



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# *Loquendo philosophice – Loquendo theologice*

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

1993, 14, 21-40

Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## LOQUENDO PHILOSOPHICE-LOQUENDO THEOLOGICE \*

**Implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona.  
A propósito de una reciente publicación de C. Lafleur**

FRANCISCO BERTELLONI \*\*

### 1. Introducción

La reconstrucción de las ideas políticas de los artistas en el período inmediatamente anterior a la recepción de la *Politica* de Aristóteles en 1260 asume una importancia clave para la historia del pensamiento político medieval. En efecto, aunque las ideas políticas de la primera mitad del siglo XIII no hayan logrado alcanzar el nivel de la reflexión política posterior, ellas pueden haber actuado como contexto preparatorio de la recepción de la *Politica*, y por ello pueden haber influido indirectamente en la formación de las ideas políticas de la baja Edad Media. De ahí la relevancia de ese período de gestación en el que, sin conocer aún la *Política* de Aristóteles, los artistas generaron algunas ideas políticas.

Aunque es un hecho que los artistas generaron esas ideas apoyándose en una misma tradición, el período que consideramos ya no puede ser considerado como un todo homogéneo; cada escrito proveniente del ámbito de los artistas parisinos constituye una pieza individual y debe ser analizado teniendo en cuenta sus particularidades. Ya no puede hablarse, pues, de un pensamiento de los artistas parisinos de la primera mitad del siglo "en general" sin analizar antes, cuidadosamente, cada uno de los es-

\* Este trabajo fue realizado con la colaboración de la *Fundación Antorchas*.

\*\* Universidad de Buenos Aires - CONICET.

critos que constituyen el conjunto de ese pensamiento<sup>1</sup>. Ese criterio es válido también para los pasajes de esos escritos que contienen referencias a temas teórico-políticos. Sobre la base de esos presupuestos proponemos analizar aquí algunos temas de ética que pueden haber actuado como preludeo de las ideas ético-políticas de la *Guía del estudiante* parisina contenida en el MS Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 109. Mediante ese análisis intentaremos acercarnos a un medio intelectual hasta hoy poco considerado en cuanto a su contribución al desarrollo de las ideas políticas posteriores.

Es verdad que el propósito de reconstruir las ideas ético-políticas de un medio intelectual sólo sobre la base de algunas referencias a esos temas contenidas en un único texto puede ser considerado como una empresa algo exagerada. Tanto más cuando se trata de un MS de casi 100 columnas, de las cuales sólo 6 —Grabmann ha contado con exactitud 242 líneas<sup>2</sup>— están dedicadas a la ética, mientras que el resto del texto se ocupa generosamente de la filosofía natural y especialmente de la lógica. No sin motivo el lugar de la ética en el texto ha sido calificado como subordinado<sup>3</sup>. De allí que esas circunstancias, a las que se agrega el hecho de que las referencias concretas a la política no abundan, hagan aparecer como inadecuado el propósito de interpretar esas referencias como expresión de las “ideas políticas” de un autor representativo de un medio concreto. Pero éste es, precisamente, el caso del anónimo plan de estudios de la Facultad de Artes de París encontrado por M. Grabmann en el Archivo de la Corona de Aragón; pues a pesar de todas las reservas y precauciones que pueda sugerir la situación de la ética en ese plan de estudios, él ha sido considerado ya en numerosas oportunidades como base para la reconstrucción del estudio de la ética en París. En efecto, no sólo el mismo M. Grabmann se ocupó intensamente del texto<sup>4</sup> luego de haberlo descubierto

<sup>1</sup> R. Imbach, “Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien. Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38 (1991), pp. 471-493.

<sup>2</sup> M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, 1941, p. 122.

<sup>3</sup> G. Wieland, *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981, pp. 34 s. y 44 s.

<sup>4</sup> M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, München, 1928, esp. pp. 30-37; id., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, München, 1931, p. 76 s.; id., “Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionsammlung der Pariser Artistenfakultät”, en: id., *Mittelalterliches*

en 1927, sino que después de él fueron muchos los investigadores que, fascinados por este *unicus* de la literatura universitaria de la primera mitad del siglo, o bien lo estudiaron como exponente del género “plan de estudios”/“ayuda de examen”<sup>5</sup>, o bien lo utilizaron para reconstruir el *status* de la enseñanza de la filosofía en el ambiente de los artistas parisinos<sup>6</sup>, o bien —y a pesar de todas las precauciones sugeridas por la posición de la ética en el texto— recurrieron a él incluso para esclarecer, justamente, la situación de los estudios de ética en esos años de la vida intelectual y universitaria parisina. Más aún, y como si las reservas señaladas no fueran suficientes, el texto despertó ese interés a pesar de que, hasta hace poco, sólo se conocían algunos pocos pasajes transcritos por Grabmann. Pasó, en efecto, mucho tiempo, antes de que se concretara la esperanza de F. Van Steenberghen, “qu’un erudit puisse nous donner bientôt le texte intégral de cet écrit si révélateur”<sup>7</sup>: recién la edición del texto realizada hace poco por Claude Lafleur<sup>8</sup>, a la que damos una calurosa bienvenida, ha logrado satisfacer esas expectativas.

Nos ocuparemos aquí de ese texto sólo para poner de ma-

---

*Geistesleben*, T. II. München, 1936, pp. 183-199; id., “Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts”, en: *Philosophisches Jahrbuch*, 53 (1940), p. 344 ss.: id. *I divieti ecclesiastici...* (citado en nota 2), p. 113 s.

<sup>5</sup> O. Lewry, “Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts”, en: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-La-Neuve, 1982, pp. 101-5.

<sup>6</sup> R. M. Martin, “Travaux récents relatifs à la Faculté des arts aux XIIIe-XIVe siècles”, en: *Revue d’histoire ecclésiastique*, 31 (1935), pp. 359-361; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, T. II, 1936, pp. 83-85; J. Isaac, *Le “Peri Hermeneias” en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d’un traité d’Aristote*, Paris, 1953, pp. 70-74; P. Kibre, “The Quadrivium in the Thirteenth Century Universities (with special Reference to Paris)”, en: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du IVe. Congrès International de Philosophie Médiévale), Montréal-Paris, 1969, pp. 176, 180, 183, 187; P. Glorieux, *La faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, 1971, p. 14. Véase además el reciente trabajo de C. Lafleur, “Logique et théorie de l’argumentation dans la ‘Guide de l’étudiant’ (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109”, en: *Dialogue*, XXIX (1990), p. 335-55.

<sup>7</sup> F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain-Paris, 1966, p. 120.

<sup>8</sup> La promesa de C. Lafleur en *Quatre Introductions à la Philosophie au XIIIe. siècle*. Montréal-Paris, 1988, p. 1, ha sido cumplida en la reciente edición: C. Lafleur (avec la collaboration de J. Carrier), *La “Guide de l’étudiant” d’un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle* (Édition critique provisoire du ms. Barcelona. Arxiu de la Corona d’Aragó. Ripoll 109, ff. 134 ra-158 va), Faculté de Philosophie, Université Laval, 1992.

nifiesto su relevancia desde el punto de vista de su contenido teórico-político. Por ello sólo haremos referencia a las interpretaciones que se han ocupado de la parte del plan de estudios dedicada a la ética, de la que la *politica* es una parte. El autor divide la *philosophia moralis* en tres diferentes *vitae animae*: *vita animae in Deo*, *vita animae in bono aliarum* y *vita animae in se ipsa*. Identifica la primera con la *theologia supernaturalis*, es decir con la ciencia sagrada; divide la segunda en *scientia ypotica* y *scientia politica* y llama a la tercera *ethica individualis* o *monastica*. El estudio de la vida moral se articula, pues, en cuatro disciplinas: *theologia*, *ypotica*, *politica* y *monastica*<sup>9</sup>. De la caracterización y relaciones mutuas de estas disciplinas es posible colegir una peculiar concepción de la dimensión social de la filosofía moral (*ypotica* y *politica*).

El interés que despierta este texto para la historia de las ideas políticas medievales reside en el hecho de que, al contrario de lo que sucede con los estatutos de la Universidad —cuyo carácter de “documento oficial” no permite conocer exactamente las circunstancias reales de la enseñanza universitaria—, en cambio el carácter de “ayuda de examen” del plan de estudios refleja la situación fáctica, es decir lo que realmente sucedía en las aulas de la Facultad de Artes<sup>10</sup>. Esa facticidad no sólo compromete a la *monastica*<sup>11</sup>, pues en rigor no existen pruebas en contra de que el carácter fáctico del plan de estudios haya alcanzado también a las otras partes de la *philosophia moralis*, es decir a la *ypotica* y a la *politica*. El hecho de que estas dos partes de la filosofía práctica no hayan sido presentadas con la misma profundidad teórica con que el autor trata la *monastica* sólo puede significar que no disponía de textos filosóficos suficientes para hacerlo. Pero ello no significa que los artistas hayan carecido de una cierta concepción acerca de la dimensión social de la filosofía moral. Trataremos de presentar esa concepción a la luz de las fuentes recomendadas para su estudio y teniendo en cuenta el contexto ofrecido por el modo como el autor entiende las relaciones entre *theologia* y *philosophia*. Ello mostrará la temprana tendencia de la filosofía social a distanciarse de la teología. Lo haremos mediante el análisis de dos temas sugeridos por el plan de estudios: (1) relaciones entre teología y filosofía como anticipo del *modus procedendi* propio de la teoría política

<sup>9</sup> Lafleur, *La "Guide..."*, p. 53.

<sup>10</sup> Wieland (como nota 8), p. 43; Lafleur, *La "Guide..."*, p. 11 s.

<sup>11</sup> Grabmann, “Das Studium der Aristotelischen Ethik...”, como nota 4, p. 344.

de la baja Edad Media y (2) análisis del contenido teórico de la *scientia ypotica* y de la *scientia politica*.

## 2. Las relaciones entre filosofía y teología

Las interpretaciones del plan de estudios que han tenido lugar hasta hoy se han cristalizado en dos posiciones fundamentales que polarizaron dos lecturas absolutamente diferentes del mismo texto.

Por una parte, M. Grabmann y Ch. Lohr han visto en él una suerte de prelude de las controversias entre filósofos y teólogos que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo. Grabmann parte de la doctrina sostenida en el texto acerca de la vida del alma después de la muerte, se apoya en la distinción *secundum theologos - a philosophis* aplicada por el anónimo a esa doctrina<sup>12</sup> y concluye que el texto defiende tesis contrarias a la fe y a la moral cristianas condenadas luego en 1277, anunciando así la llamada doctrina de la "doble verdad"<sup>13</sup>. Lohr interpreta el texto como primer testimonio del conflicto entre filósofos y teólogos y del triunfo del aristotelismo sobre la "sabiduría cristiana" y —desde la perspectiva del desarrollo social del medioevo— tipifica la nueva actitud intelectual reflejada en el plan de estudios como la victoriosa afirmación de los intereses de un nuevo medio intelectual, no clerical, representado por los artistas<sup>14</sup>.

Pero por otra parte el plan de estudios ha sido leído como una suerte de ejemplo de una ortodoxia dominante en el ambiente de los maestros de artes que de ninguna manera anticipa la metodología aplicada en la segunda mitad del siglo a las relaciones entre filosofía y teología. En síntesis: (1) el plan de estu-

<sup>12</sup> "Item queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et videtur, quod sic, cum sit instrumentum per quod anima operatur bonum. Et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicendum quod secundum theologos hoc habet veritatem, quia ponunt animam reijungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc, cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori" (Lafleur, *La "Guide..."*, como nota 8, p. 59).

<sup>13</sup> Grabmann, *Der lateinische Averroismus...*, como nota 4, p. 76 s.; "Das Studium der Aristotelischen Ethik...", como nota 4, p. 351; "Eine für Examinazwecke...", como nota 4, p. 195 s.

<sup>14</sup> Ch. Lohr, "The medieval interpretation of Aristotle", en: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 86 s.

dios no muestra conflicto alguno entre filósofos y teólogos<sup>15</sup>; (2) su insistente distinción entre el punto de vista filosófico y teológico durante el tratamiento de problemas éticos no habla en favor de una separación de campos, sino de una clara definición del campo específico de la filosofía y de la teología<sup>16</sup>; (3)

<sup>15</sup> F. Van Steenberghen observa que mientras hasta el siglo XII los problemas éticos eran tratados en el marco de la *theologia supernaturalis* (*The philosophical movement in the thirteenth century*, Edinburgh, 1955, p. 45), en el plan de estudios la teología sólo tiene un reducido espacio dentro de la *philosophia moralis* (ibid., p. 32 y *La philosophie au XIIIe siècle*, como nota 7, p. 126). Para Van Steenberghen la marcada diferencia entre la nueva *philosophia moralis* de corte aristotélico y la tradicional *theologia moralis* se explica por el hecho de que el anónimo ya no subordina las ciencias profanas a la teología (ibid.), pero la distinción entre punto de vista teológico y filosófico no llega a significar un conflicto entre filosofía y teología (*The philosophical movement...*, p. 45 y *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 131). Van Steenberghen se apoya en el texto citado en nota 12, y en los siguientes: "Utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad hoc dicimus, quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque. Loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, que a theologis sinderesis appellatur" (Lafleur, *La "Guide"...*, p. 66). El hecho de que la filosofía tome distancia de la teología sólo sería el *punto de partida* de las tendencias racionalistas de la segunda mitad del siglo, pero nunca expresión de la "doctrina de la doble verdad" o de un conflicto entre razón y fe (*La philosophie au XIIIe siècle*, p. 130 s.). También O. Lottin (*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. I, Louvain-Gembloux, 1942, p. 534) y R. A. Gauthier ("Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême", en: *Revue du moyen age latin*, 19 <1963>, p. 162) ven en los artistas en torno de 1250 una pacífica convivencia entre filosofía y teología.

<sup>16</sup> Wieland (*Ethica-Scientia Practica*, como nota 3, p. 184) no ve ningún conflicto *in nuce* entre filosofía y teología ni tampoco un anticipo de la doctrina de la doble verdad. Para ello se apoya en el texto transcrito *supra*, nota 12 y en el siguiente: "Item queritur utrum felicitas de qua hic agitur sit causata. Et videtur quod non. Probat enim hic auctor <Aristoteles>, quod illa est bonum perfectissimum. Sed nihil est tale nisi primum. Ergo haec felicitas est ut primum. Ergo est incausata. Et ad hoc dicimus quod felicitas dicitur esse bonum perfectissimum inter bona participabilia vel humana. Et sic intelligit hic Aristoteles. Primum autem non est participabile in sui essentia, cum sit simplicissimum. Propter hoc illud quod dicitur hic intelligitur de felicitate incausata" (Lafleur, *La "Guide..."*, como nota 8, p. 58). Según Wieland se trataría en cambio de una "determinación de la competencia de la filosofía (ibid., p. 187) que se refleja también en las distinciones *secundum theologos - a philosophis y per miraculum - per naturam*. Ello de ninguna manera constituye un punto de partida de la tesis condenada en 1277: "quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi" (Wieland, ibid., p. 197). La tesis mencionada (nº 18) en: H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. I, Paris, 1899, p. 544.

el autor anónimo es un cristiano que, como tal, considera que el último fin del hombre es inalcanzable en la tierra; por ello no declara falsa la ética aristotélica sino que la interpreta cristianamente haciendo coincidir esa interpretación con las doctrinas de los teólogos de la época<sup>17</sup>; (4) mientras que la tripartición

<sup>17</sup> A. Celano, "The 'finis hominis' in the thirteenth century commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*", en: *AHDLMA*, 53 (1986), p. 23-53 y "The understanding of the concept of *felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*", en: *Medioevo*, XII (1986), p. 29-53. Celano se apoya en el pasaje citado *supra*, nota 12, que atribuye a Aristóteles la doctrina de la felicidad humana completa después de la muerte. Según Celano el anónimo considera el *summum bonum*, es decir el *finis hominis* de la ética aristotélica como un "preparatory stage" hacia la perfección humana que, sin embargo, no es alcanzable sin mediación divina ("The 'finis hominis'...", p. 28). En este caso Celano no cita ningún texto concreto, pero aparentemente piensa en el pasaje citado *supra*, nota 16. Personalmente no encuentro en el texto ningún pasaje que se refiera a la exigencia de una mediación divina en sentido teológico para alcanzar la felicidad. A este respecto el anónimo sólo afirma que la *felicitas* se alcanza, recién después de la muerte, *affectando primum*, es decir Dios, pero Dios aparece en este pasaje como un concepto filosófico, no teológico. Por otra parte, el pasaje se refiere a la *vita animae post mortem*, que el autor presenta como la única *vita* demostrable filosóficamente: "...duplex est vita. Una scilicet, in qua vivit anima cum corpore, et haec est temporalis et inconstans: et ideo in tali non est felicitas. Est autem alia vita, qua vivit anima in se intelligendo et affectando primum, et tale est felicitas. Anima enim maxime vivit in se post mortem cum sit a corpore separata et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem, cum sit a corpore separata" (Lafleur, *La "Guide..."*, p. 59). Según Celano, el autor procede de la misma manera cuando trata las virtudes intelectuales, cuyo carácter humano-aristotélico transformaría en el resultado de una mediación divina. Celano se basa en este caso en el siguiente texto: "Primum est quare non agit <Aristoteles> hic <in secundo libro> de virtute intellectuali sicut de consuetudinali. Dicendum quod virtus intellectualis est per contemplationem et inspectionem divinorum, ex qua efficitur aliquis ad diligendum primum super omnia. Unde talis virtus non habet cognosci per aliquas operationes, sed totaliter spiritualis est et ideo non ita cognitio nec de eius proprietatibus neque scientia. Vel potest dici quod talis virtus est solum in illis in quibus maxime inspiratur gratia divina et propter hoc non est nostrum scire eius proprietates. Et ideo non agit hic de illa sicut de consuetudinali" (Lafleur, *La "Guide..."*, p. 61). Celano concluye a partir de ese pasaje: "his denial <del autor anónimo> of the possibility of a man becoming intellectually virtuous without divine grace clearly alters the nature of Aristotle's ethics... The ethical ideal which is achieved by study, effort and care, as described by Aristotle, has been transformed into the product of divine intervention" ("The Understanding...", p. 34). Celano resume su interpretación de la moral en el plan de estudios afirmando que era imposible que los teólogos reaccionaran contra la doctrina ética sostenida por los artistas, pues ésta respondía plenamente a la ortodoxia cristiana. En rigor habría sucedido lo contrario, es decir que en su enseñanza los teólogos se apoyaron en la doctrina de la *felicitas* sostenida por los artistas (*ibid.*). Precisamente porque el plan de estudios representaría la posición cristiana acerca del problema de la *felicitas* sostenida en los

aristotélica de la filosofía práctica en *ethica, oeconomica y politica* posibilitaba que a través de la *politica* las tres disciplinas éticas mantuvieran una mutua relación, en el plan de estudios la *politica* abandona esa función vinculante, que es asumida por la *theologia*<sup>18</sup>.

En algunos trabajos anteriores he procurado mostrar las implicaciones politológicas del plan de estudios presentándolo como paradigma de una tensión entre saber profano y cristiano que anticipa el modo de plantear la relación entre *felicitas huius vitae* y *felicitas vitae aeternae* propio de algunos tratados políticos a partir de la segunda mitad del siglo. En efecto, la misma tensión no resuelta entre el saber teológico-tradicional y el nuevo saber aristotélico-pagano, que percibo en el plan de estudios, parece actuar como preludeo y modelo de la búsqueda de una solución a esa tensión en Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua<sup>19</sup>. Como toda tesis histórico-doctrinal, también ésta es fácil de sugerir, pero difícil de probar. Pero aún la simple sugerencia de que el nuevo espíritu de los artistas puede haber influido en la generación de un nuevo método en la naciente filosofía política del siglo XIII, exige mostrar, por lo menos, que el planteo y la respuesta de los problemas éticos en el plan de estudios —que es el texto del ámbito artista de los primeros años del siglo más completo que se conoce hoy— no sólo no muestra

---

primeros años del siglo (ibid., p. 33), Celano inaugura sus análisis del plan de estudios afirmando que la especulación sobre la ética en este período está absolutamente libre de las fuertes confrontaciones doctrinales propias de la segunda mitad del siglo XIII (ibid., p. 29).

<sup>18</sup> Así se produciría en el plan de estudios una pérdida de la dimensión política de la ética, porque mientras Aristóteles vincula a las tres disciplinas entre sí mediante la *politica*, en cambio en el plan de estudios las tres disciplinas prácticas están aisladas entre sí y la *politica* se resuelve en las *leges* y los *decreta* (Wieland, como nota 3, p. 95). Con todo, el vacío que deja libre la *politica* sería llenado por la *theologia* que, según Wieland, asume la dirección del obrar humano (ibid., p. 97).

<sup>19</sup> F. Bertelloni, "Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter", en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), p. 331-52. Análisis otros temas políticos relacionados con el plan de estudios en "Das Wiederauftauchen der Donatio Constantini 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters", en: ibid., 37 (1990), p. 303-25; trad. esp.: "Preparación del ingreso de la *Politica* de Aristóteles en Occidente", en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 9 (1989), p. 337-70; y en "Die Rolle der Natur in den 'Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis' des Albertus Magnus", en: *Miscellanea Mediaevalia*, T. 21/2: Mensch und Natur im Mittelalter (ed. por A. Zimmermann), Berlin-N. York, 1992, p. 682-700; trad. esp.: "De la política como *scientia legislativa* a lo político por naturaleza", en: *Patristica et Mediaevalia*, XII (1991), p. 3-32.

una convivencia pacífica entre filósofos y teólogos sino que, ya muchos años antes de las condenaciones de 1277 contra el aristotelismo radical, delata el mismo espíritu que motivó esas condenaciones. Ello exige, pues, un cuidadoso análisis del *modus procedendi* del autor del plan de estudios en el ámbito de la ética. Cuatro son los pasajes del texto que resultan decisivos para determinar la posición del autor; ellos no deben ser considerados aisladamente, sino en forma conjunta.

a) El primero concierne a la drástica reducción del espacio de la teología en la solución de los problemas éticos y se encuentra en la parte introductoria de la *philosophia moralis*, en la que el autor procede a su *divisio*<sup>20</sup>. De ésta resulta que mientras tradicionalmente la teología había absorbido a la ética hasta el extremo de resolver teológicamente los problemas morales, en cambio en el plan de estudios la teología constituye sólo una parte, entre otras, de la *philosophia moralis*. En efecto, la articulación de las diferentes *vitae animae* en cuatro diferentes dimensiones (*in Deo, in bono aliorum*, es decir *ypótica y política*, e *in se ipsa*), significa no sólo una pérdida de terreno de la teología en relación con el *finis hominis*, sino el fin del monopolio teológico en la moral. El *bonum animae* ya no es más, pues, *unum*, sino *multiplex*: *<philosophia moralis> dicitur ... secundum multiplicem vitam animae*. Y aunque la primera *vita* de esas cuatro se identifique con la *theologia*, ello no permite afirmar que ésta desempeñe en el plan de estudios un papel sustitutivo del que Aristóteles atribuye a la *política*, cuyo fin abarca el de las otras ciencias prácticas<sup>21</sup>. Por otra parte, esa escasa ingerencia de la teología surge con claridad de la caracterización que el plan de estudios realiza de cada una de las partes de la filoso-

<sup>20</sup> "...de secunda specie philosophie, scilicet de moralis, cuius principium est voluntas... Dividitur autem haec scientia secundum multiplicem vitam animae in bono. Dicit autem Augustinus quod anima uno modo totaliter vivit in Deo; et secundum hoc est theologia, que tradita solum a spiritu sancto.... Anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dupliciter. Uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet. Et secundum hoc est *Liber de vera iustitia* vel *Liber de officiis*, quod idem est, que fecit Tullius. Et haec scientia ypotica appellatur ab ypos, quod est 'sub', quasi scientia de subditis. Item, anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem, et secundum hoc est scientia quae traditur in legibus et decretis. Quae *politica* vocatur a polis; quod est 'civitas', eo quod est de iure et defensione iuris eorum quae sunt in civitatibus constituta. Quarto modo anima vivit in se ipsa bene regendo potentias sensibiles... Et haec scientia alio nomine monastica a monos, quod est 'unum', quia anima secundum hanc virtutem de se proprie cogitat vel de sui bono" (Lafleur, *La "Guide..."*, p. 53 s.).

<sup>21</sup> *Eth. Nic.*, I. 2, 1094 b 2.

fía práctica: en la *ypotica* la *theologia* no aparece; su influencia en la *politica* es también mínima y, en todo caso, muy indirecta, ya que ella podría estar presente en el derecho canónico, es decir en los *decreta* mencionados como fuente para el estudio de la *politica*; y a ello se agrega el hecho de que en su explicitación de la *monastica* o etica individual, el autor se esmera en presentarse siempre como filósofo y excluir sistemáticamente los temas teológicos del terreno de la filosofía.

b) Precisamente el segundo pasaje, referido directamente a la *monastica*, distingue entre *felicitas causata* y *felicitas incausata* y atribuye a Aristóteles dos doctrinas: que la *felicitas incausata* es un *bonum perfectissimum* entre todos los bienes humanos<sup>22</sup> y que la *felicitas incausata* es alcanzada sólo por el alma recién después de la muerte<sup>23</sup>. En la limitación de la verdadera felicidad (*incausata*) sólo al alma después de la muerte (*felicitas per naturam debetur solum anime... etc.*) y en su fundamentación exclusivamente filosófica se percibe la concepción de un autor que es cristiano, pero que al mismo tiempo aspira decididamente a mantenerse en los límites de la filosofía y a tratar los problemas éticos sólo filosóficamente. Justamente en virtud de su actitud cristiana, pero al mismo tiempo "filosófica", el autor procura hacer coincidir a Aristóteles —es decir a la filosofía— con lo que él quiere sostener como cristiano, pero que, condicionado por la filosofía, sólo puede decir. Así queda a mitad de camino entre Aristóteles y el Cristianismo. En efecto, por una parte escribe filosóficamente pero respetando la ortodoxia cristiana: "Est autem alia vita...". Se trata en este caso de una vida que, según el autor, habría sostenido Aristóteles, pero que también puede ser sostenida teológicamente. Pero por otra parte, *per naturam*, puesto que la resurrección no es demostrable filosóficamente, esa *alia vita post mortem* es identificada con la felicidad sólo del alma: "vita, qua anima vivit... post mortem, cum sit a corpore separata", y todo ello es presentado como doctrina aristotélica: "... et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem"<sup>24</sup>. El autor, pues, no procede como lo haría un autor aristotélicamente puro, pero no porque atribuya a Aristóteles doctrinas cristianas, sino porque le atribuye doctrinas que no sostuvo. Y al mismo tiempo, en la medida en que procura mantenerse dentro de los límites de la tarea del filósofo, tampoco procede como un consecuente cristiano, pues

<sup>22</sup> Texto *supra*, nota 16.

<sup>23</sup> Texto *supra*, nota 12.

<sup>24</sup> Texto *supra*, nota 17

afirma la doctrina de la felicidad sólo *del alma* recién después de la muerte, y la afirma como doctrina que de ninguna manera es compatible con la teología: ella no vale *secundum theologos*, sino sólo en cuanto sostenida *a philosophis*.

c) Después de aplicar su principio metódico (*secundum theologos-a philosophis, per miraculum-per naturam*) al problema de la *felicitas*, el autor sigue utilizándolo sistemáticamente para analizar otros problemas de ética *monastica* que, como aquél, pueden recibir una respuesta filosófica y teológica. El interés del tercer pasaje reside en que, por una parte, muestra la actitud de un autor que lee a Aristóteles con ojos cristianos e intenta llenar cristianamente las lagunas que, desde la perspectiva cristiana, resultan de la ética aristotélica, pero que por la otra, y a pesar de ello, sigue respetando los límites de la filosofía. Así pregunta por qué Aristóteles, en el segundo libro de su *Ética*, no se ocupa de la *virtus intellectualis*. Responde que esa *virtus* es totalmente espiritual y sólo se alcanza mediante la gracia divina; por ello los filósofos nada pueden saber acerca de ella (“non <est de illa> cognitio”; “non est nostrum scire”)<sup>25</sup>. Es claro que aunque el autor tiende a cubrir cristianamente los vacíos que le presenta la ética aristotélica, sin embargo su posición de “puro filósofo” le impide ocuparse de problemas vinculados con la gracia. Por ello no atribuye —como se ha sugerido<sup>26</sup>— a Aristóteles la doctrina de la *virtus intellectualis* sólo accesible por medio de la gracia, sino que simplemente aclara, desde un punto de vista cristiano (teológicamente), por qué Aristóteles no podía ocuparse de esa doctrina. Y es bien consciente de que su cristiana aclaración va más allá de la filosofía y de Aristóteles, por lo que escribe: “non est nostrum scire”.

d) Siempre dentro de la *monastica* vuelve a reiterarse la diferencia entre modo de pensar teológico y filosófico, pero ahora a propósito de la causa de nuestras buenas acciones. Al principio del tratamiento de la *philosophia moralis* el autor había establecido a la *voluntas* como su *principium*<sup>27</sup>; ello permite presu-

<sup>25</sup> “...circa secundum librum... Primum est quare non agit hic de virtute intellectuali sicut de consuetudinali. Dicendum quod virtus intellectualis est per contemplationem et inspectionem divinorum, ex qua efficitur aliquis ad diligendum primum super omnia. Unde talis virtus non habet cognosci per aliquas operationes, sed totaliter spiritualis est et ideo non est <de> illa cognitio nec de eius proprietatibus nec scientia. Vel potest dici quod talis virtus est solum in illis in quibus maxime inspiratur gratia divina et propter hoc non est nostrum scire eius proprietates et ideo non agit hic de illa sicut de consuetudinali” (Lafleur, *La “Guide...”*, p. 60 s.).

<sup>26</sup> V. *supra*, nota 17.

<sup>27</sup> Texto *supra*, nota 20.

poner que la causa de nuestras buenas y malas acciones reside en nosotros mismos. Pero ello es así sólo *loquendo philosophice*, pues la teología enseña que "non sumus sufficientes ad bonum" y que nuestras buenas acciones necesitan de la gracia<sup>28</sup>. El binomio "teológicamente *insufficiens* -filosóficamente *sufficiens*" afecta, pues, directamente a la voluntad; en él se percibe, por una parte, la influencia de la teología agustiniana y por la otra el propósito de un autor que, en cuanto cristiano, no pasa por alto las enseñanzas de la teología, pero que como filósofo toma distancia de ellas. La afirmación de que la doctrina de la necesidad de la gracia sólo puede ser sostenida *a theologis* vuelve a ser una tácita toma de distancia del filósofo respecto de la teología.

En síntesis: (1) a pesar de que la *theologia* encabeza la subdivisión de la ética, ella no llega a influir sobre las otras partes de la *philosophia moralis*; (2) el *principium* de la moral es la *voluntas* y no la *gratia*; (3) durante el tratamiento de la *monastica* —en virtud de la metódica diferenciación entre punto de vista filosófico y teológico— las incursiones de la teología en la *philosophia moralis* son sistemáticamente neutralizadas; (4) aunque como cristiano el autor tiende a atribuir a Aristóteles doctrinas que éste no sostuvo, estas doctrinas nunca violan los límites de la filosofía; (5) el autor hace coincidir filosofía y teología sólo en la afirmación de la existencia de *alia vita*: si los teólogos de la época consideraron esa afirmación como una coincidencia con sus doctrinas y se dieron por satisfechos con ella, podemos pensar que se satisfacían con poco, pues las otras tesis teológicas (la gracia desempeña una función en las buenas acciones; la *virtus intellectualis* sólo es accesible por medio de la gracia) son claramente diferenciadas de la filosofía y sostenidas sólo como tesis *teológicas*. Estas coincidencias de las tesis *teológicas* del autor sobre problemas éticos con doctrinas de los teólogos de la época son absolutamente irrelevantes para definir la "ortodoxia" del autor, pues se trata de tesis que él sostiene exclusivamente *loquendo theologice* y no *loquendo philosophice*: no son, en consecuencia, coincidencias *de la filosofía con la teología*, es decir no conciernen ni al problema ni al conflicto que este texto está realmente anticipando.

<sup>28</sup> "Utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad quod dicimus quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque... loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, quae a theologis sinderesis appellatur" (Lafleur, *La "Guide..."*, p. 66).

En efecto, la evaluación de la posición doctrinal del autor del plan de estudios sugiere preguntar en qué medida un teólogo de la época habría aprobado las afirmaciones *filosóficas* del autor, según las cuales *sólo el alma alcanza la felicidad después de la muerte* y la voluntad es *causa suficiente* de nuestras buenas acciones; es decir su afirmación, *como filósofo*, de *tesis filosóficas* que se apartan de las doctrinas de los teólogos. Pues si observamos el desarrollo posterior del conflicto entre filósofos y teólogos<sup>29</sup>, ese conflicto *no consistió* en que los *filósofos* sostuvieran tesis *teológicas* opuestas a doctrinas *teológicas* sostenidas por *teólogos*; si se tratara de juzgar el plan de estudios a la luz de las opiniones teológicas del autor, él no presentaría problema ninguno, ya que esas opiniones teológicas no se apartan de la ortodoxia. El conflicto consistió, en cambio, en que los *filósofos* sostuvieron tesis *filosóficas* opuestas a doctrinas *teológicas* sostenidas por *teólogos*.

Esa fue, justamente, la posición del autor del plan de estudios. Ello constituye una prueba palpable de que ya entre 1230 y 1240 se había desatado el conflicto entre filosofía y teología. Este conflicto no se resuelve ni se explica afirmando que las distinciones del autor entre puntos de vista filosófico y teológico apuntaban simplemente a definir el alcance y la competencia de la filosofía y la teología, pues ello no basta para explicar la exacta coincidencia entre dos tesis condenadas por el obispo E. Tempier en 1277<sup>30</sup> y la afirmación del autor del plan de estudios de que, filosóficamente, sólo es demostrable la felicidad *del alma* después de la muerte. Es en cambio evidente que, con su método, el autor aspiraba a evitar toda incursión de la teología en las respuestas filosóficas y que su intención de mantenerse consecuente y fiel a su profesión de filósofo lo conduce a sostener tesis radicalmente opuestas a las de los teólogos: de allí la tensión entre filosofía y teología.

Esa misma tensión que aparece en la *monástica* a propósito de la *felicitas hominis* —y que se verifica también entre las fuentes recomendadas para el estudio de la *política*— es clave para entender el desarrollo de un importante capítulo de la teoría

<sup>29</sup> V. L. Bianchi/E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele nella fine del Medioevo*, Roma-Bari, 1990; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990.

<sup>30</sup> Prop. 25: "Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili" y Prop. 18: "Quod resurrectio futura...", etc. (cfr. *supra*, nota 16 in fine). Ambas proposiciones en *Chartularium...*, pp. 545 y 544.

política medieval. En efecto, cada época se expresa sobre la política recurriendo a conceptos propios de su cultura. A partir de la segunda mitad del siglo XIII los fundamentos filosóficos de la teoría política comenzaron a ser elaborados como teoría de la relación entre la *felicitas* filosófica y la teológica. Es precisamente éste el problema que se presenta en el plan de estudios; aunque el problema como tal quede sin resolver, ya en el mismo planteo, *que actúa como programa y marco de posteriores tratamientos de las relaciones entre ambas "felicitates"*<sup>31</sup>, se percibe el origen de un problema que ocupará a toda la teoría política posterior. Pero puesto que en el plan de estudios comienza a manifestarse la crisis de la primacía de la teología en la ética, este texto puede ser considerado como una suerte de anticipo de una actitud y de una metodología que se presenta como una constante de la teoría política de la baja Edad Media. El texto inaugura, pues, una época del pensamiento político medieval en la que, paradójicamente, la floreciente teoría política cristiana reduce sensiblemente el papel de la teología en el orden político.

### 3. Scientia ypotica - scientia politica

Después de la *vita animae in Deo* (= *theologia*) el autor se refiere a la *vita animae in bono aliorum*, es decir a las relaciones de cada individuo con otros hombres, subdivididas a su vez en *ypotica* y *politica*<sup>32</sup>. La ética, pues, no sólo contempla una dimensión individual, sino también una social. El hecho de que el autor no proceda a una inmediata y rápida tripartición de la *philosophia moralis* en *monastica*, *ypotica* y *politica*, sino que fundamente estas dos últimas en un principio común a ellas (*vita animae in bono aliorum*) que es cualitativamente distinto del principio de la *monastica* (*vita animae in se ipsa*) muestra claramente la conciencia del autor de las diferencias entre la ética individual y la social.

a) Si procedemos en primer lugar al análisis de la *ypotica* —que erróneamente ha sido considerada como sinónimo de la *oeconomica*<sup>33</sup>— debemos observar ante todo su posición en el esquema de la *philosophia moralis*: ella está colocada después de

<sup>31</sup> El problema de las relaciones entre ambas *felicitates* lo he tratado en "Die thomatische onto-theologische Auffassung...", como nota 19, y en "De la política como ontoteología a la política como teología", en *Revista de filosofía*, vol. II, N° 2, noviembre de 1987, pp. 119-134.

<sup>32</sup> Texto *supra*, nota 20.

<sup>33</sup> Por ejemplo Grabmann, en "Das Studium...", como nota 4, pág. 345.

la *theologia* y antes de la *monastica*; y luego debemos notar que esta posición no parece corresponder al lugar que solía ocupar la *oeconomica* como *scientia dispensativa* en la tradición latina, que la entendía como ciencia de la *res familiaris* o del *ordo domesticarum rerum*<sup>34</sup>. La *ypotica* no ocupa aquí, pues, el lugar de un miembro de la serie sucesiva que, partiendo de la *monastica* o ética individual, culmina en la *politica*. En consecuencia el autor no respeta el orden que la tradición latina —¡no Aristóteles!— había reservado para la segunda parte de la *philosophia moralis*<sup>35</sup>.

La peculiaridad de la *ypotica* en el plan de estudios reside en el hecho de que, a diferencia de otros textos de la época, parece haber sido entendida por el autor como una ciencia *politica* —ocupada del estudio de los vínculos de subordinación— y no *economica* —ocupada de la *res familiaris*—; en cambio su caracterización de la *politica* tiende más hacia una suerte de *scientia legislativa*. En efecto, la *ypotica* es derivada de “ypos, quod est sub, quae est scientia de subditis”. Además el autor afirma que los *subditi* son conducidos según las indicaciones de la *ypotica*, ya que ella se ocupa de reflexionar acerca del bien que les es propio (“in regendo sibi subditos, cogitando de bono eorum”).

La determinación de la *ypotica* como ciencia de los que “están debajo” o subordinados y la ausencia de toda referencia a la *oeconomica* en la determinación de su contenido desalientan toda identificación de la *ypotica* con la *oeconomica*. Tal identificación puede descartarse totalmente si nos atenemos a la fuente recomendada para su estudio: el tratado *De Officiis* de Cicerón. Aunque

<sup>34</sup> Boécio, *In Isagogen Porphyrii Commenta* (ed. G. Schepps, S. Brand, CSEL, 48), Viena-Leipzig, 1906, p. 9; Casiodoro, *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, cap. III, en: Migne, *Patrologia Latina*, T. 70, col. 1169; Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX* (ed. W. Lindsay), Oxford, 1911, II, 24.16; Hugo de San Victor, *Didascalion*, II, XIX, en: Migne, *Patrologia Latina*, T. 176, col. 760.

<sup>35</sup> Ciertamente la tripartición corresponde al espíritu de la ética aristotélica, pero la formulación literaria no se encuentra en Aristóteles. Sólo un pasaje de *Ethica Nichomachea*, VI sugiere esa tripartición: “Quamvis forte non est hoc <bonum individuale>” (1142 a 9). Por motivos cronológicos el autor no podía conocer ese pasaje, pero sí las *Glossae super Platonem* de Guillermo de Conches, de las que puede haber tomado la tripartición: “<Philosophiae>... due sunt species: PRACTICA et THEORICA. PRACTICE vero sunt tres species: ethica de instructione morum..., economica id est dispensativa..., politica id est civilis...” (Guillaume de Conches, *Glossae super Platonem*, Texte critique avec introduction, notes et tables par E. Jeauneau, Paris, 1965, p. 60). No parece que el autor se haya inspirado en las fuentes mencionadas en la nota 34.

este tratado aparece también en otros textos de la época como fuente de la *oeconomica*, ello no es un indicador de una clara concepción acerca del contenido del libro de Cicerón, ya que las referencias de éste a temas domésticos o concernientes a la *res familiaris* son escasísimas. Cicerón se ocupa en cambio de las obligaciones (*de officiis*) en un marco público-político o mejor, de nuestra *societas cum republica*. En este contexto se ocupa Cicerón de la *iustitia*, a la que entiende como la virtud más importante de la sociedad humana. Así entendió el Humanismo el tratado ciceroniano, es decir como libro que se ocupa de la *iustitia* como virtud política<sup>36</sup>. Es seguramente por ello que el plan de estudios caracteriza al *De Officiis* como *liber de vera iustitia*<sup>37</sup>; ello muestra que para el autor la *ypotica* está más fuertemente ligada al tema de la *iustitia* que a los problemas relativos a la *oeconomica*. Este interés del autor por la *iustitia* es ratificado después del tratamiento de la *philosophia moralis* y luego de presentar el tema central del *Timeo* de Platón, cuando pregunta por las diferencias entre la *iustitia naturalis* platónica y la *iustitia ciceroniana*<sup>38</sup>. Por otra parte, es altamente probable que en su presentación del *Timeo* como *liber de iustitia* el autor utilice las *Glossae* de Guillermo de Conches u otras glosas del *Timeo* posteriores, que parafrasea casi literalmente:

“Subiectum ergo huius libri est iustitia naturalis vei mundi creatio”<sup>39</sup>

“...materia huius libri est naturalis iustitia vel creatio mundi”<sup>40</sup>

“Unde subiectum huius libri, sive materia, est naturalis iustitia sive creatio mundi...”<sup>41</sup>

El anónimo maestro de artes recomienda la lectura del *Timeo*<sup>42</sup>. Su interés en esta obra, que conoce a través de Guillermo de Conches, reside, posiblemente, en que las *Glossae* de Guillermo presentan el *Timeo* como un libro sobre la *iustitia*<sup>43</sup>. Si recor-

<sup>36</sup> Q. Skinner, “Political Philosophy”, en: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (ed. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner), Cambridge, 1988, p. 415 s.

<sup>37</sup> Texto *supra*, nota 20.

<sup>38</sup> “Sed solet esse quaestio, cum Tullius in libro *De Officiis* agat de iustitia naturali et iste similiter, quaeritur, quomodo differenter” (Lafleur, *La “Guide...”*, p. 69).

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Guillermo de Conches, *Glossae super Platonem* (como nota 35), p. 59.

<sup>41</sup> Anonymus, *Glossulae super Timaeum*, en: codice Oxoniensi, Bodleianae Bibliothecae, Digby 217, fol. 98 v. (apud Jeaneau, como nota 35, p. 59).

<sup>42</sup> “Ulterius notandum quod leguntur duo libri, quorum unus appellatur *Tymeus* Platonis...” (Lafleur, *La “Guide...”*, p. 69).

<sup>43</sup> “Incipientibus *Thimeum* Platonis inquirendum est quae compositi-

damos por último que la política, desde San Agustín<sup>44</sup> y a lo largo de toda la Edad Media, se resolvió casi exclusivamente en un problema *de iustitia*, en consecuencia el fuerte interés en ella manifestado por el autor del plan de estudios en su tratamiento de la *ypotica* parece estar orientado más a trazar los límites y el contenido de una disciplina *política*, y no económica.

b) La segunda subdivisión de la *vita animae in bono aliorum* es la *politica*. Ella se diferencia de la *ypotica* cuantitativa y cualitativamente. Cuantitativamente porque la *politica* no se limita sólo al *bonum* de los *subditi* o subordinados, sino al de *todos* los hombres: "*anima vivit in bono omnium*". Pero aunque ambas *scientiae* apuntan a un *bonum*, el alcance y la extensión de éste es cualitativamente distinto. En efecto, en primer lugar la *politica* no es una disciplina que estudia —como lo hace la *ypotica*— las relaciones de subordinación entre un superior y los súbditos: el vínculo de subordinación (*in regendo...*) desaparece en la *politica* para dar lugar a vínculos jurídicos que alcanzan a toda la comunidad a través de la *lex communis*. De ese modo, la *politica* asume un carácter legal. En segundo lugar, en la *politica* los súbditos no son regidos según las indicaciones de una ciencia —como era el caso de la *ypotica*—, sino que la *civitas* debe ser organizada por las leyes que apuntan a alcanzar el *bonum omnium*. Ello sugiere que mientras la *ypotica* es concebida como una disciplina orientada *teóricamente* a definir los vínculos de subordinación que permiten alcanzar el bien de los súbditos, la *politica* en cambio se resuelve en una suerte de colección de textos jurídicos cuyo contenido responde al derecho romano y al derecho canónico; se trata en este caso de dos cuerpos jurídicos cuya coexistencia pacífica, a causa precisamente de su contenido, resulta difícil de concebir<sup>45</sup>. Y en tercer lugar, el carácter *jurídico* de la *politica* resulta —a diferencia del carácter paradójicamente *político* de la *ypotica*— del hecho de que el autor entiende la *civitas* no como un cuerpo político, sino como un contexto legal dentro del cual se dirimen cuestiones jurídicas: "...*civitas, eo quod est de jure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta*". En síntesis: mientras la *ypotica* es entendida política-

---

tionis operis illius causa fuerit... Causa vero compositionis huius operis talis fuit. Cum inter omnes recte philosophantes iustitiam in conservacióne rei publice principatum obtinere certum esset, circa illius inquisitionem maxima fuit eorum intentio" (Jeauneau, como nota 35, p. 58).

<sup>44</sup> "Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia" (*De Civitate Dei*, IV, iv).

<sup>45</sup> Cfr.. "Das Wiederauftauchen..." y "Preparación del ingreso de la Política..." (como nota 19).

mente, la *politica* es entendida jurídicamente. Recién con Alberto Magno la *politica* comienza a perder ese carácter jurídico y a recuperar su dimensión de *teoría política*. En Alberto, esa recuperación de la politicidad de la *politica* se hace extensiva a toda la *philosophia moralis* <sup>46</sup>.

#### 4. Conclusión

En un viejo trabajo, M. Grabmann se refiere fugazmente a la difusión popular del averroísmo —en particular a una tesis que habría sostenido el minorita franciscano Tomás Escoto: *quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per iura canonica*— y, después de una fugaz alusión a Juan de Jandun y Marsilio de Padua como exponentes del llamado “averroísmo político”, exhorta a investigar los escritos y la concepción política de ese averroísmo a la luz de los comentarios a la *Politica* provenientes de ese medio intelectual <sup>47</sup>. Esa versión popular del averroísmo ha sido hasta hoy poco estudiada. La exhortación de Grabmann fue posteriormente recogida en la esperanza de que el caso “Tomás Escoto” actuara como estímulo de la investigación de los manuscritos existentes en archivos de Lisboa <sup>48</sup>. Con todo, el establecimiento de la Inquisición en Portugal en 1531 por el Papa Clemente VII a solicitud de D. Juan III, la consecuente quema de todos los escritos que sostuvieran ideas judaizantes o afines al protestantismo, y la destrucción de la Biblioteca Nacional durante el terremoto de Lisboa en 1755 parece excluir toda posibilidad de hallar materiales vinculados con el minorita Tomás Escoto <sup>49</sup>. Y aunque el camino sugerido por Grabmann de estudiar los comentarios averroístas a la *Politica* sea imposi-

<sup>46</sup> Cfr. “Die Rolle der Natur...” y “De la política como *scientia legislativa*...” (como nota 19).

<sup>47</sup> Cfr. *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, München, 1931, p. 78-9 y 87; “Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320)”, en *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, II (Bibliothèque Thomiste, XIV), Paris, 1930, p. 321.

<sup>48</sup> M. Esposito, “Les hérésies de Thomas Scotus d'après le ‘Collyrium fidei’ d'Alvaro Pelayo”, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33 (1937), p. 65. Sobre el averroísmo popular en España entre los siglos XIII y XIV en relación con Tomás Escoto v. F. Rico, “‘Por aver mantenenencia’. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*”, en: *El Crotalón* (Anuario de Filología Española), 2 (1985), p. 187 s.

<sup>49</sup> Debo esta conjetura a sugerencias del medievalista portugués M. A. Santiago de Carvalho.

ble de seguir dado que, por lo menos hasta hoy, desconocemos esos comentarios, de todos modos la investigación de las teorías políticas medievales posterior a Grabmann ha logrado constatar relaciones estrechas entre el pensamiento político "laico" de la baja Edad Media y el llamado aristotelismo integral o radical. Ello parece confirmar las suposiciones de Grabmann, pues el primer ámbito del pensamiento medieval afectado directamente por la radical separación entre filosofía y teología es el de la teoría política a partir de Dante y Marsilio de Padua. ¿Puede hablarse de una mediata influencia del *modus operandi* del plan de estudios parisino en la filosofía política medieval?

Esa pregunta no puede ser respondida con certeza, pero sí puede afirmarse con seguridad que la separación introducida por la aplicación del principio *secundum theologos - a philosophis* tuvo su antecedente más remoto en el plan de estudios que, además, puede haber actuado como marco originario dentro del que se insinuó el conflicto entre filosofía y *ius canonicum*. En efecto, en el plan de estudios la filosofía mantiene un diálogo difícil con la teología no solamente en la *monastica*; también en la *politica* resulta difícil imaginar una coexistencia entre el derecho romano y el canónico. Es obvio que ello no habla aún de un conflicto explícito de la *filosofía* con el *ius canonicum*, sino sólo de una posible controversia entre dos cuerpos jurídicos, cuyos fundamentos últimos eran absolutamente diferentes: laico el del derecho romano, teológico el del canónico. Esos fundamentos eran, en todo caso, dos concepciones prejurídicas y, en última instancia, filosóficas, que potencialmente sí podían entrar en conflicto. Quizá sea por este motivo que el Papa Gregorio IX prohíbe el estudio del derecho romano en París en los años de vigencia del plan de estudios que analizamos<sup>50</sup>. Ello insinúa la presencia tácita, también en la *politica*, del mismo conflicto que se había explicitado en la *monastica*.

Independientemente de las implicaciones que nuestro texto pueda sugerir en relación con el posterior desarrollo de las ideas políticas medievales, son además insoslayables las nuevas perspectivas que él presenta desde el punto de vista de la evolución de la *filosofía* de la Edad Media. En efecto, el hecho de que el primer plan de estudios de la Facultad de Artes de París —que es lo mismo que decir de la Facultad de Filosofía— esgrima un propósito tan decidido de organizar los estudios y de analizar

<sup>50</sup> Sobre el tema v. la bibliografía mencionada *supra*, nota 45 y S. Kuttner ("Papst Honorius III, und das Studium des Zivilrechts", en: *Festschrift für Martin Wolff* (ed. E. von Caemmerer, F. A. Mann, W. Hallstein, L. Raiser), Tübingen, 1952, p. 83.

los problemas filosóficos respetando rigurosamente un metódico criterio de independencia respecto de la teología, obliga —por lo menos— a revisar algunas categorías canónicas interpretativas del pensamiento medieval, como por ejemplo la de “filosofía cristiana”. Ciertamente, esta expresión no ha perdido vigencia, pero su utilización ya no se justifica si se pretende aplicarla uniformemente al pensamiento de *todo* el período. Una vez más se impone, pues, la necesidad de repensar la categoría iluminista de Edad “Media” como tipificación de un único y largo milenio que, en todo caso, incluye dentro de sí otros subperíodos que aún esperan una interpretación y una caracterización histórica algo más fina. Además de ello, el mismo pensamiento del período parece sugerir una nueva interpretación. La publicación del plan de estudios, cuya comprensión exige ulteriores análisis que haremos en otros trabajos, ha contribuido a generar criterios nuevos y más válidos para realizar esa tarea. Los méritos de Claude Lafleur, editor del texto provisorio del plan, son en este caso destacables.

#### ABSTRACT

This paper deals with the treatment of the *philosophia moralis* in the Student's Guide or guidebook of Barcelona as prelude to the Western reception of Aristotle's *Politics*. The author analyzes the political consequences of the guide in connection with the methodical separation between philosophy and theology as antecedent of the same distinction in the political theory of the second half of the XIII. century.