

SOBRE EL CONCEPTO DE *FELICITAS* DE LA *ETHICA NOUA* EN EL COMENTARIO DE PARÍS, MS. 3804ⁿ (1235-1240)

VALERIA BUFFON*

Entre los numerosos comentarios que suscitó la *Ethica Nicomachea* durante su ingreso en Occidente en el siglo XIII, interesan los de la primera mitad del siglo a causa de la variedad y heterogeneidad de interpretaciones que provocaron. A este periodo corresponde el comentario contenido en el Ms 3804ⁿ de la Biblioteca de París que tiene como base la *Ethica noua* en traducción latina de aproximadamente 1220 del Libro I de la *Ethica Nicomachea*.

Aristóteles comienza a exponer el problema de la felicidad en *Ethica Nicomachea* I. En tanto todas las cosas tienden a un fin, ese fin es su bien; también el hombre tiene un fin, que es su bien. Por otra parte, el fin último es el mayor bien que compete a la naturaleza de todo ser. El mayor bien del hombre, perfecto y suficiente, es un bien que se busca por sí mismo. Este bien es la felicidad. Pero como la felicidad del hombre compete a su naturaleza, es decir, a lo que lo diferencia de los demás seres, su felicidad no radica ni en el placer ni en los honores, sino en la vida contemplativa que corresponde a su naturaleza racional. Pero la racionalidad de que hablamos se refiere a la acción, i.e. a la actividad en la que se refleja la racionalidad, actividad que se verá cumplida en las virtudes intelectuales. Por ende, la felicidad constituye una actividad de acuerdo con la virtud más excelente que radica en la razón, y el placer que otorga se da en la misma acción y no por añadidura. A su vez, puesto que la felicidad es una actividad, depende por entero del mismo hombre en tanto él administra sus acciones. Hay, con todo, en el hombre una parte irracional que se opone a la razón (1102 b23). Lo irracional tiene una doble faceta, la que corresponde a lo vegetativo, que no tiene vínculo alguno con la razón, y la que corresponde a lo apetitivo o desiderativo, que de algún modo participa de la razón. Esta presentación de la concepción aristotélica de felicidad en *Ethica Nicomachea* I se completa en el libro X, donde aparece la idea de la vida contemplativa como vida feliz.

El texto del comentario que analizamos presenta la *felicitas* como el fin del hombre que es, a su vez, el bien *supremo*. Según Gauthier, esta categoría universal permite al comentador analogarlo con otros *transcendentia* como es el *Primum (ens)*, que no es otro que Dios¹. Celano por su parte, insiste en el fin del

* Universidad Nacional de Córdoba.

¹ Aunque esta idea no es explícita en el texto que nos llegó del comentario, según R. A. Gauthier ("Le cours sur l'*Ethica Noua* d'un maître ès arts de Paris. 1235-1240", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XLII, 1975, pp. 77-78) ésta es la idea que mueve al comentador a reñicar el término *felicitas*: "nous voyons à plusieurs reprises affleurer dans ses leçons une idée diamétralement opposée à celle d'Aristote: le Bonheur n'est pas à faire, il existe; il n'est pour l'homme que de s'unir à lui et, si le problème d'une opération de l'homme se pose, ce n'est pas qu'en cette opération consiste le Bonheur: non, c'est simplement

hombre², que es la *felicitas* identificada con el *Primus*³ y considera que en los manuscritos anteriores a la traducción completa de la *Ethica Nicomachea* acerca del problema no hay separación entre el pensamiento de Aristóteles y el del autor del comentario. Según Celano el maestro interpreta al Filósofo en términos cristianos. De este modo, para Gauthier y Celano, en el Comentario de París la *felicitas* es reificada desde un punto de vista cristiano, por ello ella debe ser alcanzada por el hombre, que tiene que actuar para *unirse* a ella⁴. El texto no es explícito –el mismo Gauthier lo reconoce⁵– acerca de hasta qué punto la *felicitas* reificada corresponde con las demás categorías. Sin embargo, el desarrollo del texto mismo (además del contexto teológico expuesto por Gauthier y Celano⁶) podría dejarnos mantener la tácita analogía con los *transcendentia* debido a que las consecuencias de esta analogía están explícitas en el texto, según el siguiente razonamiento.

Si la *felicitas* del hombre es el Bien Supremo, que es el *Primus*, i.e. Dios, ya no se podrá aceptar tan fácilmente que el hombre pueda alcanzar esa *felicitas* con la sola acción humana, pues el hombre carece de la capacidad para unirse por sí mismo al Sumo Bien⁷, lo cual está explícito en el manuscrito. Esta imposibilidad no radica en un defecto del sujeto, sino en la inaccesibilidad del objeto que se pretende alcanzar. La *felicitas* en su versión cristiana está más allá del alcance de un ser finito. Por ello, cuando el comentador considera el tipo de vida en que reside la *felicitas*, propone dos respuestas. En la primera rechaza los tres tipos de vida de la clasificación de Aristóteles, no considera a ninguno como suficiente (*sufficiens*) para alcanzar la *felicitas* y postula un tipo de vida diferente en la que, según los teólogos, residiría la *felicitas*. Es la vida del alma separada, es decir, la vida del alma después de la muerte:

“Et sic uidetur quod predicta uita non possit diuidi in has tres uitas precedentes. Ad hec est duplex responsio, et est prima hec. Auctor non sumit in ista diuisione omnes differencias uite et sic patet <quod> insufficienter procedunt predicta argumenta; et sic patet quod non diuidit uitam inconuenienter. Posset enim de facili responderi ad predictas oppositiones quod de uita que est cum anima separata potest predicari felicitas et sic patet quod non sumit hic sufficienter modos ipsius uite. Et ista responsio est *penes theologos*”⁸.

que cette opération est pour l'homme le *moyen* de s'unir au Bonheur subsistant”. Para Gauthier esta idea subyacente se halla explícita en Arnoul de Provence y su antecedente más remoto se encontraría en Boecio. Por su parte, Wieland afirma que la utilización de los *transcendentia* (*ens, unum, uerum, bonum*) proviene de Felipe el Canciller, pero acuerda en que el comentador de París ha fijado el punto de partida de sus reflexiones en el ámbito de la teología; cfr. G. Wieland, “L'émergence de l'éthique philosophique au XIII^e siècle”, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle* (Actes du colloque international édités par Claude Lafleur, Turnhout, 1997, pp. 169-170).

² A. Celano, “The ‘Finis hominis’ in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 53, 1986, pp. 23-53.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ “... uita contemplatiua est medium quo nobis unitur felicitas...” (p. 115), “sunt media ad felicitatem” (p. 105)

⁵ Gauthier, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁶ A. J. Celano, “The Understanding of the Concept of Felicitas in the pre-1250 Commentaries on the *Ethica Nicomachea*”, *Medioevo* XII, 1986, pp. 29-54.

⁷ “... tamen errabant in hoc quod dicebant quod nos sumus principium sufficiens uiuendi illud summum bonum nobis”, Gauthier, *op. cit.*, p. 107.

⁸ R. A. Gauthier, “Le cours sur l'*Ethica Noua* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XLII, 1975, p. 115-116. El subrayado es nuestro.

La *felicitas*, consiste, desde el punto de vista teológico (*penes theologos*), en una entidad con la cual es menester lograr la unión. La virtud o la acción virtuosa no constituye la *felicitas*, sino que es un medio por el cual ella es accesible, pero no un medio suficiente, pues la *felicitas* misma se hará presente al alma merecedora. Esta *felicitas* perfecta sólo se da después de la muerte, es decir, en la vida del alma separada, dado que los demás tipos de vida son imperfectos, incluida la vida contemplativa⁹. Algunos intérpretes, como Celano, consideran esta primera respuesta como definitiva¹⁰.

Sin embargo, una afirmación que el autor enuncia de inmediato como correspondiente a los filósofos introduce una salvedad. La afirmación es significativa porque enuncia una distinción entre las opiniones de los teólogos y las de los filósofos¹¹. Según los filósofos, la *felicitas* es posible en esta vida a partir de una acción de la virtud intelectual contemplativa:

"Est autem alia respontio secundum philosophos et hec est respontio. Dicendum est quod uita in quam ponendo felicitatem non errabant philosophi predicatur de uita contemplatiua; set dicendum est quod uita contemplatiua est secundum uirtutem et scienciam siue cognitionem; set notandum quod duplex est cognitio: est enim quedam cognitio sine fantasmate et est quedam cognitio mediante fantasmate; et illa uita contemplatiua que attenditur penes scienciam et cognitionem que est sine fantasmate est de qua predicatur uita quam ponendo esse felicitatem non errabant philosophi. Similiter dicendum est quod uirtus potest esse in parte superiori desideratiua uel in parte inferiori; et circa uirtutem secundum quod est in parte superiori uirtutis desideratiue est uita de qua predicatur felicitas. Et sic patet quod uita que est idem felicitati predicatur de uita contemplatiua in quantum uita contemplatiua est circa cognitionem sine fantasmate et uirtutem que est circa partem superiorem intellectus practici siue uirtutis desideratiue"¹².

Según este pasaje, en la estructura del alma existen dos intelectos, el especulativo y el práctico¹³. El alma racional, o sea el intelecto especulativo, está compuesta de dos partes. La parte superior se llama intelecto agente y no tiene contacto con las cosas inferiores, conoce las cosas *in summa*. La parte inferior o *desideratiua*¹⁴ se llama intelecto posible y es falible porque conoce las cosas distintamente (*singullatim*) utilizando las imágenes provistas por los sentidos y la imaginación. Por otra parte, la inteligencia práctica tiene también una parte superior, que tiende naturalmente al bien superior, y una parte inferior que tiende a los bienes creados; es aquí donde puede radicar el error moral¹⁵. Por ello el libre albe-

⁹ "Nec de uita contemplatiua, quia uita contemplatiua est imperfectorum, quia sciencia et uirtus est imperfectorum, felicitas autem est perfectorum, et sic uita que est felicitas non predicatur de uita contemplatiua", cfr. Gauthier, op. cit., p. 115.

¹⁰ Celano, "The Finis Hominis...", ut supra, nota 2, p. 27.

¹¹ Esta distinción aparece también en la Guía del Estudiante del Ms Ripoll 109 (Archievo de la Corona de Aragón). Cfr. F. Berteloni, "Loquendo philosophice-loquendo theologice: Implicaciones ético-políticas de la Guía del Estudiante de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de C. Laffeur", *Patristica et Mediæuitalia*, XIV, 1993, pp. 21-40.

¹² Gauthier, op. cit., p. 116.

¹³ Esta estructura está analizada por Gauthier (1975) y O. Lottin, "Psychologie et morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250", *Revue Neoscholastique de Philosophie*, t. 42, série II, N° 62, 1939. Lottin hace el análisis del Ms 3804^a en la parte que corresponde al comentario a la *Ethica Vetus*. Es justamente en el comentario a la *Ethica Vetus* donde se halla más exhaustivamente desarrollada esta estructura del intelecto.

¹⁴ Cfr. Gauthier (1975), p. 87.

¹⁵ Lottin (1939), pp. 189-190. El texto del comentario de la *Ethica Vetus* (contenido tam-

drío consistiría en la capacidad de inclinarse erróneamente y en contra de la naturaleza racional que apeetece siempre el bien.

Del pasaje surge de los filósofos, para la cual puede haber *felicitas* en esta vida, tiene una relación directa con esta interpretación de la estructura del alma. Según los filósofos en la vida contemplativa se puede dar la *felicitas* en la medida en que la vida contemplativa se desarrolle según la virtud que se deriva de la parte superior del intelecto práctico o desiderativo y según la ciencia que se deriva de la parte superior del intelecto especulativo, que es el conocimiento sin fantasmas o sin imágenes¹⁶. El hombre elegirá bien en tanto es capaz de razonamiento, pero la libertad de la voluntad para elegir se da en la parte inferior del intelecto práctico, y siguiendo a su vez a la parte inferior del intelecto especulativo, la cual no siempre es recta como la parte superior¹⁷. El alma tiene un componente racional y un componente irracional. Aquí se desarrolla un gran esfuerzo teórico para

bién en el ms 3804") sobre el que se basa es el siguiente: "Dicendum est quod duplex est habitus partis intellectiue. Quidam enim est habitus qui innascitur cum anima humana; uerbi gratia, humana anima secundum partem que uocatur agens habet cognitionem rerum in summa, et ista cognitio seu habitus innascitur cum ipsa anima; item anima nascitur cum *amore primi*, et iste habitus seu istud desiderium est innatum; et secundum huiusmodi habitus accipiendo intellectum, intellectus semper est rectus. Si autem accipiatur in comparatione ad habitus acquisitos in ipso, tunc non semper est pars intellectiua recta, nec intellectus rectus, immo potest esse rectus et non rectus; et hoc ultimo modo non semper est intellectus practicus ad bonum; et hoc modo necessaria fuit philosophia moralis ad uirtutem, et non fuit sufficiens naturalis".

¹⁶ "... El uidetur quod non contingat aliquem errare circa summum bonum, quia, sicut dicit Aristotiles in quarto *Thopicorum*, <ab appetitu, id est> a uoluntate, sumus boni et mali; set omnes summum bonum appetunt; et sic est appetitus rectus et sic sunt omnes boni et non mali, quia ab appetitu sunt omnes boni uel mali. Item, si est appetitus rectus, et uoluntas recta; et si est uoluntas recta et operatio recta; et si est operatio recta, et habitus rectus; set omnes summum bonum appetunt recte; ergo uolunt recte, et sic de necessitate sequitur operatio recta, et sic nulli fiunt mali in assignando summum bonum nec errantes. Ad hoc est duplex responsio, et prima est hec. Duplex est uoluntas siue appetitus: est enim quedam uoluntas cum deliberatione, et est quedam uoluntas sine deliberatione; similiter quidam appetitus siue desiderium cum deliberatione et quidam sine deliberatione; et illud quod dicit Aristotiles quod ex appetitu sumus boni et mali, intelligit de hoc appetitu qui est cum deliberatione, set cum dicitur quod omnes summum bonum appetunt et uolunt, iste appetitus est sine deliberatione; et sic patet quod contingit errare in assignando quod non est summum bonum esse summum bonum", Gauthier (1975), p. 101.

¹⁷ "Ad illud autem quod obicitur quod semper uoluntatem sequitur operatio, dicendum quod uoluntatem semper sequitur operatio; set sicut uoluntas potest esse sine deliberatione, similiter operatio potest esse sine deliberatione; et sic propter talem non fiet aliquis bonus aut malus. Aliter dicendum est quod, sicut in intellectu speculatiuo est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior, similiter in parte intellectus que uocatur pars desideratiua est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior. Illa enim pars speculatiui intellectus que est superior semper est recta, et illa pars uocatur intellectus agens, qui habet cognitionem omnium rerum in summa et indistincte; unde dicit Boetius: 'Summam retinet singula perdit'; et in cognitione huiusmodi intellectus non potest esse error. Est autem pars inferior que uocatur intellectus possibilis, et iste non est rectus semper, immo potest esse rectus et non rectus. Similiter dicendum quod pars intellectus practici superior desiderat et appetit et cognoscit, set ista cognitio est cum affectu, et istud desiderium et ista uoluntas semper sunt recta; ista enim uoluntas indistincta est, et hoc modo intelligit auctor cum dicit quod omnes summum bonum uolunt. Est autem alia pars inferior, et circa istam partem inferiorem partis desideratiue est libertas arbitrii; libertas enim arbitrii non est ipsius finis, set est eorum que sunt ad finem. Et quamuis omnes uolunt summum bonum primo dicta uoluntate, hoc est, etsi desideret ipsum indistincte, sic non errant, quia finem appetunt; tamen <per> illam partem que est inferior et miscetur uirtutibus sensibilibus, possunt recte uelle et non uelle, et sic habent liberum arbitrium. Et sic patet quod potuit esse error circa assignationem primi et summi boni", cfr. Gauthier (1975), p. 102.

explicar lo irracional, apenas mencionado en *Ethica Nicomachea* I (1102 b23). Desde el punto de vista racional estamos *determinados* a apetecer el bien porque la parte superior del intelecto práctico apetece el bien y está desligada de las pasiones irracionales. Es curioso que justamente en la parte que tiende hacia lo creado se da la posibilidad de error; en esa posibilidad de error consiste el libre albedrío. En síntesis: según los filósofos estamos *determinados* naturalmente por la razón a la *felicitas*; quien desoye a la razón y se inclina a los bienes creados según la parte inferior del intelecto, no será feliz.

La opinión de los filósofos es introducida como una mención superficial, y sin embargo es desarrollada ampliamente en todo un párrafo con una complejidad que deja traslucir una larga meditación del comentador al respecto. Por ello esta digresión es de gran importancia. Aunque no sea central, este tipo de consideraciones evidencia la existencia de una interpretación peculiar que sugiere una pretensión de autonomía profesional en la Facultad de Artes, a pesar de que las condiciones institucionales mantenían esa Facultad como propedéutica y daban preeminencia a la Facultad de Teología. Esta situación desembocó en una teorización de la actividad de los propios artistas que tiene sus desarrollos más importantes en la segunda mitad del siglo, pero los cuestionamientos ligados a tal discusión están ya anunciados en las reflexiones de artistas anteriores, como nuestro autor del comentario de París.

Existe otra opinión deslizada por el comentador que debe tenerse en cuenta. En las exposiciones literales deja ver la posición de la *felicitas* como *operatio* aunque no concuerde con ella y luego reinterprete el texto en las cuestiones¹⁸. En tanto el fin de la ciencia poética es la *operatio*, y a su vez, la materia de ella es el bien que es deseable por sí mismo, debe establecerse alguna conexión entre estos dos elementos. El *summum bonum per se desiderabile*, que es la *felicitas* a la cual nos unimos, no podría ser estudiada por una ciencia práctica como es la que se intenta describir. Al encontrarse frente a esta aporía, el autor, como buen escolástico, establece una concordancia en la reinterpretación que hace en la siguiente objeción:

"<Questio>Item obicitur supra hoc quod uiuere bene et operari sunt idem felicitati. Contra: felicitas non est in operando, set, cum est felicitas, tunc cessat opera, quia felicitas est terminus bonarum operationum et sic ibi non est opera. Ad hoc dicendum est quod felicitas est uita anime. Iterum, felices operantur, scilicet in aspiciendo primum et cognoscendo; unde cognoscere primum et diligere sunt opera alicuius cum habet felicitatem. Et hoc modo intelligit auctor cum dicit quod ipsi dicebant quod uita et operatio sunt idem felicitati"¹⁹.

Sorprende la forma en que establece una concordancia entre el nuevo texto y su anterior concepción de la *felicitas*. El autor mantiene la idea de la *felicitas* como *operatio*, pero esta *operatio* no es el ejercicio de la virtud, el cual es solamente un *medio*²⁰ para alcanzar la *felicitas*, sino una cierta operación que ha de ejer-

¹⁸ "<Sentencia>Et notandum quod cognitio continet doctrinam et artem; unde sic debet legi: cognitio, hoc est doctrina et ars, et proheresis, id est eligencia recta, optant summum bonum, quod est propter se bonum et propter se desiderabile. Et non ponit hic auctor operationem sicut in prohemio, quia operatio est operatrix, set non est optans, doctrina autem et ars et eligencia recta et sunt operatrices et sunt optantes; et ideo in principio ponuntur quatuor, hic autem tria solum. Et dicit quod in hoc concordabant omnes philosophi quod vocabant hoc bonum felicitatem; et illi etiam qui erant excellentes in sciencia nominabant hoc nomine felicitatis, et dicebant quod bene uiuere et bene operari sunt bonum quod est felicitas", cfr. Gauthier (1975), p. 97.

¹⁹ Gauthier (1975), p. 107.

²⁰ Gauthier (1975) p. 108: "Quod autem summum bonum sit in eo qui honoratur, patet, quia

cerse "observando y conociendo" al *Primum*²¹. Ahora bien, podemos establecer que se reinterpreta la *operatio* aristotélica desplazándola a un ejercicio del placer (*delectatio*) de la observación y conocimiento del Primer Ser, degradando el ejercicio de la virtud a un *medio* o instrumento necesario para llegar a la *felicitas*. Sin embargo sigue siempre en primer lugar el protagonismo de la razón en la *felicitas*; en la *felicitas* estamos "observando y conociendo" siempre actividades intelectuales. En verdad el autor no está plenamente convencido ni anoticiado por la doctrina aristotélica, sino que toma el elemento de la racionalidad e intelectualidad que lo caracteriza como filósofo. Esto lo privilegia entre los hombres para llegar a la *felicitas*.

El comentador concluye su cuestión acerca de la actividad en la *felicitas* de forma muy coherente con una concepción reificada de *felicitas*. La *felicitas* está allí y debemos unirnos a ella por medio de la virtud, o mejor dicho, la *felicitas* misma va a unirse a nosotros a través de nuestro accionar virtuoso. Aquí, considerando la respuesta teológica (*penes theologos*) de la cuestión sobre si la *felicitas* es posible en *esta* vida, podríamos conjeturar que la *felicitas* se une a nosotros²² después de la muerte (p. 116 in fine), y en la *felicitas* el alma está observando y amando al *Primum*, que es la misma *felicitas*. Es evidente, con todo, que la cuestión de la posibilidad de la *felicitas* en esta vida no está respondida, y no lo está adrede. De hecho, después de presentar la respuesta *secundum theologos*, presenta y desarrolla ampliamente la respuesta según los filósofos, y deja la cuestión inconclusa. Se limita a presentar dos respuestas sin pronunciarse a favor de ninguna. Aunque teniendo en cuenta que los artistas se consideraban a sí mismos *philosophos*, podríamos atrevernos a aseverar que ésta es su respuesta.

Es bueno resaltar algo notable de estas disquisiciones. En primer lugar, se discrimina entre los tipos de opiniones: una es verdadera por principio de autoridad (*penes theologos*), pero la otra no es falsa, sino que puede ser verdadera restringiendo su ámbito, es decir, que puede ser verdadera *relativamente*, pues es relativa al ámbito exclusivamente humano y natural que es materia de los filósofos (*secundum philosophos*). Por lo menos en lo que se refiere a la cuestión sobre si la *felicitas* es posible en *esta* vida, hay dos respuestas, a las cuales no se atribuye explícito valor de verdad, aunque una tenga el peso de la autoridad.

Desde un punto de vista socio-político, la Facultad de Artes comienza a urdir una identidad propia y un derrotero profesional, a través de una distinción entre las opiniones de teólogos y filósofos, que le valdrá el protagonismo en la segunda mitad del siglo.

honor est exhibitio reuerencie alicui in testimonium uirtutis, sicut dicit Tullius; et sic uirtus est in eo qui honoratur; *set uirtus est medium ad felicitatem*; et sic summum bonum est in eo qui honoratur" (El subrayado es nuestro). Por otra parte, demostrará que la virtud no es la *felicitas* dado que la virtud se cuenta entre las cosas imperfectas, y la *felicitas* entre las perfectas: "Eis qui habent uirtutem possunt euenire infortuna et pati illa; set quicunque sunt huiusmodi sunt imperfectorum; ergo uirtus non est felicitas" (p. 110).

²¹ Gauthier "*Herum, felices operantur, scilicet in aspiciendo Primum et cognoscendo*" (p. 107).

²² Es decir, a la vida del alma separada que permanece en vida gracias a esta unión, ya que la *felicitas* es *dans uitam*, dadora de vida.