

Ivánka y von Balthasar. Si bien puede decirse que las divergencias no son de peso significativo y que las distintas organizaciones de los mencionados eruditos reflejan de una forma u otra el pensamiento del Areopagita, a diferencia del resto la reconstrucción de Schäfer tiene, como eje principal el movimiento triádico *próodos* (capítulos 4 a 7) - *moné* (8 a 11) - *epistrophé* (12 y 13) (p. 179), en una alineación que de por sí es original, al colocar la *moné* en el centro del esquema y no, como suele suceder, al principio del mismo.

A modo de balance es posible constatar que en la *Weltanschauung* dionisiana juegan las dos perspectivas, filosofía neoplatónica y revelación cristiana, y que no es posible llegar a un conocimiento preciso y acabado del fenómeno areopagítico sin contemplar una y otra. Para finalizar, nos permitimos traer a colación un pasaje de *Los nombres divinos* donde el mismo Dionisio muestra la importancia de considerar tanto la razón cuanto la revelación. En IX 6-7 el Areopagita se encuentra disertando acerca de las denominaciones *hómoion* y *anómoion* ('semejante' y 'desemajante'). Allí asevera que la misma 'Teología' sostiene la disimilitud divina, en tanto diferencia con respecto a todo lo demás. Con ello, afirma que "lo más paradójal es que dice que ni siquiera existe algo similar a Él. Sin embargo, el razonamiento no se opone a que la similitud esté presente en Él". El argumento prosigue, mostrando la validez de pensar la similitud en Dios. Por tanto, para Dionisio, no sólo la palabra divina revelada en las Sagradas Escrituras es fuente de verdad; también lo es el pensamiento racional. Revelación cristiana y razón son, así, las dos vertientes que nutren el pensamiento del Areopagita.

---

## SOBRE LAS FUENTES DE LA CONDENA DE 1277

### **La *nobilitas* en el libro *De amore* de Andreas Capellanus y en los tratados éticos del aristotelismo radical**

VIOLETA CERVERA

En el prólogo de su *Syllabus* de 1277 el obispo Etienne Tempier condena el libro *De amore* o *De deo Amoris*<sup>1</sup>, atribuido a Andreas Capellanus. El *Syllabus* prohíbe la lectura del *De amore* junto con algunos tratados de necromancia. A raíz de esta referencia explícita al libro, pero no a su contenido, mucho se ha discutido acerca del *De amore* como posible fuente de las tesis condenadas por Tempier. Algunos estudiosos han intentado justificar una correspondencia bastante ajustada entre el texto del *De amore* y el de alguna de las proposiciones condenadas; incluso lo señalaron como un precedente de la doctrina de la doble verdad. Otros, por el contrario, señalan que el hecho de que el libro sea condenado en su totalidad recién sobre el final del prólogo del *Syllabus* —mientras que en su principio solo identifica a los "*studentes artibus*" como responsables de las tesis que serán condenadas como erróneas— es, junto con la falta de correspondencia literal entre el *De amore* y el texto del *Syllabus*, una buena razón para considerar única-

<sup>1</sup> Andreas Aulæ regiae capellanus, *De amore libri tres (Von der Liebe)*, ed. bilíngüe con trad. alemana de Fritz Peter Knapp según la edición latina de E. Trojel [1892], Berlin, 2006. Las citas del texto latino corresponden a esta edición.

mente a los maestros y estudiantes de artes como fuente de las tesis condenadas<sup>2</sup>. Sin embargo, Hissette<sup>3</sup> y Bianchi<sup>4</sup> consideran que dado que este libro tuvo gran influencia en el clima intelectual de la Facultad de Artes parisina y dado que seguramente sus enseñanzas fueron fuente de inspiración de maestros y estudiantes, por ello las tesis condenadas por Tempier no aludirían de modo directo al contenido del *De amore*, sino más bien a ideas que podrían haberse deslizado desde el *De amore* hacia el medio intelectual de la Facultad de Artes explícitamente condenado por el *Syllabus*. En cambio Denomy<sup>5</sup> ha afirmado que existió una relación directa entre el texto del Capellán y algunos de los errores condenados, convencido de que algunas de las tesis han sido expresamente sostenidas en su *tractatus*. Denomy recoge esta opinión de Grabmann<sup>6</sup>, y sostiene que la mención del *De amore* en el prólogo de la condena apoya la hipótesis de que estos artículos, efectivamente, habrían sido redactados teniendo en cuenta los errores en que incurría el *De amore*<sup>7</sup>.

No intento determinar aquí si la fuente de las tesis condenadas debe buscarse en el *De amore* o en los escritos de los *magistri artium*. Sólo me limitaré a señalar una coincidencia en el espíritu que anima, en particular, una de las tesis condenadas: la 212<sup>8</sup>, que establece que “un hombre carente de bienes materiales no puede actuar bien en el ámbito moral”. Es verdad que esta proposición puede apoyarse tanto en los textos de Capellanus como en los de algunos autores representantes del llamado aristotelismo radical, pues algunos de ellos, de modo implícito (Siger de Brabante<sup>9</sup>) o explícito (Boecio de Dacia<sup>10</sup>, Jacobo de Pistoia<sup>11</sup>, y Egidio de Orléans<sup>12</sup>) han sostenido dicha tesis. Pero no menos importante es el hecho de que, además, la proposición remite a la pregunta por la idea de *nobilitas* que ambos postulan.

Denomy propone fundamentar la tesis 212 en el texto del Capellanus<sup>13</sup>; para ello se apoya en un pasaje del *De amore* según el cual la pobreza resulta un obstáculo para la virtud. Denomy busca la correspondencia entre el *De amore* y la proposición 212 en el segundo diálogo, en el que un plebeyo intenta conseguir los favores amorosos de una mujer noble. En efecto, en ese segundo diálogo, frente a las objeciones de la dama, el hombre defiende así su fuente de ganancias:

<sup>2</sup> Un resumen de esta polémica ofrece David Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition, traduction, introduction, et commentaire* (avec la collaboration de C. Laffleur), Paris, 1999, p. 233, nota 1.

<sup>3</sup> R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovain-La-Neuve, 1977, p. 315.

<sup>4</sup> Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, pp. 151-3.

<sup>5</sup> A. J. Denomy, “The ‘De amore’ of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277”, en: *Mediaeval Studies*, 8 (1946), p. 107.

<sup>6</sup> M. Grabmann, “Das Werk *de Amore* des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7 März 1277”, en: *Speculum* VII (1932), pp. 75-79.

<sup>7</sup> Denomy, *ut supra*, nota 5, pp. 107 s.

<sup>8</sup> “Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus” (cfr. Hissette, *Enquête*..., *ut supra*, nota 3, p. 303).

<sup>9</sup> V. *infra* nota 26.

<sup>10</sup> V. *infra* nota 28.

<sup>11</sup> V. *infra* nota 24.

<sup>12</sup> V. *infra* nota 23.

<sup>13</sup> Denomy, *ut supra*, nota 5, pp. 116 s.

“Además, si no me cuidara de darme a las ganancias lícitas y honradas, la oscura pobreza me detendría, y por ello no podría ejercer actos de nobleza, y así la nobleza de mis acciones quedaría en la sola y desnuda palabra...”<sup>14</sup>.

De este texto resulta que el sustento material, que aleja a los hombres de la pobreza, se presenta como una condición sin la cual el hombre no puede ejercer acciones nobles. Esta capacidad de actuar noblemente no puede sostenerse sin esta condición, y de nada sirve fingirla. En efecto, si alguien se jacta de aquello que no tiene ostentando una liberalidad que verdaderamente no puede ejercer, su virtud se convierte en una mentira que no es creída por nadie y en objeto de burla para el vulgo. El trabajo, en cambio, no rebaja al plebeyo, sino que lo vuelve digno y capaz de realizar grandes obras<sup>15</sup>.

A las referencias de Denomy podríamos agregar que Andreas, reconociendo a los hombres iguales en su origen, añade que

“...no fue la forma, ni el cultivo del cuerpo ni aún la opulencia de cosas, sino la sola probidad de las acciones la que originariamente distinguió a los hombres en nobleza y aún condujo a la diferencia de condición [social]”<sup>16</sup>.

La nobleza es planteada así como algo que puede adquirirse más allá de las condiciones del nacimiento.

Pero es importante destacar aún los motivos en virtud de los cuales el plebeyo quiere alcanzar la nobleza. Pues esa búsqueda no se fundamenta en los beneficios materiales que ésta podría otorgarle, sino sólo en el amor que podría conseguir mediante ella; quien busca ennoblecerse a través de elevadas acciones, lo hace para hacerse “valioso” para el amor. El valor moral, la “excelencia de carácter” de la que habla Denomy, es el único camino posible para ser amado o, al menos, para ser digno de serlo. Así, cuando el plebeyo considera haber alcanzado la *nobilitas* a través de su acción, conmina a su pretendida a amarlo únicamente en virtud de esta nobleza, que no es de nacimiento:

“Así pues, si la sola probidad de las acciones de la nobleza pudo hacer que unos hombres se adornasen con virtudes e incluso asumiesen el título de generosos, cuidados de abandonar completamente el antedicho error, y que la sola probidad de las acciones os obligue a amar”<sup>17</sup>.

El amor se convierte en el impulso para el perfeccionamiento moral del hombre; este amor no se alcanza sin “excelencia de carácter”, y ésta no es posible sin las rique-

<sup>14</sup> “Praeterea, si honestis et licitis non curem insistere lucris, obscura me detinebit inopia, et ideo nobilitatis opera exercere non potero, et sic mea morum nobilitas in solo et nudo verbo manebit...” (*De amore*, I, VI, 2, [94]).

<sup>15</sup> “Illud autem, quod de mercimoniis in contumeliam est mihi a vobis obiectum, si attentis meae curaveritis verba auribus percipere, sine omni dubitatione cognoscetis nullo mihi posse de iure nocere. Nam quod mercimoniorum honorabilia lucra diligenter attendo, contendo proprio generi deservire, quia talia studeo meis actibus exercere quae meae possunt naturae congruere” (*De amore*, I, VI, 2, [92]). Además: “...Sed quod praedicta lucra improbe futuri intuitu cumulare non insisto, sed ea provide et largissime suo loco et tempore aliis dispensare contendo, in hoc meam morum et probitatis nobilitatem defendo” (*De amore*, I, VI, 2, [93]).

<sup>16</sup> “...non forma, non corporis cultus, non etiam opulentia rerum, sed sola fuit morum probitas quae primitus nobilitate distinxit homines ac generis induxit differentiam” (*De amore*, I, VI, [14]).

<sup>17</sup> “Si homines igitur sola morum probitas nobilitatis meruit vitrutibus decorare ac generositatis asumere nomen, errorem praedictum penitus deponere curate, et sola morum probitas compellat vos amare” (*De amore*, I, VI, [91]).

zas materiales. Éste es, en síntesis, el fundamento que ofrece el Capellanus para ser considerado como posible fuente de la tesis 212.

Al segundo diálogo, en el que se funda Denomy, pueden aún agregarse algunos pasajes del tercero, en el que el plebeyo le habla a una mujer de la más alta condición, cuando dice:

“si a causa de sus acciones y honradez algún plebeyo es considerado digno de ser ennoblecido por el príncipe, no veo por qué no sea para el noble digno de amor”<sup>18</sup>.

Pero el *De amore* no puede vincularse con *Eth. Nic. I*, donde Aristóteles alude a las condiciones materiales de la felicidad<sup>19</sup>, ya que fue compuesto probablemente entre 1184 y 1186. Solo es posible comprobar una dependencia doctrinal respecto de *Eth. Nic. I* en algunos tratados éticos del aristotelismo radical compuestos durante la segunda mitad del siglo XIII. Es por ello que algunos autores, a diferencia de Denomy, atribuyeron el origen de esta proposición al aristotelismo radical, encontrando su fuente en el mencionado pasaje de *Eth. Nic. I*<sup>20</sup>. En efecto, De Libera ve en esta tesis la señal de un nuevo aristocratismo filosófico, y además —esto es aún más importante— la prolongación de “la teoría aristotélica de las condiciones sociales de la virtud”<sup>21</sup>. De Libera se refiere, probablemente, a la doctrina aristotélica de la felicidad, sumamente aristocrática, que establece que, para poder alcanzar la felicidad, no se debe carecer de ciertas condiciones materiales, pues aunque la felicidad no se identifica en manera alguna con la fortuna, resulta imposible, para el hombre que carece de bienes materiales, obrar de acuerdo con la virtud:

“Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos”<sup>22</sup>.

Esta noción aristotélica, además, fue ampliamente retomada en varios textos de los aristotélicos antes y después de la condena. De modo paradigmático se refiere al problema Egidio de Orléans:

“...las riquezas son, de algún modo, necesarias para la felicidad, ciertamente según aquellas cosas necesarias para la vida, la comida, la bebida y la salud, y otras cosas de esta naturaleza...”<sup>23</sup>.

Con posterioridad a la condena, Jacobo de Pistoia afirma en un pasaje similar, que:

“...es conveniente que el cuerpo sea sano, y que haya comida y bebida y además servidumbre”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> “Si propter suos morem probitatem aliquis pelbeius dignus a principe nobilitari inveniatur cur nobili sit amore non video” (*De amore*, I, VI, 3 [141]).

<sup>19</sup> Ver *infra* nota 22.

<sup>20</sup> Entre ellos Bianchi, *ut supra*, nota 4, pp. 161-163, y Alain De Libera, *Pensar en la Edad Media* (trad. de J. M. Ortega y Gonçal Mayos), Barcelona, 2000, p.127 s.

<sup>21</sup> Alain De Libera, *ibid.*

<sup>22</sup> *Et. Nic.*, I, 8, 1099b. Cfr. *Aristoteles Latinus*, I, XII, 99b: “Videtur tamen et forum que exterius sunt bonorum indigens, quemadmodum diximus. Impossibile enim vel non facile bona operari, inpotentem tribuere existentem”.

<sup>23</sup> “...unde divicie aliquo modo ad felicitatem sunt necessarie, secundum scilicet quod sunt ad vitam necessarie, ad cibum et potum et sanitatem et huiusmodi, et sic cum ad utramque felicitatem divicie sunt necessarie, tamen ad felicitatem practicam magis sunt necessarie” (cfr. Egidio de Orléans, *Q. in Ethicorum.*, X, 22, ms. París, *Nat. Lat.* 16089, ff. 232vb-233ra. Tomo el texto de Bianchi, *op. cit.*, p. 187, nota 82).

<sup>24</sup> Jacobus de Pistorio, *Quaestio disputata de felicitate*. Cito la edición de Paul O. Kristeller, “A philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti:

Esta apelación aristotélica a la necesidad de bienes exteriores no es retomada expresamente por Siger de Brabante en sus *Quaestiones morales*, aunque su pensamiento es consecuente con esa afirmación<sup>25</sup>. Siger, en efecto, reconoce la existencia y necesidad de los bienes materiales, de los cuales, escribe, "... se sirve el hombre según la parte sensitiva del alma"<sup>26</sup>. Estos son sin duda necesarios, pero el hombre no puede "amarse a sí mismo" teniéndolos por fin; quien se ama a sí mismo únicamente en cuanto a los bienes exteriores, actúa vergonzosamente, pues los bienes extrínsecos no obtienen su valor sino por permitir el acceso a los bienes intelectuales, los únicos en función de los cuales el hombre debe valorarse a sí mismo incluso, afirma Siger, más que a los otros.

Por otra parte, según algunos testimonios de los aristotélicos radicales, el hombre feliz, para entregarse a la contemplación, necesita de ciertas condiciones que se logran solo en la *civitas*<sup>27</sup>. Así, Boecio de Dacia afirma que el arte militar, que mantiene la paz en la *civitas*, lo hace únicamente con el fin de permitir al filósofo contemplar sin estorbos:

"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"<sup>28</sup>.

El filósofo debe, además, verse libre de las molestias que acucian a los hombres vulgares, por ejemplo, la vida familiar. Por ello afirma Siger que el estado que más conviene al filósofo es el virginal, pues:

"...el estado conyugal tiene muchas ocupaciones mundanas, como las que rodean a los hijos y la esposa"<sup>29</sup>.

Pero también en el caso del aristotelismo radical lo más importante es el fin al que se ordenan estas condiciones, y no las condiciones mismas. El hombre contem-

Magister Jacobus de Pistorio and his 'Quaestio de felicitate', editada en: *Medioevo e Rinascimento. Studi in honore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, pp. 425-463. La cita corresponde a la p. 453 de esta edición. Más accesible es el texto publicado por A. D. Tursi y C. Rodrigues Gesualdi, *Tres tratados averroístas* (ed. de FFyL, UBA), Buenos Aires, 2000, pp. 69-109. La cita corresponde al §12, p. 85.

<sup>25</sup> De Libera, *ut supra*, nota 20, pp. 152-175.

<sup>26</sup> "Sunt enim quaedam bona extrinseca, et his utitur homo secundum partem animae sensitivam" (Siger de Brabant, *Quaestiones morales. Quaestio quinta*, en: *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. de Bernardo Bazán, Louvain-la-Neuve/Paris, 1974, p.103).

<sup>27</sup> Cfr. *Commentaire du Vatican*, q. 26, *Vat. Lat. 2172*. Tomo la cita de Gauthier, "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomacque", en: *AHLDMA*, XVI, 1947-48, p. 293, nota 3: "...omnes religiosi et viri contemplandi indiget communitate. Si autem sint aliqui homines silvestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens. Unde nec habent isti bonam vitam et hoc dico nisi sint heremitae".

<sup>28</sup> "Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam" (Boecio de Dacia, *De summo bono sive vita philosophi*, en: M. Grabmann, "Die opuscula De Summo bono sive vita philosophi und des sompnais des Boethius von Dacien", en *AHLDMA*, VI, 1931, pp. 200-224. Aquí p. 211,11-13).

<sup>29</sup> "Status enim coniugalis multas habet mundanas occupationes, ut circa filios et uxorem, quas non habet existens in in statu virginali" (cfr. Siger de Brabante, *op. cit.*, *Quaestio quarta, ut supra* nota 26, p. 102).

plativo no busca el bienestar material sino con vistas a ejercer la actividad más excelente y noble; no son las riquezas, la descendencia, la buena fortuna, las que ennoblecen al hombre, sino el ejercicio pleno de su naturaleza intelectual. Mediante el ejercicio de la capacidad intelectual práctica y, sobre todo, especulativa, el filósofo deviene parte de una minoría que alcanza la vida más noble; el filósofo "conoce la torpeza de la acción en la cual consiste el pecado, y la nobleza de la acción en la que consiste la virtud"<sup>30</sup>. La especulación intelectual en la que consiste la felicidad es, entre los fines posibles al hombre, el más noble<sup>31</sup>, y coloca al filósofo en la cumbre de la humanidad.

Los aristotélicos radicales apuntan así, mediante esta alusión al ideal aristotélico, a diferenciarse del resto de los hombres; la comunidad filosófica ostenta una nobleza de la que carecen aquellos que se dedican a los placeres sensuales, que son, en palabras de Boecio "menores y más viles"<sup>32</sup>. Quien los practica se vuelve, el mismo, más vil que quien elige el ejercicio del intelecto, es decir, la vida dedicada al placer de la contemplación y la obra de la virtud. La actualización de la potencia intelectual coloca al filósofo dentro de una minoría capaz de actualizar el verdadero fin de la especie humana.

Esta concepción aristocrática de la felicidad resulta de la reelaboración del ideal propuesto por Aristóteles en *Eth. Nic.*, y no debe separarse de otras afirmaciones, también de inspiración aristotélica, que han sido igualmente condenadas, pero que no es el caso tratar aquí. El *De amore*, que también ofrece, como vimos, algún sustento a la proposición 212, en nada se relaciona con el ideal filosófico aristotélico; sin embargo, la concepción de la *nobilitas* que aparece allí presenta, como veremos a continuación, algunos puntos en común con la desarrollada poco menos de un siglo después por el aristotelismo de París.

La *nobilitas* no es vista solamente como un privilegio obtenido por el linaje, y Andreas nos asegura que "en efecto, la nobleza de cada cual se descubre más por las acciones que por la sangre"<sup>33</sup>. En la visión del aristotelismo radical, la nobleza se descubre también, fundamentalmente, por el accionar moral e intelectualmente virtuoso, inseparable de la figura del intelectual:

"Afirmo que según la perfección de la naturaleza humana los filósofos que contemplan la verdad son más nobles que reyes y príncipes"<sup>34</sup>.

El plebeyo de Andreas y el hombre contemplativo del aristotelismo encuentran un modo de compartir la nobleza que los reyes y príncipes poseen por nacimiento.

La *nobilitas*, además, es vista tanto por el Capellán como por el aristotelismo radical como una condición susceptible, no de perderse, pero sí de empañarse o rebajarse a causa de las acciones no acordes con la naturaleza del rango que se

<sup>30</sup> "...quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in quia consistit vitium, et nobilitatem actionis, in quia consistit virtus" (cfr. Boecio de Dacia, *op. cit.*, p. 213, 28-29).

<sup>31</sup> "Sed inter fines humanos, felicitas est finis nobilior" (*Com. du Vat.*, *Vat. Lat.* 2172, fol. 11vb, fol. 8vb, fol. 9vb. tomo la cita de Gauthier, *ut supra*, nota 27, p. 272, nota 2).

<sup>32</sup> "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" (cfr. Boecio de Dacia, *op. cit.*, p. 210, 11-13).

<sup>33</sup> "magis enim ex moribus quam ex sanguine deprehenditur cuiusque nobilitas" (*De amore*, I, VI, 2, [97]).

<sup>34</sup> "...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 el texto de Gauthier, *ut supra*, nota 27, p. 293, nota 1).

ostenta. Quien es noble de nacimiento puede, por sus acciones, verse rebajado. El Capellanus escribe al respecto que

“... ninguna cosa parece rebajar más el noble linaje y la nobleza de sangre que proferir duras y descorteses palabras”<sup>35</sup>.

El noble, en efecto, debe comportarse, según el Capellán “de acuerdo con su naturaleza”; sus palabras y acciones deben corresponder a su condición. La concepción de la *nobilitas* que propone el Capellán obliga al de noble linaje a volver la mirada hacia sí mismo para probarse como digno de los honores que ostenta<sup>36</sup>. Para Boecio de Dacia, la persecución de los placeres menores vuelve a los hombres *viliores*<sup>37</sup>, mientras que los placeres involucrados en la operación de la virtud moral y la contemplación intelectual lo vuelven más noble.

Más allá del debate acerca de las fuentes de la condena, existe entre estas dos expresiones condenadas por Tempier algo en común: la *nobilitas*, despojada en cierta medida de su valor hereditario, aparece como una condición ligada fuertemente a la acción moral y, además, accesible al hombre que no la posee gratuitamente; la dama que, antaño, solo podía ser amada por un noble, puede ser amada ahora por aquél que, con gran esfuerzo, alcance la condición noble a través de su comportamiento. Por otra parte, en los tratados éticos del aristotelismo el estado más noble que es posible al hombre se convierte, a través del legado aristotélico, en algo que le pertenece sólo en virtud de su naturaleza humana, más allá de lo que pueda esperar en la otra vida.

Sin embargo, esta “apertura” de la *nobilitas* no la convierte en una noción menos aristocrática; el pobre, en efecto, queda excluido tanto de la vida filosófica como de la práctica el amor cortés; no cualquier plebeyo puede alcanzar la *nobilitas*:

“... no creas –escribe Andreas– que lo que tratamos antes sobre el amor de los plebeyos se refiere a los agricultores [...] Dijimos que es muy difícil encontrar campesinos que sirvan en la corte del amor; pues ellos ejecutan las obras de Venus tan naturalmente como el caballo y la mula, tal y como les enseña el instinto natural”<sup>38</sup>.

En el caso del aristotelismo, la naturaleza humana es cumplida por unos pocos, y, la mayoría de los hombres es condenada a una vida casi animal:

“... todos los hombres desean naturalmente conocer, sin embargo poquísimos hombres [...] se dedican al estudio de la sabiduría, por la desordenada concupiscencia que los aparta de tan grande bien”<sup>39</sup>.

Para Boecio esta mayoría de hombres que no alcanza el bien más alto que por naturaleza le corresponde, es “contado entre el número de las bestias”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> “...et nulla videntur magis nobili contraire generi et sanguinis nobilitati deträhere quam aspera et inurbana verba proferre” (*De amore* I, VI, 2, [89]).

<sup>36</sup> Cfr. Irving Singer, “Andreas Capellanus: A Reading of the *Tractatus*” en *MLN*, Vol. 88, No. 6, Comparative Literature Issue (1973), The Johns Hopkins University Press (ed.), p. 1307.

<sup>37</sup> Cfr. *supra*, nota 32.

<sup>38</sup> “Sed ne id, quod superius de plebeiorum amore tractavimus, ad agricultores crederes esse referendum, de illorum tibi breviter amore subiungimus. Dicimus enim vix contingere posse quod agricolae in amoris inveniantur curia militare, sed naturaliter sicut equus et mulus ad Veneris opera promoventur, quemadmodum impetus eis naturae demonstrat” (*De amore*, I, XI, [1]).

<sup>39</sup> “Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderent, paucissimi tamen homines, de quo dolor est, studio sapiente vacant inordinata concupiscentia eos a tanto bono impediente” (Boecio de Dacia, *ut supra*, nota 28, p. 212, 19-21).

<sup>40</sup> “Ve vobis hominibus, qui computati estis in numero bestiarum et quod in vobis divinum est non attendentes” (Boecio de Dacia, *ibid.*, p. 209, 16-17).

Hemos visto que tanto el Capellanus como algunos de los autores del aristotelismo radical ofrecen nuevos fundamentos para una noción basada tradicionalmente en el linaje; no obstante ello, la *nobilitas* permanece aún vinculada a un grupo minoritario que se opone, por su superioridad, a la masa de los hombres. No pretendemos ir mucho más lejos en nuestro análisis. Podemos simplemente mencionar que, detrás de la formulación teórica de este nuevo elitismo, podría leerse la necesidad de configurar una nueva identidad para un grupo determinado. En relación con ello pueden revisarse, para concluir, algunas consideraciones que los estudiosos del tema han hecho al respecto. José María Izquierdo, por ejemplo, considera que hay, en los poetas del amor cortés, entre los que incluye a Capellanus, una necesidad de separarse de los estamentos sociales inferiores<sup>41</sup>:

“El poeta y novelista sabían bien a quiénes se dirigían y cuáles eran sus intereses ... El resto de los autores –líricos o novelistas– eran también muy conscientes de dicha separación estamental, pero supieron, además, establecer otro tipo de diferenciación ajena a la que les imponía la rígida sociedad de la época: ellos, los trovadores, tenían un oficio”<sup>42</sup>.

En la misma línea de esta afirmación, Irving Singer no ve en la propuesta del Capellanus una subversión contra el orden establecido, sino, al contrario, un deseo de ascenso social. El pretendiente desea unirse a una dama noble “no porque todos los hombres sean iguales, sino porque él –como los nobles– es mejor que la mayoría”<sup>43</sup>.

Estos aspectos vinculados a la práctica de un oficio particular no pueden separarse de la figura de los *magistri artium*. Le Goff ha señalado que el *magister* universitario es un trabajador; por ello le son esenciales las reivindicaciones salariales y la necesidad de ganar el sustento con su trabajo. Ello echa luz sobre la proposición 212, en especial si consideramos las disputas generadas por el ingreso en la Universidad de las órdenes religiosas mendicantes que impartían sus lecciones sin reclamar pago alguno, invocando el ideal cristiano de la pobreza y amenazando los derechos materiales que los maestros habían adquirido<sup>44</sup>. Pero el ideal de una *nobilitas* alcanzada por medio de la virtud intelectual excede el aspecto meramente corporativo y se presenta también, según Bianchi, como un mecanismo de defensa<sup>45</sup>, mediante el cual el filósofo se reivindicaba frente a los ataques eclesiásticos y de la sociedad en su conjunto.

En lo tocante al aristotelismo radical, esta conciencia de “pertenencia” a una minoría se presenta con la fuerza de un verdadero cambio; la vida y el pensamiento del filósofo aparecen como una alternativa: poner al servicio de la razón meca-

<sup>41</sup> José María Izquierdo, “Algunos comentarios a la poesía trovadoresca”, en: *Romansk Forum*, Universitetet i Oslo, 8-2 (1998), pp. 41 s.

<sup>42</sup> Singer, *op. cit.*, pp. 1306-1307. Para Le Goff “Los goliardos son el producto de la movilidad social característica del siglo XII [ ... ]. Si todos ellos critican a la sociedad, alguno, tal vez muchos, sueñan con convertirse en aquellos que critican [ ... ]. Parece que quieren convertirse en los nuevos beneficiarios del orden social en lugar de querer cambiarlo” (cfr. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986, p. 40 s.). Más adelante, retoma el tema de la crítica a la nobleza: “El noble, por fin, es su tercer blanco. El goliardo le niega el privilegio de nacimiento [ ... ]. Para el intelectual urbano los combates del espíritu, las justas de la dialéctica, han reemplazado los hechos de armas y las hazañas guerreras” ( *ibid.*, p. 46).

<sup>43</sup> Le Goff, *ibid.*, esp. pp. 99-104.

<sup>44</sup> Bianchi, *op. cit.*, p. 159.

<sup>45</sup> 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 y F. D. Paparella), Louvain-la-Neuve, 2005, p. 18.



nismos que habían estado reservados al servicio de la teología. En este punto coinciden De Libera y Bianchi.

Para los teólogos, en síntesis, la proposición 212 no solo atentaba contra la idea cristiana de la pobreza; además proponía la posibilidad de trascender las estructuras sociales, la posibilidad de una forma de pensamiento diferente, no ajena, pero sí independiente del pensamiento de los teólogos. La posibilidad de ocupar un lugar que la tradición había reservado a otros.

---

## COLOQUIO INTERNACIONAL “IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA OBRA DE NICOLÁS DE CUSA”

**Institute Catholique de Rennes, 24 y 25 de abril de 2009**

CATALINA CUBILLOS MUÑOZ

La relación entre la identidad y la diferencia representa uno de los motivos conductores del pensamiento de Nicolás de Cusa: el análisis de la articulación entre lo uno y lo múltiple, lo *mismo* y lo *otro* o el ser y el devenir recorre toda la obra del cardenal alemán. Con la conciencia de la excepcional actualidad de esta temática, el Institute Catholique de Rennes, dirigido por Hervé Pasqua, se propuso abordar el problema del lugar de la diferencia en la metafísica cusánica de la unidad, en un coloquio internacional titulado “Identidad y diferencia en la obra de Nicolás de Cusa”, que se realizó los días 24 y 25 de abril de 2009.

El congreso se inauguró con la conferencia de la traductora italiana del Cusano, Graziella Federici Vescovini, sobre la interpretación cusánica de la proposición XIV del *Liber XXIV philosophorum*: “Deus est oppositio nihil mediatione entis”, mediante un atento examen de los términos implicados. En su ponencia, subrayó la importancia de distinguir diversos planos de oposición en el pensamiento del Cusano, según se formulen en el contexto de la teología circular afirmativa, donde se reconoce a Dios como principio de la multiplicidad del mundo finito; de la teología circular de la trinitariedad luliana, donde se lo entiende como opuesto de lo *otro*; o de la teología matemático-simbólica, donde se lo considera como precisión absoluta.

A continuación, Jean-Michel Counet, de la Universidad Católica de Lovaina, propuso una singular interpretación del pensamiento del Cusano, relacionando su filosofía con la *advaita*, la metafísica de la no-dualidad de la India, centrándose en la interpretación de la figura paradigmática (P) del tratado *De coniecturis*.

Para cerrar la sesión de la mañana, João Maria André, de la Universidad de Coimbra, realizó una sugestiva conferencia acerca de la fuerza de la mente, y sostuvo que la consideración de la mente humana como fuerza –*vis*, *virtus*, *potentia*– constituye la clave fundamental para la interpretación de la relación entre identidad y diferencia en la concepción dinámica del lenguaje del Cusano. La mente humana, viva imagen de la mente divina, se desenvuelve como un arte creador que se *explica* –manifiesta y define– en todas sus expresiones. En esta línea, como concreción del arte de la mente, el lenguaje es siempre conjetural, ya que la *vis* de la mente no queda nunca agotada por la *vis* de una palabra concreta. Por eso, el nombre impuesto por la razón no es el nombre preciso de cada cosa, sino que participa de