

**¿QUIÉN O QUÉ ES FELIZ?**  
**CONSIDERACIONES SOBRE EL SUJETO DE LA FELICIDAD**  
**EN UN COMENTARIO ANÓNIMO A LA ÉTICA NICOMAQUEA**  
**(1241-1244)**

VALERIA BUFFON<sup>1</sup>  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET)

### **Introducción**

¿Quién es feliz? Si bien a un lector contemporáneo de la *Ética Nicomaquea* esta pregunta le suscita la idea de algunas condiciones de posibilidad de la Felicidad, que responden a su propio tiempo, los lectores medievales de la *Ética Nicomaquea* se ven interpelados por un texto que ofrece respuestas no siempre en consonancia con ciertos presupuestos de la mentalidad latina occidental. De hecho, la introducción de la reflexión acerca de las condiciones para la felicidad suscitó un número importante de preguntas y con ellas algunas grandes controversias e inclusive condenas<sup>2</sup>.

Una de estas discusiones es la pregunta por el sujeto de la felicidad, es decir, dónde reside la felicidad humana, si en el alma, en el cuerpo, o en el compuesto, esto es, el conjunto de ambos (*coniunctum*). Este interrogante llevará asimismo a otro más controvertido que es aquel de si la felicidad puede obtenerse en esta vida (*in uia*), en el caso de que el sustrato sea el cuerpo o el conjunto la felicidad debe darse necesariamente en esta vida, o solamente

<sup>1</sup> La investigación para este artículo ha sido posible gracias al financiamiento de un subsidio de Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) de CONICET (2012-819).

<sup>2</sup> Existe una exuberante bibliografía sobre este tema entre los especialistas. Presento aquí algunos íconos de imprescindible lectura sobre las condenas de 1277: Luca BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990; David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999. Por otro lado, sobre los temas considerados por los comentarios y otras obras de los artistas ver, entre muchísimos otros, Luca BIANCHI, "Felicità intellettuale, 'ascetismo' e 'arabismo'. Nota sul De summo bono di Boezio di Dacia", en Maria BETTETINI y Francesco PAPARELLA (eds.), *La felicità nel medioevo*, Lovaina la Nueva, FIDEM, 2005, pp. 15-34; Georg WIELAND, *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster Westfallen, Aschendorff (*BGPTM*, Neue Folge, 21), 1981. Más recientemente, podemos encontrar: Luca BIANCHI, "Boèce de Dacie et l'Éthique à Nicomaque", *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 17 (2006), 231-248; Valeria BUFFON, "Philosophers and theologians on Happiness", *Laval Théologique et Philosophique* 60, 3 (2004), 449-476.

después de la muerte (*in patria*)<sup>3</sup>, en el caso de que el sustrato sea el alma y la felicidad puede darse también después de la destrucción del cuerpo. Cada uno de estos interrogantes conlleva grandes controversias, por lo cual son generalmente desarrollados en discusiones diferentes, una sobre el sustrato y otra sobre el momento de la felicidad. En este artículo presentamos una *quaestio* sobre el sustrato o sujeto de un autor anónimo parisino de mediados del siglo XIII, porque su discurso funda las bases de un debate que continuará en diversos maestros de artes como Pedro de Alvernia, Radulfo Brito, Juan Buridán e importantes teólogos como Tomás de Aquino y Alberto Magno.

En el anónimo parisino de 1241-1244, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*<sup>4</sup>, el autor se hará las dos preguntas: por un lado se referirá al sustrato de radicación de la felicidad, si es que fuera posible la radicación de la felicidad debido a que ésta es definida por Aristóteles como una acción o actividad (*Et. Nic. I, 13, 1102a5-6*). Por otro, se preguntará por la posibilidad de la felicidad en esta vida, en ocasión de la afirmación de Aristóteles según la cual la felicidad sólo es posible en una vida *completada* (“*perfecta*” en latín). Aquí nos ocuparemos solamente de la primera pregunta, observando al mismo tiempo los elementos que podrán eventualmente influir sobre la segunda.

La discusión sobre el sentido de *subiectum* y su eventual constitución en “sujeto agente” o eficaz en el sentido moderno le ha interesado particularmente al filósofo francés Alain de Libera, quien lo analiza en su *Archéologie du Sujet* desde el punto de vista gnoseológico por lo menos en sus dos primeros tomos<sup>5</sup>. La cuestión del sujeto, tal como la enuncia Alain de Libera en esta obra, reza: “¿Cómo el sujeto pensante, o si se prefiere, el hombre en tanto *sujeto* y *agente* del pensamiento ha entrado en la filosofía? y ¿por qué?”<sup>6</sup>. Se-

<sup>3</sup> Sobre este tema véase la bibliografía citada en la nota anterior y también Francisco BERTELLONI, “*Loquendo philosophice-Loquendo theologice*. Implicaciones ético-políticas en la *Guía del estudiante* de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de Cl. Lafleur”, *Patristica et Mediaevalia* 14, (1993), 21-40; Violeta CERVERA NOVO, “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”, *Patristica et Mediaevalia*, 31 (2010), 82-90.

<sup>4</sup> El comentario se encuentra en cuatro manuscritos: F= Florencia, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp., G 4. 853; O= Oxford, Bodleian Library, misc. lat. c. 71; Praga, Národní knihovna České republiky, III. F 10, f. 12r-23v (= P) (testigo parcial) y Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, f. 123r-125v (= A) (testigo parcial). El primer estudio sobre este escrito fue el de Hieronymus SPETTMANN, “Der Ethikkommentar des Johannes Pecham”, en *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag (16. September 1923) Munster, Aschendorff (BGPTM, Supplementband 2), 1923, pp. 221-242. Más recientemente, se ha publicado el prólogo del comentario en Valeria BUFFON, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologue (vers 1240-1244)”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 78, 2 (2011), 297-382.

<sup>5</sup> Alain de LIBERA, *Archéologie du Sujet I: Naissance du Sujet*, París, Vrin, 2007. Cabe señalar que este es el primero de VII tomos programados, de los cuales se han publicado 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

gún este autor, evocando a Isidore Ducasse, “en la gran lotería de la genética conceptual, la asociación de las nociones de *sujeto* y de *agente* para designar el *principio* del pensamiento en el hombre era tan (im)probable como el *encuentro fortuito* sobre la mesa de disección, de una máquina de coser y un paraguas”<sup>7</sup>. En su largo periplo por la historia de la filosofía, Alain de Libera intenta establecer los diversos caminos que determinaron que el *sujeto* terminara siendo un *agente*. Hemos utilizado esta inquietud del filósofo francés para guiar nuestra investigación sobre la ética en los maestros de Artes de París de manera tal que podamos desbrozar su pensamiento de una forma históricamente precisa y, a la vez, filosóficamente interesante para los lectores contemporáneos. Esto por parecernos el terreno de la ética muy propicio y fecundo para estos *encuentros fortuitos*. En efecto, aunque el *subiectum* en el marco de estos textos continúa siendo el equivalente al sustrato o lo que yace por debajo, un significado que le viene atribuido desde el *hypokeiménon* de la filosofía aristotélica<sup>8</sup>, en nuestro escrito se dan efectivamente, debido al contexto ético, *encuentros* con términos de agencia, operación o acción y causa.

### ¿La felicidad es del cuerpo, del alma o del conjunto de ambos?

Hay una *quaestio* en la *Lectura* anónima, cuyo autor llamaremos por comodidad *Pseudo-Peckham* (puesto que ha sido atribuida anteriormente al franciscano Iohannes Peckham), que tiene la particularidad de referirse al alma en tanto *subiectum* de la felicidad y a la vez tiene indirecta incidencia en la discusión sobre el momento en que ésta tiene lugar. La primera *quaestio* de la *Lectio* XI discute de quién o, mejor dicho, de qué es o se dice la felicidad (*Circa partem istam, primo queritur utrum felicitas sit corporis, anime, uel coniuncti*) es decir, si la felicidad es del cuerpo, del alma o del conjunto de ambos<sup>9</sup>. Nuestro autor da, en primer lugar, siete argumentos en favor del alma *per se* como aquello a lo cual la felicidad debe ser atribuida (§§ 4-10). Enseguida, brinda tres argumentos en favor del cuerpo *per se* (§§ 11-13). Por último, da cuatro argumentos en favor del conjunto de ambos, pero poniendo el énfasis en el hecho de que no es el alma *per se* o el cuerpo *per se*, sino el conjunto o combinación de ambos (*coniunctum*) a lo que debe ser atribuida la felicidad (§§ 14-17). Agrega en otro argumento que la felicidad es del alma

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Para experimentar el vértigo de las oscilaciones del término a través de la historia de la filosofía ver Étienne BALIBAR, Bárbara CASSIN y Alain DE LIBERA, “Sujet”, en Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, París, Le Seuil/Le Robert, 2004, pp. 1207-1227 y la frondosa bibliografía que allí se refiere.

<sup>9</sup> Ps-Iohannes PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, *Lectio* XI, *questio* 1, *F* f. 18va-b, *O* f. 15vb-16ra. Véase la edición crítica al final de este artículo. Los párrafos (§§) que se indican en el cuerpo del texto se refieren a dicha edición.

pero no *per se* sino *in coniuncto*<sup>10</sup>. Esto mismo va a ser retenido para la respuesta, donde se aclara que “la beatitud se dice propiamente del conjunto y no del alma *per se*, ni del cuerpo *per se*, sino del conjunto”<sup>11</sup>. Este conjunto sin embargo puede considerarse de dos maneras, a) o bien según que se considera el conjunto primeramente en su integridad y no según una de sus partes, como el hecho de que el ser hombre conviene a Sócrates en razón del conjunto; b) o bien según que se considera el ser del conjunto en la medida en que se dice principalmente en razón de alguna de las partes del mismo, como el ser de color conviene a Sócrates pero en razón del cuerpo y, en cambio, saber le conviene pero en razón del alma<sup>12</sup>. Este último modo es el que retiene el autor respecto de la felicidad, a saber, “decimos que la felicidad es del conjunto porque es del alma en el conjunto y a través del alma la tiene el conjunto”<sup>13</sup>.

Con estos datos ya puede el autor responder al argumento en favor de que la felicidad es *per se* del alma haciendo nuevamente una distinción, a saber, entre las dos maneras de decir que algo es *del alma*: “hay que saber que cuando decimos que ‘*algo es del alma*’ esto es de dos maneras: o bien del alma en tanto es algo fuera del cuerpo y separada del cuerpo o bien del alma en tanto está en el conjunto pero con y por el alma. De esta última manera puede decirse que la felicidad es del alma *per se* y no del primer modo”<sup>14</sup>.

Una vez definida la clave de solución, el autor se aboca a la refutación de los argumentos contrarios. Como nos indica la respuesta, la clave para la refutación de los argumentos en favor del alma sola o del cuerpo solo radica en que la felicidad es *por* el alma pero *en* el conjunto y no es sólo en el cuerpo sino en el conjunto<sup>15</sup>. En este punto uno podría bien deducir *ipso facto* que de la felicidad que se habla aquí es de la felicidad “en esta vida”, es decir, la única de la que se puede hablar de manera estrictamente filosófica y de la cual habla Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. Curiosamente (o previsiblemente), nuestro autor no da ese paso sino que se mantiene estrictamente en la línea de argumentación planteada sin agregar al asunto ningún tipo de corolario.

Ahora bien, llegados a la última solución, nuestro anónimo maestro refuta dos argumentos. El primero retoma la definición de alma donde se indica que el cuerpo tiene la potencia de la vida y gracias a esto el acto primero del cuerpo es la vida, pero según el argumento, el acto primero y el acto segundo deben ser de lo mismo, por lo tanto la felicidad, que es el acto segundo, es también del cuerpo<sup>16</sup>. El otro argumento refutado es aquel según el cual

<sup>10</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 18.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 18.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 18.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 18.

<sup>16</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18va, O f. 15vb), § 13.

el mérito de la felicidad corresponde primero al cuerpo, porque es la causa operante o el principio efectivo inmediato de las virtudes morales:

*[...] la causa operante inmediatamente merece más según la acción que la que obra remotamente. Pero el principio efectivo inmediato de las virtudes consuetudinales es el cuerpo o las virtudes corporales, como la sensible corruptible, más que el alma porque estas virtudes son adquiridas por medio de las acciones del cuerpo aunque mediante el imperio de la parte racional<sup>17</sup>.*

El centro de este argumento que nuestro autor debe refutar es que el cuerpo y sus facultades o virtudes (*uirtutes*) corporales son el *principio efectivo* y la *causa* de las virtudes morales y por lo tanto, dice el argumento, la felicidad debería ser del cuerpo más que del alma.

Nuestro autor resuelve combinadamente estos dos argumentos lo cual resulta muy interesante para nuestro examen, dado que pone en relación la causa y principio efectivo de la virtud con el sustrato o asiento (*subiectum*) de la felicidad. El maestro de artes invierte la relación y en lugar de considerar la *causa*, como lo hace el argumento contrario, considera el sustrato; la vida, y asimismo la felicidad, dice el autor, es del alma como de un sujeto (*subiecti*), es decir, un sustrato, y también es del alma como de una causa eficiente. Si bien se mantiene la significación acostumbrada en esa época de estos términos (*subiectum–efficiens*), el cruce entre estos dos términos tendrá un futuro promisorio según la arqueología del sujeto. Hace unos años presenté en un congreso este texto junto con varios otros sin advertir la importancia de este vínculo, pero el análisis detallado revelará este aspecto antes inadvertido. Veamos el texto completo y después lo examinaremos por partes:

*A lo último hay que decir que la primera vida por sí es del alma como del sujeto y también como del eficiente y por eso la felicidad primero es del alma como del sujeto, y si [es] del conjunto, esto es a través del alma. A lo que objeta que hay una potencia del cuerpo para la vida, hay que responder que es verdad, no como de lo eficiente ni como del sujeto primero, sino como de lo que recibe de otro. Sin duda es verdad que el cuerpo recibe la vida también por el alma, y más aún hay que decir que es así según la verdad; aunque los filósofos no disponiendo que el cuerpo aunque es corruptible pueda hacerse incorruptible<sup>18</sup> dirían quizás –como*

<sup>17</sup> *Ibid.*, Lectio XI, questio 1 (F f. 18rb-va, O f. 15vb), § 11.

<sup>18</sup> He aquí la razón religiosa argüida por nuestro maestro para determinar que la felicidad es del conjunto. Como bien se advierte en la letra, se refiere a la felicidad del conjunto de alma y cuerpo pero después del juicio final, que es donde el cuerpo será incorruptible. Por lo tanto, lejos de ser un texto *exclusivamente* filosófico, incluye estos razonamientos que indican que su objetivo es aclarar la noción de felicidad suprema contemporánea al autor y que se ubica justamente después del juicio final. Sobre las discusiones en torno a la visión beatífica, cfr. Christian

*parece querer también Aristóteles— que la felicidad es del alma por sí y no del conjunto ni por el alma en el conjunto y entonces según éstos, por las razones que muestran que la felicidad es del conjunto, debería responder, y primero a lo primero, diciendo que aunque el conjunto merezca, sin embargo, porque el alma utiliza el cuerpo como un instrumento, así el conjunto merece no por sí sino por el alma, así como obra por imperio del alma. Por eso no es necesario que el conjunto sea feliz, pues como es evidente en relación a las acciones que el alma hace en razón del cuerpo, éste no merece en ellas en cuanto son tales, y así tampoco el cuerpo merece en aquellas cosas que hace movido por el alma o por el imperio del alma*<sup>19</sup>.

En primer lugar, la respuesta indica que la felicidad es del alma como *de un sujeto (subiecti)*. Esta solución, si bien parece relacionarse o derivarse en cierto modo a las maneras de ser esencial (predicación *de subiecto*) y accidental (predicación *in subiecto*) (*Cat.* 2), no sigue exactamente la formulación aristotélica tal como estaba fijada en el ambiente de la Facultad de Artes de París, ya que aquí se utiliza el genitivo mientras que en la formulación acostumbrada es *de* o *in* más el ablativo. Por lo tanto, o bien se refiere de una manera *sui generis* a la predicación esencial *de subiecto*, sobre el sujeto, o bien es otro tipo de predicación que indicaría —con el uso del genitivo— una pertenencia esencial o una “participación” (permitiéndome esta conjetura las diversas características neoplatónicas del ambiente escolar parisino)<sup>20</sup> esencial de lo predicado —en este caso la felicidad— con el sujeto o sustrato.

En segundo lugar, refuta la objeción que indicaba que el cuerpo tiene una potencia para la vida y por lo tanto tiene una potencia para la felicidad y, entonces, la felicidad sería del cuerpo. Allí se distinguen y se cruzan los términos “eficiente” y “sujeto primero”<sup>21</sup>. “Sujeto primero” se entiende en

---

TROTTMANN, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome, 1995. Respecto de este problema en los maestros de artes, cfr. Valeria BUFFON, “L’assimilation au divin à la Faculté des arts de Paris au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle”, en Alessandro MUSCO y Giuliana MUSSOTTO (eds.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, pp. 303-320.

<sup>19</sup> Las *cursivas* son nuestras. Ps-Iohannes PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XI, questio 1 (*F* f. 18vb, *O* f. 16ra), § 23.

<sup>20</sup> Sobre el fondo neoplatónico de los maestros de Artes, cfr. Claude LAFLEUR y Joanne CARRIER, “Une figure métissée du platonisme médiéval: Jean le Page et le Prologue de son *Commentaire* (vers 1231-1240) sur l’*Isagoge* de Porphyre”, en Bjarne MELKEVIK y Jean-Marc NARBONNE (eds.), *Une philosophie dans l’histoire. Hommages à Raymond Klíbanksky*, París-Québec, Vrin, Presses de l’Université Laval, 2000, pp. 105-160 (Zétésis, Textes et essais, 3).

<sup>21</sup> Cuando en *Metafísica*, *Z* 3, 1029a1-2, Aristóteles menciona el sujeto de predicación como aquello *de lo que se predicán* otras cosas y que él mismo no se predica. Indica que, máximamente, se considera sustancia aquel que podemos determinar como *sujeto primero* (en la traducción latina *subiectum primum*). ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, trad. anónima,

este contexto similarmente al uso del sintagma equivalente en *Metafísica* VII, 3: *subiectum primum*, como el sustrato principal o anterior a toda otra consideración y como equivalente a la *substantia*<sup>22</sup>. Por su parte, “eficiente” tiene aquí el significado que le compete a la causa del mismo nombre, “causa eficiente” entonces es el alma de las acciones virtuosas y es también sujeto o sustrato de la felicidad. Si bien, es imposible dar cuenta aquí de los innumerables dispositivos puestos en funcionamiento por Alain de Libera en la *Archéologie du Sujet*, podemos sin embargo considerar que algunos de los elementos del dispositivo *substantia-subiectum-suppositum*<sup>23</sup> se cruzan con los del dispositivo *agens-efficiens*. En esta ocasión, el dispositivo *substantia-subiectum-suppositum* se determina considerando que la felicidad es una acción o una actividad que debe ser llevada a cabo por algo o alguien, en este caso la acción de la felicidad (definida como actividad en *Et. Nic.* I, 13) es justamente del sujeto, *subiecti*. A la vez, este sujeto es la causa eficiente de la felicidad y por lo tanto el agente de la acción<sup>24</sup>. Ahora bien, esta constatación no tiene significación precisa sino tomada desde el punto de vista de la *longue durée* y considerando la crítica que hace De Libera al supuesto contemporáneo de “sujeto moderno”<sup>25</sup>. Por lo tanto, no puede ser aquí más que una constatación que requiere una contextualización ulterior, la cual no es posible en los escuetos límites de un artículo.

Siguiendo con el análisis del párrafo citado antes, nuestro autor hace a continuación una salvedad muy común durante el siglo XIII (pero que se interpretará hacia fines de siglo –en las condenas de 1277–<sup>26</sup> como un ardid inválido que pone en contradicción la verdad teológica y la palabra del Filósofo), la distinción entre la creencia por fe en la resurrección de los cuerpos –y, en consecuencia, la atribución de la felicidad al cuerpo y alma también después de la muerte– y la consideración más acorde con el Estagirita (o con

---

(ed. Gudrun Vuillemin-Diem), Leiden, Brill, 1976, p. 125. Para un análisis lexicológico de este pasaje ver Valeria BUFFON, “Aristóteles Políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea*”, *El Hilo de la Fábula* 15, (2015), 155-172.

<sup>22</sup> ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, *op. cit.*, XXV: 2, p. 125. Texto griego: ed. William Ross, Oxford, Clarendon, 1924, 1028b33-1029b9. Texto árabe: ed. Maurice Bouyges, en AVERROES, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938, t. VI, 767-768. Texto latino en la traducción de Miguel Escoto (a partir del árabe) ed. Iunctas, en *Aristotelis Opera cum Averrois cordubensis commentariis*, Venecia 1562, t. VIII, fol. 157G-I. Para un análisis comparado de la terminología utilizada en estos pasajes véase BUFFON, “Aristóteles políglota”, pp. 165-166.

<sup>23</sup> Cfr. DE LIBERA, *Archéologie du Sujet I: la naissance du sujet*, pp. 63-71 y 343-346.

<sup>24</sup> De Libera promete desarrollar este dispositivo en el tomo VI de su obra, cfr. Alain DE LIBERA, *Archéologie du Sujet III: l'acte de penser 1: La double révolution*, París, Vrin, 2014, p. 12.

<sup>25</sup> Alain DE LIBERA, *L'invention du sujet moderne. Cours au collège de France 2013-2014*, París, Vrin, 2015.

<sup>26</sup> Cfr. David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999.

la interpretación que los maestros de artes tienen de él) de que es el alma propiamente la que sobrevive al cuerpo y en la que reside la felicidad<sup>27</sup>.

Es así que la respuesta final de nuestro maestro es predominantemente filosófica, ya que considera que, a fin de cuentas, puesto que en la ecuación del mérito no es el cuerpo sino principalmente el alma y por su imperio el cuerpo merece, por lo tanto, no es el conjunto o compuesto de cuerpo y alma sino puramente el alma quien merece y quien puede decirse “feliz”. Esta alma que es *eficiente* porque por su imperio el cuerpo actúa, constituye a la vez un *subiectum*, sustrato o asiento. Ahora bien, por otra parte la vida se predica del alma como perteneciente a un *sujeto* (*subiecti*) con lo cual el alma sigue con la misma consideración, esto es, de *subiectum* y *efficiens*, mientras que la vida aquí predicándose esencialmente del alma, será el principio de actualización del cuerpo.

Independientemente de la discusión sobre la agencia de la felicidad y de la virtud, la consideración de un sustrato o asiento tanto de la virtud como de la felicidad cristalizará en los autores autoritarios de mitad de siglo, Alberto Magno<sup>28</sup> y Tomás de Aquino<sup>29</sup>, que establecerán una discusión que perdurará a finales del siglo XIII. Es más, el propio Alberto indica<sup>30</sup> que la fundamentación de la constitución del alma como *subiectum* es justamente el libro VII (Z), capítulo 3 de la metafísica de Aristóteles<sup>31</sup>, tal como nuestro maestro parece sugerir, determinando el alma como *subiectum primum*.

<sup>27</sup> Sobre esta distinción véase el artículo de Francisco Bertelloni citado en la nota 3 y más recientemente Valeria BUFFON, “Le contexte de composition des *Communiae* de Salamanque sur la Félicité (*De felicitate*) et ses sources”, en *Laval Théologique et Philosophique*, en prensa.

<sup>28</sup> Hay muchos lugares donde Alberto Magno discute este tema en su *Super Ethica* señalamos aquí algunos ejemplos más significativos. Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* (ed. Wilhelm Kübel), Münster, Aschendorff, 1968, Liber V, *Lectio* I, q. 4 p. 308; Liber I, *Lectio* XV: “Deinde cum dicit: *Contemplandum*, determinat de partibus anime, quantum ad propositum pertinet. Potentia autem animae est subiectum et principium virtutis, quia circa illud inascitur habitus; unde procedit operatio ad habitum”; Liber I lectio X, sobre la felicidad en la voluntad como en un sujeto, cf. p. 60a.

<sup>29</sup> El lugar central es la discusión sobre el sujeto de los hábitos (*De subiecto habituum*) y sobre el sujeto de la virtud (*De subiecto virtutis*). *Summa Theologiae* Ia IIae, Roma, Commissio Leonina, Q. 50 y Q. 56.

<sup>30</sup> ALBERTO MAGNO, *op. cit.*, Liber V, *Lectio* I, q. 4 p. 308. Veamos primero la cuarta objeción: “(4) Praeterea, subiectum habet rationem materiae; sed materia non potest esse principium cognoscendi, ut probatur in VII METAPHYSICAE”. Veamos ahora la solución a esa objeción, donde Alberto utiliza la interpretación aviceniana de Aristóteles: “(4) Ad quartum dicendum, quod subiectum, ut dicit AVICENNA, est ens in se completum praebens alteri occasionem essendi, et ideo subiectum non est tantum materia, Est enim in subiecto duo considerare, scilicet quod substat accidentibus, et sic habet rationem materiae et non posset esse sufficiens principium cognoscendi. Si autem consideratur ut causa accidentis substans ei, sic est principium cognoscendi ipsum; est enim quorundam causa, scilicet per se accidentium, et quorundam ratio, sicut accidentium per accidens”.

<sup>31</sup> Véase un análisis de este fragmento respecto de su derrotero latino en Valeria BUFFON, “Aristóteles Políglota”, pp. 155-172.

## Observaciones finales sobre el contenido

A partir de todo lo analizado, podemos llegar a algunas fecundas observaciones. En primer lugar, la discusión sobre el sujeto de la felicidad y de la virtud que establece al alma como sustrato y asiento de éstas es emprendida por los maestros de artes de París a mediados del siglo XIII. En este contexto también, los maestros incluyen sus observaciones sobre la agencia, donde el alma o el alma a través de sus facultades particulares (voluntad, razón) es la causa eficiente y el agente de la acción. Considerando que la discusión de los maestros de artes precede y moldea la interpretación posterior tanto de *artistae* como de teólogos, podemos concluir que el debate ético es fundamental para el cruce estratégico del concepto de *subiectum* en la reflexión sobre la agencia.

## APÉNDICE

### *Edición crítica de la Lectio XI, questio 1 de la anónima*

### **Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem**

#### **Normas editoriales y criterios de traducción**

##### ***Ortografía de la edición:***

Nuestra edición conserva la ortografía de los testigos principales, *F* y *O*<sup>32</sup>. Ante la falta de uniformidad, adoptamos la forma más recurrente en los manuscritos. Cuando una palabra figura abreviada en todos los testigos, resolvemos las abreviaturas teniendo en cuenta el contexto ortográfico del siglo XIII, cuyas características enumeramos a continuación: siguiendo a los escribas, no incluimos los diptongos; en lugar de “v” y “j”, se utiliza “u” e “i” respectivamente; en mayúscula, la “u” se transforma en “V”; respecto del uso de *ti* o *ci* frente a otra vocal, los escribas hacen uso indistinto, incluso resulta paleográficamente incierta la distinción entre “c” y “t”, por lo tanto hemos uniformizado adoptando sistemáticamente *ti*. Finalmente, en lo que concierne a la conjunción adversativa *sed*, es muy frecuentemente abreviada en “S<sub>3</sub>” (= *set*) y nuestros testigos completos rara vez resuelven la abreviatura (*F*= “sed”; *O*= “set”). En virtud del uso extendido de *set* en el período al que pertenecen nuestros manuscritos, hemos mantenido esta forma medieval del vocablo.

##### ***Aparato de variantes y de fuentes:***

El aparato de variantes y el de fuentes se encuentra en las notas a pie de página de la edición-traducción. El aparato de variantes es de tipo negativo, es decir que se menciona el lema adoptado sobreentendiendo el manuscrito del cual se toma, separado con un corchete “]” de las variantes que se ofrecen en el mismo o en el otro manuscrito. Se consignan las variantes que se han recogido en la colación de los testigos completos *F* y *O*; hemos omitido las variantes ortográficas para no engrosar un aparato ya bastante extenso. En

<sup>32</sup> Véase nota 4. Para la descripción de los manuscritos, la estructura del comentario, la discusión sobre la autoría y la datación, véase Valeria BUFFON, “Anonymi Magistri Artium (Pseudo-Peckham)”, pp. 299-314.

el aparato de fuentes precisamos las referencias a los autores y obras citadas en la edición.

### **Revestimiento del texto:**

a) *Mayúsculas*: El empleo de las mayúsculas es casi inexistente en los manuscritos. Nosotros hemos puesto mayúscula al comienzo de cada oración, a los nombres propios incluyendo *Deus* y *Primus* así como a los pronombres que los reemplazan y a la primera palabra en los títulos de obras.

b) *Puntuación*: La puntuación de los manuscritos no responde a las convenciones lingüísticas modernas. Hemos decidido entonces puntuar el texto de tal manera que de él resalten claramente las articulaciones lógicas.

c) *Cursiva*: En el cuerpo del texto editado reservamos la *cursiva* para los títulos de obras y para los lemas comentados por el autor. En el aparato de variantes, la cursiva se utiliza para nuestras anotaciones críticas.

d) *Signos Varios*: Las reposiciones que proponemos para explicitar palabras sobreentendidas (sobre todo en la traducción) a fin de facilitar la lectura están encerradas entre corchetes angulares (< >), mientras que las reposiciones que proponemos para llenar una omisión del texto original están indicadas en el aparato de variantes. Las comillas simples “ se han utilizado para distinguir ciertas palabras que tienen que ponerse de relieve, como en el caso de las etimologías o las definiciones. Las comillas dobles “” se reservan para las citas literales.

e) *Títulos y divisiones del texto*: El título de la obra no es del autor, lo hemos forjado dando una descripción general de la naturaleza del texto<sup>33</sup> y puesto que se trata de un agregado del editor, se encuentra entre corchetes angulares. La división del texto en diversas *lectiones* es una configuración del texto mismo, que no está numerada en los testimonios manuscritos, pero que comporta algunas marcas textuales que hemos mostrado en otro lugar<sup>34</sup>. Entonces hemos agregado entre corchetes angulares la numeración de las *lectiones* y los títulos que denotan su organización, para manifestar claramente la estructura del texto.

<sup>33</sup> Respecto de la naturaleza y de la tipología a la que pertenece este comentario cfr. Olga WEIJERS, “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en Gianfranco FIORAVANTI *et al.*, *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli xiii-xv)*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 17-41. Ver también Valeria BUFFON, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam*”, pp. 301-304.

<sup>34</sup> Cfr. Valeria BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, Québec, Université Laval, 2007, pp. 210-212.

## ANONYMI MAGISTRI ARTIVM,

### <LECTURA CUM QUESTIONIBUS IN ETHICAM NOVAM ET VETEREM>

#### Lectio XI, questio 1

*Sigla Codicum*

F= Florencia, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp., G 4. 853

O= Oxford, Bodleian Library, misc. lat. c. 71.

#### Vtrum felicitas sit corporis, anime, uel coniuncti?

#### ¿Es la felicidad del cuerpo, del alma o del conjunto?

(F f. 18va, O f. 15vb)

#### ARGUMENTOS A FAVOR DEL ALMA

§ 4 *De primo sic. Augustinus beatitudo omnis in animo<sup>1</sup> est quia animus naturaliter capax est beatitudine<sup>2</sup> ualens<sup>3</sup> ea frui per illuminationem gratie, per cuius illuminationem meretur<sup>4</sup>; corpus enim<sup>5</sup> subiectum in corruptionem<sup>6</sup>; ergo beatitudo per se est anime.*

§ 5 *Item, Augustinus beatitudo est plena conformitas ymaginis create ad incretam; set sicut uult Augustinus homo non est ymago ymaginis increate nisi per animam, et maxime secundum rationalem<sup>8</sup> quo ad partem superiorem; ergo secundum illam proprie erit felicitas et sic felicitas proprie est<sup>9</sup> anime<sup>10</sup>.*

Sobre lo primero, se argumenta así: Agustín dice que toda beatitud está en el ánimo porque el ánimo es naturalmente capaz de poder disfrutar de ella por iluminación de la gracia, por cuya iluminación merece pues el cuerpo <está> sujeto a la corrupción; por lo tanto la beatitud es por sí del alma.

Asimismo, Agustín también dice que la beatitud es la plena conformidad de la imagen creada a la increada, pero como quiere Agustín el hombre no es la imagen de la imagen increada sino por el alma, y máxime según la racional en cuanto a su parte superior; por lo tanto, según ella será propiamente la felicidad y así la felicidad es propiamente del alma.

§ 6 *Item, cuius est appetitus rei alicuius eiusdem est ipsum habere. Quod appetitur, [O f. 15vb, F f. 18rb41] dum<sup>11</sup> habetur; ergo, cum appetere beatitudinem sit per se anime, eius per se erit beatitudo.*

§ 7 *Item, Augustinus De spiritu et anima: beate uiuere nichil aliud est quam ueris certisque<sup>12</sup> bonis gaudere<sup>13</sup>; gaudium autem per se est anime; ergo et beatitudo uite siue beata uita<sup>14</sup>.*

§ 8 *Item, Augustinus De ciuitate dei<sup>15</sup>: “Angeli ideo dicuntur<sup>16</sup> beati, quia deo adherent<sup>17</sup>. Similiter, ergo adherentia hominis ad Deum facit hominem beatum; set hec adherentia non potest esse nisi per cognitionem et amorem; cum ergo<sup>18</sup> hec sint anime beatitudo siue felicitas per se erit anime.*

§ 9 *Item, cum uirtus disponat ad felicitatem, in eodem debet esse uirtus et felicitas; set in libro sequenti autor<sup>19</sup> uolens ostendere quid sit uirtus, ennumerat ea que sunt in anima<sup>20</sup>, non<sup>21</sup> in coniuuncto, ut per hoc habeatur quid est uirtus; quare uirtus est anime<sup>22</sup> non coniuuncti, ergo et felicitas.*

Asimismo, de aquello de lo cual es el apetito de alguna cosa, de eso mismo es el tenerla. Lo que se desea, <se desea,> hasta que se tiene; por lo tanto, puesto que desear la beatitud es por sí del alma, será por sí de ella la beatitud.

Asimismo, Agustín en *Sobre el espíritu y el alma* <indica que> vivir beatamente no es otra cosa que gozar de las cosas verdaderas, ciertas y buenas; pero el gozo por sí es del alma; por lo tanto también lo es la beatitud de la vida o la vida beata.

Asimismo, Agustín en *La ciudad de Dios*: “Por eso los ángeles se dicen beatos, porque están junto a Dios. Por lo tanto, similarmente la vecindad del hombre a Dios hace al hombre beato; pero esta vecindad no puede ser más que por conocimiento y amor; por lo tanto, puesto que estas cosas son del alma, la beatitud o felicidad por sí será del alma.

Asimismo, puesto que la virtud dispone a la felicidad, en lo mismo debe estar la virtud y la felicidad; ahora bien, en el libro siguiente, cuando el autor quiere mostrar qué es la virtud, enumera las cosas que están en el alma no en el conjunto de tal forma que por esto se tenga qué es la virtud; por esto la virtud es del alma, no del conjunto; por lo tanto también la felicidad.

§ 10 *Item, inferius dicit quod homines beati<sup>23</sup> dicendi sunt ut angeli<sup>24</sup>, ergo, cum homo non sit ut angelus nisi ratione anime, beatitudo erit per se anime.*

Asimismo, más abajo dice el autor que los hombres deben decirse beatos como ángeles, por lo tanto, puesto que el hombre no es como un ángel sino en razón del alma, la beatitud será por sí del alma.

#### ARGUMENTOS EN FAVOR DEL CUERPO

§ 11 *Quod autem magis sit corporis uidetur eiusdem debet esse premium cuius est<sup>25</sup> meritum; ergo, cum corpus mereatur<sup>26</sup> primo, et felicitas primo erit corporis. Quod primo mereatur<sup>27</sup> uidetur quia causa immediate operans magis meretur secundum operationem quam que remote. Set uirtutum consuetudinalium immediatum<sup>28</sup> principium est corpus effectiuum uel<sup>29</sup> uirtutes corporales ut sensibilis<sup>30</sup> corruptibilis quam anima<sup>31</sup>, quia iste<sup>32</sup> [F f. 18va, O f. 15vb15] uirtutes acquiruntur per operationes corporis, etsi mediante imperio partis rationabilis. Ergo, magis meretur beatitudinem secundum illas corpus uel<sup>33</sup> uirtutes corporales.*

Pero parece que sea más del cuerpo mismo el mérito de que debe ser el premio; por lo tanto, puesto que el cuerpo merece primero, también la felicidad será primero del cuerpo. Parece que merece primero porque la causa obrante inmediatamente merece más según la acción que la que obra remotamente. Pero el principio inmediato de las virtudes consuetudinales es el cuerpo activo o las virtudes corporales como la sensible corruptible, más que el alma, porque estas virtudes son adquiridas por medio de las acciones del cuerpo, aunque mediante el imperio de la parte racional. Por lo tanto, merece más la beatitud según estas acciones el cuerpo o las virtudes corporales.

§ 12 *Item*<sup>34</sup>, *cum dicimus quod homo hominem generat et sol*<sup>35</sup>, *non dicitur tamen homo filius solis set hominis, et hoc est quia homo est*<sup>36</sup> *causa proxima et magis determinante ad hoc se habens*<sup>37</sup>. *Ergo similiter, cum*<sup>38</sup> *istis uirtutibus homo per corpus inmediate operetur quam per animam debent dici iste uirtutes corporis et non anime; quare et felicitas gratia earum.*

§ 13 *Item, eiusdem debet esse actus primus et actus secundus, set uita naturalis est quasi actus primus, felicitas uero siue uita spiritualis est actus secundus*<sup>39</sup>. *Set uita prima est corporis; probatio: quia eiusdem est potentia cuius est actus*<sup>40</sup>. *Set potentia uiuendi corporis;*<sup>41</sup> *probatio: anima est actus corporis phisici organici*<sup>42</sup> *potentia uitam habentis*<sup>43</sup>. *Ergo et actus uiuendi erit corporis; quare et felicitas.*

#### ARGUMENTOS EN FAVOR DEL CONJUNTO

§ 14 *Quod autem sit coniuncti sic ostenditur*<sup>44</sup>: *cuius per se et primo est meritum eius per se et*<sup>45</sup> *primo est premium. Set meritum est per se coniuncti, non enim est dicere quod corpus per se mereatur nec*<sup>46</sup> *quod anima per se mereatur. Quare beatitudo per se erit coniuncti.*

Asimismo, puesto que decimos que el hombre y el sol generan al hombre, sin embargo no se dice que el hombre es hijo del sol sino del hombre, y esto es porque el hombre es la causa próxima y que se considera más determinante para esto. Por lo tanto, similarmente, puesto que el hombre actúa por estas virtudes a través del cuerpo más inmediatamente que a través del alma, estas virtudes del cuerpo deben considerarse <causa próxima> y no <las> del alma; por ello también la felicidad es gracias a ellas.

Asimismo, el acto primero y el acto segundo deben ser de lo mismo, pero la vida natural es como el acto primero, en cambio la felicidad o vida espiritual es el acto segundo. Pero la vida primera es del cuerpo; prueba: porque la potencia es de lo mismo de lo que es el acto. Pero la potencia de vivir es del cuerpo; prueba: el alma es el acto de un cuerpo físico orgánico con potencia de tener vida. Por lo tanto, el acto de vivir será del cuerpo; por eso también la felicidad.

Ahora bien, que <la felicidad> es del conjunto se muestra así: <de aquello> de lo cual por sí y en primer lugar es el mérito, de ello es por sí y en primer lugar el premio. Pero el mérito es por sí del conjunto, pues no hay que decir que el cuerpo merece por sí y tampoco que el alma merece por sí. Por lo cual, la beatitudo será por sí del conjunto.

§ 15 *Item, Dionisius summum bonum est quod omnia concupiscunt<sup>47</sup>, sensibilia sensibiliter, corporalia corporaliter,<sup>48</sup> intelligibilia autem<sup>49</sup> intelligibiliter. Ergo si summum bonum est hominis erit hominis in quantum communicat cum hiis omnibus. Set ratione coniuncti. Ergo felicitas est coniuncti.*

§ 16 *Item ad idem<sup>50</sup>, omnis pars extra totum habet esse dependens et diminutum, ergo cum anima nata sit esse pars hominis, ipsa per se habet esse<sup>51</sup> diminutum et solum in toto compleri potest. Ergo cum felicitas sit abiciens omnem incompletionem felicitas erit anime solum<sup>52</sup> in coniuncto et non per se.*

§ 17 *Item decimo nono De ciuitate Dei<sup>53</sup> : summum bonum hominis quo fit homo beatus ex utriusque rei bonis<sup>54</sup>, scilicet corporis et anime, constare dicitur<sup>55</sup>. Ergo et coniuncti erit.*

Asimismo, Dionisio: el bien supremo es lo que todas las cosas desean, los sensibles sensiblemente, los corporales corporalmente, los inteligibles en cambio inteligiblemente. Por lo tanto, si el bien supremo es del hombre, del hombre será en cuando se comunica con todas estas cosas. Pero esto es en razón del conjunto. Por lo tanto la felicidad es del conjunto.

Asimismo a lo mismo, toda parte fuera del todo tiene un ser dependiente y diminuto, por lo tanto, puesto que el alma está destinada a ser una parte del hombre, ella por sí tiene un ser diminuto y solo se puede completar en el todo. Por lo tanto, puesto que la felicidad está alejada de toda incompletud, la felicidad será del alma sólo en el conjunto y no por sí.

Asimismo, en el decimonoveno <libro> *De ciuitate Dei* se dice que el bien supremo del hombre por el cual el hombre se hace beato se constituye a partir de ambas cosas buenas, a saber del cuerpo y del alma. Por esta razón también será el conjunto.

§ 18 *Ad horum euidentiam sciendum quod beatitudo proprie loquendo est coniuncti<sup>56</sup> et non<sup>57</sup> anime per se, nec<sup>58</sup> corpori per se, set coniuncti. Et<sup>59</sup> esse coniuncti est dupliciter: aut coniuncti ita quod ratione nullius partis primo, sicut dicere est quod esse hominem<sup>60</sup> conuenit Sorti<sup>61</sup> ratione coniuncti; uel ratione<sup>62</sup> coniuncti ita quod principaliter ratione alterius partis ipsius coniuncti, sicut esse coloratum conuenit Sorti set ratione corporis, scire uero conuenit eidem set ratione anime<sup>63</sup>. Hoc modo dicimus quod felicitas est coniuncti quia est anime in coniuncto et per animam habet eam<sup>64</sup> coniunctum. Quod ergo obicit quod anime est per se, sciendum quod aliquid esse<sup>65</sup> anime est<sup>66</sup> dupliciter: uel anime ut est extra corpus et a corpore separata, uel anime ut est in coniuncto set cum per animam. Hoc autem ultimo modo potest dici felicitas anime per se<sup>67</sup> et non primo modo.*

Para evidencia de estos argumentos, hay que saber que la beatitud se debe decir propiamente del conjunto y no del alma *per se*, ni del cuerpo *per se*, sino del conjunto. Y el ser del conjunto es doble: o bien del conjunto en la medida en que en razón de ninguna parte se considera primeramente, como se tiene que decir que el ser hombre conviene a Sócrates en razón del conjunto; o bien en razón del conjunto en la medida en que <se dice> principalmente en razón de alguna de las partes del mismo conjunto, como el ser de color conviene a Sócrates pero en razón del cuerpo, y en cambio saber le conviene pero en razón del alma. De este modo decimos que la felicidad es del conjunto porque es del alma en el conjunto y a través del alma la tiene el conjunto. Por lo tanto, para lo que objeta que es del alma *per se*, hay que saber que “algo es del alma” se entiende de dos maneras: o bien del alma en tanto es algo fuera del cuerpo y separada del cuerpo, o bien del alma en tanto está en el conjunto pero con y por el alma. De esta última manera puede decirse que la felicidad es del alma *per se* y no del primer modo.

§ 19 *Ad primo obiectum dicendum quod et si anima naturaliter capax sit beatitudinis, tamen quia hoc habet in coniuncto, ideo coniunctum beatitudinem habet quamuis per animam. Similiter, quod dicit quod per animam ymago creata est et conformatur plene ad ymaginem incretam per hoc enim non concluditur quod beatitudo sit solius anime set quod sit ab anima siue per animam in eo in quo est.*

*Similiter, ad aliud dic quod coniunctum appetit<sup>68</sup> set per animam habet quod appetat, et ideo coniunctum habet felicitatem quamuis per animam<sup>69</sup>.*

§ 20 *Ad aliud dicendum<sup>70</sup> quod sicut dicere est quod<sup>71</sup> coniunctum cognoscit<sup>72</sup>, licet per animam, similiter et diligit sic et coniunctum dicitur<sup>73</sup> deo adherere. Similiter dic quod si uirtus insit per animam, non tamen est anime separate –nisi post acquisitionem suam–, set anime in coniuncto.*

§ 21 <> *Ad aliud dicendum quod homines beati dicuntur esse sicut angeli non quia<sup>74</sup> beatitudo sit hominis<sup>75</sup> ratione anime ut est separata, set quia sicut angeli nichil patiuntur<sup>76</sup> a quibuslibet iniustitiis, sic nec<sup>77</sup> homo beatus.*

A la primera objeción hay que decir que aunque el alma sea naturalmente capaz de beatitud, sin embargo porque esto lo tiene en el conjunto, por ello es el conjunto que tiene beatitud aunque por el alma. Similarmente, para lo que dice que por el alma es creada la imagen y es conformada plenamente a la imagen increada, pues por esto no se concluye que la beatitud sea solamente del alma sino que es a partir del alma o por el alma en aquello en lo que está.

Similarmente, debes decir a la otra objeción que el conjunto desea pero por el alma tiene el desear y por ello el conjunto tiene la felicidad aunque por el alma.

A lo otro hay que decir que así como se debe decir que el conjunto conoce, aunque por el alma, también similarmente ama, y así el conjunto se dice que se une a Dios. Similarmente, debes decir que si la virtud reside por el alma, sin embargo no es del alma separada –a menos que sea después de su adquisición–, sino del alma en el conjunto.

A lo otro hay que decir que los hombres se consideran que son beatos como ángeles no porque la beatitud sea del hombre en razón del alma en tanto está separada, sino porque así como los ángeles, nada sufren de cualesquiera injusticias, así tampoco el hombre beato.

§ 22 <> *Ad illud quod obicit quod debeat<sup>78</sup> esse magis corporis, respondendum quod corpus non meretur primo et ad hoc intelligendum quod meritum debetur per se consensui<sup>79</sup> in opus bonum. Vnde non debetur operi exteriori nisi sicut signo, secundum quod dicit inferius quod<sup>80</sup> delectatio et tristitia in operibus est signum habituum<sup>81</sup> set rationi mouenti<sup>82</sup> et regulanti et in bono conseruanti. Quod ergo dicit quod corporalis operatio est causa proxima dico quod non, immo non est causa set signum, set consensus rationis in opus bonum uel malum proprie causa est. Vnde nec<sup>83</sup> operatio exterior causa est uirtutis set solum sicut minister<sup>84</sup>. Ratio uero dirigens<sup>85</sup> et conseruans<sup>86</sup> per se causa est. Et per hoc patet solutio ad aliud, licet enim corpus et uirtutes corporales proximo operentur operationem exteriorem, quia tamen<sup>87</sup> operatio exterior<sup>88</sup> causa non est set solum signum sicut [F f. 18vb] postea dicitur<sup>89</sup> ideo non determinatur uirtus neque<sup>90</sup> felicitas secundum illam. [O f. 16ra]*

A eso que objeta que más bien debería ser del cuerpo, hay que responder que el cuerpo no merece primeramente y para esto hay que comprender que el mérito se debe *per se* al consentimiento en la obra buena. De allí que no se debe a la obra exterior sino como signo, según lo que dice más abajo que la delectación y la tristeza en las obras son signos de los hábitos pero en razón del que mueve, regula y conserva en el bien. Por lo tanto, a lo que dice que la acción corporal es causa próxima <de la felicidad>, digo que no, no es causa sino signo, al contrario, el consentimiento de la razón en la obra buena o mala es la causa propiamente. De allí que la acción exterior tampoco es causa de la virtud sino sólo como un instrumento. En cambio, la razón que dirige y conserva es por sí la causa. Y por esto es evidente la solución a lo otro, pues aunque el cuerpo y las virtudes corporales operen de manera próxima la acción exterior, sin embargo porque la acción exterior no es causa sino sólo signo como se dirá después, por ello no se determina según ella la virtud ni la felicidad.

§ 23 *Ad ultimum dicendum quod uita prima<sup>91</sup> per se est anime et sicut subiecti et sicut efficientis et ideo felicitas primo est anime ut subiecti et si coniuncti hoc, est per animam. Quod obicit quod corporis<sup>92</sup> est potentia ad uitam, respondendum<sup>93</sup> est uerum est non sicut efficientis nec<sup>94</sup> sicut subiecti primi<sup>95</sup>, set sicut ab alio recipientis<sup>96</sup>. Verum est quidem quod corpus uitam recipit<sup>97</sup> et ab anima, sic quidem dicere est secundum ueritatem; licet philosophi non attendentes quod corpus quod modo<sup>98</sup> est corruptibile possit fieri incorruptibile dicerent<sup>99</sup> fortasse –sicut uidetur uelle etiam<sup>100</sup> Aristoteles– quod felicitas sit anime per se et non coniuncti nec per<sup>101</sup> animam in coniuncto; et tunc secundum ipsos, ad rationes que ostendunt quod felicitas sit coniuncti, deberet responderi, et primo ad primum,<sup>102</sup> dicendo quoniam et si coniunctum<sup>103</sup> mereatur, quia tamen anima utitur corpore sicut minister<sup>104</sup>, et sic coniunctum meretur non sibi set anime, sicut imperio anime operatur<sup>105</sup>. Ideo non oportet quod coniunctum felicitetur, sicut enim patet de operationibus quas anima facit ratione corporis, quod non meretur in illis inquantum sic sunt, sic nec corpus in eis, que facit motum ab anima uel imperio anime.*

A lo último hay que decir que la primera vida es por sí del alma como del sujeto y también como del eficiente y por eso la felicidad primero es del alma como *del sujeto* y si es del conjunto, esto es a través del alma. A lo que objeta que hay una potencia del cuerpo para la vida, hay que responder que es verdad no como de lo eficiente ni como del sujeto primero, sino como de lo que recibe de otro. Sin duda es verdad que el cuerpo recibe la vida también por el alma y más aún hay que decir que es así según la verdad; aunque los filósofos no disponiendo que el cuerpo aunque es corruptible pueda hacerse incorruptible dirían quizás –como parece querer también Aristóteles– que la felicidad es del alma por sí y no del conjunto ni por el alma en el conjunto; y entonces según éstos, por las razones que muestran que la felicidad es del conjunto, se debería responder, y primero a lo primero, diciendo que aunque el conjunto merezca, sin embargo, porque el alma utiliza el cuerpo como un instrumento, así el conjunto merece no por sí sino por el alma, así como obra por imperio del alma. Por eso no es necesario que el conjunto sea feliz, pues como es evidente en relación a las acciones que el alma hace en razón del cuerpo, éste no merece en ellas en cuanto son tales, y así tampoco el cuerpo merece en aquellas cosas que hace movido por el alma o por el imperio del alma.

§ 24 *Ad aliud diceret philosophus quod si dicamus quod omnia<sup>106</sup> appetunt summum bonum et quod<sup>107</sup> homo appetet<sup>108</sup>, diceret quod appetitus ille est<sup>109</sup> alterius rationis et equiuoce dicitur, et sic non oportet quod homini conueniret<sup>110</sup> per illud per quod communicat cum omnibus creaturis.*

§ 25 *Ad aliud diceret forte philosophus quod anima non dependet essentialiter a corpore nisi ratione operationum quas mediante corpore debet exercere, et ideo, postquam acquisiuit habitum, nichil detrahit sue perfectioni, si corpori non uiuatur.*

§ 26 *Ad aliud dicendum quod illud quod dicitur summum bonum constare ex bonis anime et corporis non dicit augustinus secundum ueritatem set solum retrahendo<sup>111</sup> opinionem actoris<sup>112</sup> sicut ibi patet uel dicitur quod li ex dicit causam materialem non quo ad esse set quo ad fieri non enim beatitudo est illa<sup>113</sup> bona set ex illis bonis resultat.*

A lo otro el filósofo diría que si decimos que todas las cosas desean el bien supremo y que el hombre lo desea, diría que ese apetito tiene otro sentido y se dice equívocamente, y así no es necesario que convenga al hombre por aquello por lo cual se comunica con todas las creaturas.

A lo otro diría tal vez el filósofo que el alma no depende esencialmente del cuerpo sino en razón de las acciones que debe ejercer mediante el cuerpo, y por ello, después que adquirió el hábito, nada quita a su perfección, si no está viva para el cuerpo.

A lo otro hay que decir que aquello que se dice que el bien supremo se constituye a partir de cuerpo y alma buenos no lo dice Agustín según la verdad, sino sólo reduciendo la opinión del autor como es evidente allí. O bien dí que el “ex” dice la causa material no por la cual se es sino por la cual se es hecho, pues la beatitud no es ella buena sino que resulta de aquellos bienes.

## Notas

<sup>1</sup> animo] deo O

<sup>2</sup> PS-AGUSTÍN (Alcherio de Claraval?), *De spiritu et anima* (ed. J. P. Migne), cap. 7, col. 784: “Capax est omnium anima, quia per rationalitatem ad cognitionem, et per concupiscibilitatem ad dilectionem universitatis capax inuenitur”.

<sup>3</sup> ualens] uolens O

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap. 46, col. 813: “Sic creator omnium Deus inter caetera et super caetera quae creauit, rationalem dignatus est amplius illustrare naturam, quam et sua similitudine fecit insignem et suae beatitudinis uoluit esse participem. Cujus tamen rationalis creaturae licet similis videatur origo, facta est diversa conditio; dum pars ejus est in aeterna felicitate firmata; pars rudentibus inferni detracta, et in tartarum tradita in iudicium crucianda servatur; pars etiam tertia terrenis unita corporibus locum medium sortita cognoscitur”.

<sup>5</sup> enim] ei O

<sup>6</sup> corruptionem] corruptibile O

<sup>7</sup> increate] intate O

<sup>8</sup> rationalem] rationabilem O

<sup>9</sup> proprie est] inu. O

<sup>10</sup> PS-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, cap. 32, col. 801: “Anima namque rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, superat omnia; et Deo proxima est, quando est pura, eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata, non per corporeos oculos, sed per sui ipsius principale, id est, per intelligentem Deus cernit, in quo est perfectissima pulchritudo et beatissima visio, qua visione fit beata”.

<sup>11</sup> dum] deo O

<sup>12</sup> certisque] creatisque F

<sup>13</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Libero Arbitrio* (ed. William M. Green), Turnhout Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina 29), 1970, lib. 1, cap. 13, l. 105: “atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur; nisi tu putas aliud esse beate uiuere quam ueris bonis certisque gaudere”.

<sup>14</sup> uita] uite O

<sup>15</sup> de ciuitate dei] dicit est O

<sup>16</sup> dicuntur] dicunt O

<sup>17</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei* (ed. Bernhard Dombart y Alfons Kalb), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina 47), 1955, lib. 12, cap. 1, l. 61-63: “ita, cum uitium creaturae angelicae dicitur, quo non adhaeret deo, hinc apertissime declaratur, eius naturae ut deo adhaereat conuenire”. Véase también *ibid*, lib. 9, cap. 15, l. 58: “neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad angelos inmortales beatos que ita perducit, ut eorum participatione etiam nos inmortales et beati simus; sed ad illam trinitatem, cuius et angeli participatione beati sunt”.

<sup>18</sup> ergo] om. O

<sup>19</sup> autor] aristoteles O

<sup>20</sup> ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Vetus* (1105b) (ed. René-Antoine Gauthier), Leiden, Brill (AL 26, 2), 1972, lib. II, cap. 4, p. 11, l. 14: “Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus, horum aliquid erit virtus”.

<sup>21</sup> non] om. pO uera sO

<sup>22</sup> est anime] inu. O

<sup>23</sup> beati] om. O

<sup>24</sup> ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Noua* (ed. René-Antoine Gauthier), p. 88, l. 12-14: “Si autem ita, beatos dicemus vivencium quibus existunt que dicta sunt, beatos autem homines [ut angelos]”. El agregado “*ut angelos*”, que se encuentra en la mayoría de los manuscritos, parece coincidir con una glosa muy temprana que se incluyó muy pronto en la tradición manuscrita. Sobre la glosa “*ut angelos*” véase Valeria BUFFON, “Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the *Nicomachean Ethics*”, *Laval Théologique et Philosophique*, 60/3, (2004), p. 457.

<sup>25</sup> premium cuius est] rep. O

<sup>26</sup> primo] om. F

<sup>27</sup> mereatur] moueatur O

<sup>28</sup> inmediatum] in medio titius O

<sup>29</sup> est corpus effectum uel] effectuum est corpus et O

<sup>30</sup> sensibilis] sensibilis et O

<sup>31</sup> anima] animata O

<sup>32</sup> iste] rep. F

<sup>33</sup> uel] et O

<sup>34</sup> item] item eidem O

<sup>35</sup> *Auctoritates Aristotelis* (ed. Jacqueline Hamesse), Lovaina, Publications Universitaires, 1974, p. 145, nro. 65: “Homo generat hominem et sol”.

<sup>36</sup> est| *om. O*

<sup>37</sup> ad hoc se habens| se habens ad hoc *O*

<sup>38</sup> cum| cum in *F*

<sup>39</sup> est actus secundus| *om. F*

<sup>40</sup> set uita prima est corporis probatio quia eiusdem est potentia cuius est actus| *om. hom. O*

<sup>41</sup> corporis| corporis est *O*

<sup>42</sup> phisici organici| *inu. O*

<sup>43</sup> *Auctoritates Aristotelis*, p. 177, nro. 41: “Anima est actus corporis phisici vitam habentis in potentia, scilicet ad opera vitae”.

<sup>44</sup> ostenditur| ostendit *O*

<sup>45</sup> et| *om. pO* (add. sup. lin. *sO*)

<sup>46</sup> nec| neque *O*

<sup>47</sup> PS. DIONYSIUS, *De divinibus nominibus*, 4, 4 (PG, 3, 700 A-B), transl. Iohannis Sarrazeni (*Dionysiaca*, Brujas, 1937, t. I, p. 168): “Et bonum est, ut eloquia dicunt, “ex quo omnia” subsistunt et sunt sicut ex causa perfecta deducta; et in quo omnia consistunt sicut in omnipotenti plantatione custodita et contenta; et ad quod omnia conuertuntur quemadmodum ad proprium singula finem; et quod desiderant omnia, intellectualia quidem et rationalia cognitiue, sensibilia autem sensibilibiter”. PHILLIPPUS CHANCELLARIUS, *Summa de bono* (ed. Nicolai Wicki), Berna, 1985, Prologus, questio 1, p. 6, l. 17-18. PS-PECKHAM, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, ed. V. BUFFON, Prologus, § 10 y § 27.

<sup>48</sup> corporalia corporaliter *coni.*| corporalia essentialiter *F* corporalia et essentialiter *O*

<sup>49</sup> autem| *om. O*

<sup>50</sup> ad idem| *om. O*

<sup>51</sup> esse| *om. O*

<sup>52</sup> erit anime solum| solum erit anime *O*

<sup>53</sup> decimo nono de ciuitate dei| .xix. d.c. *O*

<sup>54</sup> bonis| boni *O*

<sup>55</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De ciuitate Dei*, lib. XIX, cap. 3, l. 22: “proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis”.

<sup>56</sup> est coniuncti| *inu. O*

<sup>57</sup> non| non est *O*

<sup>58</sup> nec| neque *O*

<sup>59</sup> et| set *O*

<sup>60</sup> hominem| hoiem *F*

<sup>61</sup> sorti| soli *O*

<sup>62</sup> ratione| esse *O*

<sup>63</sup> set ratione corporis scire uero conuenit eidem set ratione anime| et *O*

<sup>64</sup> eam| esse *O*

<sup>65</sup> esse| *om. O*

<sup>66</sup> anime est| *inu. O*

<sup>67</sup> per se| *om. pO* (add. in marg. *sO*)

<sup>68</sup> appetit| appetet *O*

<sup>69</sup> animam| *insertus* § per hom. *O* (24 voces), corrigit cum “vacat”

<sup>70</sup> dicendum| dic *O*

<sup>71</sup> sicut dicere est quod| *om. O*

<sup>72</sup> cognoscit| cognoscat *O*

<sup>73</sup> coniunctum dicitur| coniunctum per animam habet *O*

<sup>74</sup> quia| quod *O*

<sup>75</sup> sit hominis| insit *O*

- <sup>76</sup> patiuntur] ponuntur *O*  
<sup>77</sup> nec] nec habet *O*  
<sup>78</sup> debeat] dant *O*  
<sup>79</sup> consensui] consensuari *O*  
<sup>80</sup> quod] et *O*  
<sup>81</sup> ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Vetus* (1104b4-5b), lib. II, cap. 2, p. 8, l. 12-13: “Signum autem oportet facere habituum, fientem voluptatem vel tristitiam in operis”.  
<sup>82</sup> mouent] inconuenienti *O*  
<sup>83</sup> nec] digna *pO* (*exp. sO* neque *add. in marg. sO*)  
<sup>84</sup> minister] unum sunt *O*  
<sup>85</sup> dirigens] diligens *O*  
<sup>86</sup> conseruans] consentuans *F*  
<sup>87</sup> tamen *F*] cum *O*  
<sup>88</sup> operatio exterior] *inu. O*  
<sup>89</sup> dicetur] dicitur *O*  
<sup>90</sup> uirtus neque] nec *F*  
<sup>91</sup> prima] potentia *O*  
<sup>92</sup> corporis] corporalis *O*  
<sup>93</sup> respondendum] dicendum *F*  
<sup>94</sup> nec] neque *O*  
<sup>95</sup> primi] *om. pO* (*add in marg. sO*)  
<sup>96</sup> recipientis] rescipientis *O*  
<sup>97</sup> recipit] rescipit *O*  
<sup>98</sup> modo] non *O*  
<sup>99</sup> dicerent] dicent *O*  
<sup>100</sup> uidetur uelle etiam] etiam uidetur uelle *O*  
<sup>101</sup> per *sup. lin. sO*] *om. F*  
<sup>102</sup> primum] primam *O*  
<sup>103</sup> coniunctum] coniuncti *O*  
<sup>104</sup> minister] instrumento *O*  
<sup>105</sup> operatur] comparatur *O*  
<sup>106</sup> omnia] *corr. ex omnium O*  
<sup>107</sup> quod] quid *O*  
<sup>108</sup> appetet] apparet? et? *O*  
<sup>109</sup> est] ex *O*  
<sup>110</sup> conueniret] communicet *O*  
<sup>111</sup> retrahendo] recitando *O*  
<sup>112</sup> actoris] ciceronis *O*  
<sup>113</sup> est illa] *inu. O*