Boecio de Dacia

III.2.1.a. *Delectatio* y *voluptas*

La concepción de la *delectatio* o *voluptas* presentada por Boecio de Dacia retoma únicamente los argumentos utilizados por Aristóteles en *EN X*: si alguna relación se establece con los argumentos expuestos en *EN VII*, es para caracterizar el comportamiento del filósofo frente a los placeres sensibles, mas no para caracterizar la *delectatio*. Boecio presenta en el *De summo bono* una clara oposición entre dos tipos de placeres: los sensibles y los intelectuales.

La concepción del “orden natural” y de la transgresión de este orden natural serán análogas a las que describe Jacobo de Pistoia en su *Quaestio disputata de felicitate*. Ambas pueden, en cierta medida, comprenderse a la luz de lo que De Libera describió como *Silogismo de la Templanza*. A diferencia de lo que ocurre en la *Quaestio* de Jacobo de Pistoia, en el tratado de Boecio no hay una visión negativa del placer en general y una tardía asociación de éste a la actividad intelectual, sino que, desde el comienzo, se atribuye *delectatio* tanto a las operaciones sensibles como a las intelectuales.

El placer es designado por Boecio con las palabras *delectatio* y *voluptas*, utilizadas indistintamente a lo largo de todo su opúsculo. La utilización de la palabra *voluptas* ha suscitado algunas discusiones. María Corti ve en el uso de este término una “violencia lessicale rispetto ai codici del tempo”. Ella señala que las traducciones medievales de Aristóteles asocian la palabra *voluptas* al placer sensible, pero no al intelectual¹⁴⁸. Esto puede ser descartado al menos para el caso de la traducción de Grosseteste, quien señala, en una anotación marginal¹⁴⁹, que la palabra *voluptas* puede ser utilizada indistintamente para referirse tanto a los placeres sensuales como a los intelectuales:

“Hoc nomen grecum *hedoné* significat communiter voluptatem et delectacionem et leticiam. *Voluptas* autem proprie sumitur pro delectacione sensuale et carnali. *Delectacio*

¹⁴⁸Cf. Maria Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983. p.57.

¹⁴⁹ Cf. Bianchi, "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'...", p.26.

autem proprie dicitur iocunditas in operatione secundum rationem facta. Communiter tamen utrumque nomen pro utroque sumitur”¹⁵⁰

Bianchi nos remite además al comentario de Eustracio¹⁵¹, que acompañaba la traducción latina de Grosseteste, y refiere un pasaje de Averroes¹⁵², en el cual se utiliza una terminología muy similar a la de Boecio. En todos los casos mencionados se admite la utilización de la palabra *voluptas* para referirse a los placeres de tipo intelectual.

III.2.1.b. El placer: elemento activo y elemento pasivo

La delectación se encuentra unida tanto a la actividad especulativa como a la operación de las virtudes morales. No resulta claro cómo se produce la unión entre la operación de la virtud moral y la *delectatio*. Pero respecto de la delectación propia de la intelección, dice Boecio:

“Pues el conocimiento de lo verdadero es deleitable. En efecto, lo inteligido deleita al que lo entiende, y cuanto sea lo inteligido más admirable y noble y cuanto el intelecto que aprehende sea de mayor capacidad para una perfecta comprensión, tanto la delectación intelectual es mayor.”¹⁵³

El placer parece provenir, según este pasaje, de la conjunción de la excelencia del agente que entiende y el carácter superior del elemento pasivo que es inteligido, recordándonos la relación establecida por Aristóteles en *EN X*. Allí podemos leer:

¹⁵⁰ Cf. *Translatio Robert Grosseteste lincolinensis siue Liber Ethicorum*, (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3), I-VIII, p. 149, aparato crítico. Las cursivas son nuestras.

¹⁵¹ Cf. Bianchi, "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'...", p.26, n. 34. Bianchi remite al siguiente pasaje: "Nomen graecum quod est 'HedonH' interpretatur Latini tum per nomen voluptatis, tum per nomen delectationis" (Eustratii metropolitani Nicaeae enarratio in primum Aristotelis Moraliū ad Nichomacum I, en H. Paul F. Mercken, *The greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, VI, I. Leiden, 1973, pp. 137-138, ll. 06-07)

¹⁵² Cf. Bianchi, "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'...", pp.26-27. Allí Bianchi remite a *In Metaphysicorum libri*, XII, (c. 39, f.322r-v). Allí puede leerse: "... manifestum est, quod intelligere per intellectum, qui est in nobis, est valde voluptuosum, et nobilius omnibus rebus existentibus in nobis."

¹⁵³ "Nam cognitio veri delectabilis est. Intellectum enim delectat intelligentem et quanto intellectum magis fuerit mirabile et nobile et quanto intellectus apprehendens fuerit maioris virtutis in comprehendendo perfecte, tanto delectatio intellectualis est maior." (*De summo bono*, p. 210, 7-10)

“Se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde , y esta actividad será la más perfecta y la más agradable... Estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido a un objeto semejante”¹⁵⁴

La intensidad del placer intelectual guarda una proporción directa con la nobleza de lo inteligido y con la superioridad de la facultad que entiende. Para Boecio, la actividad especulativa, en tanto es operada por la virtud óptima del hombre respecto de un objeto óptimo (el ser increado), es la actividad placentera por excelencia. Para fundamentar este punto de vista, Boecio recurre, explícitamente, a la autoridad de Aristóteles:

“...del hecho de que lo inteligido deleita al que entiende quiere Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica*¹⁵⁵ [XII, 1072b24] que el intelecto primero tenga la vida más placentera. En efecto, ya que el intelecto primero posee la máxima capacidad para entender y lo inteligible que entiende es nobilísimo, porque es su propia esencia ¿qué, entonces, puede más noblemente entender el intelecto divino que su esencia divina? (Por ello tiene la vida más placentera).”¹⁵⁶

Int primero
vide + placet

Para el esclarecimiento de la relación entre la *delectatio* y el fin último es posible recurrir, además de al *De summo bono*, al *De sompniis*. Allí Boecio explica que:

“El último bien que es posible al hombre a partir de sus acciones intelectuales es el conocimiento perfecto de la verdad y la contemplación de ella y el placer intelectual, el cual *está unido* a aquella contemplación, y *mantiene* la acción de contemplar y la *continúa*,

¹⁵⁴ EN, X, 1174b17-75^a.

¹⁵⁵ Bottin identifica este pasaje con *Metafísica* XII, 1072b24 (Cf. Francesco Bottin, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*. Firenze, 1989. p.51, nota 12). Citamos aquí la traducción de Zucchi (Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, 2004): “La intelección en sí está enderezada a lo mejor en sí, y el grado más alto de entender, a lo que en mayor medida es lo mejor. El intelecto se entiende a sí mismo por la aprehensión de lo inteligible, de modo que intelecto e inteligible llegan a ser idénticos. El intelecto es receptor de lo inteligible y de la ousía. Y está en actividad cuando lo aprehende. De modo que aquello que el intelecto parece tener de divino reside más en esta actividad, *pues la contemplación es lo más placentero y lo mejor.*”

¹⁵⁶ “Unde ex hoc, quod intellectum delectat intelligentem vult Philosophus in XII Metaphysice quod intellectus primus vitam habet voluptuosissimam. Cum enim intellectus primus sit maxime virtutis in intelligendo intelligibile autem, quod intelligit, sit nobilissimum, quia sui ipsius essentia quid enim nobilius potest intellectus divinus intelligere quam sit essentia divina? - ideo habet vitam voluptuosissimam” (*De summo bono*, p.210, 14-19)

puesto que el placer unido a la acción la prolonga, mientras que la tristeza unida a la acción la abrevia y la corrompe.”¹⁵⁷

La *delectatio* está unida (coniuncta) de manera inseparable a la acción de contemplar, e incluso la *perfectiona* al ayudar a su ejercicio continuo. En este punto, dos características remiten a Aristóteles: En primer lugar, la unión entre actividad y placer; en segundo lugar, la idea de que el placer perfecciona y continúa la acción.

Respecto del segundo punto, dice Aristóteles:

“... el placer propio de las actividades las hace más precisas, duraderas y mejores, mientras que los placeres ajenos las deterioran...”¹⁵⁸

El placer intelectual, que, como se observa, está siempre unido a la actividad especulativa, llega incluso a identificarse con ella¹⁵⁹, en un paso que constituye una verdadera interpretación del planteo de *EN X*, que dejaba abierto el interrogante por la identidad entre actividad y placer y por la jerarquía entre ambos¹⁶⁰. En efecto, mientras que Aristóteles considera, en el libro X de *EN*, la dificultad de distinguir entre actividad y fin, pues “se discute si es lo mismo la actividad que el placer”¹⁶¹, casi al final de su opúsculo Boecio afirma que “la delectación consiste en la especulación”¹⁶²; en este punto, María Corti se muestra de acuerdo al afirmar que, en el *De summo bono*, “*voluptas* è sinonimo di *felicitas speculandi*”¹⁶³.

¹⁵⁷ “Ultimum autem bonum, quod est homini possibile in actionibus intellectualibus, est perfecta cognitio veritatis et contemplatio illius et delectatio intellectualis, que est coniuncta illi contemplationi, que conservat actionem contemplandi et eam continuat, quia delectatio coniuncta actioni eam prolongat, sicut tristitia coniuncta actioni eam abbreviat et corrumpit. Qui etiam alias delectationes sibi querunt, hoc faciunt, quia aut nihil aut modicum huius delectationes gustaverunt.” (*De Somniis*, p.217, 15-20. En *De aeternitate mundi, De summo bono, De sompniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2) ed. N. G. Green-Pedersen, København: G.E.C. Gad 1976)

¹⁵⁸ “... propria delectatio confirmat operationes et diuturniores et meliores facit, aliene autem officiunt...” (*EN*, X, 1175b15)

¹⁵⁹ Debe notarse que, a diferencia de Jacobo de Pistoia, Boecio no llega a formular ninguna definición positiva de la *delectatio* o *voluptas*.

¹⁶⁰ Cf. *Supra*, II.3.2.

¹⁶¹ *EN*, X, 1175 b 34.

¹⁶² “Et quia in speculando consistit delectatio et tanto maior quanto intelligibilia sunt nobiliora...” (*De summo bono*, p. 214, 26)

¹⁶³ Cf. María Corti, *op. cit.*, p.57.

Pero la actividad intelectual no es la única que, siendo la operación propia del hombre, le produce el placer excelentísimo: la práctica de la virtud, cuya operación y disfrute también constituyen el fin último del hombre, resultan placenteras:

“¿Qué mayor bien puede concernir al hombre de acuerdo con el intelecto práctico que obrar el medio elegible en todas las acciones humanas y deleitarse en ello? En efecto, no es justo sino quien en las operaciones de justicia se deleita, y del mismo modo se debe entender respecto de las otras virtudes morales.”¹⁶⁴

El virtuoso, en efecto, se deleita en la virtud, como sucede en el caso del justo, que recuerda el ejemplo utilizado por Aristóteles en la *EN*: “no es posible obtener el placer de un hombre justo si no se es justo”¹⁶⁵. El justo goza de un placer noble, acorde con la actividad que realiza, y este placer, como hemos visto en el *De sompniis*, perfecciona y continúa la operación.

III.2.1.c. Placeres sensibles y placeres intelectuales

Estas operaciones (las intelectuales y las morales) producen un placer que se opone por completo al producido por las delectaciones sensibles, ya que provienen de la capacidad intelectual, específicamente humana; la delectación del sentido, por el contrario, es compartida con nosotros por las bestias. Esta oposición aparece en varios pasajes del texto, pasando progresivamente de la oposición *bestia-hombre* a la oposición *sensible-inteligible*.

Al comienzo de la obra, en efecto, leemos:

¹⁶⁴ “Quid enim maius bonum potest homini contingere secundum intellectum practicum quam operari medium elegibile in omnibus actionibus humanis et in illo delectari? Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitie delectatur et eodem modo intelligendum est de operibus aliarum virtutum moralium” (*De summo bono*, p.211, 2-4)

¹⁶⁵ *EN*, X, 1173b30.

“El sumo bien que es posible al hombre le es debido de acuerdo con su virtud óptima. Ni, pues, con su alma vegetativa, que es propia de las plantas, ni con su alma sensitiva, que es propia de las bestias, de donde también los placeres sensibles son propios de las bestias”¹⁶⁶

Hasta aquí, no hay mucho más que una reformulación de la jerarquía aristotélica entre las capacidades del alma, y una identificación de lo sensible con lo bestial; pero lo bestial, asimilado a una serie de funciones biológicas, necesarias para la conservación de la especie y del individuo, asume un valor moral completamente neutral. Las acciones que producen este tipo de placeres son imposibles de eliminar de la vida del hombre, al menos las que conciernen a la conservación individual, sin las cuales no podría cumplirse la actualización del último fin. Sin embargo, pocas líneas más abajo, Boecio carga esta “bestialidad” de un sentido claramente negativo al trasladarla al hombre que, olvidado del cumplimiento de los fines del intelecto, se entrega a los placeres sensuales:

“...deben lamentarse los hombres que pasan por alto los bienes intelectuales, porque nunca alcanzan su sumo bien. [...] contra éstos alza la voz Aristóteles diciendo “Ay de vosotros, hombres, que sois contados entre el número de las bestias, y no atendéis a lo que hay de divino en vosotros”¹⁶⁷ Y a lo divino en el hombre llama intelecto”¹⁶⁸

La concepción del intelecto como lo divino en el hombre puede adjudicarse, con seguridad, a la *EN*, que concibe a la actividad intelectual como aquello en lo que el hombre se asemeja a los dioses. El hombre, asimilado a su capacidad más alta, es identificado con su intelecto¹⁶⁹, intelecto que es *divinizado*¹⁷⁰. Este intelecto, cualidad “divina” en el

¹⁶⁶ “Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Nom enim secundum animam vegetativam, que plantarum est, nec secundum animam sensitivam, que bestiarum est, unde et delectationes sensuales bestiarum sunt.” (*De summo bono*, p. 209, 6-9)

¹⁶⁷ Francesco Bottin señala que, aunque esta cita es frecuente, se desconoce su fuente. Cf. Francesco Bottin, *op. cit.*, p.50, n. 2.

¹⁶⁸ “...et ideo dolere debent homines, qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur, quod bona intellectualia obmittunt, quia suum summum bonum nunquam attingunt... Contra quos exclamat Philosophus dicens: Ve vobis hominibus, qui computati estis in numero bestiarum et quod in vobis divinum est non attendentes.” (*De summo bono*, p.209, 12-17)

¹⁶⁹ “Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo.” (*EN*, IX, 1169 a)

¹⁷⁰ “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo de divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana.” (*EN*, X, 1177b 27)

hombre, lo acerca a un estado superior, mientras que lo sensible, compartido con los animales, acerca al hombre a lo bestial, ya que “las delectaciones sensuales son propias de las bestias”¹⁷¹, mientras que, de acuerdo con Aristóteles “el hombre es primariamente su mente”¹⁷². En todo caso, lo que empieza a delinearse aquí, y que irá adquiriendo mayor consistencia, es la oposición entre lo bestial y lo humano. El hombre debe vivir de acuerdo con su virtud óptima, porque ésta es la única propiamente humana, y lo define como hombre; quien actualice únicamente su capacidad sensible, no es más que una bestia, pues desdeña aquello que lo distingue *específicamente* de los animales. Al no actualizar su potencia intelectual, queda, por definición, convertido en una bestia. Pero esta oposición bestia-hombre¹⁷³, que identifica al hombre con su intelecto y al intelecto con lo divino, no impide que el hombre sea capaz de experimentar los deseos y placeres sensibles, puesto que su alma intelectual contiene a su vez a la potencia sensitiva como una de sus capacidades naturales. La oposición entre lo animal y lo humano se eleva, finalmente, a una oposición entre lo Sensible y lo Inteligible que culminará en una cierta *desnaturalización*¹⁷⁴ de la sensibilidad:

“Pues el conocimiento de lo verdadero es deleitable. En efecto, lo inteligido deleita al que entiende [...] y quien haya probado tal delectación [es decir, la intelectual] desdeña toda menor por ser sensible, que es, en verdad, *menor y más vil*, y el hombre que la elige, por ella se hace más vil que quien elige la primera.”¹⁷⁵

La delectación sensible no se opone a la intelectual sólo en razón del binomio bestia-hombre (es decir, como capacidades específicas diferentes), sino también en razón de inferioridad-superioridad. El placer intelectual ostenta una férrea superioridad sobre la sensibilidad; esta superioridad se fundamenta en un orden que Boecio propodrá como *natural*, orden según el cual el hombre debe vivir. ¿Significa esto que existe,

¹⁷¹ “... delectaciones sensuales bestiarum sunt” (*De summo bono*, p. 209, 8)

¹⁷² *EN*, X, 1178 a 4-8.

¹⁷³ Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, IIae, 73, 5, *Ad tertium*: “... los pecados de intemperancia son los más reprobables, porque son acerca de aquellos placeres que nos son comunes con los brutos: de ahí que por estos pecados el hombre, en cierto modo, se vuelva animal.”

¹⁷⁴ Cf. Luca Bianchi, *Il vescovo...*, p.154. Allí Bianchi afirma que la sexualidad, despojada de su “naturalidad”, era relegada “a la esfera de lo animalesco y lo bestial”.

¹⁷⁵ “Nam cognitio veris delectabilis est. Intellectum enim delectat intelligentem... Et qui gustavit talem delectationem, spernit omnem minorem ut sensibilem, que in veritate minor est et vilior, et homo, qui eligit eam, propter eam vilior est quam qui eligit primam.” (*De summo bono*, p.210, 7-13)

efectivamente, una desnaturalización del placer sensible? ¿Cómo se conjugaría tal desnaturalización con la naturalidad que, en tanto necesarios para la conservación individual, tienen los placeres sensibles? ¿Sigue Boecio el *Silogismo de la templanza*? ¿Puede hablarse aquí de *ascetismo intelectual*?

Intentaremos responder a estas preguntas a la luz de la noción de *peccatum* formulada por Boecio, noción a través de la cual se propone la vida de acuerdo con un orden *natural*.

III.2.2. La noción de *peccatum*

III.2.2.a. El orden natural

El orden natural de las capacidades humanas que propone Boecio es aristotélico en un doble aspecto. En primer lugar, porque establece el orden de las capacidades humanas de acuerdo con lo establecido por Aristóteles en el *De anima* y en la propia *EN*. En segundo lugar, por que omite toda referencia a fines sobrenaturales¹⁷⁶. Boecio se ha referido ya a este orden: es el que niega a las operaciones del alma vegetativa y del alma sensitiva la condición de último fin de la vida humana, para atribuir el máximo bien del hombre a una actividad de acuerdo con el intelecto. Todas las capacidades están, en el hombre, ordenadas a la capacidad intelectual:

“El sumo bien que es posible al hombre le es debido de acuerdo con su virtud óptima. Ni, pues, de acuerdo con su alma vegetativa, que es propia de las plantas, ni de acuerdo con su alma sensitiva, que es propia de las bestias, de donde también los placeres sensibles son propios de las bestias. Y la virtud óptima del hombre consiste en la razón y el intelecto.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Aunque Boecio trata únicamente de los fines *naturales* del hombre, llega a insinuar que el filósofo, al practicar la contemplación intelectual, se encuentra más cerca del fin esperado por la fe: “Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini, quam in vita futura per fidem expectamus” (*De summo bono*, p.211, 17-19)

¹⁷⁷ “Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, que plantarum est, nec secundum animam sensitivam, que bestiarum est, unde et delectationes sensuales bestiarum sunt. Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est” (*De summo bono*, p. 209, 1.6-9)

Pero este orden es propuesto explícitamente como *natural* a través de la noción de *peccatum*.

III.2.2.b. El concepto de *peccatum*

Este es un elemento que, en principio, parece traer consigo una clara connotación teológica. Sin embargo, en el *De summo bono* esta noción es resignificada en términos exclusivamente filosóficos, aunque presenta algunos puntos en común con la idea de *peccatum* manejada por Tomás en la *Summa Theologiae*. Sin embargo, al igual que en el caso de la utilización de la palabra *voluptas*, también aquí nos encontraremos con algunas discusiones. David Piché ha calificado a la noción de *peccatum* expuesta por Boecio de “naturalista”¹⁷⁸, y ello con toda razón. Pero, además, ve en ella una “explotación” del discurso teológico, pues, mediante esta palabra, Boecio se adueña de la definición de aquello que es “una vida moralmente buena”, tradicionalmente monopolizada por el discurso teológico¹⁷⁹. Piché se atreve a sugerir (aunque no a confirmar) la posibilidad de que Boecio se haya servido de la palabra *peccatum* de manera intencional, de modo que cometería una especie de “subversión”, apropiándose, adrede, de una noción tradicionalmente teológica. Bianchi, por el contrario, no ve en esta palabra más que uno de los usos que comunmente tenía en el discurso filosófico¹⁸⁰. Es cierto que Boecio se apropia de algunos elementos presentes en la noción de *peccatum* que maneja Tomás en la *Summa Theologiae*; pero no debemos dejar de tener en cuenta que, en su traducción de la *Ética Nicomáquea*, Grosseteste ha utilizado la misma terminología que retoma Boecio para describir el desvío del término medio. A nuestro modo de ver, no hay aquí intencionalidad alguna; Boecio no hace más que servirse de la terminología utilizada ya por Grosseteste. En todo caso, no utiliza términos que el traductor de la *Ética* no haya utilizado antes. La noción de *peccatum*, como se dijo, está aquí desprovista de cualquier connotación sobrenatural o teológica: mide la falta moral del hombre únicamente en términos naturales; pecar no será más que fallar al orden natural.

¹⁷⁸ Cf. Piché, *op.cit.*, p. 250.

¹⁷⁹ *Ib.*, pp. 250-251.

¹⁸⁰ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p. 22, nota 25.

La idea de *Peccatum* es introducida en el texto a partir de una analogía con la ley; cualquier acción está, para Boecio, regida por algún tipo de legalidad; dichas acciones *tienden* (tendunt) al fin de la ley. Esta apelación a la *lex* para establecer una definición del pecado aparece también en la *Suma de Teología*, aunque allí Tomás se refiere a la ley eterna¹⁸¹.

Si todas las acciones tienen un fin específico establecido por una legalidad, (una legalidad, en este caso, únicamente *natural*) pueden ser susceptibles de tres cosas: (a) orientarse al cumplimiento del fin, (b) ser indiferentes al fin y (c) ser contrarias al fin¹⁸². La falla moral se definirá entonces en virtud de la adecuación del obrar con el fin, que es el sumo bien posible al hombre. La acción puede ser más o menos adecuada, permitiendo así establecer una medida o regla, según la cual la transgresión a la ley puede ser mayor o menor de acuerdo con el grado de separación que la acción presente respecto de la “regla”. Esta regla o medida mediante la cual medir la “gravedad” del pecado la encontramos también en Tomás, que la establece de manera similar:

“Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales.”¹⁸³

Toda acción que se aleje del fin de la ley o que le sea indiferente, constituirá, para Boecio, un *peccatum* “según un más y un menos”:

“Las acciones que se oponen al fin de la ley ya estén disminuidas ya sean indiferentes, es decir, ni opuestas al fin de la ley ni acorde a los preceptos de la ley; todas esas acciones son pecado respecto de la ley, según un más y un menos.”¹⁸⁴

¹⁸¹ “Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios” (Tomás de Aquino, *ST*, IaIIae, q. 71, a. 6, *Resp.*)

¹⁸² “Differentibus autem operationibus epieikeia et pravitate, et hiis quidem eligibilibus existentibus, hiis autem fugiendis, hiis autem neutris, similiter habent et delectaciones” (*EN*, I, 1075b 24-27)

¹⁸³ Cf. Tomás de Aquino, *ST*, IaIIae, q. 73, a. 2, *Resp.* Allí se lee además: “Este tipo de privaciones admite más y menos por razón del remanente del hábito contrario... pues no podría conservarse la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, a no ser que quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales”

Como contrapartida, las acciones son mejores cuanto más se acercan al fin; y esto es lo que mayormente sucede en el hombre feliz, que rige su comportamiento según los preceptos de la ley. En el pequeño pasaje que acabamos de citar encontramos, como hemos adelantado, que Boecio utiliza la terminología provista por Grosseteste en su traducción. En efecto, Grosseteste traduce:

“Propter quod oportet coniectantem medium, primum quidem recedere a magis contrario, quemadmodum et Calipso monebat hoc: extra fumum quidem et undam, custodi navem. Extremorum enim, hoc quidem est *peccatum magis*, hoc autem *minus*.”¹⁸⁵

La adecuación del comportamiento a la regla se aplica aquí a todo comportamiento. Queremos decir con esto que aquí Boecio no está describiendo el proceso por el cuál se busca obrar el término medio elegible entre dos extremos que es la virtud moral, como es el caso del pasaje de la *EN* que acabamos de citar; en este caso, esta regla no rige solo el comportamiento del hombre respecto de los demás, sino, antes bien, el comportamiento que el hombre, *individualmente*, debe seguir teniendo como meta, siempre, su fin último (que incluye no solo la virtud, sino la operación especulativa por la cual conoce lo verdadero). El sumo bien definido por Boecio (la contemplación de la verdad, la elección del término medio en las acciones morales, y la delectación que los acompaña) es el fin al que el hombre tiende, y, por tanto, la ley que debe regular todas sus acciones. Si el hombre actúa de acuerdo con este fin, actúa “naturalmente”:

“Así sucede en el hombre, porque todas las intenciones y los pensamientos, las acciones y los deseos del hombre que tienden a este sumo bien que es posible para el hombre, de acuerdo con lo que ya se dijo, están regidos de manera ciertamente conveniente, y cuando el hombre obra así, obra *naturalmente*”¹⁸⁶

¹⁸⁴ “... acciones autem, que adversantur fini legis, que vel diminute sunt vel indifferentes scilicet neque opposite fini legis neque secundum precepta legis, omnes tales acciones peccatum sunt in lege illa tamen secundum magis et minus...” (*De summo bono*, p. 211, 23-26)

¹⁸⁵ *EN*, II, 1109 a 30-33.

¹⁸⁶ “Sic est in homine, quia omnes intentiones et consilia actiones et desideria hominis, que tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, secundum quod iam dictum est, recte sunt et secundum quod oportet, et cum homo sic operatur, naturaliter operatur...” (*De summo bono*, p. 212, 1-4)

El sumo bien es identificado con el último fin del hombre, constituyéndose así en la causa final de su conducta:

“... y cuando obra así, obra *naturalmente*, en función del sumo bien, *para el cual ha nacido*, y cuando obra así, está bien *ordenado*, porque entonces se ordena hacia su *último y óptimo fin*.”¹⁸⁷

El orden natural se presenta como la tendencia a un fin preexistente, que precede al hombre y que se constituye en la causa final por la cual éste adquiere la existencia. Cada capacidad tendrá su fin natural, como se establece en el *De sompniis*; pero, en el hombre, todas las capacidades han de ordenarse a la intelectual, capacidad a cuya plenificación el hombre está llamado. El comportamiento humano será “ordenado” o “desordenado” de acuerdo con esta regla que sitúa al conocimiento intelectual de la Causa Primera y al ejercicio de la virtud moral como los fines más altos y más naturales al hombre, sin cuyo cumplimiento el hombre falla en su naturaleza.

III.2.2.c. Las capacidades del alma y su jerarquía

Llegado a este punto, Boecio realiza un breve *excursus* en el cual describe el papel de las capacidades vegetativa y sensitiva en el proceso cognitivo humano. La capacidad alimentaria se ordenará a la sensitiva, al “alterar y convertir el alimento”, y la sensitiva, por su parte se ordenará, en el hombre, al intelecto, que no puede inteligir sin las imágenes provistas a partir de los sentidos¹⁸⁸. La “desnaturalización” que los placeres sensibles sufrían al identificarse al hombre solo con su intelecto se ve, en cierto modo, disminuida, pues Boecio admite:

“... el hombre feliz nada obra, sino obras de felicidad u obras por las cuales se vuelve más fuerte o más hábil para las obras de felicidad. Por ello el [hombre] feliz, sea que coma,

¹⁸⁷ “... quia propter summum bonum, ad quod innatus est, et cum operatur sic, bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem” (*De summo bono*, p.212, 4-6)

¹⁸⁸ *De Anima*, III, 429 a 1-5.

duerma o esté despierto, vive felizmente en tanto realiza aquéllas por las cuales se vuelve más fuerte para las obras de felicidad.”¹⁸⁹

Las delectaciones de tipo sensible dejan de constituir un pecado si se ordenan, directa o indirectamente, al fin último que corresponde al hombre según su intelecto; no puede negarse la naturalidad de lo sensible si se halla ordenado a la conservación del individuo, conservación necesaria para que el conocimiento de lo verdadero pueda llevarse a cabo.

Una vez que Boecio ha establecido la noción de *peccatum*, la oposición entre lo sensible y lo intelectual cobra consistencia; los placeres sensibles son *viliores* cuando constituyen una falta moral; al impedir el cumplimiento de la ley, es decir, la consecución de fin último, por no adecuarse al fin que la legalidad de la naturaleza establece para el hombre, son más que un simple desvío: rebajan al hombre en un sentido moral, y no solo en razón de la menor delectación que ellos ofrecen: ellos constituyen una *falla* en la naturaleza, que, viéndose impedida, no alcanza su fin.

III.2.2.d. La *inordinata concupiscentia*

Sin embargo, a pesar de ser el conocimiento y la acción moralmente buena fines naturales, la mayoría de los hombres viven en el error moral; su fin natural se ve frustrado en su cumplimiento¹⁹⁰:

“Mas todos los otros hombres, que viven de acuerdo con las virtudes inferiores eligiendo las operaciones y las delectaciones de las cosas que estén en esas obras, no se ordenan naturalmente, y *pecan* contra el orden natural”¹⁹¹

¹⁸⁹ “Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis aut opera, per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis. Ideo felix sive comedat sive dormiat sive vigilet feliciter vivit dummodo illa facit, per que redditur fortior ad opera felicitatis” (*De summo bono*, p.212, 10-13)

¹⁹⁰ Tomás de Aquino ve también este problema en *ST*, Ia IIae, q.71, a.2, ad 3: “En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón.”

El pecado tiene para Boecio una causa: la *inordinata concupiscentia*¹⁹². La existencia de esta *inordinata concupiscentia*¹⁹³ pone de manifiesto que debe existir un deseo rectamente ordenado, una *concupiscentia* no desordenada, es decir, acorde con la regla de la naturaleza¹⁹⁴. Este deseo rectamente ordenado será asociado, como veremos de inmediato, a la figura del filósofo, que aparecerá como modelo del comportamiento natural.

III.2.3. El filósofo como modelo ético: la recta razón

Para ordenar todas las acciones de acuerdo con el orden natural, el hombre debe actuar siempre de acuerdo con la *recta razón* (*secundum rectam rationem*). En la caracterización de la recta razón Boecio acudirá a algunos pasajes de la exposición acerca del placer de *EN VII*, a los que no acudió, sin embargo, al momento de caracterizar la *delectatio*.

La recta razón permite distinguir adecuadamente entre el vicio y la virtud; pero es accesible sólo al filósofo, quien “no se aleja de este orden <el natural>, por ello no peca”¹⁹⁵.

“El filósofo es moralmente virtuoso por tres motivos: uno es que él conoce la torpeza de la acción en la cual consiste el vicio, y la nobleza de la acción en que consiste la virtud... pero esto no sucede con el ignorante”¹⁹⁶

¹⁹¹ “Omnes autem alii homines, qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, que sunt in illis operibus, innaturaliter ordinati sunt, et peccant contra ordinem naturalem” (*De summo bono*, p. 213, 22-24)

¹⁹² “... et omnium actionum illarum causa est *inordinata concupiscentia*, que etiam est causa omnis mali in moribus” (*De summo bono*, p. 212, 16-17)

¹⁹³ La *inordinata concupiscentia* como causa del pecado se encuentra en varios pasajes de Tomás. Cf. Por ejemplo *ST Ia Ilae*, q. 77, a.5, arg.4, *ST Ia Ilae, Super Sent.*, lib. 2, d. 32, q. 1, a.1 arg.

¹⁹⁴ María Corti ha visto en esta *inordinata concupiscentia*, que “est causa maxime impediens hominem a suo desiderato naturaliter”, la noción que inspira a Cavalcanti en su *Canzone de amore*; allí Cavalcanti describe cómo la virtud es impedida cuando se sigue “la contraria via”. El amor se vuelve nocivo cuando aparta a la virtud de su orden natural. Cf. M. Corti, *op. cit.*, p. 29. Comentario a los versos 35-41 de la *Canzone*.

¹⁹⁵ “... et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat” (*De summo bono*, p. 213, 25-26)

¹⁹⁶ “Est enim philosophus virtuosus moraliter loquendo propter tria: unum est, quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et nobilitatem actionis, in qua consistit virtus... Hoc autem non contingit ignorantibus.” (*De summo bono*, pp. 213-214, 26-2)

El ignorante, al parecer, no siempre puede *elegir*, la desordenada concupiscencia, en tal caso, podría aquí ser atribuida a la ignorancia del bien, y deja espacio a la pregunta por la intencionalidad, pues quien peca ignorando cuál es su bien, parece, en cierta medida, merecedor de ser excusado por ello. Boecio, a diferencia de Tomás, no responde a este interrogante. Cabe señalar además que, aquí, podría leerse tal vez una subordinación de la vida virtuosa a la especulativa; pues el conocimiento aparece como una condición previa para el ejercicio de la virtud moral.

intelectual? ||

“El segundo es que quien ha probado una delectación mayor, desdeña toda delectación menor”¹⁹⁷

Este argumento ya había sido esgrimido por Boecio al principio de su opúsculo, cuando argumentaba acerca de la superioridad del placer intelectual; no parece posible, para quien ha probado lo más placentero, optar por las delectaciones menores que proveen las afecciones sensibles. Éstas envilecen a aquél que elige seguirlas en lugar de las intelectuales. Un argumento similar utilizaba Aristóteles al explicar la razón de que el placer fuera entendido, por la mayoría de los hombres, sólo como placer sensible, a pesar de existir placeres intelectuales¹⁹⁸: “... a ellos tienden la mayoría de las veces... y como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen”.

“El tercero es que en inteligir y especular no hay pecado. En efecto, entre los bienes sumos, no es posible ni un exceso ni un pecado.”¹⁹⁹

Recordemos que, para Boecio, es posible pecar según un más y un menos; pero esto solo ocurre respecto de las delectaciones sensibles, que deben ser debidamente ordenadas a la capacidad superior y reguladas de acuerdo con la recta razón, pues “muchos pecados y vicios están en el exceso de las delectaciones sensibles”²⁰⁰ Así, la delectación intelectual,

¹⁹⁷ “Secundum est, quia, qui gustavit delectationem maiorem, spernit omnem delectationem minorem” (*De summo bono*, p. 214, 3-4)

¹⁹⁸ *EN*, VII, 1153 b 26-1154 a 5.

¹⁹⁹ “Tertium est, quia in intelligendo et speculando non est peccatum. In summis enim bonis non est possibilis excessus et peccatum” (*De summo bono*, p. 214, 7-9)

²⁰⁰ “Ideo spernit delectationes sensibles, et plura peccata et vitia sunt in excessu delectationis sensibilis” (*De summo bono*, p. 214, 6-7)

además de ser mayor que la sensible, se muestra de naturaleza distinta; en ella no hay exceso posible; el propio Aristóteles había explicado que “los placeres sin dolor no tienen exceso, y éstos son producidos por cosas agradables por naturaleza y no por accidente”²⁰¹. Serán “agradables por naturaleza” aquellas cosas que produzcan placer al hombre bueno; este hombre bueno se identificará, en el opúsculo de Boecio, con el filósofo.

Como hemos podido observar, el ideal de vida contemplativa que proponía Aristóteles, de por sí aristocrático, es llevado al extremo: el filósofo es para Boecio el único moralmente probo, por que se adecua al fin; al orientar sus acciones exclusivamente al cumplimiento de su fin intelectual, *nunca* peca; el filósofo no puede pecar, pues conoce en qué consiste el pecado, mientras que la *mayoría* de los hombres “ignoran” cómo actuar con rectitud²⁰². El hombre contemplativo pertenece a una minoría que, curiosamente, es la única que vive “como el hombre ha nacido para vivir”; todos los demás hombres viven pecando contra este orden, es decir, fallando en el cumplimiento de un fin que, sin embargo, es natural.

Los filósofos son así “dignos de honor, porque condenan el deseo de los sentidos y siguen la delectación de las razones”²⁰³; a causa de esto, “las capacidades que están en el filósofo, obran de acuerdo con el orden natural”²⁰⁴, es decir “la primera en función de la que sigue, la inferior en función de la superior y más perfecta”²⁰⁵. El filósofo, que sigue la recta razón, es el modelo de vida, y “quienquiera que no la siguiere [la vida del filósofo] no tiene una vida recta”²⁰⁶.

²⁰¹ EN, VII, 1154 b16.

²⁰² Aquí María Corti ve, nuevamente, una noción que permite echar luz sobre la interpretación de la *Canzone* de Cavalcanti: “Interessa per il testo cavalcantiano la distinzione di Boezio aristotelicamente elitaria fra gli *innaturaliter ordinati*, quelli cioè che per costituzione sono sensuali e gli altri”. María Corti, *op. cit.*, p.29.

²⁰³ “Quos voco honorandos, quia contempnunt desiderium sensus et sequuntur rationum delectationem et desiderium intellectus insudantes cognitioni veritatis rerum” (*De summo bono*, p. 213, 1-3)

²⁰⁴ “Unde omnes virtutes, que sunt in philosopho, operantur secundum ordinem naturalem” (*De summo bono*, p.213, 19-20)

²⁰⁵ “... prior propter posteriorem, inferior propter superiorem et perfectiorem” (*De summo bono*, p.213, 21)

²⁰⁶ “Hec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam” (*De summo bono*, p.216, 16-17)

III.2.3.a. Individuo y comunidad

Esta jerarquía de fines es trasladada del orden individual a la comunidad política; la defensa de la ciudad se ordena al cumplimiento del fin intelectual individual, al menos como una de las condiciones para la suficiencia de la vida que permitirá el cumplimiento del fin último:

“Por ello el arte militar está ordenado en la ciudad por el legislador a fin de que, expulsados los enemigos, los ciudadanos puedan dedicarse a las virtudes intelectuales contemplando lo verdadero y a las virtudes morales obrando lo bueno y viviendo una vida feliz”²⁰⁷

Este orden no es ajeno a la recepción que de la *EN* hacen otros *magistri* de la época. Así como en el hombre todas las capacidades deben ordenarse de acuerdo con la virtud óptima, la comunidad política se ordena a la actualización del fin último de los ciudadanos. El filósofo es un privilegiado que, eximido del cumplimiento del resto de los fines naturales (tal como, por ejemplo, la conservación de la especie), está destinado a actualizar el fin último de la especie humana.

El *peccatum*, en el que caen la mayoría de los hombres, divide a la humanidad entera en dos fracciones. El grupo mayoritario lo constituyen aquellos que viven para los placeres sensibles²⁰⁸. Los filósofos son los privilegiados componentes de una minoría que representa un modelo ético en el que se conjugan la perfección moral y la intelectual:

“Y éstos [los que se hallan en el estado óptimo] son los filósofos, que dedican su vida al estudio de la sabiduría. [...] todos los otros hombres [...] no se ordenan naturalmente y pecan contra el orden natural”²⁰⁹

El filósofo, incluso, es el que vive de acuerdo con el orden natural por definición: “Llamo, pues, filósofo, a todo hombre que vive de acuerdo con el recto orden de la

²⁰⁷ “Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivam vitam beatam” (*De summo bono*, p.211,11-13)

²⁰⁸ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p.154.

²⁰⁹ “Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientie. (...) Omnes autem alii homines, qui vivunt secundum virtutes inferiores (...) innaturaliter ordinati sunt, et peccant contra ordinem naturalem.” (*De summo bono*, p.213, 19-24)

naturaleza y que consiguió el óptimo y último fin de la vida humana”²¹⁰. Por medio de esta definición adhiere Boecio a un ideal ético extendido entre los *artista*, y que volveremos a encontrar en Jacobo de Pistoia. El filósofo es por excelencia quien monopoliza las virtudes morales e intelectuales; el filósofo parece identificarse con el hombre bueno de Aristóteles²¹¹, que “acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer”²¹². Sin embargo, en el discurso de Boecio, la práctica de la virtud moral, privilegio del filósofo, no tendrá el valor que tenía en el discurso aristotélico; pues si bien incluye la práctica de la virtud moral como parte esencial del fin último del hombre, esta práctica, por si sola, no constituye una especie de “vida feliz”. Este papel “disminuido” de la virtud moral será llevado al extremo por Jacobo de Pistoia²¹³.

Queda entonces una sola cuestión por responder ¿Puede hablarse aquí de ascetismo intelectual? Si el ascetismo intelectual propuesto por De Libera presupone principalmente el renacimiento, entre los aristotélicos radicales, de un ascetismo de inspiración árabe que proponía liberar el alma de cualquier “estorbo” de tipo sensible a fin de lograr la “coniunctio” o “copulatio” con las inteligencias separadas²¹⁴, Boecio no sostiene, en realidad, tal ascetismo, como tampoco lo sostiene Jacobo de Pistoia. Pero es innegable que, para Boecio de Dacia, los placeres sensibles quedan sometidos a la regulación individual que, en cada caso, obliga a dirigir “todas las intenciones y los pensamientos, las acciones y los deseos” al cumplimiento de la especulación intelectual, tal como lo prescribe el *silogismo de la templanza*.

El hecho de que el filósofo rehuya los placeres sensibles mediante la guía de la recta razón no significa que se abstenga de todo placer: por el contrario, lleva la vida más placentera que es posible al hombre. La *voluptas* se confunde así con la propia actividad intelectual, y el filósofo, formando parte de la minoría intelectual a la que acabamos de aludir, lleva una vida voluptuosísima. El opúsculo de Boecio es una exaltación no sólo de la

²¹⁰ “Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem nature et qui acquisivit optimum et ultimum finem vite humane.” (*De summo bono*, p. 216, 17-18)

²¹¹ Cf. *supra*, II.3.3.

²¹² “...circa hec quidem omnia, bonus directivus est, malus autem peccans. Maxime autem circa delectacionem. Communis et enim hec animalibus, et omnibus qui sub electionem assequitur.” (*EN*, II, 1104 b 35)

²¹³ Cf. *Infra*, III.3.2.d.

²¹⁴ Cf. De Libera, *op. cit.*, p.194.

figura del filósofo, sino de un ideal de vida dedicado a los placeres más intensos, los intelectuales.

Vemos confluir así, en este pequeño opúsculo, todos los elementos que estaban presentes en el ámbito universitario parisiense del siglo XIII: contraposición entre lo sensible y lo racional, exaltación de la vida filosófica como la vida más feliz y placentera, concepción aristocrática de la profesión intelectual, propuesta de una vida “moderada”, y exaltación de esta vida intelectual por sobre otras formas de vida. Volveremos a encontrar estos elementos alrededor de veinte años después, pero no en París, sino en Boloña, donde Jacobo de Pistoia ha llevado a cabo la redacción de su *Quaestio disputata de felicitate*. gm

III.3. Jacobo de Pistoia

La teoría del placer que Jacobo de Pistoia formula en su *Quaestio disputata de felicitate* es de clara inspiración aristotélica, y se desarrolla en varios segmentos del texto, por lo cual será necesario intentar sistematizar estos momentos para lograr una mayor claridad de conjunto. Presentamos a continuación una subdivisión de la *Quaestio* que tiene en cuenta los cuatro pasajes del texto en los que la cuestión del placer es considerada.

La *delectatio* aparece tematizada en cuatro secciones del texto²¹⁵:

(1) En el primer punto, se caracteriza al placer como una parte del alma intelectual, más específicamente, como una operación de la voluntad, y se rechaza la posibilidad de que la felicidad consista en las *delectationes*. Este segmento ocupa las líneas 117 a 154: “Cum igitur... [...] ...in operatione intellectus.”

(2) En segundo lugar, el placer aparece como uno de los obstáculos que impiden la intelección, aunque, esta vez, es atribuido al alma sensitiva. Este extenso pasaje necesitará de una división más detallada para su análisis; es el de mayor importancia, pues aquí se postula tanto la nocividad de los placeres y pasiones del alma sensitiva como la necesidad de su regulación a través de la virtud moral, así como los mecanismos físicos mediante los cuales estas afecciones sensitivas devienen obstáculos para la parte intelectual. Este pasaje

²¹⁵ Cf. *Supra*, n. 66.

ocupa las líneas 201 a 273. “Viso autem quid est ultima felicitas...[...]...sumit magister Aristoteles in sexto *Ethicorum*.”

(3) En una serie de objeciones que luego serán refutadas, el placer es postulado como contenido de la felicidad a través de una serie de objeciones. Ocupa las líneas 274 a 333. “Viso igitur quid sit felicitas et quae sit via idonea...[...]...consistit in divitiis”.

(4) Se rechazan las objeciones propuestas en 3, y se explica de qué modo el placer perfecciona las actividades. Este pasaje va de la línea 334 a la 403. “His autem et...[...]...omnia mesurantur”.

En lo sucesivo, haremos referencia a cada uno de estos segmentos de acuerdo con el número que hemos asignado a cada uno de ellos, colocado entre paréntesis.

III.3.1. Las *delectationes*

Resulta bastante difícil comprender cuál es, para Jacobo de Pistoia, la naturaleza de la *delectatio*. Uno de los motivos de esta dificultad es la compleja estructura de la *Quaestio*. Otra de las razones para una dificultad semejante la constituye el hecho de que el texto de Jacobo ofrece algunos pasajes no del todo concordantes entre sí. Sin embargo, lo que resulta claro es que, inicialmente, los placeres son definidos únicamente en su calidad de sensibles. En ese momento de la argumentación las delectaciones adquieren un matiz negativo, pues son consideradas como los principales impedimentos a la actividad especulativa. Allí, Jacobo mezcla algunas ideas de la *EN* con otras provenientes, posiblemente, de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. Recién en los últimos dos segmentos de la *Quaestio*, dedicados a proponer y contestar objeciones, se admite la existencia de placeres propios del intelecto. Estos placeres son definidos en base a argumentos tomados tanto de *EN X* como de *EN VII*.

III.3.1.a. Naturaleza del placer

Veamos entonces cuál es la naturaleza del placer en la *Quaestio* de acuerdo con la sección que hemos numerado (1). El alma intelectual, responsable de la operación que constituye el fin último del hombre, tiene, según Jacobo, dos partes: el intelecto y la

voluntad²¹⁶. La voluntad es capaz de producir tres tipos de operaciones: amar, desear y, finalmente, gozar. La *delectatio*, entonces, es definida como una operación de la voluntad; tal definición resulta ajena a la *EN*. Sin embargo, esta idea está presente en la *Summa Contra Gentiles*²¹⁷ de Tomás de Aquino.

En efecto, una vez que ambos han rechazado la posibilidad de que la voluntad sea el último fin del hombre, esta conclusión es reforzada recurriendo a similares argumentos. En los argumentos que citamos a continuación, tanto Jacobo como Tomás reconocen que la voluntad es capaz de tres operaciones:

“Además, si consiste en una operación de la voluntad [la felicidad], consiste en desear, en amar o en gozar. Por que no se pueden dar más actos de la voluntad”²¹⁸

Tomás reconoce, en términos similares, que, de haber un acto voluntario que constituyese, para el hombre, la felicidad, “este acto sería o desear, o amar o deleitarse”²¹⁹. Tanto Jacobo como Tomás analizan cada una de éstas operaciones, a fin de mostrar por qué no pueden ser identificadas con el último fin. Jacobo responde que la *felicitas* no puede consistir en desear:

“... porque desear es [desear] algo no tenido, de lo que carece el que desea; por consiguiente desear no aquieta totalmente el apetito ni es un bien por sí sufficientísimo; y todo esto se opone al concepto de felicidad [rationem felicitatis]...”²²⁰

En cuanto al amor,

²¹⁶ “Cum igitur animae intellectivae sint duae partes, scilicet voluntas et intellectus...” (*Quaestio disputata*, 117-118)

²¹⁷ Kristeller señala también algunos puntos de contacto con la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Cf. Paul Oskar Kristeller, “A philosophical treatise dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his ‘Questio de felicitate’”, en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*. Firenze, 1955, p. 436 de pp. 425-63.

²¹⁸ “Praeterea si consistit in operatione voluntatis, aut consistit in desiderare aut in amare aut in delectari. Non enim est dare plures actus voluntatis.” (*Quaestio disputata*, 134-135)

²¹⁹ “ Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. ” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI)

²²⁰ “Sed non potest consistere in desiderare, quia desiderare est rei non habitae qua indiget ipsum desiderans, et per consequens desiderare non totaliter quietat appetitum, nec est bonum per se sufficientissimum, quae omnia sunt contra rationem felicitatis...” (*Quaestio disputata*, 135-138)

“Ni consiste en amar por la misma razón, por que la felicidad aquieta por completo el apetito y porque amar, a no ser que se tenga la cosa amada, no aquieta totalmente el apetito; y también la cosa amada parece ser más deseada que el amar mismo, y por consiguiente amar no es el último fin”²²¹

Tomás, por su parte, afirmaba que:

“Es imposible que desear sea el ultimo fin; pues hay deseo según que la voluntad tiende a aquello que aún no tiene; y esto se opone a la razón de último fin [rationi ultimus finis] ²²² (...) Amar tampoco puede ser el último fin; pues se ama el bien no sólo cuando se lo tiene, sino también cuando no se lo tiene; pues es propio del amor el buscar con el deseo lo que aun no se tiene; y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto se debe a que se tiene el bien amado; una cosa es, por lo tanto, tener un bien, que es el fin, y otra amarlo, que antes de tenerlo es imperfecto, y después perfecto.”²²³

Las expresiones *rationem felicitatis* y *rationi ultimi finis*, resultan, en este caso, sinónimas, y refieren al último fin del hombre. El argumento que subyace en los dos pasajes es el mismo: el desear se “opone al concepto de felicidad” porque quien “opera” el deseo lo hace en función de aquél bien que, poseído, aquietaría el apetito; pero el mismo deseo, en tanto *operatio*, no puede colmarlo. En cuanto al amor, el fin último lo constituiría el bien amado, y no la operación de amar. Lo que leemos aquí es en cualquier caso la distinción entre la *operación* y el *bien* que se alcanza por ella. Siendo este bien amado y/o deseado la causa final de la operación, resulta más último que la operación misma, que se produce únicamente con el fin de alcanzarlo.

En lo referido a la operación del goce, si bien los argumentos que utiliza Tomás son numerosos, Jacobo se limita a unos pocos:

²²¹ “Nec consistit in amare per eandem rationem, quia felicitas totaliter quietat appetitum. Sed amare, nisi habeatur res amata, non totaliter quietat appetitum, et etiam res amata videtur esse magis desiderata quam ipsum amare, et per consequens amare non est ultimus finis.” (*Quaestio disputata*, 139-142)

²²² “Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI)

²²³ “Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amat enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum.” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI)

“Ni al parecer consiste [la felicidad] tampoco en el mismo gozar, por que vemos que la naturaleza no realiza las operaciones a causa del goce”²²⁴

Este argumento es expuesto por Tomás únicamente después de otros dos argumentos importantes, que Jacobo omite²²⁵. El argumento de Jacobo que acabamos de citar nos recuerda al tercero que expone Tomás:

“El recto orden de las cosas conviene con el orden de la naturaleza; pues las cosas naturales se ordenan hacia su fin sin error. Y en las cosas naturales la delectación se ordena hacia la operación, y no viceversa.”²²⁶

Es decir, si la felicidad es la causa final de nuestros actos, como se ha establecido en la introducción de la *Quaestio*, vemos que el placer no es causa final; pues no existe ninguna operación que sea producida con el único fin de alcanzarlo.

Ambos justifican esta afirmación mediante argumentos similares. Jacobo afirma que:

“Por eso vemos que en las operaciones que son máximamente necesarias en la vida por sobre las demás, [la naturaleza] puso²²⁷ placer, como en el acto sexual por el cual es perpetuada la especie, y en la bebida y la comida por las cuales es conservado el individuo, y esto expresamente afirma Aristóteles²²⁸ en el *Libro de los problemas*”²²⁹

Irene Zavattero ha identificado la cita de Jacobo con *De problematibus*, IV, 15, 878 b 10-13. Allí Aristóteles asocia el placer, concretamente el placer sexual, a dos hechos. El

²²⁴ “Nec etiam consistit in ipso delectari, quia videmus quod natura fecit operationem propter delectationem” (*Quaestio disputata*, 142-144) En este punto, sin embargo, seguimos el texto establecido por Kristeller, en lugar del de Zavattero. Este texto presenta una variación respecto del la edición que tomamos aquí, añadiendo una negación delante de fecit: non fecit: “Nec etiam consistit in ipso delectari, quia videmus quod natura non fecit operationem propter delectationem”

²²⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, XXVI.

²²⁶ “Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso.” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, XXVI)

²²⁷ En este caso, la edición de Kristeller, que en lugar de “fecit” pone “aliis natura posuit”, coincide mejor con el texto de Tomás citado en la página siguiente. Cf. Zavattero, *op. cit.*, p.400, aparato crítico.

²²⁸ *De problematibus*, IV, 15, 878 a 7-14.

²²⁹ “Unde videmus quod in illis operationibus quae sunt maxime necessariae in vita prae ceteris fecit delectationem, sicut in usu venerorum per quem perpetuatur species et in usu cibi et potus per quem conservatur individuum, et hoc expresse innuit Aristoteles in libro *De problematibus*.” (*Quaestio disputata*, 144-147)

placer es agradable “por necesidad, y en vistas de un fin”; la eyaculación permite la salida de humores que “permanecen prisioneros en el cuerpo en contra de la naturaleza” y permite, a la vez, el cumplimiento de un fin, que es “la generación de seres vivientes”.

El argumento que venimos de citar presenta otro curioso paralelismo con el texto de la *Summa contra gentiles*, en donde se lee:

“... pues vemos que la naturaleza puso delectación en aquellas operaciones de los animales que están manifiestamente ordenadas a fines necesarios, como en uso de los alimentos, que se ordenan a la conservación del individuo, y en el uso de los actos carnales, que se ordenan a la conservación de la especie.”²³⁰

Adjudicando al placer este valor de “medio” por el cual es posible alcanzar fines distintos de la propia delectación, Jacobo muestra que el placer no puede ser el fin último; al hacerlo, consigue probar que la voluntad no cumple con los requisitos establecidos en la introducción de la *quaestio*, que establecen que la *felicitas* debe ser deseada por sí misma. Lo que Jacobo señala, en definitiva, es que hay en estas operaciones algo mejor y más noble que el placer que producen. La causa final de estas acciones *no es* el deleite, sino la generación de la prole, en el caso del acto sexual, o bien la conservación del individuo, en el caso de la comida y la bebida. El placer, en última instancia, no fue puesto por la naturaleza como fin de estas acciones, sino como algo que les pertenece *accidentalmente*, en este caso, como un añadido orientado al cumplimiento de ciertos fines. Lo que se manifiesta aquí es la inferioridad que el placer detenta como *medio* respecto de un *fin*.

Este pasaje encierra aún otro aspecto interesante: si el placer es un *medio* utilizado por la naturaleza para el cumplimiento de ciertos fines, la operación más placentera debe ser considerada como la más necesaria. Esta proporción entre la necesidad de la actividad y la intensidad del placer que produce ha sido un fuerte argumento de los teólogos²³¹, que los filósofos han aprovechado a su favor. Así, el placer de los manjares se asocia a la necesidad

²³⁰ “Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necesarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI).

²³¹ Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 143-144. De Libera ejemplifica este problema con el caso de Alberto Magno, quien afirma en *Questiones super De animalibus*, X, q.1 y 2: “La naturaleza es doble, universal y particular. La intención de la naturaleza particular es salvar al individuo, la de la naturaleza universal es salvar a la especie. Hay pues más placer en la operación por la que se salva a la especie que en la que se salva al individuo”.

de conservación de cada hombre individual, mientras que el placer venéreo se asocia a la necesidad de la conservación de la especie. Esta lógica plantea, según ha mostrado De Libera, un problema:

“El inconveniente de esta distribución, aparentemente armoniosa, es que, por la propia declaración del teólogo, *el placer sexual es más fuerte que el de la nutrición*²³², y que esta diferencia de intensidad es en sí misma expresión del orden, dicho de otro modo, de la jerarquía natural (...)”²³³

Este argumento ha sido utilizado para convertir a la abstinencia sino en un vicio, al menos en un elemento capaz de corromper la virtud de la especie. Esta no es la utilización que de tal argumento ha hecho Jacobo; pero resulta interesante observar que los argumentos teológicos fueron utilizados también con un interés puramente filosófico. Este razonamiento, sin embargo, pondrá de manifiesto la tensión entre el fin individual y el específico que se mantiene latente en los aristotélicos radicales, y que analizaremos más adelante²³⁴.

Nos permitiremos posponer, por un momento, el análisis del segmento (2), dedicado a la definición de los *impedimenta*, para centrarnos en la caracterización de los deleites intelectuales.

III.3.1.b. Los placeres intelectuales

Los segmentos (3) y (4) están dedicados a oponer a lo ya dicho por Jacobo una serie de objeciones, orientadas a mostrar, en contra de la posición de Jacobo, que el fin último no es una operación del intelecto, y a dar la solución correspondiente a esas objeciones. En verdad, Jacobo presenta esta serie de oposiciones como un recurso para reforzar todos los argumentos ya expuestos; sin embargo, es recién aquí donde aparecen nociones especialmente importantes para el estudio de la recepción de la noción aristotélica del placer, y donde se menciona por primera vez la existencia de placeres asociados al

²³² En itálicas en el original.

²³³ Cf. Alain de Libera, *op.cit.*, p.147.

²³⁴ En el caso de Boecio, este argumento podría aplicarse con total eficacia: la actividad intelectual es planteada por él como la actividad placentera por excelencia; aplicando este argumento, no caben dudas de que la actividad intelectual sería, al ser máximamente placentera, la más natural al hombre.

cumplimiento del último fin del hombre. El esclarecimiento del contenido de estas objeciones, sin embargo, resultará sumamente difícil, pues los argumentos son expuestos de manera continuada, refiriendo problemas de muy distinta índole. Este conjunto de objeciones y soluciones presenta nuevamente, además de numerosos argumentos extraídos casi literalmente de la *EN*, cierto paralelismo con el capítulo de *Summa contra gentiles* antes citado.

El placer propio de la actividad intelectual, a diferencia de los placeres sensibles, no será susceptible de convertirse en un estorbo a la especulación intelectual.

En la primera objeción, dice Jacobo:

“Parece entonces que la felicidad no consiste en un acto del intelecto sino más bien en un acto de la voluntad (...) Pero gozar es el último de los fines, por que es ridículo preguntarse para qué el hombre quiere gozar, como quiere Aristóteles en el cuarto libro de la *Ética*. (...) Pero como gozar es un acto de la voluntad, y no un acto del intelecto, resulta que la felicidad consiste en un acto de la voluntad y no del intelecto”²³⁵

El ejemplo citado por Jacobo corresponde no al libro cuarto sino al décimo. Allí Aristóteles afirma que “nadie se pregunta con qué fin goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo”²³⁶. Lo que se muestra mediante este ejemplo es, esencialmente, lo absurdo que resulta buscar una causa ulterior para algo que parece digno de ser elegido por sí mismo. Veamos cómo responde Jacobo a esta objeción:

“...según propone el filósofo en el primer libro de la *Ética*, algo es deseado por sí de dos maneras: de una manera del modo por el que *de ningún modo está en función de otra cosa*, y un objeto de deseo así es la felicidad; de otra manera, algo puede desearse por sí e incluso por otra cosa, y con todo, si ninguna otra cosa proviniera de ello, aún se buscaría por sí,

²³⁵ “Videtur enim quod felicitas non consistat in actu intellectus, sed magis in actu voluntatis. Nam felicitas est ultimus finis, et per consequens omne quod est ultimus finis est felicitas, alias essent plures ultimi fines, quod est impossibile. Sed delectari est ultimus finis, quia ridiculum est quaerere propter quid homo velit delectari, sicut vult Aristotelis in decimo *Ethicorum*. Ergo felicitas consistit in delectari. Cum igitur delectari sit actus voluntatis, et non actus intellectus, relinquatur quod felicitas consistat in actu voluntatis et non in actu intellectus” (*Quaestio disputata*, 277-283)

²³⁶ *EN*, X, 1.172b 25

como la virtud, la visión, el goce y similares. Y así lo piensa Aristóteles en el cuarto libro de la *Ética*.²³⁷

Es verdad que el goce es buscado por sí mismo; pero no es la única forma en que se lo desea²³⁸, mientras que, si recordamos las propiedades esenciales la felicidad enumeradas por Jacobo, vemos que la felicidad sólo puede ser querida de esta manera, es decir, *siempre* por sí misma y *nunca* como medio. La distinción entre aquello que es querido por sí mismo y lo que es deseado como un medio vuelve a aparecer en la siguiente objeción, pero, esta vez, es formulada de manera más rigurosa. Jacobo objeta:

“... la misma voluntad lleva al intelecto hacia su acto. (...) y como lo que mueve es más noble que lo movido, como dice el tercer libro *Acerca del alma*, resulta que la voluntad es una potencia más noble que el intelecto.”²³⁹

La superioridad de la voluntad se explicaría en virtud de su condición de causa motora, de manera similar a como lo había objetado también Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*²⁴⁰. Responde Jacobo:

“De lo otro, debe decirse que la voluntad no es una potencia más noble que el intelecto. Y contra el hecho de que la voluntad mueve al intelecto, debe decirse que lo mueve de dos maneras. En efecto, cierto móvil está en la causa eficiente, y un móvil así es la voluntad respecto del intelecto. Otro es el móvil de la causa final, y de este modo el intelecto mueve a la voluntad. Así se comprende que el bien conocido por el intelecto mueve a la voluntad. Puesto que el móvil como causa final es más noble que el móvil como causa eficiente,

²³⁷ “... sicut vult Philosophus primo *Ethicorum* aliquid desideratur propter se duobus modis: uno modo ita quod nullo modo propter aliud, et tale desiderabile est felicitas; alio modo aliquid potest quaeri propter se ita etiam quod propter aliud, ita tamen quod, si nihil aliud ex ipso proveniret, adhuc appeteretur propter se, sicut virtus, et visio et delectari et similia. Et sic intelligit Aristoteles in quarto *Ethicorum*.” (*Quaestio disputata*, 335-340)

²³⁸ “Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por sí misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad” (*EN*, I, 1097b)

²³⁹ “Quod autem voluntas sit nobilior potentia quam intellectus probatur, quia ipsa voluntas movet intellectum ad suum actum. (...) Cum igitur movens semper sit nobilior moto, ut dicitur tertio *De anima*, relinquitur quod voluntas sit nobilior potentia quam intellectus.” (*Quaestio disputata*, 286-289)

²⁴⁰ “Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus.” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI)

porque el fin es la causa de las causas; resulta lo opuesto de aquello que se pretendía, es decir, que el intelecto es una potencia más noble que la voluntad.²⁴¹

Este texto, también paralelo a otro argumento de Tomás²⁴², presenta una distinción clara acerca de la diferencia entre causa motora y causa final, que Jacobo ha tenido en mente a la hora de enumerar las condiciones necesarias para la felicidad, pero que no había definido claramente. La causalidad motriz ejercida por la voluntad respecto del intelecto está subordinada al fin, que es “la causa de las causas”; se comprende mejor ahora la naturalidad del fin último del hombre, y el contraste con los fines intermedios (como la virtud), que están ordenados a aquél. Luego de esta consideración, Jacobo vuelve a considerar al placer como operación particular de la voluntad, a fin de proponer nuevamente que la felicidad es una operación de esta última y no una operación intelectual:

“Entonces el hecho de que consiste más en gozar que en inteligir algo se prueba por que gozar es la perfección de toda intelección, como quiere Aristóteles en el cuarto libro de la *Ética*. Del mismo modo como la perfección es mejor que el mismo perfectible – como es la forma respecto de la materia- también la felicidad es el supremo bien, resulta entonces que consiste más en gozar que en inteligir algo”²⁴³

²⁴¹ “Ad aliud dicendum quod voluntas non est nobilior potentia quam intellectus. Et cum dicitur quod voluntas est movens intellectum, dicendum quod est movens duplex. Nam quoddam est movens in ratione efficientis, et tale movens est voluntas respectu intellectus. Aliud est movens in ratione finis, et sic intellectus movet voluntatem. Bonum enim cognitum ad intellectu movet voluntatem. Cum igitur movens in ratione finis sit nobilior quam movens in ratione efficientis, quia finis est causa causarum, relinquitur oppositum eius quod intendebatur, scilicet quod intellectus sit nobilior potentia quam voluntas.” (*Quaestio disputata*, 343-351)

²⁴² “Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiore intellectum, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, in quantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.” (*Summa contra gentiles*, III, XXVI)

²⁴³ “Quod autem magis consistat in delectari quam in quocumque intelligere probatur, quia delectari est perfectio omnis intelligere, sicut vult Aristoteles decimo *Ethicorum*. Cum igitur perfectio sit melius quam ipsum perfectibile, quia se habet sicut forma ad materiam, et felicitas sit summum bonum, relinquitur quod magis consistit in delectari quam in quocumque intelligere.” (*Quaestio disputata*, 292-294)

Al asociar, por primera vez, placer y actividad intelectual, Jacobo produce un desplazamiento de la argumentación; las objeciones contemplaban únicamente los placeres de tipo sensible; el argumento se desliza aquí, repentinamente, hacia un nuevo tipo de placer, asociado a la actividad intelectual, que sería más último que la propia operación intelectual. ¿Cómo neutraliza Jacobo esta objeción?:

“De lo demás debe decirse que la perfección de una cosa es doble: una es la que *precede* a la misma cosa, otra es la que *sigue* a la misma cosa como su fin. De este modo debe decirse que la perfección que sigue como fin es mejor que la cosa que se perfecciona y no la precede.”²⁴⁴

En esta primera parte de la respuesta Jacobo ofrece dos posibilidades; el placer puede ser causa final (como, de hecho, se planteaba en la primera objeción), por lo cual devendría más noble que la operación de inteligir, puesto que sería más último; o (y aquí existe una novedad) el placer es algo que “precede” a la actividad; esta idea se inspira seguramente en *EN X*; allí se niega la posibilidad de que el placer sea una “disposición que reside en el agente”²⁴⁵, en un pasaje que el mismo Jacobo citará en unas líneas más abajo. De entre estas opciones Jacobo elige la primera, aunque no la acepte en todas sus consecuencias (pues se resiste a considerar al placer como causa final de la operación): el placer es posterior a la operación, y no aparece antes que ella, sino que la sigue como una especie de “fin”:

“Pero el goce no perfecciona la operación de la primera manera, sino de la segunda manera, como resulta evidente de las palabras del filósofo, en el cuarto de la *Ética*, ahí donde dice: ciertamente, las operaciones se realizan mejor con placer²⁴⁶, según lo que en ese mismo lugar dice Aristóteles. O bien debe decirse que aunque cualquier perfección en razón de algo sea más noble que eso mismo perfecto, sin embargo no todo es más noble y mejor en modo absoluto. Así entonces, *la misma prestancia es la perfección del joven, la cual, con todo, en sentido absoluto, no es algo más perfecto que el mismo joven*. Pero la perfección

²⁴⁴ “Ad aliam dicendum quod duplex est perfectio alicuius rei: una est quae praecedat ipsam rem, alia quae sequitur ipsam rem sicut finis eius. Modo dicendum est quod perfectio consequens sicut finis est melior quam ipsa res quae perficitur, non autem praecedens.” (*Quaestio disputata*, 351-355)

²⁴⁵ *EN*, X, 1174 b 30.

²⁴⁶ “Cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada por el placer que le es propio, y así, los que se ejercitan con placer en las cosas, juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas [...] Así pues los placeres intensifican las actividades que le son propias” (*EN X*, 1175 a 30)

de tal operación es el goce. Por eso Aristóteles dice en el cuarto libro de la ética que el goce perfecciona la operación, no al hábito que [la] posee sino cierta prestancia que sobreviene, como la belleza en los jóvenes. Así, aunque el goce *de cierta manera* es más noble y mejor que la felicidad esto no contradice el concepto de felicidad del que hablamos.²⁴⁷

En este extenso pasaje aparecen varios problemas. En primer lugar, una distinción entre aquello que se da *de manera absoluta* y aquello que se da de forma relativa. Al parecer, el placer sería superior a la operación intelectual solamente bajo cierto punto de vista. Por otra parte, se comprende ahora qué quiere decir Jacobo con “preceder” a la operación: el placer precedería a la operación si fuera una disposición o hábito²⁴⁸ que reside en el sujeto que lo experimenta; pero éstas son solo las virtudes, y el placer no es de esta naturaleza. La alternativa propuesta por Jacobo es la misma que sostenía Aristóteles:

“El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna.”²⁴⁹

Jacobo, sin embargo, al considerar este pasaje de Aristóteles, se aleja del contexto en que éste había sido formulado. El placer, que “sobreviene” como algo distinto de la actividad, se produce, según Aristóteles, cuando existe una adecuación perfecta entre dos elementos: un elemento “agente”, que sería, en este caso, la facultad que contempla, y un elemento “paciente”, el objeto pensado o contemplado. Jacobo había considerado, entre las condiciones de la felicidad, que debía tratarse de la mejor operación ejercida respecto del mejor de los objetos; pero, a la hora de explicar como el placer “sobreviene” a la actividad, no considera esta adecuación “perfecta” como causante del placer. Esta relación había sido establecida, al menos en cierto aspecto, por Boecio de Dacia²⁵⁰.

²⁴⁷ “Sed delectatio non perficit operationem primo modo, sed secundo, sicut patet ex verbis Philosophi in cuarto *Ethicorum*, ubi hoc dicit: “cum delectatione enim operantes certius exquirunt”, sicut ibidem dicit Aristoteles. Vel dicendum quod licet quaelibet perfectio secundum quid sit nobilior quam ipsum perfectum, non tamen omnis est nobilior et melior simpliciter. Ipse enim decor est perfectio ipsius iuvenis, et tamen simpliciter non est quid perfectius ipso iuvene. Talis autem perfectio operationis est delectatio. Unde Aristoteles decimo *Ethicorum* dicit quod ‘delectatio perficit operationem, non ut habitus qui inest, sed ut superveniens quidam decor ut in iuvenibus pulchritudo’. Unde licet delectatio quodam modo sit nobilior et melior felicitate, hoc non repugnat rationi felicitatis de qua loquimur.” (*Quaestio disputata*, 354-363)

²⁴⁸ Jacobo distingue, en el alma intelectual, cuatro aspectos: hábito, potencia, sustancia y operación. Cf. *Quaestio disputata*, 97-98.

²⁴⁹ *EN*, X, 1174b 30.

²⁵⁰ *De summo bono*, p. 210, 7-10.

Queda así planteada, en las objeciones, la noción de placer intelectual que maneja Jacobo de Pistoia: el placer es algo que “sobreviene” al producirse el cumplimiento del último fin, sin por ello desplazarlo de su lugar de fin. Pero, para Jacobo, el placer intelectual parece sobrevenir de manera totalmente accidental; para Boecio de Dacia, por el contrario, el placer formaba parte del fin propiamente humano, e, incluso, se identificaba con la actividad especulativa.

¿Pueden estos placeres intelectuales ser estorbados por los placeres sensibles? Esto es precisamente lo que Jacobo considerará recurriendo a la noción de *impedimentum*.

III.3.2. *Impedimenta felicitatis*

En el segmento (2) Jacobo procede a la identificación de los placeres²⁵¹, apetitos y pasiones sensibles como *impedimentos* al cumplimiento del fin último, a pesar de ser los placeres sensibles, como hemos visto, elementos orientados al cumplimiento de fines naturales y necesarios. En este segmento, además, Jacobo, habiendo ya definido la naturaleza de la felicidad y de su objeto, emprende el camino de la prescripción moral: hay un método para el logro de la felicidad.

Jacobo explicará por qué vía debe alcanzarse el fin último recurriendo a una analogía entre el intelecto posible y la materia primera (que es potencialmente todas las formas). Esta materia progresa hacia la forma más elevada a la que tiende como fin²⁵², el alma intelectual²⁵³:

²⁵¹ Aquí los placeres son presentados como pasiones sensibles, en detrimento de la primera definición que los identificaba con operaciones de la voluntad. No obstante ello, los placeres que Jacobo identifica como obstáculos al cumplimiento del último fin son siempre de naturaleza sensible, ya sea que dependan de la voluntad o del apetito, capacidades que Jacobo no distingue adecuadamente.

²⁵² Santo Tomás describe este proceso de manera similar en *Summa contra gentiles*, III, XXII.

²⁵³ María Ardizzone ha visto en esta analogía la prueba del supuesto “averroísmo” de Jacobo de Pistoia. Según ella, Jacobo adhiere a la doctrina de la *coniunctio*; sin embargo, Jacobo *no* utiliza esta palabra. Ardizzone sostiene que “We may list Giacomo’s position as radical... because, like the anonymous text published by Gièle, he asserts that although the process of form takes place, in this process man does not intellect” Cf. Ardizzone, Ma. Luisa, *Guido Cavalcanti: the other middle ages*, Toronto, 2002, p.122. Ver también pp. 109,110,113. A nuestro juicio, Jacobo no ofrece elementos suficientes para que consideremos aquí si adhiere o no a la doctrina averroísta del intelecto separado. Irene Zavattero, por su parte, señala que “Giacomo usa il verbo intelligere e non parla propriamente di *unio* o *copulatio* con le sostanze separate...” (Cf. Zavattero, *op. cit.*, p.358, n. 14)

“De esto se entiende que es similar el pasaje de la materia prima hacia la forma nobilísima, que es la intelectual, y [el pasaje] del intelecto posible para entender lo supremo y nobilísimo entendible. En efecto, según está la materia prima en potencia respecto de todas las formas naturales, así el intelecto posible está en potencia respecto de todas las formas entendibles.”²⁵⁴

El hombre debe seguir un procedimiento análogo al que la naturaleza sigue cuando eleva la materia primera a la forma del alma intelectual. No pudiendo conocer las sustancias separadas de manera directa, tiene que proceder, como la naturaleza, por grados (*gradatim*). Tal procedimiento es doble:

“Primero, la naturaleza remueve las disposiciones que lo impiden; en segundo lugar, procede ordenadamente, comenzando por la primera forma y subiendo gradualmente por las formas intermedias”²⁵⁵

El intelecto debe, de manera similar, remover los impedimentos que le impiden alcanzar su operación última, y, luego avanzar ordenadamente en el conocimiento de los objetos, de manera gradual²⁵⁶:

“Para llegar entonces a entender lo nobilísimo especulando, conviene primero remover los impedimentos que alejan al hombre de la especulación de la verdad; segundo, [conviene] proceder gradualmente según el orden de los objetos de especulación, orden que explica el Filósofo en el comienzo de la *Física*”²⁵⁷

Entre los mencionados obstáculos, Jacobo remarca principalmente dos: las afecciones del apetito sensitivo (entre las que incluirá los deleites sensuales) y las enfermedades y afecciones corporales:

²⁵⁴ “De hoc autem intelligendum est quod similis est exitus materiae primae ad nobilissimam formam quae est anima intellectiva et intellectus possibilis ad intelligendum summum et nobilissimum intelligibile. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas naturales, ita intellectus possibilis est in potentia ad omnes formas intelligibiles.” (*Quaestio disputata*, 203-206)

²⁵⁵ “Primo <Natura > enim removet *disposiciones impediens*, secundo ordinate procedit incipiendo a prima forma et veniendo ad formas intermedias *gradatim*.” (*Quaestio disputata*, 209-210)

²⁵⁶ *De summo bono*, p. 214, 21-27.

²⁵⁷ “Ad perveniendum igitur ad nobilissimum intelligere speculando prius oportet *amovere impedimenta* quae retrahunt hominem a veritatis speculatione, secundo *gradatim* procedere secundum ordinem speculabilium, quem ordinem docet Philosophus in principio *Physicorum*.” (*Quaestio disputata*, 217-221)

“Y aunque los impedimentos a la verdad sean muchos, dos parecen ser los principales: el primero, es la afección y la pasión del apetito sensitivo; el segundo, la enfermedad y el desarreglo del cuerpo.”²⁵⁸

De entre estas pasiones del apetito sensitivo, son las más importantes los placeres sensibles, la ira, y el apego a las riquezas. Al placer sensible “debemos tenerlo como la anciana plebe de Troya tenía a Helena”²⁵⁹. Está claro que la delectación sensual resulta particularmente nociva por provenir de aquello que en el hombre hay de animal; esto había sido ya establecido por Jacobo en la introducción, donde descarta que “el tacto y el gusto”²⁶⁰ sean el fin último del hombre, ya que son máximamente compartidos con los animales. Es conveniente observar que, aunque los placeres fueron definidos como “operaciones de la voluntad”, Jacobo los atribuye ahora al alma sensitiva²⁶¹ (al menos el conjunto formado por los placeres sexuales y los de “la bebida y la comida”). En cualquier caso, los placeres que impiden la intelección son *siempre* de tipo sensible.

²⁵⁸ “Impedimenta autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse praecipua: Primum est affectio et passio appetitus sensitivi, secundum est infirmitas et disgressio corporis” (*Quaestio disputata*, 222-224)

²⁵⁹ “Unde in secundo *Ethicorum* dicit quod maxime abicienda est delectatio corporalis, unde sic nos debemus habere ad eam sicut senex plebis Troianae se habebat ad Helenam.” (*Quaestio disputata*, 232-235). Cf. también *EN*, II, 1109 b 9-11: “Quod igitur plebis senes paciebantur ad Helenam, hoc oportet pati et nos, ad delectationem; et in omnibus illorum dicere vocem.”

²⁶⁰ “...adhuc autem multo minus in usu tactus et gustus, cum isti sensus sint maxime terrestres et communissimi aliis animalibus” (*Quaestio disputata*, 91-92).

²⁶¹ Los placeres sensibles, en tanto se transforman en *impedimenta felicitatis*, adquieren un matiz claramente negativo. Para comprender esta negatividad es necesario volver sobre lo dicho al principio: la voluntad puede, tal como aparece en la primera definición de Jacobo, ser atribuida al alma sensitiva (si volvemos al segmento (2), veremos que se atribuye allí el placer al alma sensitiva, mientras que en el segmento (1) la voluntad, definida como parte del alma intelectual, es atribuida también en algunos animales); y es en las delectaciones de tipo sensual que Jacobo piensa cuando introduce el problema de los impedimentos a la felicidad. Lo que subyace aquí es una clara diferencia entre apetito y voluntad; Jacobo ha omitido esclarecerla, pero está claro que “appetitus” y “voluntas” no son para él expresiones sinónimas. La voluntad, entonces, se halla presente tanto en el hombre como en los animales. Esto revela una conexión con la *EN* y con el *De Anima* más profunda de la que podría advertirse a primera vista. Una división similar, que encuentra en el alma una parte irracional que, sin embargo, “parece participar de lo racional”, aparece en el libro I de la *EN*. A esta parte atribuye Aristóteles lo apetitivo y lo desiderativo. No parece posible aclarar si esta parte del alma pertenece a lo intelectual o a lo sensible. Pero parece participar, en el hombre, de ambos, distinguiéndolo de los animales, cuyo apetito no puede ser guiado por lo racional: “Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional pero que participa, de alguna manera, de la razón. (...) Mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (...) Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente.” (*EN* I, 1102b 15). Lo que el hombre comparte con los animales, a pesar de lo expresado aquí por la propia *Quaestio*, no es la voluntad, sino el *appetitum*.

III.3.2. a. El mecanismo de acción de los *impedimenta felicitatis*

Los *impedimenta felicitatis* pueden alejar al hombre de su fin natural básicamente de tres formas²⁶²:

“En primer lugar, a causa de que mueven fuertemente el apetito, y el alma es ocupada intensamente en relación a ellos, hecho por el cual el alma se aparta de sus otras operaciones...segundo a causa de que los modos de estas pasiones o de lo que conllevan tales pasiones son muy vehementes, y por eso dificultan los movimientos menores, es decir, de los mismos inteligibles. En tercer lugar apartan [al alma de la especulación de la verdad] porque corrompen la buena disposición del cuerpo”²⁶³

En resumen, las tres razones por las cuales los placeres y afecciones sensibles impiden la intelección son :

A. Que mueven y ocupan fuertemente el apetito, haciendo que este se aparte de las demás operaciones.

B. Que los movimientos de estas pasiones son tan vehementes que impiden los movimientos menores, entre ellos, la intelección.

C. Que corrompen la buena disposición del cuerpo.

Entre A y B, impedimentos del *alma*, no es del todo posible establecer una diferencia; el alma es estorbada en su operación intelectual por un movimiento “mayor”, o más vehemente que el de la propia especulación. C se refiere ya a un impedimento de orden *físico*: el cuerpo puede ser corrompido cuando el alma sigue los apetitos sensibles en lugar de los inteligibles, generando una indisposición física; o bien puede sobrevenir la enfermedad de manera natural. El hombre se ve imposibilitado de actualizar su potencia intelectual a causa de una falla provocada por la descomposición de los órganos de la percepción, necesarios para lograr la especulación intelectual.

²⁶² Cf. Tomás de Aquino, *S.T.* I, II, q. 33, a.3, Resp.: “ Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impedit.”

²⁶³ “Primo quia fortiter movent appetitum, et intense occupatur anima circa ipsa, quo facto anima retrahitur ab aliis suis operationibus... (...) Secundo quia modus istarum passionum sive inferentium tales passionem sunt valde vehementes, et ideo offuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium. Tertio autem retrahunt, quia corrumpunt bonam dispositionem corporis” (*Quaestio disputata*, 236-242)

Los tres mecanismos descritos en la *Quaestio* parecen inspirarse directamente en la *EN*; y, como allí, los dos primeros se refieren principalmente a los placeres y a su interferencia con otro tipo de actividades, mientras que el último, si bien puede asociarse a los placeres venéreos o alimentarios, está ligado principalmente a la ira.

Recurramos por un momento al segmento (3) del texto, donde se enumeran diferentes objeciones, para aclarar qué ocurre con A y B:

“...y el hecho de que el acto sexual es placenterísimo se prueba porque el goce que reside en inteligir es postulado como máximo en el séptimo libro de la *Ética*. Y sin embargo, es absorbido por el goce que hay en el acto sexual (...) en esa actividad el hombre nada entiende y, por consecuencia, no goza del placer en que consiste inteligir.”²⁶⁴

La cita a la que se refiere Jacobo es, en efecto, del libro VII de *E.N.*:

“Además, los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar nada durante ellos”²⁶⁵

El sentido de este pasaje de la *EN* no parece cambiar substancialmente. Refleja como intentan probar algunos que el placer sensual es el goce máximo. Sin embargo, debemos notar que este pasaje de las objeciones nos permite echar luz sobre cómo considera Jacobo que estos placeres actúan en detrimento de la especulación intelectual; este tipo de interacción entre ambos placeres, el intelectual y el sexual, corresponde al descrito en A y B.

Algo similar sucede con C:

“Entonces por un desmedido uso de las actividades sexuales son producidas muchas enfermedades en el cuerpo. (...) Y también algo similar ocurre con la ira²⁶⁶. En efecto, por la asidua y desmedida ira se enciende el corazón y sobreviene la enfermedad”²⁶⁷

²⁶⁴ “Quod autem usus venereorum sit delectabilissimus probatur, quia delectatio quae est intelligere ponitur a Philosopho in septimo *Ethicorum* maxima delectatio, et tamen absorbetur per delectationem quae est in usu venereorum. Sicut enim dicit Aristoteles circa finem septimi *Ethicorum*, in illo usu homo nihil intelligit, et per consequens non delectatur delectatione quae consequitur intelligere.” (*Quaestio disputata*, 304-309)

²⁶⁵ “Adhuc impedimentum ei quod est prudentem esse, delectationes, et quanto magis gaudet, puta eam que venereorum. Nullum enim utique posse intelligere aliquid in ipsa.” (*EN*, VII, 1152 b 18)

Las fuentes de este pasaje pueden encontrarse también en la *E.N.*:

“Los hombres de naturaleza irritable, por otra parte, necesitan siempre remedios, porque su cuerpo, a causa de su constitución, está continuamente molesto y siempre presa de deseos violentos”²⁶⁸

El efecto de las pasiones o afecciones sensitivas tiene como consecuencia la alteración de la intelección, a partir de la indisposición de los órganos que intervienen en ella:

“Por la encendida y desmedida ira se enciende el corazón y sobreviene la enfermedad. Aparecen también muchos y fuertes vapores a partir de los cuales se vuelven desproporcionados los órganos de la fantasía y la imaginación, sin cuya buena disposición no se puede inteligir. Así vemos ciertamente que cuanto más fuerte los enfervorizados – y los borrachos, que se les asemejan- tienen la ira, aquello que inteligien es inteligido monstruosamente”²⁶⁹

El acto del intelecto, siendo incorpóreo, no sufre cambio alguno. Pero puede ser afectado por las mutaciones acaecidas al cuerpo. Veamos qué dice Aristóteles en *De Anima*:

“De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás,

²⁶⁶Cf. Tomás de Aquino, *S.T.*, I, II, q. 33, a.3, *Resp.*: “Tertio modo, secundum quandam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.”

²⁶⁷ “Ex nimio enim usu venereorum inducuntur infirmitates plurimae in corporeo (...) Illud autem idem accidit ex ira. Ex nimia enim et frequenti ira accenditur cor et supervenit infirmitas.” (*Quaestio disputata*, 242-247)

²⁶⁸ *EN*, VII, 1154 b 10

²⁶⁹ “Accidit etiam multus motus vaporum et fortis ex quo redditur improportionatum organum phantasiae et imaginationis, sine quo bene disposito non contingit intelligere. Unde et videmus quod fortiter febrientes et ebrii qui similes sunt iratis, quidquid intelligunt, intelligunt monstruose” (*Quaestio disputata*, 246-250)

afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece.”²⁷⁰

En el caso del mecanismo que describimos como C, el alma resulta impedida a causa de factores que provienen solamente del cuerpo. Aristóteles menciona también a la ebriedad y la enfermedad como casos paradigmáticos de este tipo de impedimentos a la intelección.

En relación con la salud del cuerpo humano, Jacobo toma también de la *EN* la idea de que, para alcanzar el fin último que consiste en la especulación intelectual, son necesarias ciertas condiciones materiales, además de las morales:

“De allí que Aristóteles dice en el décimo libro de la *Ética*, cuando concluye que la felicidad consiste en especular, que la naturaleza no es por sí suficiente para especular, sino que es conveniente que el cuerpo sea sano, y que haya comida y bebida y además servidumbre; y que con todo no conviene ser el dueño de tierra y mar.”²⁷¹

El hecho de admitir la necesidad de un cuerpo sano como condición material de la felicidad, conlleva que los apetitos o pasiones que descomponen o desordenan el cuerpo resulten en impedimentos para la felicidad, y deban ser evitados y/o regulados en vistas a conservar el correcto funcionamiento de los órganos que participan en el conocimiento.

Ahora bien, ¿Por qué devienen los apetitos sensibles *impedimenta*? Devienen obstáculos al entrar en relación con el fin último; pues impiden la actualización de la capacidad específicamente humana.

III.3.2.b. La remoción de los *impedimenta*

Es evidente que la noción de *impedimenta* contempla, además de los excesos en la riqueza o la ira, únicamente a los placeres de origen sensible; por ello, una vez establecido el mecanismo de regulación de las delectaciones, en la sección dedicada a las objeciones el

²⁷⁰ *De anima*, I, 4, 408b 24-30.

²⁷¹ “Unde Aristoteles dicit decimo *Ethicorum*, cum conclusit quod felicitas consistit in speculari, dicit quod ‘natura non est per se sufficiens ad specularandum, sed oportet et corpus sanum esse, et cibum et reliquum famulatum existere’, non tamen oportet ipsum esse dominum terrae et maris.” (*Quaestio disputata*, 196-199)

tema del placer reflota, y aparece, recién allí, la posibilidad de un placer de tipo *intelectual*, no susceptible de convertirse en un obstáculo. El placer es *revalorizado* y asociado a la actividad intelectual justamente a través de la *oposición* con los placeres sensibles.

Esta claro entonces que los placeres sensibles se convierten en piedras en el camino de la especulación intelectual, pero ¿Qué debe hacerse con los escollos que aparecen en el camino hacia el fin natural?

“Es evidente, por lo tanto, de lo dicho, que para que el hombre pueda alcanzar la especulación del supremo inteligible es conveniente apartar y quitar o regular las pasiones sexuales, la comida y la bebida, las pasiones de la ira y los afectos por las riquezas”²⁷²

La terminología utilizada por Jacobo coincide perfectamente con la citada por De Libera en su descripción del *silogismo de la templanza*²⁷³. Ahora bien, si el hombre puede y debe evitar el peligro encerrado en los deleites sensibles, capaces de convertirse en verdaderos *impedimenta*, necesita sin duda de una herramienta adecuada ¿Cómo es que puede el hombre evitar el desvío? Jacobo observa:

“...lo que debe regular al hombre en eso es la virtud moral, como queda claro de acuerdo con Aristóteles en el segundo libro de la *Ética*.”²⁷⁴

La virtud moral se convierte en el instrumento a utilizar en la difícil tarea de alcanzar la plena operación de la capacidad intelectual. La multiplicidad de obstáculos posibles a la actividad del intelecto hace necesaria la práctica de más de una virtud. A la regulación de cada uno de los *impedimenta* enumerados por Jacobo le corresponde una virtud en particular:

“Por otra parte, sobre las pasiones sexuales y de la comida y la bebida, regula la virtud que es la templanza; en las pasiones de la ira, por su parte, la virtud que es la mansedumbre, y en el afecto por las riquezas, la virtud que es la liberalidad”²⁷⁵

²⁷² “Manifestum est ergo ex dictis quod ad hoc ut homo pervenire possit ad speculationem summi intelligibilis oportet amovere et detruncare sive regulare in passionibus venereorum, cibi et potus, in passionibus irae et divitiarum affectionibus” (*Quaestio disputata*, 253-256)

²⁷³ Cf. *supra*, III.1.

²⁷⁴ “Regulans autem hominem in istis est virtus moralis, sicut patet per Aristotelem in secundo *Ethicorum*.” (*Quaestio disputata*, 257-258)

Los términos que designan estas tres virtudes son los utilizados en la traducción latina de la *Ética Nicomaquea* realizada por Grosseteste: *Temperancia*²⁷⁶, *Liberalitas*²⁷⁷, *Mansuetudo*²⁷⁸; y son puestas como término medio respecto de las mismas afecciones (*delectaciones, dacio pecuniarum, ira*). Si bien la posición frente a los placeres venéreos no es tan extrema como la de Siger de Brabante, quien directamente prescribe la virginidad²⁷⁹, la templanza se convierte en la virtud más útil para el cumplimiento del fin intelectual, dado que regula los placeres más propios de la animalidad.

III.3.2.c. La virtud moral

La clase de virtud necesaria en cada caso se inspira sin duda en la *EN*, pero el concepto de virtud, no obstante, no puede agotarse en esta simple enumeración. Jacobo se detiene, además, aunque muy brevemente, en otros dos elementos: *qué es* y *cómo se adquiere* la virtud. Estos dos puntos no son tratados en la misma sección de la *Quaestio disputata*, sino que aparecen separadamente, en función de la argumentación que se desarrolla en cada caso. Estrictamente hablando, no hay en la *Quaestio disputata* algo así como una “teoría de la virtud moral”, y se debe, por tanto, atender a los diversos elementos que a lo largo del texto aluden a esta cuestión. Respecto del primer punto (qué es), las virtudes son definidas como “hábitos del alma intelectual”; esta definición forma parte de un argumento que tiene como fin descartar a los hábitos en general y a la virtud en particular como contenido posible de la felicidad, por no tratarse de operaciones o actividades, sino de hábitos²⁸⁰:

²⁷⁵ “Circa autem passiones venereorum et cibi et potus regulat virtus quae est temperantia, in passionibus autem irae virtus quae est mansuetudo, et in affectione pecuniarum virtus quae est liberalitas” (*Quaestio disputata*, 258-260)

²⁷⁶ *EN*, I, 1107 b 5.

²⁷⁷ *EN*, I, 1107 b 9.

²⁷⁸ *EN*, I, 1108 a 6.

²⁷⁹ Cf. n. 316.

²⁸⁰ Recordemos que la felicidad no debe ser solo poseída, como el hábito, sino además operada por el hombre.

“Además, el hábito no es el último fin, porque ocurre en función de su operación... Pero la felicidad es el último fin. Por lo tanto, la felicidad no consiste en un hábito del alma intelectual y por consiguiente no consiste en las virtudes.”²⁸¹

Por otra parte, en relación a la forma en que puede adquirirse la virtud, dice Jacobo:

“Y el modo de llegar a las antedichas virtudes, según enseña el filósofo en el segundo libro de la *Ética*, es por sus actos. Así como el constructor construyendo se convierte en constructor, así el hombre actuando con templanza se convierte en temperado”²⁸²

Análogamente Aristóteles afirma:

“...adquirimos las virtudes como resultado de las actividades anteriores [...] Así, nos hacemos constructores construyendo casas...”²⁸³

La virtud es explicada como una especie de hábito o disposición (como vimos en el primer punto) que se adquiere mediante su propio ejercicio (como se ve por el segundo). Así, se llega a una vaga noción de virtud que, en principio, no contrastaría con la noción aristotélica. Las virtudes son “hábitos”, y, coincidiendo en parte con Aristóteles, quien propone que “las virtudes no son pasiones ni facultades”²⁸⁴, se oponen a las potencias del alma tanto como a las operaciones²⁸⁵.

Debe notarse que el tratamiento que realiza Jacobo de la virtud no tiene en cuenta algunos de los elementos enunciados por él mismo en la introducción de la *quaestio*. Así, si bien el intelecto humano es “práctico” y “especulativo”, la capacidad práctica, deficientemente definida, no entra jamás en relación con la práctica de la virtud. Por otra parte, Jacobo no abunda dando una clasificación de las virtudes: las virtudes morales son

²⁸¹ “Praeterea habitus non est ultimus finis, cum sit propter suam operationem (...) Sed felicitas est ultimus finis. Ergo felicitas non consistit in habitu animae intellectivae, et per consequens non consistit in virtutibus.” (*Quaestio disputata*, 112-115)

²⁸² “Modus autem veniendi in praedictas virtutes, sicut docet Philosophus in secundo *Ethicorum*, est ex actibus ipsorum. Sicut enim aedificator in aedificando fit aedificator, sic homo in temperate agendo fit temperatus” (*Quaestio disputata*, 264-266)

²⁸³ “Que enim oportet discentes facere, hec facientes, discimus; puta edificantes, edificatores fiunt (...) temperata autem, temperati” (*EN*, II, 1103 a 34)

²⁸⁴ “Si igitur neque passiones sunt virtutes neque potencie, relinquatur habitus eas esse” (*EN*, II, 1106 a10)

²⁸⁵ Jacobo distingue en el alma intelectual cuatro tipos de bienes: sustancia, potencia, operación y hábito.

únicamente enumeradas en cuanto ayudan a la intelección. La noción de virtud moral que subyace al texto, como lo señalamos, no parece chocar con la aristotélica; pero es evidente que la concepción aristotélica es recortada, parcializada y reinterpretada, a fin de solucionar el problema de los *impedimenta felicitatis*, perdiendo la mayor parte de su valor al ser colocada en un lugar subordinado.

III.3.2.d. El papel subordinado de la virtud moral

¿Cómo es que pierde la virtud su valor intrínseco? La noción de virtud moral es traída a colación únicamente en tres oportunidades: en la primera, se rechaza su identificación con el contenido de la felicidad²⁸⁶; en la segunda se la coloca como medio para alcanzar la operación intelectual sin estorbos²⁸⁷, y, en la tercera, se la cuenta entre las cosas que son deseables por sí mismas sólo de modo relativo²⁸⁸. En ninguno de los tres pasajes la virtud es presentada de manera independiente. La *EN* brinda un tratamiento integral de la virtud; pero Jacobo de Pistoia sólo se ocupa de ella en la medida en que ésta resulta útil para la argumentación. Por otra parte, aunque en el libro X de *EN* la vida virtuosa parece subordinarse a la vida teórica, no deja de tener un valor intrínseco, y hasta se discute si la felicidad finalmente consiste en la práctica de la virtud moral, en la vida contemplativa, o en ambas. La virtud ética es para Aristóteles necesariamente elegible por sí misma, y siendo, en efecto “parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio”²⁸⁹. La contemplación aparece como un estado difícil de alcanzar, y la vida virtuosa parece ser también parte de la vida feliz, o al menos, de una felicidad “humanamente posible”. Esta discusión queda completamente fuera de la *Quaestio disputata*; Jacobo sólo considera a la virtud en su dimensión de condición de posibilidad para la operación intelectual; y, si bien es aceptada la posibilidad de que pudiera buscarse aún si no produjera otros bienes, no constituye en ningún caso la felicidad, ni aparece tan estrechamente unida a la figura del hombre recto como en la *EN*.

²⁸⁶ *Quaestio disputata*, 114-116.

²⁸⁷ *Quaestio disputata*, 256-263.

²⁸⁸ *Quaestio disputata*, 335-339.

La virtud, que, según Aristóteles necesita del otro para ejercerse, aparece como una actividad que el individuo practica en su propio interés: se pone en marcha sólo en pos de la anhelada contemplación intelectual.

III.3.3.El hombre recto: el orden natural y el recto deseo

III.3.3.a. El orden natural

Es de lamentar que el tratamiento de la virtud no continúe. No obstante, es posible detenerse en una muy pequeña frase con la que Jacobo cierra este breve segmento dedicado a la virtud moral:

“Así, por medio de estas virtudes, *adquiridas si fuera posible en la infancia*, ahora se puede acceder puramente a las cosas especuladas”²⁹⁰

Esta frase, aunque breve, remite al tema aristotélico de la educación del deseo; es mediante el placer y el dolor que el deseo del hombre debe ser educado, desde la juventud. Se debe aprender a *amar lo que se debe* y *odiar lo que se debe*. El hecho de que, como hemos explicado, la virtud se adquiera a través de la realización de actividades virtuosas hace que “adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud” tenga “no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total”²⁹¹.

La noción de “recto deseo” había aparecido ya al comienzo de la *Quaestio disputata*, donde Jacobo establecía las propiedades y condiciones esenciales de la felicidad. La tercera de estas seis condiciones enunciaba:

“La tercera propiedad [de la felicidad] es el hecho de que quiete totalmente el deseo humano recta y naturalmente dispuesto.”²⁹²

²⁹⁰ “His autem virtutibus iam acquisitis si possibile esset in pueritia, tunc accedere debet ad pure speculabilia” (*Quaestio disputata*, 267-268). *Cursivas nuestras*.

²⁹¹ *EN*, II, 1103b 20-25.

²⁹² “Tertia autem est quod totaliter quietet humanum appetitum recte et naturaliter dispossitum” (*Quaestio disputata*, 24-25)

Jacobo se detiene únicamente en el hecho de que la felicidad debe ser, puesto que aquietta el apetito, lo más último. Pero resulta especialmente relevante el hecho de que este apetito deba estar “*recta y naturalmente* dispuesto”; esta noción, que aparece aquí sin ningún preámbulo, se sostiene a lo largo de toda la *Quaestio disputata*, y manifiesta que Jacobo presupone la existencia de un orden correcto, el *natural*, y, en consecuencia, la posibilidad de la alteración o violación de ese orden, y, por tanto, de la naturaleza. Este orden *natural* sitúa a la capacidad intelectual como aquella en función de la cual se ordenan todas las demás facultades:

“Pero [La felicidad] no puede ser un bien del alma vegetativa, ya que, como el alma vegetativa no es el bien propio del hombre, sino que es común a todos los vivientes y mortales, así también ningún bien del alma vegetativa es un bien propio del hombre. [...] Y por la misma razón se prueba que no es algún bien del alma sensitiva. Además, como el alma sensitiva se ordena en función de la intelectual, de la misma forma el bien sensitivo se ordena en función del intelectivo...”²⁹³

El hombre debe cumplir la operación más propia y elevada del alma intelectual, la operación del intelecto especulativo, si quiere cumplir su naturaleza; y esta operación constituye su fin último. La felicidad, de acuerdo con Jacobo, no es otra cosa que el cumplimiento de la naturaleza:

“La felicidad - dice - consiste en aquello por cuya causa el hombre hace todo lo que hace si es que lo hace de acuerdo a la naturaleza.”²⁹⁴

La noción de recto deseo es entonces la clave para comprender el criterio por el cual podemos considerar a los placeres sensibles, que no son negativos en sí mismos, como *impedimenta*; y propone, en la *quaestio*, una reelaboración de la noción de *hombre recto* de Aristóteles. Sin embargo, sólo podremos comprenderla luego de examinar algunas de las objeciones y respuestas planteadas en los segmentos (3) y (4).

²⁹³ “Sed non potest esse aliquod bonum animae vegetativae, quia sicut anima vegetativa non est bonum proprium hominis, sed communis omnibus viventibus et mortalibus. (...) Et per eandem rationem probatur quod non est aliquod bonum animae sensitivae. Praeterea sicut anima sensitiva est propter intellectivam, ita bonum sensitivae est propter bonum intellectivae.” (*Quaestio disputata*, 76-83)

²⁹⁴ “Praeterea felicitas consistit in illo cuius causa homo agit omne quodcumque agit si secundum natura agat” (*Quaestio disputata*, 314-315)

III.3.3.b. El recto deseo

Retomemos entonces la sección dedicada a las objeciones. En el conjunto de objeciones del que ahora nos ocuparemos, se intenta probar que el fin último del hombre es una operación del alma sensitiva:

“Además parece que consiste [la felicidad] en un acto del alma sensitiva. Por que, como la felicidad es el último fin de la vida humana, la felicidad parece consistir en aquello hacia lo cual los hombres comúnmente están inclinados. Pero los hombres comúnmente se inclinan a los goces sensuales, entonces, etc.”²⁹⁵

En esta objeción se propone como natural o correcto aquello que se observa en la mayoría de los casos. Ciertamente, las inclinaciones de la mayoría no podrán despreciarse; pero Jacobo acudirá, para relativizar su valor, a la noción de *recto deseo*. Así, leemos en la respuesta a la objeción que hemos citado:

“De lo demás debemos decir que la felicidad consiste en aquello a lo que se inclinan los hombres que están *bien dispuestos*, en los cuales se da la concordancia entre el apetito y la razón²⁹⁶. Pero tales no se inclinan en general a los placeres corporales, sino que escapan de ellos en tanto son vituperables.”²⁹⁷

Dos son las cosas que debemos atender en este pasaje; en primer lugar, que el hombre “bien dispuesto” aparece, de manera similar a como lo veíamos en la *EN*²⁹⁸, como criterio para la correcta valoración de los placeres, desvalorizando así las tendencias espontáneas que inclinan al vulgo hacia los goces sensuales. En segundo lugar, debemos prestar atención a la definición del hombre “bien dispuesto”: es aquél en quien el apetito y la razón concuerdan. Este era, más o menos, el criterio que Aristóteles había establecido. Según Aristóteles:

²⁹⁵ “Praeterea videtur quod consistat in actu animae sensitivae, quia cum felicitas sit ultimus finis humanae vitae, felicitas maxime videtur consistere in illo ad quod homines communiter inclinatur. Sed homines communiter inclinatur ad delectationes sensuales, ergo etc” (*Quaestio disputata*, 297-300)

²⁹⁶ Véase n. 261. Allí se aclara el sentido de la palabra *appetitum*.

²⁹⁷ “Ad aliud dicendum quod felicitas consistit in illo ad quod inclinatur homines existentes bene dispositi in quibus est concordia inter appetitum et rationem. Sed tales non inclinatur communiter ad delectationes corporales, sed ipsas fugiunt tamquam vituperabiles” (*Quaestio disputata*, 364-367)

²⁹⁸ Cf. *Supra*, II.3.3.

“Así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la recta razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón...”²⁹⁹

En efecto, el hombre moderado será el criterio, pues “apetece lo que debe y como y cuando debe”³⁰⁰. Recordemos que la moderación se refiere específicamente a los placeres corporales, pues, en el placer intelectual, no puede haber exceso:

“...pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces será placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en las que se complazca.”³⁰¹

Baste esto para aclarar la noción de *recto deseo*, que, a grandes rasgos, no difiere mayormente de la aristotélica. Queda aún otra objeción que involucra también, para su resolución, al hombre temperado como regla, pero que apela a la intensidad del placer para situarlo como contenido de la felicidad:

“Además la felicidad parece consistir en aquella operación que es placenterísima. Pero la delectación que se encuentra en los actos sexuales es placenterísima. Por lo tanto consiste en el acto sexual”³⁰²

Mientras más placentera la operación, más natural y necesaria parece ser, como hemos visto más arriba³⁰³. Este argumento es consistente con la afirmación, antes sostenida por Jacobo, de que el placer existe en función de la operación:

“Ni al parecer consiste [la felicidad] tampoco en el mismo gozar, por que vemos que la naturaleza no realiza las operaciones a causa del goce”³⁰⁴

²⁹⁹ EN, 1119 b 14-15.

³⁰⁰ EN, 1119 b 10-20.

³⁰¹ EN, 1176 a 20

³⁰² “Praeterea felicitas videtur consistere in illa operatione quae est delectabilissima. Sed operatio quae est usus venereorum est delectabilissima. Ergo consistit in usu venereorum.” (*Quaestio disputata*, 301-303)

³⁰³ Cf. *Supra*, III.3.1.a

Debe notarse, sin embargo, que aquí el fin no es el placer, sino el acto; pero que éste sea placentero en grado sumo, indica que su cumplimiento es más necesario que el de las demás operaciones; si el placer es un medio para que las operaciones necesarias sean llevadas a cabo, entonces habrá una relación entre la intensidad del placer experimentado y la importancia de la operación en cuestión.

A favor de la objeción que acabamos de exponer, Jacobo alega aún la autoridad del Filósofo:

“Y el hecho de que el acto sexual es placenterísimo se prueba porque el goce que reside en inteligir es postulado por el Filósofo en el séptimo libro de la *Ética* como el goce máximo, y sin embargo es absorbido por el goce que hay en el acto sexual. Tal como, entonces, lo dice Aristóteles hacia el fin del séptimo libro de la *Ética*, en esa actividad el hombre nada entiende y, por consecuencia, no goza del placer en que consiste inteligir”³⁰⁵

En efecto, el Estagirita sostiene:

“Además los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar nada durante ellos.”³⁰⁶

Jacobo procede después a la neutralización de éstos interesantes argumentos:

“De lo otro debemos decir que el placer que hay en el coito no es el placer excelentísimo. Y como es probado por Aristóteles en el séptimo libro de la *Ética*, el placer que hay en el coito absorbe la intelección y por consiguiente el placer que hay en ello; debemos decir que se refiere a los hombres de la mayoría del pueblo, que se entregan a tales placeres y

³⁰⁴ En este punto seguimos el texto establecido por Kristeller, en lugar del de Zavattero: “Nec etiam consistit in ipso delectari, quia videmus quod natura non fecit operationem propter delectationem” (Cf. Zavattero, *op. cit.*, p. 399, aparato crítico)

³⁰⁵ “Quod autem usus venerorum sit delectabilissimus probatur, quia delectatio quae est intelligere ponitur a Philosopho in septimo *Ethicorum* maxima delectatio, et tamen absorbetur per delectationem quae est in usu venerorum. Sicut enim dicit Aristoteles circa finem septimi *Ethicorum*, in illo usu homo nihil intelligit, et per consequens non delectatur delectatione quae consequitur intelligere.” (*Quaestio disputata*, 304-309)

³⁰⁶ *EN*, VII, 1152 b 18

participan poco en la intelección. Pero de los hombres rectamente dispuestos, excelentes y puramente inteligentes es absurdo decirlo.”³⁰⁷

Él placer sexual no es el máximamente placentero de manera absoluta, sino que lo es solo para los hombres que no están correctamente dispuestos; no puede tomarse como regla aquello que actúan los hombres corrompidos, como lo había establecido Aristóteles al afirmar que “si algunas cosas resultan agradables a los que están mal dispuestos, no se ha de considerar, por eso, que son agradables”³⁰⁸. Jacobo, sin embargo, omite parte de esta explicación: si el hombre rectamente dispuesto no ve estorbada su actividad por la atracción hacia el goce sexual, y si este goce no puede ser considerado por éste como máximo, es a causa de que el placer propio de la actividad la perfecciona, mientras que los placeres ajenos la obstaculizan, y, además, cada cual disfruta de acuerdo a la actividad que le es predilecta.

Pero de esta objeción, además de la elucidación de la noción de “recto deseo”, deseamos aún tomar algo más: la demarcación establecida por Jacobo entre la “*multitudo popularium*” y los hombres rectos: esta demarcación sin lugar a dudas, es común a la concepción de Boecio de Dacia, y resulta de vital importancia para la comprensión del ideal ético del aristotelismo radical. Si los aristotélicos toman la noción de recto deseo, y establecen una oposición entre lo sensible y lo intelectual, lo hacen, probablemente, apuntando a la revalorización del filósofo como clase privilegiada.

III.4. *Impedimenta y peccatum*: nociones análogas

Pero, una vez aclarada la noción de *delectatio* o *voluptas* que estos dos *magistri* del siglo XIII han sostenido, es necesario colocarlos en perspectiva, a fin de comprender esta concepción de los deleites sensibles como *peccata* o *impedimenta* más allá de la individualidad propia de cada uno de los textos.

³⁰⁷ “Ad aliud dicendum quod delectatio quae est in coitu non est excellentissima delectatio. Et cum probatur per Aristotelem septimo *Ethicorum* quod delectatio quae est in coitu absorbet intelligere et per consequens delectationem existentem in ipso, dicendum quod loquitur de hominibus de multitudo popularium, qui dediti sunt talibus delectationibus et parum participant intelligere. Sed in hominibus recte dispositis et excellenter et pure intelligentibus absurdum esset dicere” (*Quaestio disputata*, 368-373)

³⁰⁸ EN, X, 1173 b 25

Desde nuestra perspectiva, las nociones de *peccatum* y de *impedimentum* pueden comprenderse como nociones análogas, nociones que, además, constituyen una prolongación de una idea aristotélica. Veamos qué queremos decir con esto. Aristóteles propone en la *EN*:

“Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin al que queramos por sí mismo...¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar?”³⁰⁹

El último fin de la vida humana debe actuar como un faro al que el hombre se dirige. Conocer el blanco al que nos dirigimos permitirá orientar todas nuestras operaciones hacia él. En efecto, “hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee razón intensifica o afloja su actividad”³¹⁰. La idea aristotélica de regular la actividad de acuerdo con el fin que debe ser alcanzado, (que es, en el caso del ejemplo aristotélico, el punto medio entre dos extremos que constituye la virtud moral), es colocada en la base del *silogismo de la templanza*; el filósofo, en efecto, tiene un blanco, pues, “si se retira de los placeres de los sentidos, es *para* llegar a la *contemplación filosófica*”³¹¹. Es de acuerdo con este blanco que el filósofo evaluará sus acciones, de manera que “corresponderá a cada cual definir por sí mismo el partido que debe tomar respecto de esos obstáculos epistemológicos privados que son los *impedimenta felicitatis*”³¹².

¿Encontramos esta noción en Boecio y Jacobo? Si consideramos las nociones de *peccatum* e *impedimentum* que ellos han establecido, la respuesta no puede ser más que positiva. Los *peccata* e *impedimenta* no son más que las acciones que, consideradas en relación con el fin último, se alejan de aquello que la recta razón indica que debemos hacer si tenemos por “blanco” la contemplación filosófica. El propio Jacobo inicia su obra retomando el ejemplo aristotélico que hemos citado:

³⁰⁹ *EN*, I, 1094 a 25

³¹⁰ *EN*, VI, 1138 b 20

³¹¹ Cf. De Libera, *op. cit.*, p. 204.

³¹² Cf. De Libera, *op. cit.*, p.204.

“Es oportuno que los que quieren vivir rectamente no desconozcan qué es la felicidad última del hombre y en qué consiste; de modo que, al no ignorarlo, actúen y elijan de acuerdo a lo que les concierne. Por eso Aristóteles dice en el primer libro de la *Ética* que ‘el conocimiento de ello otorga un incremento mayor para vivir correctamente, así como los arqueros que tienen un blanco’ ”³¹³

Boecio, por su parte, tiene una intención similar al afirmar la necesidad de dirigir todas las “intenciones y pensamientos, acciones y deseos” de modo tal que estén “regidos de manera ciertamente conveniente”, es decir, en función de su sumo bien. El mal moral no será, por ello, más que faltar al recto direccionamiento de todas las acciones y pasiones humanas. Será capaz de dirigir correctamente todas sus acciones aquél que conoce, precisamente, cuál es su “blanco”: el filósofo.

Peccatum e impedimentum cumplen la misma función: la de “detectar” en qué punto las pasiones, deseos y afecciones sensibles, inevitables y naturales, se vuelven *antinaturales*, es decir, no acordes con la regla de la naturaleza. La desnaturalización de los placeres sensibles que proponía Luca Bianchi, fundada en la fuerte oposición entre lo sensible y lo intelectual, se vuelve menos rígida; lo sensible puede ser un estorbo para el cumplimiento del fin natural; pero, al mismo tiempo, tiene una naturalidad impostergable cuando se ordena de acuerdo a lo natural, es decir, cuando “todas las capacidades inferiores... están en función de las operaciones de la capacidad suprema”³¹⁴. No existe el cumplimiento del fin último sin la participación de la facultad sensitiva, pues

“Lo inteligido en nosotros se origina a partir de las imágenes (..) pero la imaginación no comprende sino a partir de los sentidos.”³¹⁵

³¹³ “...oportet non latere volentes recte vivere, quid sit ultima felicitas hominis et in quo consistit, ut ipsi non ignorantes agant et eligant prout decet. Unde Aristoteles dicit in primo *Ethicorum* quod ‘cognitio ipsius ad recte vivendum magis praestat incrementum ; quemadmodum enim sagittatores signum habentes magis utique adipiscemur et obtinebimus quod oportet’ ”(*Quaestio disputata*, 5-9)

³¹⁴ *De summo bono*, p. 214, 12-14.

³¹⁵ “Ymaginatio autem non comprehendit nisi post sensus” (*De summo bono*, p. 213, 11-12)

Lo sensible debe ser sujeto de regulación, a fin de que lo corporal no perturbe la acción intelectual del alma; pero, como hemos visto, también es un elemento imprescindible del proceso de conocimiento humano.

Conclusiones

La reinterpretación del modelo ético de Aristóteles: el privilegio del individuo y la concepción aristocrática de la filosofía.

Boecio y Jacobo son, entonces, un ejemplo adecuado del *Silogismo de la templanza*. Pero ¿Sostienen, realmente, un *ascetismo intelectual*? Creemos que esto no es estrictamente necesario. El propio *Silogismo de la templanza* deja al individuo la libertad de regular los “obstáculos epistemológicos” que podrían presentarse. No hay razón para regular lo sensible más allá de las exigencias impuestas por la contemplación intelectual, nuestro “blanco”. Boecio y Jacobo, si bien proponen la morigeración de las pasiones sensibles, no llegan a la formulación extrema propuesta por Siger de Brabante quién, más allá de la templanza, recomendaba directamente, para el filósofo, el estado virginal:

“...aquél estado que menos retrae del conocimiento de la verdad conviene más y es más propio al filósofo. Tal es, en la mayoría de los casos, el estado virginal.”³¹⁶

Siger reconoce, sin embargo, que este estado es recomendable *ut in pluribus*; lo que deja el espacio para aquellos que, aun no practicando la virginidad, pudieran especular la verdad de manera adecuada.

Es en este derecho individual sobre la sexualidad y sensualidad propias en donde Alain de Libera ha visto el motivo de reacción de los teólogos; pues, para el teólogo, no existe más derecho que el de la especie. En el planteo de los aristotélicos radicales acerca de los placeres sensuales, la regulación de las pasiones de acuerdo a la recta razón no sólo es un derecho del individuo, sino que, además, se constituye en el privilegio de unos pocos, como hemos podido observar en Boecio y Jacobo. *Peccatum e impedimentum*, son nociones que, si bien pueden estar perfectamente inspiradas en la *EN*, conducen a una radicalización del ideal de vida propuesto por Aristóteles. Esta radicalización, si bien demuestra que los filósofos no se inclinaban, como se decía en las acusaciones, por el desenfreno de las pasiones, hace a los filósofos culpables de otros errores que la condena de 1277 les atribuía. Así, algunas de las tesis de la condena, tales como “*Quod non est excellentior status quam vacare philosophie*” (1), “*Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus*”

³¹⁶ “...et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis. Talis autem ut in pluribus est virginalis” (Siger de Brabante, *Quaestiones morales. Quaestio quarta*, p. 102, 15, en: Siger de Brabant. *Écrits de logique, de morale et de physique* (ed. de Bernardo Bazán) Louvain-la-Neuve/Paris, 1974)

(212), “*quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*” (183), podían atribuirse sin duda al discurso filosófico de los *magistri artium*.

En efecto, ¿Quién tiene a su alcance la felicidad perfecta? ¿Quién es capaz de discernir entre placeres “buenos” y “placeres malos”? El filósofo u hombre contemplativo será, tanto para Jacobo como para Boecio, el *único* capaz de experimentar el placer de manera natural. El ideal aristotélico representado por el hombre prudente, capaz de juzgar en cada caso de acuerdo con lo que la prudencia y la recta razón señalan, es llevado a un punto extremo e identificado con la figura del filósofo. Bianchi, muy acertadamente, ha caracterizado la doctrina moral del aristotelismo radical como “aristocrática y elitista”³¹⁷, viendo en el opúsculo de Boecio el ejemplo más claro de esta doctrina. El tratado de Boecio no es, sin embargo, el único ejemplo:

“...homines qui dant se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosus (...) Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior delectatione sensuali, quāto intellectus est potior et excellentior sensu.”³¹⁸

La superioridad del filósofo por sobre la *multitudo popularium* queda bien representada, como hemos visto, en la oposición entre los placeres sensibles y los intelectuales, que funciona como uno de sus pilares; el placer se convierte en una especie de distintivo, capaz de diferenciar entre los hombres virtuosos y los viciosos. Al proclamar a la delectación intelectual como superior, y al asociar luego la figura del filósofo con ésta última, atando a la mayoría de los hombres a una delectación sensible ejercida sin límites ni regulación alguna, el filósofo queda situado dentro del conjunto de los virtuosos, que “sunt obedientes legi”³¹⁹.

¿Cómo, sin embargo, puede explicarse que lo máximamente natural se cumpla en la minoría de los casos? Hemos tenido la oportunidad de ver a Boecio afirmar que la comunidad política se ordena al cumplimiento del fin último:

³¹⁷ Cf. Bianchi, *Il vescovo...*, p.158.

³¹⁸ Cf. Anónimo, *Comentario sobre la Ética a Nicómaco*, BN Lat, 14693, fol, 130ra-130rb. Tomamos la cita de Gauthier, "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomacque", en : *AHLDMA*, XVI, 1947-48, p. 227.

³¹⁹ *Ib.* p. 227

“Por ello el arte militar está ordenado en la ciudad por el legislador a fin de que, expulsados los enemigos, los ciudadanos puedan dedicarse a las virtudes intelectuales, contemplando lo verdadero y a las virtudes morales obrando lo bueno y viviendo una vida feliz”³²⁰

El filósofo, llamado a cumplir con el fin que le corresponde en tanto hombre, parece entonces “eximido” del cumplimiento de ciertos fines que a otros hombres se les imponen. El filósofo necesita, para alcanzar la especulación de la verdad, de la colaboración de los demás hombres: es necesario, como lo ha mostrado Jacobo, “que haya comida y bebida y además *servidumbre*”, y que se den las adecuadas condiciones materiales³²¹. Pero la satisfacción de estas condiciones materiales no debe distraer al filósofo. Siger de Brabante llega incluso a eximir al filósofo del cumplimiento de un fin esencial en el mundo natural, la conservación de la especie:

“Se debe decir que cuando el derecho natural obliga a algún fin, el cual fin puede ser obtenido aún cuando no sea por la acción de cada uno, en ese caso no todos están obligados a ello por el derecho natural. La conservación de la especie humana puede existir aún cuando no todos disfruten de las delectaciones venéreas.”³²²

El filósofo es colocado así en un lugar que, siendo excepcional, corresponde sin embargo al lugar en el que tiene su cumplimiento el mejor fin a que el hombre puede aspirar. Tiene, de alguna forma, la tarea de que ese fin, desconocido por la mayoría de los hombres, se cumpla en alguna parte.

Los *magistri artium* del siglo XIII han llevado esta oposición entre los placeres sensibles y los intelectuales, que encontraba en Aristóteles una formulación más moderada, como una bandera de su probidad: ellos, los filósofos, eran los únicos capaces de deleitarse naturalmente, en el cumplimiento del verdadero fin de toda la especie humana; pero esta

³²⁰ “Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam.” (*De summo bono*, p.211,11-13)

³²¹ “... sed oportet et corpus sanum esse, et cibum et reliquum famulatum existere”, (*Quaestio disputata*, 197-198). *Cursivas nuestras*.

³²² “Quod arguitur ulterius, dicendum quod quando ius naturale obligat ad aliquem finem, qui finis potest haberi etsi non per actionem uniuscuiusque, tunc non unusquisque iure naturali ad hoc obligatur. Conservatio autem humanae speciei potest esse etsi non unusquisque delectationibus venereis potiatur.” (Siger de Brabante, *Quaestiones morales. Quaestio quarta* p. 130, 30-35)

imagen, que colocaba a las *artista* en lo más alto, no coincidía con la realidad, en la que se los veía, a través del discurso “oficial”, como verdaderos transgresores del orden natural.

Mediante la calificación de los placeres sensibles incorrectamente regulados como *impedimentos* al cumplimiento del fin natural, como *pecados* contra el orden natural, y atribuyendo al placer sensible una vileza en la cual caen la mayoría de los hombres, reducidos a la bestialidad, Boecio y Jacobo adherían al discurso *filosófico* de la facultad de artes, que pujaba por hacer del filósofo un hombre “más noble que reyes y príncipes”³²³.

Es verdad que la *Ética Nicomáquea* brindó a los *magistri* elementos que resultaron imprescindibles en la elaboración de este ideal de vida; pero este ideal no se agotaba en la repetición fiel de las ideas aristotélicas, sino que constituía la expresión de una identidad intelectual que resultaba novedosa. La filosofía comenzaba a presentarse a sí misma como una disciplina independiente, capaz de mostrar con la razón lo que antes había creído por la fe.

Los pequeños tratados morales de Boecio de Dacia y Jacobo de Pistoia son entonces valiosos no solo por ofrecer un testimonio de la recepción que el medioevo hizo de Aristóteles, sino también por revelar, en cierta medida, las aspiraciones intelectuales de los *magistri* del siglo XIII.

³²³ “... dico quod secundum perfectionem naturae humanae philosophi qui sunt contemplantes veritatem, sunt nobiliores regibus et principibus...” (*Commentaire du Vatican*, q.171, *Vat. Lat.* 2172, fol. 52ra. Tomo la nota de Gauthier, *op. cit.*, p. 293, n. 1)

Bibliografia

Obras de los aristotélicos radicales

- BOECIO DE DACIA, *De summo bono sive vita philosophi*, p. 210, 7-10, en: M. Grabmann, "Die opuscula De Summo bono sive vita philosophi und de sompniis des Boethius von Dacien", en *AHLDMA*, VI, 1931, pp.200-224
- BOECIO DE DACIA, *De Sompniis*, en *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2) ed. N. G. Green-Pedersen, København: G.E.C. Gad 1976)
- BOECIO DE DACIA, *De summo bono sive de vita philosophi*, en *Tres tratados averroistas*, A. D. Tursi y C. Rodrigues Gesualdi (comp.), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2000, PP. 45-69.
- JACOBO DE PISTOIA, *Quaestio disputata de felicitate*, en Zavattero, Irene, "La *Quaestio disputata de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo", en *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini e F. D. Paparella), Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 355-410.
- JACOBO DE PISTOIA, *Quaestio disputata de felicitate*, en Kristeller, K.O. "Philosophical treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his quaestio de felicitate" en *Medioevo e Rinascimento*, I, 1955, pp 425-463.
- JACOBO DE PISTOIA, *Quaestio disputata de felicitate*, en *Tres tratados averroistas*, A. D. Tursi y C. Rodrigues Gesualdi (comp.), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2000, pp.69-109.
- SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones morales*, en: *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique* (ed. de Bernardo Bazán) Louvain-la-Neuve/Paris, 1974.

Obras de Aristóteles

- ARISTÓTELES, *Liber Ethicorum*, en *Aristoteles Latinus*, XXVI, 1-3. *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste*

- Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, ed. R. A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer, Leiden-Bruxelles 1972-1974, 5 vols.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. (trad. Hernán Zucchi) Buenos Aires, 2004.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES, *Problèmes*. Traducción de Pierre Louis. París, 1991.

Bibliografía Secundaria

- AGUIAR AGUILAR, Maravillas. "Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad", en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, 2007 (actas), pp.113-133.
- ANNAS, Julia. "Aristotle on Pleasure and Goodness", en Amèlie Oskenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, California, 1980, pp. 285-299.
- ARDIZZONE, Maria Luisa. *Guido Cavalcanti: the other middle ages*, Toronto, 2002.
- ARGERAMI, Omar. "Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII", en *Sapientia*, XXXVI, (1981), pp. 263-272.
- BIANCHI, Luca. "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'. Nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia", en: *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini e F. D. Paparella) Louvain-la-Neuve, 2005, pp.15-34.
- BIANCHI, Luca y RANDI, Eugenio. *La verità dissonanti: Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990.
- BIANCHI, Luca. "La ricezione di Aristotele e gli "aristotelismi" del XIII secolo", en *Ciencia y cultura en la Edad Media* (actas), Canarias, 2007, pp. 293-310
- BIANCHI, Luca. "Students, masters and "heterodox" doctrines at the parisian faculty of arts in the 1270's", en *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, LXXVI, (I), 2009, pp. 75-109.
- BIANCHI, Luca. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 a l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.

- BOTTIN, Francesco. *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*. Firenze, 1989.
- BRAMS, Jozef. *La riscoperta di Aristotele in Occidente* (trad. A. Tombolini), Milán, 2003.
- BUFFON, Valeria. "Philosophers and theologians on happiness", en *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 3, 2004, pp.449-47
- BUFFON, Valeria. *L'idéal éthique des maîtres es arts de Paris vers 1250*, tesis doctoral presentada en la Facultad de estudios superiores de la Universidad Laval, Quebec, 2007, acceso 27 de Mayo de 2010, en <http://www.theses.ulaval.ca/2007/24872/24872.pdf>
- CELANO, Anthony. "The understanding of the concept of *felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*", en *AHDLMA*, N° 53, 1983, pp. 29-53.
- CORTI, Maria. *La felicità mentale. Nouve prospettive per Cavalcanti e Dante*; Torino, 1983.
- DE BONI, Luis "Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade", en *Idade Média: Ética e Política*, Porto Alegre, 1996
- DE LIBERA, Alain. *La filosofia medieval*, (trad. Claudia D'Amico), Buenos Aires, 2000.
- FIORAVANTI, Gianfranco. "La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni", en *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini e F. D. Paparella), Louvain-la-Neuve, 2005. pp.1-12.
- FREDE, Dorothea. "Pleasure and pain in Aristotle's Ethics", en *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, 2006, pp.255-276.
- GAUTHIER, René Antoine y JOLIF, Jean Yves. *Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, (2 vol.)Louvain/París, 1970.
- GAUTHIER, René Antoine. "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque", en : *AHDLMA*, XVI, 1947-48, pp. 187-336.
- HISSETTE, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovain-La-Neuve, 1977.
- IMBACH, R. y MÉLÉARD, M.H. "Boèce de Dacie, *Du souverain bien ou de la vie philosophique* ; Introduction" *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*. París, 1986. pp. 151-157.
- JOACHIM, H. H. *The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951.

- KRISTELLER, Paul Oskar. "A philosophical treatise dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his 'questio de felicitate'", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*. Firenze, 1955, pp. 425-63.
- LE GOFF, Jaques. *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986.
- MAATAOUI, El-Madkouri. "Las escuelas de traductores en la Edad Media", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La enseñanza en la Edad Media: X semana de Estudios Medievales de Nájera* (actas) 1999, Nájera, pp. 97-128.
- MANDONNET, Pierre. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Friburgo, 1899.
- MARESCA, Silvio Juan. "El placer en Aristóteles", en *Placer y bien: Platón, Aristóteles, Freud*. Buenos Aires, 2006 pp. 81-98.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco. "el placer en las *Éticas* de Aristóteles", en *Excerpta philologica*, 7-8, 1997-1998, pp. 33-47.
- PICHÉ, David. *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition, traduction, introduction, et commentaire* (avec la collaboration de C. Lafleur), París, 1999.
- RENAN, Ernesto. *Averroes y el Averroísmo*. (trad. H. P. Pringles) Buenos Aires, 1946. 1ª edición 1852.
- VAN RIEL, Gerd. "Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure? An Evaluation of the Relation between Pleasure and Activity in Aristotle, Nicomachean Ethics VII and X", en *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 7 (2), 1999, pp.211–224.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain- París, 1966.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Lauvain, 1970 (2ª Edición)
- VOEGELIN, Eric. "Siger de Brabant", en *Philosophy and Phenomenological research*, vol. 4, nº 4, (1944). pp. 507-526.
- WIELAND, Georg "Happiness, the perfection of man" en Kretzman, N. Kenny, A. Pinborg, (edit.) *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982 pp. 673-686.
- WIELAND, Georg. "The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*", en Kretzman, N. Kenny, A. Pinborg, (edit.), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982. pp. 657-672.