

# La filosofía en la Facultad de Artes de París. La *Divisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza



Flavia Gioia

Universidad de Buenos Aires

## Resumen

La “experiencia universitaria” vivida por la *Facultas artium* parisina ha quedado reflejada en las denominadas obras *didascálicas*, que exhiben cómo la filosofía es practicada y enseñada en la primera mitad del s. XIII. Al respecto, examinaremos a) la influencia de la escolástica neoplatónica en el desarrollo filosófico de la Baja Edad Media y b) la posibilidad de hablar de la *filosofía de los magistri artium*, ambas cuestiones vinculadas entre sí. En el marco de b), revisaremos las posturas de De Libera y de Lafleur, quienes analizan la concepción de la filosofía y el ideal filosófico propios del s. XIII en pos de determinar el estatus de la filosofía en la Facultad de Arte de París y si esta es o no una Facultad de Filosofía. Sobre esta base, analizaremos un texto paradigmático en su especie, la *Divisio scientiarum* del maestro de arte Arnulfo de Provenza –en especial la “*Introductio*” y la “*Philosophia moralis*”–, observando cuán pertinentes resultan, en este caso, las conclusiones de ambos autores. Mediante tal análisis pretendemos mostrar en qué medida podemos hablar de la *filosofía de los magistri artium*, considerando tanto la influencia tardo-antigua cuanto la configuración y reivindicación consciente de una cierta forma de vida que se desarrolla en el marco institucional específico de la Facultad de Arte de la Universidad de París.

## Palabras clave

*Magistri artium*  
Arnulfo de Provenza  
*Division scientiarum*  
Filosofía  
Escolástica neoplatónica

## Abstract

The “college experience” performed by the Parisian *Facultas artium* has been reflected in the so-called didascalical works, which exhibit how philosophy is practiced and taught in the first half of the XIIIth century. In this regard, we will examine a) the influence of neoplatonic Scholastic in the philosophical development of the Late Middle Ages and b) the possibility to talk about the philosophy of the *magistri artium*, being both issues linked to one another. With respect to b), we will review De Libera’s and Lafleur’s positions, who discuss the conception of philosophy and the philosophical ideal proper of the XIIIth century in order to determine which the status of philosophy in the Faculty of Arts of Paris was and if it is or is not a Faculty of philosophy. On this basis, we will analyze a paradigmatic text in its kind, the *Division scientiarum* of the master of art Arnulf of Provence –especially the “*Introductio*” and the “*Philosophia*”

## Keywords

*Magistri artium*  
Arnulf of Provence  
*Division scientiarum*  
Philosophy  
Neoplatonic Scholasticism

*moralis*–, noting how pertinent the conclusions of both authors prove to be in this case. By means of such an analysis, we expect to show to what extent we can speak of the philosophy of the *magistri artium*, considering the late-ancient influence as much as the configuration and the claims for a certain way of life that is developed within the specific institutional framework of the Faculty of Arts of the University of Paris.

La peculiar “experiencia universitaria” vivida por la *Facultas artium* parisina ha quedado bien reflejada en las denominadas obras *didascálicas*. Estos textos, producidos y utilizados por los maestros de artes de París (MA) para el dictado de sus clases, plasman de modo especial la manera en que la filosofía es practicada y enseñada en la primera mitad del s. XIII. La relevancia y el carácter de tal experiencia, así como su relación con los modos de pensar de las escuelas filosóficas tardo-antiguas, ha sido objeto de estudio de especialistas de la talla de Pierre Hadot, por ejemplo.<sup>1</sup> Al respecto, nos proponemos examinar dos cuestiones que hemos de considerar vinculadas entre sí. En primer lugar, cómo y cuánto influye la llamada escolástica neoplatónica de los siglos V y VI en el desarrollo filosófico de la Baja Edad Media. En segundo término, y principalmente, cuál es la caracterización que más se ajusta a la labor intelectual de la Facultad de Artes (FA) en el s. XIII y hasta qué punto es posible hablar de la *filosofía de los magistri artium*.

1. Al respecto cfr. Hadot, P. (1998: 5).

En relación al primer interrogante, haremos referencia al pensamiento tardo-antiguo, a la posibilidad de una filosofía de los comentadores y a su fuerte influencia en el florecimiento intelectual del s. XIII. Luego, el tratamiento de temas como el lugar de la filosofía en la Universidad medieval, el desempeño de los MA y sus escritos en orden a la enseñanza de la filosofía en la FA sentará las bases para responder al segundo cuestionamiento. En este marco traeremos a colación las posiciones, aparentemente contrapuestas, de dos especialistas –A. de Libera y C. Lafleur–,<sup>2</sup> que en pos de determinar el estatus de la filosofía en la FA de París y dilucidar si la FA es o no una Facultad de Filosofía (FF), analizan la concepción de la filosofía y el ideal filosófico propios del s. xiii. A partir de la revisión de ambas posturas, examinaremos la *Divisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza (AP),<sup>3</sup> en especial, dos de sus secciones –“*Introductio*” y “*Philosophia moralis*”– con el fin de dilucidar, en un texto paradigmático en su especie, si resultan o no pertinentes las consideraciones de De Libera y de Lafleur. Es de esperar que tal análisis nos permita esclarecer en qué medida es posible hablar de la *filosofía de los magistri artium*, teniendo en cuenta tanto la influencia recibida de la llamada escolástica neoplatónica cuanto la configuración y reivindicación consciente de una cierta forma de vida que se desarrolla en el marco institucional específico de la FA de la Universidad de París.

2. Cfr. De Libera (1997) y Lafleur (1994).

3. Cfr. Lafleur (1988).

## I

### 1. La filosofía como exégesis

El pensamiento tardo-antiguo de los s. II a VI d. C. representa, como se sabe, la transición de la filosofía antigua a la filosofía medieval. Su gran legado intelectual lo constituyen los *Comentarios* a la obra de Platón y de Aristóteles que, sin duda, trazan el camino que de allí en más seguirá la historia de la filosofía.<sup>4</sup> A través del recurso del comentario, sus autores –a sabiendas o no– expresan sus propias ideas filosóficas al intentar hacer una exégesis lo más fiel posible del texto en cuestión. Tan es así, que es posible encontrar entre los especialistas quienes dan en llamar a este período la *filosofía de los comentadores*.<sup>5</sup> Esta denominación, en un primer sentido y al igual que

4. Cfr. Sorabji (2005: 1-2).

5. *Ibidem*.

cualquier otra por el estilo, es discutible y –en el caso que nos ocupa– hasta contradictoria, pues deberíamos preguntarnos si interpretar y comentar los textos de los grandes filósofos es propiamente una actividad filosófica.<sup>6</sup> Pero, en otro sentido, esta etiqueta parece acertada y habría muy buenas razones para adoptarla. En efecto, al comenzar su libro *Études de Philosophie Ancienne* (1998), Pierre Hadot<sup>7</sup> trae a colación la bien conocida frase de Whitehead: “La filosofía occidental no es sino una serie de *Fussnoten* a los diálogos de Platón”,<sup>8</sup> y sugiere que uno de sus posibles significados es precisamente que “la filosofía occidental ha tomado concretamente la forma del comentario –tanto de Platón como de otros filósofos– y, de manera más general, la forma exegética”.<sup>9</sup> Ciertamente, desde mediados del s. IV a. C. hasta fines del s. XVI, es fácil constatar este carácter exegético de la filosofía. Hadot se pregunta, incluso, si a pesar de la revolución cartesiana, la filosofía no continúa siendo hasta cierto punto una suerte de exégesis,<sup>10</sup> cuestión que lo lleva a examinar –específicamente en el primer capítulo de la sección I de su libro– la íntima relación que guardan entre sí la filosofía, la exégesis y lo que da en llamar contrasentido.<sup>11</sup>

Este largo período de *philosophie exégétique*, como la llama Hadot, se sustenta sobre la base del fenómeno sociológico de la existencia de diversas escuelas filosóficas – platónica, peripatética, estoica y epicúrea.<sup>12</sup> En cada una de ellas, los escritos de su fundador sirven de base para la enseñanza, que consiste justamente en hacer un comentario al respecto apoyándose en los ya existentes e incorporando, a la vez, nuevas interpretaciones. Además de comentarios propiamente dichos, la actividad exegética de estas escuelas se plasma en dos clases de escritos: los que tratan ciertos puntos particulares del pensamiento en cuestión y los manuales destinados únicamente a introducir a la lectura de los grandes maestros. A todo esto se suma la exégesis de los textos sagrados o revelados que, en muchos casos, resulta análoga a la exégesis de los filósofos antiguos, como podría ser el caso del primer capítulo del *Génesis*.<sup>13</sup> En este sentido, si la teología coincide con la exégesis racional de un texto sagrado, entonces la filosofía deviene teología, situación que perdura a lo largo de toda la Edad Media, período en que “la enseñanza continúa siendo esencialmente comentario de texto (sea la Biblia, Aristóteles, Boecio o las *Sentencias* de Pedro Lombardo)”.<sup>14</sup>

Ahora bien, en este contexto, se vuelve pertinente y necesaria la pregunta acerca de cómo entiende la verdad una concepción exegética de la filosofía. La respuesta, que viene de suyo, hace coincidir la búsqueda de la verdad con la búsqueda del sentido de los textos que se consideran auténticos, de modo que los problemas filosóficos se plantean en términos exegéticos. Desde esta posición, las posibles dificultades que presente un determinado texto no deben ser vistas como imperfecciones que le son inherentes, sino como parte del proceder mismo de su autor, que ha querido de ese modo, por ejemplo, solo dejar entrever la verdad y no explicitarla.<sup>15</sup> Esta forma de hacer filosofía, por cierto, lleva consigo una especial adhesión al argumento de autoridad. Claro que, a pesar de ello, las distintas interpretaciones respecto de un mismo texto variarán casi inexorablemente. Ciertos pasajes del *Timeo* de Platón, por ejemplo, no dicen lo mismo a un lector pagano que a uno cristiano, por ejemplo. De allí que pueda haber malas exégesis, contrasentidos o incomprensiones.<sup>16</sup> Sin embargo, a pesar de todo, sostiene Hadot, son estas deformaciones las que muchas veces hacen surgir nuevos conceptos o vislumbrar nuevos horizontes en la historia de la filosofía.<sup>17</sup>

Según lo dicho hasta aquí, parece adecuado hablar de la *filosofía de los comentadores*. A través del ejercicio exegético y en tanto artífices de un método eficaz y acorde a su propia concepción de la filosofía, los comentadores antiguos logran forjar nuevos modelos de pensamiento. Sumado a esto, el bagaje intelectual con que cuentan les permite legar a la posteridad mucho más de lo que tal vez ella está dispuesta a reconocer, pues no se podría comprender la escolástica medieval ni el comienzo de la

6. Sobre la controvertida cuestión del status filosófico de las actividades tendientes a examinar, comentar e interpretar los escritos filosóficos en general, cfr. Aubenque (1994: 19-31) y Brunschwig (1994: 33-51). Respecto de los textos clásicos, cfr. también Santa Cruz (2003: 139-148). Emparentada con esta cuestión, es igualmente relevante y actual la pregunta acerca de cómo leyeron los clásicos en este caso los tardo-antiguos– a sus propios predecesores. A pesar de ello, en estas páginas no se podrá tratar el tema más que tangencialmente.

7. A quien, como bien lo describe Davidson (2002: 7 ss.), podemos considerar uno de los más importantes historiadores del pensamiento antiguo en la actualidad y gran filósofo.

8. Whitehead (1929: 63) *apud* Hadot (1998: 1).

9. Cfr. Hadot, P. (1998: 1).

10. Cfr. *Ibidem*.

11. Cfr. Hadot (1998: 1-11).

12. Cfr. Hadot (1998: 4).

13. Otro ejemplo lo ofrece Orígenes con su comentario al *Cantar de los Cantares*.

14. Cfr. Hadot (1998: 5).

15. Cfr. Hadot (1998: 6-7).

16. P. Hadot presenta, entre tantos otros ejemplos, la conocida exégesis neoplatónica del *Pármides* de Platón. Cfr. Hadot (1998: 7-8).

17. En este caso, nuevamente Hadot ofrece un ejemplo neoplatónico: la distinción sugerida por Porfirio entre ser como infinitivo y ente como participio para resolver la dificultad de cómo entender lo Uno en *Parm.* 142b. En cuanto a la filosofía moderna y contemporánea, aclara Hadot, también parecen finalmente adecuarse en cierta forma al modo de pensar exegético, pero esta vez concientes de sus avances y de sus límites y habiendo rechazado definitivamente el argumento de autoridad. Cfr. Hadot (1998: 10).

18. A modo de ilustración, se puede citar el caso paradigmático de Alejandro de Afrodisia, peripatético de fines del s. II d. C., de quien se sabe que ha presentado el desarrollo más sistemático del aristotelismo. Asimismo, como comentador neoplatónico, Simplicio escribe los comentarios más informativos y su comentario a las *Categorías* de Aristóteles es el único que ofrece una presentación histórica de todos los comentaristas de esta obra. Para una lista completa de los distintos comentaristas cfr., por ejemplo, Sorabji (2005: 5-19).

19. Cfr. Sorabji (2005: 1-2).

20. Cfr. De Libera (2000: 367).

21. Acerca de los rasgos propios de los principales centros universitarios occidentales, París y Oxford, así como de su organización interna, que además los distinguen de las escuelas bizantinas, por ejemplo, cfr. De Libera (2000: 367-375).

22. A partir del s. V los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles y Platón utilizan esquemas de introducción estrictamente codificados, que en atención a su estructura rígida y aplicada de manera estereotipada pueden llamarse *escolásticos*. Cfr. I. Hadot (1990: 23).

23. Sobre la aplicación del término moderno "intelectual" al tipo de hombre que en el medioevo "trabajaba con la palabra y con la mente", cfr., por ejemplo, el análisis, breve e introductorio, pero muy ilustrativo, de Fumagalli, B. B. (1997. cap. i y iv).

24. Cfr. Lafleur (1994, 45-65). La otra gran Universidad del s. XIII, enfrentada por cierto con la de París, como se sabe, es la de Oxford, que no es objeto de análisis en este trabajo.

25. Respecto de la relación entre las artes liberales y la filosofía en la enseñanza universitaria del s. XIII cf. Domanski (1996: cap. ii). La tesis central del autor, en relación a la escolástica del s. XIII es que reduce la filosofía a su carácter netamente teórico y científico en contraposición al ideal antiguo de filosofía como modo de vida. Cfr. especialmente pp. 43-54.

26. Para una breve introducción a los textos didascálicos, cfr. Lafleur (2004a: 405-407 y 2004b: 410). Cabe recordar que los documentos agrupados en 1889 por H. Denifle et É. Châtelein en el *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis* representan la principal fuente de información relativa a la enseñanza en la FA.

27. La primera lección toma la forma de una *división de las ciencias* precedida de una apología de la disciplina filosófica, esto es, una *introducción a la filosofía* como, por ejemplo, la *Divisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza. Del segundo modo de enseñanza, que apela al uso del género del comentario –sobre alguno de los escritos aristotélicos especialmente– pueden citarse, entre otros, el *Scriptum super libro Porphyrii* de Roberto Anglicus y el *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem* de Pseudo-Iohannes Peckham. Por último, las guías de examen o guías de estudios, es decir, compilaciones de exámenes que testean los conocimientos disciplinarios y las habilidades dialécticas adquiridas, como el *Compendium "Nos gravamen"* –más conocido por la historiografía como la *Guía del estudiante parisino*– constituyen el último paso del proceso de enseñanza. Cfr. Lafleur (2004a: 405-407 y 411ss).

filosofía moderna sin considerar el papel clave que alcanza a tener el extenso período tardo-antiguo de la historia de la filosofía. Por otra parte, como bien aclara R. Sorabji, los comentaristas antiguos proveen un especial panorama de la filosofía griega clásica, incorporando además en sus comentarios fragmentos que de otro modo se considerarían perdidos. Pero lo más importante es que estos comentarios albergan un pensamiento propio que hace de sus autores filósofos más que simples comentaristas.<sup>18</sup> Es por ello que terminan erigiéndose como fuente inspiradora de muchas de las grandes ideas que vieron la luz durante el s. XIII.<sup>19</sup>

## 2. La universidad medieval y los maestros de artes de París

Uno de los acontecimientos más importantes y revolucionarios al que asiste el s. XIII es sin duda el surgimiento de la Universidad medieval que, al menos para Alain De Libera, es una institución propia de Occidente, que no encuentra parangón en el mundo oriental. Para el autor, solo la justa consideración del fenómeno universitario como un verdadero hecho filosófico permite comprender la especificidad de la filosofía de la Edad Media occidental tardía.<sup>20</sup> La Universidad medieval es caracterizada por De Libera, no solo como un lugar donde se otorga una enseñanza superior, sino como un lugar de producción del saber, un espacio de búsqueda y confrontación. No es un templo de la cultura general, sino una institución de alta especialización que, además y sobre todo, está en progreso numérico constante.<sup>21</sup> Es precisamente en este ámbito nuevo, de orden universitario, donde nace y se desarrolla la escolástica medieval que, nutriéndose de la así llamada escolástica de los comentaristas,<sup>22</sup> se encarna en la figura de los *magistri artium* de París una nueva y especial categoría de intelectuales –si es que se les puede adjudicar adecuadamente esta denominación–.<sup>23</sup> En la Universidad de París –el establecimiento de enseñanza superior más importante del Occidente cristiano en el s. XIII– la FA ofrece una formación general a los jóvenes destinados a proseguir sus estudios en una de las tres facultades superiores –derecho, medicina y teología–.<sup>24</sup>

En este contexto, tanto la enseñanza de la filosofía como quienes la imparten –los maestros parisinos– cobran características al menos peculiares. Pues, si bien la filosofía es contada entre las disciplinas que se estudian en la *Facultas artium* y las artes liberales jamás son separadas de la filosofía, nunca se precisa que ella deba ocupar una posición específica o independiente de las artes, ni en el plano institucional ni en el plano de la organización de la enseñanza. De todas maneras, en la medida en que se adquiere la convicción de que la extensión del dominio de la filosofía coincide con el contenido de los escritos de Aristóteles, se afianza la conciencia de que la filosofía no es idéntica a las artes.<sup>25</sup>

## 3. Los textos didascálicos en la escolástica medieval

Para comprender cómo la filosofía es practicada y enseñada por los MA en la primera mitad del s. XIII resulta altamente significativo recurrir, entre otras fuentes, a las así llamadas obras *didascálicas* (o *didácticas*), producidas y utilizadas por estos primeros profesores universitarios de filosofía –como los llama Lafleur– para el dictado de sus clases.<sup>26</sup> Se trata de un género literario que, en correspondencia con las tres etapas y modos de la enseñanza filosófica universitaria –introducir, comentar y examinar–, se divide en tres tipos: las introducciones a la filosofía, los comentarios y las guías de exámenes o guías del estudiante.<sup>27</sup> Los escritos didascálicos –especialmente los dos primeros tipos– cumplen según Lafleur una triple función. Una, de orden práctico: ofrecer a los estudiantes las armas necesarias para obtener una visión de conjunto de las materias en cuestión. Una segunda, de carácter teórico: echar luz sobre la

conformación del *nuevo saber*, producto del contacto, principalmente con el peripatetismo árabe. Una tercera función, por último, de tipo ideológico: llevar adelante la defensa de la racionalidad y cuestionar, al menos implícitamente, el rol de la filosofía como *ancilla* de la teología. Respecto de la función práctica, el autor destaca que en la evolución del contenido de la enseñanza de los artistas es fundamental el rol que cumple la mención de los libros *de forma* –aquellas obras prohibidas por la reglamentación curricular– en los textos didascálicos.<sup>28</sup> En efecto, mientras que en 1215 Robert de Courçon reforma el programa de los estudios universitarios en su conjunto, estipulando que no deben dictarse cursos principalmente sobre los libros de metafísica y de filosofía natural de Aristóteles ni sobre las sumas respectivas, en 1255 los propios *magistri artium* de común acuerdo promulgan un estatuto que impide a los profesores ser demasiado expeditivos en sus cursos, imponiendo a las lecciones magistrales una duración mínima y donde la mayoría de los cursos deben versar precisamente sobre los textos antes prohibidos. Esta situación –descrita aquí de manera muy sucinta– refleja, para Lafleur, el tipo de metamorfosis sufrida por la FA parisina durante el s. xiii, que consiste en la transformación de los *artistas* en filósofos.<sup>29</sup>

## II

### 4. La filosofía tardo-antigua en el pensamiento escolástico medieval

La experiencia universitaria vivida por la *Facultas artium* parisina, reflejada en las tres clases de escritos *didascálicos* –fuentes insoslayables y valiosísimas para adentrarse en el desarrollo de la enseñanza filosófica de la época–, muestra que la escolástica del medioevo –según explica Hadot– constituye una prolongación de la tradición exegética antigua, pues no hace más que retomar los modos de pensar utilizados tradicionalmente por las escuelas filosóficas de la Antigüedad.<sup>30</sup> En qué medida esto es realmente así deberá ser sometido a un detenido análisis que, por otra parte y consecuentemente, responderá hasta qué punto es posible hablar de la *filosofía de los magistri artium*. Para tal examen se tendrá especialmente en cuenta la visión de la filosofía que subyace a los materiales *didascálicos* y el propio entusiasmo científico-filosófico de los artistas.

Durante el período tardo-antiguo, en medio de la lucha entre las escuelas filosóficas, pese a la fuerte influencia del aristotelismo –especialmente la ejercida por Alejandro de Afrodisia<sup>31</sup>, el neoplatonismo no tarda en volverse la dirección de pensamiento dominante, que andando el tiempo congeniará, tanto con la filosofía islámica medieval –que va del s. IX a fines del s. XII–, cuanto con el pensamiento cristiano medieval latinófono del s. XII en adelante.<sup>32</sup> El pensamiento neoplatónico, que nace de la intención explícita de interpretar fielmente a Platón, casi irónicamente, representa una de las causas fundamentales de la influencia de Aristóteles en la cultura medieval del s. XII, aunque ciertamente de un Aristóteles tamizado por distintas tradiciones interpretativas. Se trata, en verdad, de un aristotelismo neoplatonizante.<sup>33</sup> En efecto, como hemos dicho, hacia 1250 los artistas se ven obligados a ofrecer en sus cursos una lección introductoria al estudio de la filosofía y, como se lo puede corroborar estatutariamente, la enseñanza se inicia con la *Isagoge* de Porfirio, que es precisamente una introducción neoplatónica a las *Categorías* de Aristóteles.<sup>34</sup> El *corpus aristotelicum* se transforma en el objeto de estudio de la FA parisina cuya tarea –como bien explica Domanski– parece limitarse a leer, comentar, explicar y eventualmente desarrollar la verdad descubierta por la razón natural y contenida en los escritos del Filósofo. El escolástico cristiano tiene como meta resolver los problemas que la razón plantea en los textos de Aristóteles y explicar las soluciones presentando todos los argumentos, tanto a favor cuanto en contra.<sup>35</sup>

28. El término *forma*, en su sentido técnico, significa regla, prescripción o especificación. Para un análisis prolijo y extenso de su uso en Denifle-Châtelain (1889) y las menciones de libros *de forma* en los textos didascálicos, cfr. Lafleur (1998: 396-410). Una nueva versión del texto aparecerá en: Lafleur 2016: "Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos", en Valeria Buffon (dir.), Violeta Cervera Novo, Gustavo Fernández Walker, Soledad Bohdziewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos xiii-xiv)*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2016.

29. Cfr. Lafleur (1998: 387-392). Cabe recordar que, como se sabe, los maestros que enseñan las disciplinas o artes liberales son llamados *artistae*. El término "artista" no señala en el latín medieval lo mismo que en español. En la Edad Media alude al estudiante o profesor que pertenecía a la FA. Cfr. Magnavacca (2005: s.v. artes y s. v. artista).

30. Cfr. Hadot (1998: 5).

31. Cfr. *supra* n. 16.

32. Cfr. Sorabji (2005: 1).

33. Sobre la formación del *Aristoteles latinus* –greco-latino y árabe latino–, cfr., por ejemplo, De Libera (2000: 358-359). Por otra parte, al analizar cuál es el lugar exacto de Aristóteles en el pensamiento medieval latinófono, el autor llega a decir que, hasta cierto punto, es el antiaristotelismo la tendencia predominante de la Edad Media, si bien –como aclara de Libera– la categoría misma de "aristotelismo" es desconocida en la Edad Media. Cfr. de Libera (2000: 363).

34. Esta ubicación de la *Isagoge* queda atestiguada por el estatuto del 19 de marzo de 1255. Cfr. Denifle-Châtelain (1889: n. 246, p. 278).

35. Cfr. Domanski (1996: 43-51).



Esta descripción parece indicar que el desarrollo filosófico en la Baja Edad Media responde básicamente a una revisión y reinterpretación de textos, en especial aristotélicos, conservando de este modo su carácter esencialmente exegético. Si esto es así y la filosofía es una actividad principalmente exegética, los maestros parisinos deberían ser considerados con justicia propiamente filósofos. Sin embargo, sería apresurado determinar si esta denominación les conviene y, en tal caso, en qué medida, sin antes examinar el tema más de cerca. En efecto, no todos los especialistas concluyen lo mismo acerca de estas dos cuestiones: cuánto y cómo ha influido la tradición exegética tardo-antigua en la escolástica medieval y cuál es la caracterización que más se ajusta a la labor intelectual de la FA en el s. XIII.

### III

#### 5. La concepción artista de la Filosofía y la actividad filosófica en la FA

Respecto de las dos cuestiones que acabamos de señalar, permítasenos traer a colación las posiciones –en principio, contrapuestas– de dos reconocidos estudiosos: A. de Libera y C. Lafleur.<sup>36</sup> Según Lafleur, la marcada evolución que se constata en los contenidos de la enseñanza de los artistas, al incorporarse definitivamente la obra completa de Aristóteles a los planes de estudio, manifiesta un cambio radical en la FA de París, que pasa a ser una Facultad de Filosofía (FF), y en sus maestros, que dejan de ser artistas para convertirse en verdaderos filósofos. Por el contrario, De Libera entiende que el solo cambio de contenidos junto al especial entusiasmo filosófico que anima a los *magistri artium* no implica de suyo que la FA sea una FF. Debemos de atender a ambas posturas considerando a la vez hasta qué punto son realmente contrapuestas y en qué sentido resultan útiles para el propósito de este trabajo.

36. Cfr. De Libera (1997) y Lafleur (1994).

Al parecer se trata de dos posicionamientos que ofrecen respuestas antagónicas ante lo que podría considerarse una suerte de disyuntiva: FA o FF. Empero, un examen más cuidado al respecto permite apreciar que aunque el tema del que se ocupan sea el mismo, el enfoque desde el cual lo analizan ciertamente no lo es. Mientras para Lafleur la FA deviene, en efecto, FF o más específicamente Facultad de Aristóteles –por las razones referidas–, e incluso Facultad de lógica –dado el lugar preponderante del *Organon* en la práctica de la enseñanza de la época–,<sup>37</sup> De Libera pone de relieve, ante todo, el rol fundamental que ejerce la delimitación conciente de una forma de vida, en un marco institucional preciso, sobre cualquier actividad intelectual que se desarrolle en la Universidad medieval. En tal sentido, plantea que institucionalmente resulta inhallable una FF en dicho ámbito y que además, de existir una, no habría razón de peso para asimilarla a la FA y menos aún a la Facultad de Teología. En todo caso, se identificaría con la Universidad medieval misma, cuya originalidad consiste precisamente en articular los dos polos opuestos de la contradicción interna y latente que la constituye: Filosofía y Teología.<sup>38</sup> Claramente, en cada postura el marco de análisis responde a criterios diferentes. Sin embargo, es una sola la cuestión central que subyace al debate: determinar cuál es el real estatus de la Filosofía en la FA de París.

37. Cfr. Lafleur (2004a: 405).

38. Cfr. De Libera (1997: 437).

Si se trata de establecer qué papel desempeña la Filosofía en el entramado escolástico, hay dos aspectos que merecen especial atención. En primer término, la ubicación de la F en la organización institucional universitaria –según los distintos estatutos que van definiendo las prácticas del saber y de la enseñanza durante el s. XIII– y, en segundo lugar, el tipo de comprensión que los propios MA y sus estudiantes tienen

de la actividad que ellos mismos realizan y que se manifiesta en los discursos magistrales. Más específicamente, hay que tomar en cuenta si la enseñanza de *Filosofía* es a la vez enseñanza *filosófica* –esto es, enseñanza de *contenidos* filosóficos presentados y discutidos de *forma* filosófica– así como también qué entienden por ella quienes la imparten y quienes la reciben.<sup>39</sup> Así, pues, para echar luz sobre la pregunta acerca del estatus de la Filosofía en la FA y dilucidar si la FA es o no una Facultad de Filosofía se vuelve indispensable analizar la concepción de la Filosofía y el ideal filosófico propios del s. XIII.

## 6. Las Introducciones a la filosofía. De los escolásticos neoplatónicos a los maestros de arte

Un examen profundo de esta última cuestión lo lleva a cabo De Libera en un conocido artículo, “Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au xiiiè siècle”.<sup>40</sup> A partir de los trabajos de especialistas como R.-A. Gauthier y L. Bianchi,<sup>41</sup> en general, la investigación al respecto se ha concentrado en la conocida crisis de los años 1260, etapa marcada por una especial y profunda exaltación de la vida teórica, seguida además de la respectiva censura de los años 1270. Ciertamente, del innegable carácter filosófico de este período hay muchos indicios.<sup>42</sup> Empero, como bien advierte De Libera, no bastan para concluir que la FA sea, en efecto, una verdadera FF.

Para resolver esta aparente disyuntiva –Facultad de Artes o Facultad de Filosofía–, sería de gran utilidad revisar la concepción de la Filosofía, tal como es exhibida en los materiales didascálicos de los que se tiene noticia y cuya importancia en el ámbito universitario hemos señalado. Al respecto, De Libera se vale de una importante comparación entre la imagen de la F transmitida por la escolástica neoplatónica de los siglos V y VI y la plasmada en las *Introducciones a la filosofía* de los MA. A continuación, permítasenos ahondar en ella en virtud de las conclusiones contundentes que aporta a la cuestión.

En lo que respecta al neoplatonismo,<sup>43</sup> lo primero a destacar es que aborda el estudio de Aristóteles como prolegómeno indispensable a la meditación de lo que considera la verdadera filosofía, plasmada en los diálogos de Platón.<sup>44</sup> Todos los comentarios neoplatónicos de la *Isagogé*,<sup>45</sup> tanto griegos como latinos, guardan la misma estructura.<sup>46</sup> Comienzan con una explicación preliminar muy bien desarrollada de qué es la F en general –introducción general a la filosofía–. A continuación ofrecen una introducción particular a la *Isagogé*, especificando en seis u ocho puntos de qué se ocupa el tratado. En tercer lugar, constan de una introducción general a la lectura de las *Categorías*, que sirve de introducción específica a la filosofía de Aristóteles según un programa iniciado por Proclo en su obra *Sunanagôsis*. El comentario termina con una introducción particular a las *Categorías* concentrada en seis puntos. Este ensamble así estructurado parece inscribirse –según el autor– en un verdadero itinerario de formación filosófica que se centra en la afirmación aristotélica de que la meta de la filosofía consiste en “remontarse hacia el principio único de las cosas” (*Met.* XII, 1076a4), entendido este último como el Uno neoplatónico. Como es de apreciar, el propósito del estudio del pensamiento de Aristóteles para la escolástica neoplatónica consiste en preparar al estudiante para adentrarse en la obra de Platón,<sup>47</sup> lo que lleva a sostener acertadamente que las introducciones neoplatónicas a la filosofía aristotélica operan sobre Aristóteles una importante y grave distorsión.<sup>48</sup>

Por su parte, las *Introducciones* de los MA –siguiendo con la comparación–, lejos de ser todas ellas prefacios de la *Isagogé*, equivalen a las introducciones generales a la F de la escolástica neoplatónica y presentan también ellas definiciones y una

39. Cfr. De Libera (1997: 429-430).

40. De Libera (1997).

41. Para consultar el conjunto de bibliografía al respecto, cf. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parisiense del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990 apud A. de Libera (1997: 430, n. 2).

42. Por ejemplo y ante todo, la *Carta* de Manfred a los artistas parisienses y a sus alumnos –a quienes se dirige con el título de “filósofos” o, más precisamente, de “doctores dedicados a la enseñanza filosófica” e “ilustres estudiantes de F” respectivamente–, así como también el peculiar entusiasmo filosófico que exhiben los discursos de los artistas contra los que desprecian la F. Cfr. De Libera (1997: 431).

43. Respecto de los comentarios neoplatónicos de Aristóteles y Platón a partir del s. v, Ilsetraut Hadot ofrece un estudio ineludible en el cual, además de comparar el *Comentario a las 'Categorías'* de Simplicio con otros comentarios griegos y latinos –Ammonio, Philopon, Olympiodoro y David (Elias)–, analiza sus esquemas introductorios que, por otra parte, se insertan en una larga tradición escolar formando parte del  *cursus*  neoplatónico de enseñanza filosófica, que la autora detalla con sumo cuidado. Este curso comienza precisamente con la lectura de una introducción –neoplatónica– a las *Categorías*: la *Isagogé* (introducción) de Porfirio. Cfr. I. Hadot (1990: 23-28).

44. Cfr. De Libera (1997: 434), quien se apoya para el tratamiento de este tema en el estudio de I. Hadot (cfr. *supra* n. 41) según la edición de 1987.

45. La *Isagogé*, en tanto iniciación al vocabulario lógico de Aristóteles, se utilizaba como preparación para la lectura del *Organon*. Representaba el primer escalón en la formación filosófica.

46. Se conservan cuatro: el de Ammonio, el de Boecio, el de Elías y el de David. Cfr. I. Hadot (1990: 23).

47. Cfr. I. Hadot (1990: 30 y ss.). La autora refiere de modo exhaustivo el plan completo de estudios filosóficos neoplatónicos.

48. Cfr. De Libera (1997: 433-435). Asimismo, conviene aclarar que en el uso del término *distorsión* seguimos a De Libera y, además, que reconocemos la importante función que la distorsión puede cumplir en la constitución de nuevos puntos de vista filosóficos.

división de la F. La nota clave que las diferencia es el contexto pedagógico: el estudio del estagirita ya no conduce al del *corpus* platónico. La distorsión ejercida sobre Aristóteles por la escolástica neoplatónica reaparece, para De Libera, bajo una nueva forma, pues los elementos que los neoplatónicos incorporan en dos instancias diferentes –introducción general a la filosofía e introducción especial a la filosofía de Aristóteles– son fusionados por los maestros parisinos en un único escrito, que además indica la perspectiva que debe guiar la lectura de los textos. Lo que parece subsistir es cierta forma literaria, aunque viciada no solo por los problemas de transmisión de los textos antiguos sino también por la incorporación de otros esquemas y perspectivas de desarrollo de la visión neoplatónica que provienen especialmente de la tradición árabe.<sup>49</sup>

49. Cfr. De Libera (1997: 435-436).

Ahora bien, si se examinan las definiciones y divisiones de la filosofía testimoniadas en las *Introducciones* y lecciones inaugurales –como lo hicieran algunos estudiosos de la temática, atendiendo no solo al contenido doctrinal sino también a su función social e ideológica–<sup>50</sup> queda al descubierto, a modo de característica propia, el uso de una atenuada disparidad de fuentes, sin relación alguna con el montaje pitagórico-platónico-aristotélico operado concientemente por los neoplatónicos. Por el contrario, se trata de un flujo doctrinal desordenado, una avalancha de citas de origen diverso, a la vez adjudicadas a autores igualmente distintos.<sup>51</sup> En palabras de De Libera, es como si “un tornado hubiese dispersado todos los elementos que alguna vez estuvieron tan bien ordenados”.<sup>52</sup> En tal situación, el interrogante acerca del real propósito del estudio de la F expuesto en ciertos materiales didascálicos entre los años 1240 y 1250 es de difícil resolución.<sup>53</sup>

50. Cfr. los distintos estudios al respecto de Lafleur, Dahan e Imbach.

51. Al respecto, De Libera ofrece varios casos ilustrativos. Cfr. De Libera, loc. cit.

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*.

Sin embargo, si aparte de la ideología se considera la práctica real de los que se dedican a los estudios filosóficos, hay que tener en cuenta, además del contenido –transmitido casi autónomamente en desmedro de su contexto de origen e incluso pedagógico–, la configuración y reivindicación conciente de una cierta forma de vida desarrollada en un marco institucional específico. Al respecto, De Libera enfatiza el hecho innegable de que las *Introducciones a la filosofía* utilizadas a mediados del s. XIII que contienen un elogio a la Filosofía, una descripción de lo que ella es y del objetivo de su estudio son, en efecto, un producto de la FA y que los propios MA son sus autores.

A partir de esta última consideración, el análisis del programa filosófico de los cursos introductorios conduce a nuevos cuestionamientos.<sup>54</sup> Principalmente, se plantea la cuestión de si los MA son filósofos o si se consideran a sí mismos tales y si lo que hacen es Filosofía o si lo que se proponen enseñar es Filosofía. Para ofrecer una respuesta, De Libera hace notar que el término *philosophus* generalmente designa, en esa época, a los antiguos y a los árabes y que los artistas, por su parte, si bien tienen una conciencia tanto intelectual como profesional, sociológica e ideológica propia, no reivindican para sí el título de filósofos.<sup>55</sup> Más aún, su originalidad –como destaca el autor– consiste en que son precisamente *artistas* y no filósofos.<sup>56</sup>

54. *Ibidem*.

55. Según Magnavacca (2005: s. v. *philosophus*), en cambio, si bien el nombre *Philosophus* en la Escolástica y a partir sobre todo de la influencia de Averroes se reserva, por antonomasia, a Aristóteles, también los maestros de artes comenzaron a llamarse a sí mismos “filósofos”.

56. Cfr. De Libera, loc. cit.

¿Qué lugar ocupa entonces la Filosofía en la FA? Como sabemos, la FA es nada menos que el ámbito de formación de los futuros teólogos. Por tanto, en su seno la F solo puede ser practicada “bajo la máscara de las artes” –como lo expresa de manera tan ilustrativa De Libera– cumpliendo ciertamente una función instrumental.<sup>57</sup> En la FA, los estudios filosóficos sobreviven únicamente en la medida en que no tengan entidad institucional. Es bajo estas condiciones que es posible afirmar que existe, en efecto, una indiscutible actividad filosófica –fluida e importante– en la UM. Así lo demuestran los elogios de la Filosofía que, entre los años 1250-1260, revisten una forma tan particular y enfática, e incluso las reivindicaciones de los artistas, convertidas ellas mismas en objeto de estudio de tantos y diversos especialistas. Al respecto, se podría dar

57. Loc. cit.



un paso más y, en consonancia con De Libera, destacar muy especialmente el florecimiento de un género literario distinto, nacido de la nueva realidad socio-cultural que da lugar al surgimiento y al progreso de la Universidad medieval latina como una asociación de tipo corporativa. Se trata del *nuevo* elogio de la Filosofía: una reflexión sobre la epistemología de las ciencias filosóficas. La acomodación de la realidad disciplinaria de las artes a la situación institucional de las prácticas regladas estatutariamente representa el marco del que emerge la apologética de la Filosofía en tanto que *Filosofía artística*: la férrea defensa de un pensamiento filosófico, que lejos de desmerecer su origen, se constituye como su principal emergente.<sup>58</sup>

Ahora bien, este *nuevo* elogio de la *F artística* se aparta del estilo de las lecciones inaugurales y las clasificaciones del saber, como es el caso –según A. de Libera– del *De Summo Bono* de Boecio de Dacia que, desde su propio universo epistémico, logra sistematizar la concepción peripatética sobre la esencia y el fin de la F en torno a las tesis acerca de la naturaleza y la función de la *theoria* en la *Ética Nicomaquea*, dando así respuesta por primera vez a una cuestión ya presentada por las introducciones neoplatónicas de los siglos V y VI. Para ello es necesario asumir la auto-limitación de la práctica artística en función, tanto de las exigencias internas de las disciplinas epistemológicas, como de las exigencias externas de los estatutos correspondientes.<sup>59</sup>

De este modo, la toma de conciencia filosófica en la *Facultas artium* parisina resulta ser ante todo la de una forma de vida ligada directamente al trabajo que en ella se realiza. Esto es, ligada a la idea de ciencia y al método científico. Es la toma de conciencia de una suerte de profesión, la de la felicidad mental, entendida como placer del conocimiento. Es posible entonces hablar de una *filosofía artista o artística* cada vez que los MA logren instalar una nueva relación entre la exaltación de la Filosofía y el trabajo científico al que efectivamente se dedican. Hay, pues, un ideal filosófico perseguido por los artistas, que parece aprisionado en esquemas literarios vetustos, que no responden a las exigencias de la nueva realidad pedagógica y la forma de vida filosófica universitaria. Esta desarticulación entre las nuevas prácticas filosóficas medievales y los viejos encuadres neoplatónicos constituye el grave error de las *Introducciones a la Filosofía* de los artistas denunciado por A. de Libera.

## 7. Las nuevas *Introducciones a la filosofía*

Desde una perspectiva diferente, Lafleur pone de relieve la evolución de la FA de París, que pasa de tener inicialmente una clara función subalterna y propedéutica a constituir progresivamente un verdadero centro de enseñanza filosófica.<sup>60</sup> En efecto, a partir de 1250, aflora en ella una nueva concepción del saber humano, que aunque no reniega explícitamente de la sabiduría cristiana, la coloca bajo la lupa dando lugar finalmente a las célebres condenas del obispo de París, Étienne Tempier, en 1270 y 1277.<sup>61</sup> Lafleur se concentra en examinar los conceptos de ciencia (*scientia*) y arte (*ars*) en las *Introducciones a la Filosofía* de los MA, pues algunos de estos textos didascálicos,<sup>62</sup> lejos de ser simples clasificaciones de conocimientos, constituyen para el autor encendidas apologías de la Filosofía y expresan la alta estima en que los artistas tienen a su disciplina. Al respecto y para poner de manifiesto la concepción entusiasta del valor de la actividad científica, tan característica de los MA entre 1240 y 1270, Lafleur analiza el caso de lo que considera dos introducciones a la filosofía propiamente dichas: *Philosophica disciplina* de autor anónimo, y *Divisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza.<sup>63</sup> Permítasenos, en lo que sigue, hacer referencia al último de estos opúsculos con el propósito de considerar, desde este nuevo punto de vista, la idea de filosofía y el ideal filosófico de los artistas tal y como se encuentran presentados en este texto, por lo demás, paradigmático en su especie.<sup>64</sup>

58. Al respecto, cfr. De Libera, loc. cit.

59. El logro de Boecio de Dacia consiste en alcanzar “una autocomprensión del aristotelismo, que aporta una respuesta coherente, nacida del trabajo concreto más que de la declamación retórica de *topoi* heredados, a las dos cuestiones presentadas por las introducciones neoplatónicas de los siglos v y vi: una, general, acerca del porqué de la Filosofía, y otra especial, sobre el fin de la filosofía de Aristóteles.” de Libera (1997: 438ss). Cabe aclarar que no es propósito de este trabajo analizar en particular el caso de Boecio de Dacia y la cuestión de “la felicidad mental”. Se puede consultar el tratamiento que hace el propio A. de Libera al respecto (1997: 438ss). Asimismo ver, por ejemplo, la edición bilingüe de Boecio de Dacia (2000).

60. Cfr. Lafleur (1994).

61. Para ver los artículos de ambas condenaciones, cfr. Denifle-Châtelain (1889, t. i, 486-487, n. 432 y 543-560, n. 558) *apud* Lafleur (1994: 45) y Piché (1999), *Les condamnations de 1277*, Paris, Collection *Sic et non*, Vrin.

62. Recuérdese que las *Introducciones a la filosofía* de la escolástica medieval son designadas en los manuscritos correspondientes con diferentes denominaciones: *philosophia*, *divisio scientiarum*, *divisio scientie*, etc., y provienen de fuentes diversas: prólogos de Boecio inspirados en *Prolegómena tês philosophías* de la escolástica griega tardía, *accessus ad auctores* de gramáticos latinos, enciclopedismo medieval, catálogos de ciencias de Alfarabi y de Gundisalvi, etc. Cfr. Lafleur (1994: 46).

63. Cfr. Lafleur (1988: 2-3). Otros ejemplos de este tipo de textos son: *Philosophia* de Aubry de Reims y el anónimo *Vt testatur Aristotiles*. Cfr. Lafleur (1994: 47).

64. La *División de las ciencias* de Arnulfo de Provenza constituye, probablemente, el panorama científico de formato sucinto mejor logrado de la primera mitad del s. xiii. Cfr. Lafleur (2004b: 411).

## IV

## 8. La División de las ciencias de Arnulfo de Provenza

La *Divisio scientiarum*<sup>65</sup> es la única obra que se conoce de *Arnulfus Provincialis*, de quien se dice que enseña “de modo notable” en París alrededor de 1250,<sup>66</sup> y basta con ella para advertir cuánto influye su estilo en los tratados semejantes de la época.<sup>67</sup> En cuanto al género literario, al igual que la mayor parte de las introducciones a la filosofía del s. xiii, tiene como fuente última los *Prolegómena tês philosophías* de la escolástica tardo-antigua y, en lo que respecta a su estructura, incluye las modificaciones que la escolástica latina incorpora y de las que ya se ha hablado, resultando deudora de *Accessus philosophorum* y de *Philosophica disciplina*, ambas introducciones de autor anónimo. En concordancia con esta descripción la *Divisio* arnulfiana se compone, en efecto, de cuatro secciones, a saber: a) un prólogo de carácter protréptico, que exhibe una apología de la F (*commendatio philosophie*), b) una serie de definiciones de la F y de términos conexos –en este caso, sabiduría y ciencia–, c) la división de las partes del saber y d) la presentación de cada una de las disciplinas particulares según el ordenamiento precedente. Como es de apreciar, se debe primero ver qué es la F y luego, cuáles son sus partes, puesto que, según el propio Arnulfo explica al final del prólogo, el conocimiento se adquiere de forma doble: por definición y por división.<sup>68</sup> Así pues, terminada la recomendación exhortativa del prólogo, se despliega una serie de doce definiciones –cuatro nominales y ocho reales– de filosofía, seguida asimismo de seis definiciones de sabiduría y dos de ciencia, dada la sinonimia o, más exactamente, la interdependencia de los términos *philosophia*, *sapientia* y *scientia* presentada por el autor.<sup>69</sup> En relación a la división de las disciplinas, se traza una suerte de mapa global del saber, que indica la ubicación de cada una de las distintas artes y ciencias a partir de una primera división fundamental entre filosofía o ciencia mecánica y filosofía o ciencia liberal. Con el fin de procurar un panorama general de esta “*divisio scientiarum omnium tam mechanicarum quam liberalium*”, sin pretender abarcarla por completo ni detenerse en la totalidad de sus numerosas definiciones y divisiones, ofrezcamos una presentación somera y esquemática de ella.

Arnulfo comienza la tercera sección de su opúsculo, la <*Divisio Philosophie*>, considerando rápidamente la filosofía o ciencia mecánica, por ser la parte del conocimiento más alejada de su propósito. De ella se dice que es servil y vil en virtud de que se ocupa de las necesidades y carencias del cuerpo, y se divide según su autor en siete partes: el arte de la lana (*lanificium*), la navegación (*navigatio*), la armería (*armatura*), la agricultura (*agricultura*), el teatro (*theatrica*), la medicina (*medicina*) y la adivinación (*divinativa*), que a su vez se subdivide en cinco especies.<sup>70</sup> Seguidamente presenta la filosofía o ciencia liberal, que cubre en cambio las falencias del alma, de modo que el hombre no se encuentre atado al cuidado de las cosas terrenales y pueda elevarse hacia el amor por las cosas celestiales.<sup>71</sup> Esta filosofía en tanto perfecciona el intelecto humano mediante las ciencias es especulativa, mientras que si lo hace a través del ejercicio de las virtudes es de índole práctica. Asimismo, la filosofía o ciencia liberal se divide en tres partes: (1) la filosofía natural –en sentido amplio: la metafísica y la matemática (aritmética, música, geometría y astronomía) y en sentido estricto: la física–, (2) la filosofía moral –la política, la economía y la monástica– y (3) la filosofía racional –la gramática, la lógica y la retórica–.<sup>72</sup>

Sobre la base de esta breve reseña y para ahondar en la idea de filosofía y el ideal filosófico desarrollados por Arnulfo de Provenza (AP), será menester examinar más de cerca la primera sección –introducción o prólogo– de su *Divisio scientiarum*, así como también y de modo especial el apartado correspondiente a la filosofía moral, ambas partes íntimamente relacionadas. Ante todo y a modo de anclaje para el análisis propuesto, convendrá hacer un repaso atento de los contenidos respectivos siguiendo el propio texto de Arnulfo.

65. Las referencias al texto de la *Divisio scientiarum Arnulfi Provincialis* corresponden a la edición crítica de C. Lafleur que reúne, además de esta, otras tres introducciones a la filosofía de la escolástica medieval. Cfr. Lafleur (1988).

66. El colofón del texto en el ms. Oxford, Merton College 261, que reza: “Explicit divisio scientiarum omnium tam mechanicarum quam liberalium data a magistro Arnulfo Provinciali qui rexit parisiis egregie” [p. 347, *apparatus lectionum*, l. 736], atestiguan su reconocido paso por la FA de París a la vez que la autoría del referido opúsculo.

Cfr. Lafleur (1988: 347). Es este mismo colofón el que da el título –*Divisio scientiarum*– a su escrito a pesar de que, según Gauthier, no describa adecuadamente todo el contenido de la obra –que es en realidad una introducción a la F– sino, más específicamente, la sección consagrada a la división del saber. Cfr. Gauthier (1963: 130) *apud* Lafleur (1988: 125). Considérese, sin embargo, que toda clasificación del saber se asienta sobre la base de una recomendación a dedicarse a la F y un conjunto de definiciones de ella, por lo que el título señalado por el colofón del texto podría, quizás, interpretarse como adecuado. No hay que olvidar, por otra parte, que *philosophia* y *scientia* son términos intercambiables.

67. Léase la *Philosophia* de Aubry de Reims y la *Divisio scientie* de Juan de Dacia. Cfr. Lafleur (1988: 124 y 126).

68. “Adquiritur autem eius cognitio in generali dupliciter, que via est ad acquirendum ipsam, scilicet diffinitione et diuisione, quo modo solet cognosci quodlibet incomplexum. Primo ergo uidendum est quid sit philosophia ut cognoscatur diffinitione; secundo que sunt eius partes ut cognoscatur diuisione.” (ll. 113-117, pp. 305-306).

69. “Verum, quoniam philosophia quandoque pro sapientia accipitur uel pro scientia et econuerso, ac si essent sinonima, tangatur earum differentia. Quam ponit Seneca in libro *Secundarum epistularum*. Dicit enim quod philosophia et sapientia differunt sicut auaritia et pecunia: philosophia concupiscit et desiderat, sapientia concupiscitur et desideratur. Scientia uero nominat habitum intellectus speculatiui absolute; illa uero duo superaddunt respectum ad desiderium et affectum. Verumtamen, quia nequit haberi sapientia sine aliis, ideo nomen philosophie ad sapientiam extenditur et etiam ad uirtutem, et nomen scientie similiter ad illa. Predicte autem diffinitiones reales philosophie sub nomine ipsius assignantur.” (ll. 147-157, p. 311). Al respecto, cfr. Lafleur (1994: 58).

70. Cfr. ll. 226-277, pp. 317-321.

71. La denominación de “liberal” también puede deberse, según el propio Arnulfo, o bien a que en la Antigüedad eran los hijos de los hombres libres quienes se formaban en esta parte de la filosofía o bien a que, por su excelencia y nobleza, quienes la enseñaban y sus alumnos estaban libres de pagar impuestos. Cfr. ll. 205-223, pp. 315-317.

72. Cfr. ll. 278-295; ll. 306-333 y ll. 506-584, pp. 321-323 y 333-338. La filosofía racional o ciencia del lenguaje es triple y se denomina *trivium* así como a las cuatro matemáticas se las llama *quadrivium*. Cfr. ll. 365-368, p. 337.

## 9. El elogio de la Filosofía

Comencemos, entonces, por la larga introducción con que se inicia la obra (ll. 1-117, pp. 297-306), más extensa que cualquiera de las varias subdivisiones del texto. Estas primeras páginas, que son de inspiración claramente neoplatónica y están teñidas de la metafísica cosmologizante del peripatetismo árabe, sitúan al hombre dentro de la jerarquía creacional, destacando de modo particular el papel clave que adquiere la ciencia en el cumplimiento del destino último del alma humana.<sup>73</sup> En efecto, la visión arnulfiana del mundo –como veremos– responde a una mirada sincretista del esquema neoplatónico de procesión y retorno, que combina diferentes formulaciones cristianas, judías y árabes; así pues, todo lo que emana del Uno finalmente debe volver a él, asimilándose a la parte más divina de su ser. De este modo, queda planteado desde el comienzo mismo de su escrito en qué consiste el ideal científico de AP.

En cuanto a su estructura, veremos que es posible dividir la <Introductio> arnulfiana en tres partes bien diferenciadas. La primera consiste en la transcripción de una extensa cita de la *Metaphysica* de Algazel sobre la generosidad del *Primus*, en cuya contemplación reside en último término la Filosofía. La segunda –la parte central y más vasta– es una explicación de dicha cita que, en principio, sigue al *Liber de Causis*, pero que va nutriéndose paso a paso de múltiples referencias a textos y autores varios. Por último, cierra la sección introductoria una considerable y enfática exhortación a la filosofía. Sobre esta base, revisemos más de cerca el texto para su mejor comprensión.

Como acabamos de decir, el prólogo abre con una extendida cita de Algazel –considerado por AP un simple *sequax* de Avicena– sobre la generosidad desinteresada como propiedad exclusiva de la Causa Primera, consistente en conferir un beneficio, sin esperar recompensa, a quien lo necesite. Según Algazel, solo del *Primus*<sup>74</sup>, de donde emana todo bien, puede decirse que es generoso. Pues ha vertido su bondad sobre toda creatura tal como cada una debía y podía recibirla, no buscando retribución alguna.<sup>75</sup> Al respecto Arnulfo explica, haciendo referencia al *Liber de Causis*,<sup>76</sup> que la *influencia* del Primero, igual y la misma para todo lo que existe, no es recibida por las creaturas sino según su capacidad propia. De esta *influencia* –término árabe-latino equivalente al greco-latino *processio*–,<sup>77</sup> se precisa que es acogida abundantemente por las creaturas ubicadas más cerca del Primero y menos plenamente por las más alejadas. En efecto, en orden ascendente, se encuentran las creaturas que solo reciben del Primero el ser –las inanimadas–; las que además participan de la vida –las plantas–; aquellas a las que se les suma el conocimiento sensitivo –los animales privados de razón– y las creaturas que cuentan aparte con el conocimiento intelectual –el alma humana y la inteligencia–.<sup>78</sup> De estas últimas, la primera es entendida como sustancia espiritual unida a un cuerpo; la segunda, en cambio, como sustancia espiritual separada –las inteligencias de las esferas celestes asimilables, en un contexto cristiano, a las inteligencias angélicas–.<sup>79</sup> Sobre la base de este esquema jerárquico, Arnulfo pone el énfasis en el modo de conocimiento intelectual, que resulta distinto en ambas sustancias. En el caso de la inteligencia separada, la facultad cognitiva y el medio de conocer coinciden; la intelección depende solo de Dios y es inmediata a causa de su visión clara en “el espejo de la eternidad”.<sup>80</sup> El alma humana, por el contrario, depende de las cosas a las que accede por mediación de los sentidos y de la imaginación para alcanzar a través de ellas el conocimiento de su Creador.<sup>81</sup> En la contemplación del Ser Primero –dice Arnulfo retomando a Algazel– consiste el sumo deleite de las inteligencias, que se saben obra de tan gran *Factor*. Asimismo el alma pura, después de su separación del cuerpo, podrá gozar de esa misma felicidad sin fin.<sup>82</sup> De este modo AP hace suyo el hedonismo espiritualista de Algazel, de influencia muy probablemente farabiana y aviceniense.<sup>83</sup> Como podemos advertir, la tesis arnulfiana apunta claramente a distinguir dos modos intelectivos de conocer al *Primus*: el angélico o de las inteligencias separadas y el

73. Cfr. Lafleur (1994: 55-56).

74. Los términos *Primus*, *Deus*, *Creator* y *Factor* aparecen como sinónimos en la obra de Arnulfo.

75. “*Primus autem habundantiam sue bonitatis super omnem creaturam effudit sicut oportuit et capere potuit absque retentione alicuius quod ei fuit possibile ad necessitatem uel decorem, hoc autem sine spe retributionis uel alicuius emolumentum. Merito igitur largissimus nuncupatur cum ad plenum unicuique creature bonum tribuat quantum potest capere absque spe emolumentum, licet quandoque nomen largitatis uelut inproprie de aliis proferatur.*” Algazel, *Met.*, Pars Ia, III, 10 (79, 19-80) apud Arnulfo de Provenza, *Divisio scientiarum*, ll. 2-17, pp. 287-298. La cursiva corresponde al texto.

76. Cfr. *Liber de causis*, 23 (24), pp. 97-98, 20-52.

77. Cfr. Lafleur, loc. cit., n. 38.

78. Cfr. Lafleur (1988: II 18-27, p. 298).

79. “*Nam cognitio intelligentie est substantie spiritualis nobilis corpori non unite, quocirca per sensum non acquiritur; cognitio autem anime est substantie spiritualis corpori unite, que per sensum habetur.*” (ll. 28-31, p. 299). Cfr. Lafleur (1994: 56).

80. “*Item, differunt quia cognitio intelligentie causatur a Primo, non dependens a rebus, et est immediata per intuitionem limpida in speculum eternitatis, in qua non differt cognitua et medium cognoscendi.*” (ll. 31-34, p. 299). Sobre la utilización de la expresión “in speculum eternitatis” por parte de teólogos e incluso de MA, véase el comentario de Lafleur (1988: n. a la l. 33, p. 299).

81. “*...anime uero intellectiue cognitio non solum est a Primo, set dependet a rebus quarum cognitionem acquirit cum labore et pena, sensu ac ymaginatione mediantibus, ut earum cognitione, tanquam per uestigium, ueniat in cognitionem sui Factoris.*” (ll. 34-37, p. 299).

82. “*Que cognitio, ut dicit Algazel, post separationem anime a corpore erit summa ipsius delectatio quia felicitabitur sine fine. Nam sicut summa delectatio intelligentie est Primum contemplari ob hoc solum quod tanti Factoris se cognoscit esse facturam, ut idem dicit, sic et anime munde post mortem erit felicitas in cognoscendo se tanti ac talis Creatoris fore creaturam.*” (ll. 37-42, p. 299). En cuanto al uso del término *Factor*, véase *supra* n. 71.

83. Cfr. Lafleur (1994: 57).

84. "Quod autem intelligentie cognitio per intuitionem in Primum sit in mediata et anime humane mediata, habetur in libro *De motu cordis*, ubi dicitur quod intelligentia est substantia spiritalis illuminationum in... (continúa en página 91)

85. "Hoc etiam confirmatur per Philosophum qui dicit quod anima in sui creatione est sicut tabula nuda in qua nichil depictum est, in qua due existunt potentie, speculativa scilicet, que desiderat perfici per scientiam, et practica, que desiderat perfici per uirtutes. Que a sua prima origine sunt imperfecte." (ll. 53-57, pp. 300-301). La cursiva corresponde al texto. Cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 53-57, pp. 300-301).

86. "Huiusmodi autem imperfectionis duplex ad presens causa assignatur: quedam philosophica et alia theologica." (ll. 57-58, p. 301).

87. "Philosophica: unio eius cum corpore qua fit distantior a suo Creatore intelligentia; propter quod amisit intuitionem immediatam in ipsum Creatorem et per ipsum... (continúa en página 91)

88. "Theologica uero causa ponitur lapsus hominis in peccatum. Nam, sicut dicit Eustratius, Adam, primo plasmatus ad ymaginem et similitudinem Conditoris siue Creatoris, uirtutibus et scientiis perfectus, quia legem nature sibi inditam est transgressus, eius... (continúa en página 91)

89. "Altera autem harum causarum uel utraque huiusmodi imperfectionis et defectus existente, est natura humana suo primo exitu imperfecta." (ll. 83-84, p. 303)

90. "Cum igitur unicuique creature imperfecte secundum sui naturam insit naturaliter appetitus fortiter mouens et inclinans ut in sui perfectionem prorumpat et eam assequatur, et homo creaturarum sit nobilissima, decet ut prestantior in eo uigeat appetitus inclinans ipsum ad adquirendum scientiam et uirtutem, quibus perficiatur et predictus defectus auferatur, ut sic perfectus erigatur intellectus eius in sui Creatoris contemplationem et per hoc in summam de lectionem, que prius anime felicitas dicebatur." (ll. 84-91, p. 303). La idea de que el cultivo de la ciencia y de la virtud constituye un medio de perfectibilidad para el alma humana también aparece en Henri le Breton, *Philosophia*, en Olivier le Breton (*Oliverius Brito*), *Philosophia* y en Juan de Dacia, *Diuisio scientie*. Cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 84-89, p. 303).

91. "Quod uidetur tangere Algazel in sua *Methaphisica*, innuens quod finis hominis in hac uita est scientia cum uirtutibus ut per ipsam, tanquam per dispositionem remouentem contrarietatem ab anima et tenebram ignorantie, perueniat homo ad mundum altiore et ad seculum prescientiarum, quod est Deus benedictus, gloriosus et sublimis." (ll. 92-96, p. 303). Lafleur señala que, además de invocar nuevamente a la autoridad de Algazel, Arnulfo toma prestado el comparativo *altiore* del *Fons vite* de Avicebron. Sobre la expresión '*Deus benedictus, gloriosus et sublimis*', el autor advierte acerca de su carácter banal y su uso frecuente en otros textos. Cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 92-96, pp. 303-304).

92. Cfr. De Libera (1991: 24).

93. "Scientia autem omnis qua perficitur in hac uita anima intellectiua sub philosophia continetur, et ideo ad amplexus philosophie desiderabiles summopere debet hominis incitari affectus ut per eam suam perfectionem assequatur." (ll. 97-100, p. 304). El término *summopere*, tal como es utilizado en este contexto, no aparece sino en Aubry de Reims, *Philosophia* (ll. 195-196, p. 37). Cfr. Lafleur (1988: n. a l. 99, p. 304).

humano o del alma, uno inmediato y otro mediato respectivamente. En su defensa Arnulfo agrega –acudiendo a lo dicho en el *De motu cordis*, aunque sin mencionar a su autor Alfredo de Sareshel (*Alfredus Anglicus*)–, que la inteligencia es receptiva y, en consecuencia, su modo de conocer es continuo y está siempre en acto. Por ello antecede naturalmente a las cosas, en tanto que el alma es naturalmente posterior a ellas, pues al ser perceptiva, pasa de la potencia al acto mediante la adquisición de las especies inteligibles.<sup>84</sup> Esto, según Arnulfo, es confirmado por el *Philosophus* –en este caso, el Aristóteles del *De Anima*–, a quien le hace decir, al estilo de los MA y los teólogos de la época, que el alma humana desde su primera aparición es como una *tabula nuda/rasa* donde nada está inscripto y que en ella existen dos potencias, una especulativa y otra práctica, imperfectas en su origen, pero que buscan perfeccionamiento por medio de la *scientia* y las *virtutes* respectivamente.<sup>85</sup>

A la imperfección de la naturaleza humana, Arnulfo le asigna una causa doble, filosófica y teológica.<sup>86</sup> Desde el punto de vista filosófico, la unión con el cuerpo habría provocado que el alma perdiese su intuición inmediata del Creador. Así lo exponen –de acuerdo a la lectura arnulfiana–, por una parte, Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica Nova*: "el intelecto humano se encuentra ante lo evidente en la naturaleza como el ojo del murciélago ante la luz del sol" y, por otra parte, Boecio en *De la Consolación de la Filosofía*. De esta última obra AP cita algunos versos que explican que el alma, cuando veía al espíritu supremo, conocía del mismo modo el conjunto y los detalles, pero encerrada ahora en la oscuridad del cuerpo retiene el conocimiento confuso del conjunto o universal, perdiendo sus particularidades.<sup>87</sup> En cuanto a la causa teológica, Arnulfo trae a colación –como otros tantos MA– un comentario de *Eustratius* sobre la *Ética Nicomaquea* acerca de la caída del hombre en el pecado original. Formado desde el comienzo a imagen y semejanza del Creador, perfecto en virtud y en ciencia, transgrede la ley de la naturaleza que se le había dado. En consecuencia, su ojo intelectual queda inmerso en la tiniebla y el error, y tanto su alma cuanto su cuerpo son despojados de los beneficios de su estado primero.<sup>88</sup> Es en razón de una de estas dos causas o de ambas a la vez que el alma humana es imperfecta desde su comienzo.<sup>89</sup>

Ahora bien, dado que en toda creatura imperfecta existe por naturaleza un apetito que la hace ir en busca de su perfección, y siendo el hombre la más noble de las creaturas, corresponde que en él tal deseo sea aún más vigoroso, viéndose inclinado a adquirir la *scientia* y la *uirtus*. A través de ellas, le es posible alcanzar su perfección, que consiste en contemplar a su Creador, logrando de este modo el sumo deleite o la felicidad del alma.<sup>90</sup> Según Arnulfo, a esto parece referirse Algazel cuando indica en su *Metaphisica* que el fin del ser humano en esta vida es precisamente la ciencia acompañada de virtud, que aleja del alma las contradicciones y las tinieblas de la ignorancia y mediante la cual el hombre llega a Dios.<sup>91</sup> Se trata, entonces, de una actividad verdaderamente restauradora de la perfección humana, cuya defensa lleva a Arnulfo a suscribir una "ética del destino intelectual del hombre" tal como lo hiciera luego Boecio de Dacia y, aún mucho después, Dante.<sup>92</sup>

Llegado este punto y en atención a todo lo explicado, AP está en condiciones de dedicar la última parte de su prólogo al *elogio* de la filosofía (ll. 97-117, pp. 304-306), bajo la que se subsume, según él, toda ciencia por medio de la cual es perfeccionada el alma intelectual en esta vida. Por ello, el hombre debe, con el mayor cuidado (*summopere*), abrazar la Filosofía con ardor.<sup>93</sup> Al respecto, Arnulfo señala específicamente tres razones que avalan tal recomendación. La primera es que la *informatio et perfectio intellectus humani* consiste precisamente en el ejercicio de las ciencias, en cuanto a la potencia especulativa del alma, y en el de las virtudes,



en lo que concierne a la potencia práctica o activa.<sup>94</sup> La segunda causa es que mediante la F, que permite conocer el ser universal y la virtud oculta que su Autor le ha otorgado, es posible reconocer en la magnitud de la creatura la magnitud de su Creador.<sup>95</sup> La última razón es la conveniencia de aquello a lo que tiende la F (*decentia circumstantiarum quas requirit*): el menosprecio de la abundancia o riqueza fluctuante, el deseo de la felicidad divina y la iluminación de la mente.<sup>96</sup> Sobre estas tres últimas *circumstantiae* Arnulfo agrega –siguiendo lo que según él dice Aristóteles al comienzo del libro *De Vegetabilibus*– que ellas no hacen sino clarificar y realzar el espléndido don de la munificencia divina, que es la filosofía.<sup>97</sup> De este modo, hace suyo un texto falsamente atribuido a Aristóteles, que no es otro que el prólogo de Alfredo de Sareshel a su traducción del *De Plantis* de Juan Damasceno, citado incluso por otros textos didascálicos.<sup>98</sup> Hacia el final del prólogo, Arnulfo insiste en que se debe exhortar lo más posible al hombre a que alcance el don de la filosofía mediante el modo habitual de conocer todo *incomplexus*, tanto por definición –qué es– como por división –cuáles son sus partes–,<sup>99</sup> dando lugar así a las siguientes dos secciones de la obra, a saber, <*Diffinitio Philosophie*> y <*Divisio Philosophie*>.

Ahora bien, la revisión de la “Introducción” que hemos ofrecido no solo pone de manifiesto qué entiende AP por Filosofía y cuál es su ideal filosófico, sino, además y de manera concomitante, cómo este ideal va siendo plasmado dejando entrever en qué consiste realmente la actividad intelectual de los artistas. Para responder a esta cuestión nos resultará de gran utilidad, ante todo, destacar lo que los propios MA dicen acerca de la Filosofía y del quehacer que los ocupa, pero, igualmente pertinente será atender al modo mediante el cual lo manifiestan; esto es, a la hora de dilucidar qué significa que los artistas enseñan filosofía en la FA de París importará tanto *qué* dicen cuanto *cómo* lo dicen. En este sentido habremos de considerar, juntamente con el contenido de la “*Introductio*” arnulfiana, lo que daremos en llamar su *engranaje discursivo*. Con esta expresión hacemos referencia al mecanismo con el cual se pone en marcha el texto, promoviendo además el tratamiento de sus diversas cuestiones. Este engranaje se nutre, especialmente, del peculiar uso que hace AP de las fuentes a su disposición y que, tal como el análisis precedente lo exhibe casi de suyo, cobra vital importancia a lo largo del prólogo. De este modo y con la intención de presentar a la F como medio excelso de perfección humana, AP va dando forma a un opúsculo de su propia autoría que termina alzándose como digno hijo de su tiempo y convirtiéndose en referente clave de este tipo de textos didascálicos.

A continuación, permítasenos volver sobre las ocasiones en que AP utiliza conciente y deliberadamente las distintas fuentes, señalándolas ahora de manera acotada y puntual, en pos de exponer con mayor claridad el entramado del texto. Destaquemos, ante todo, que se trata de una <*Introductio*> de base algaceliana, pues parte, como hemos visto, de una cita del filósofo árabe, que además pretende desentrañar acudiendo al *Liber de Causis*. Así es que el alma humana aparece –dentro del orden jerárquico neoplatónico– buscando alcanzar el conocimiento del Creador como su finalidad última y su mayor felicidad, tal como –según pretende el texto– lo propone Algazel. Con el fin de profundizar la distinción entre los dos modos de inteligir al Primero –el de la inteligencia separada y el de la intelección humana–, el texto del prólogo recurre en su explicación a A. de Sareshel y a Felipe el Canciller –este último, sin nombrarlo– aclarando a su vez que así lo confirma el *Filósofo* en *De Anima*, a quien se le atribuye la doctrina de un alma imperfecta desde el origen, pero perfectible mediante la adquisición de la ciencia y de la virtud. Respecto de la causa filosófica de la imperfección de la naturaleza humana el prólogo apela, por un lado, nuevamente al *Filósofo* y, por otro, a Boecio, citando unas líneas del primer libro de la *Metaphysica Nova* y una pequeña parte del *De Consolatione Philosophie* respectivamente. Sobre la causa teológica refiere lo que dice *Eustratius* en su *Commentarium Ethicorum*

94. “Specialiter autem propter tria philosophia est appetenda et amplectenda. Quorum unum est informatio et perfectio intellectus humani, que tacta est; que, inquam, informatio consistit in scientiis quantum ad potentiam anime speculatiuam et in uirtutibus quantum ad potentiam practicam siue actiuam, que idem est.” (ll. 100-104, pp. 304-305).

95. “Secunda causa est cognitio magnitudinis Creatoris a magnitudine creature. Per philosophicam enim disciplinam prouehimur ad cognitionem uniuersi esse; cuius occulta uirtute, quam ei Conditor tribuit, cognita, incitatur ad amorem, timorem et reuerentiam tanti Creatoris in tantis creaturis.” (ll. 104-108, p. 305)

96. “Tertia causa est decentia circumstantiarum quas requirit, que sunt tres: *mobilis affluentie contemptus, diuine felicitatis appetitus, mentis illustratio.*” (ll. 108-110, p. 305). La fórmula *decentia circumstantiarum* reaparece en Aubry de Reims –*Philosophia*– y, sin ninguna duda, por intermedio de Arnulfo. Cfr. Lafleur (1988: n. a. l. 109, p. 305).

97. “Que tria, sicut dicit Aristoteles in principio libri *De Vegetabilibus*, precipuum diuine munificentie donum, hoc est philosophiam, dilucidant et extollunt.” (ll. 110-112, p. 305)

98. Sobre el comienzo del prólogo al *De Plantis* y su uso recurrente en distintas introducciones a la filosofía como, por ejemplo, *Accessus philosophorum* (ll. 10-13, p. 180), cfr. Lafleur (1988: n. a. ll. 109-112, p. 305).

99. Cfr. n. 65 de este trabajo.



*Nicomacorum*. A esta altura –volviendo sobre la cuestión de cómo el hombre subsana su imperfección– la introducción arnulfiana insiste en que Algazel, al decir en su *Metaphysica* que el fin del hombre en esta vida es la ciencia acompañada de virtud, hace referencia a que mediante ella el intelecto se perfecciona y se eleva hacia su Autor, logrando así su más grande gozo. Finalmente el prólogo culmina, al estilo de textos similares, apuntando las razones para ocuparse de la filosofía y citando, en ocasión de la tercera de ellas, parte de un texto de A. de Sareshel como si perteneciera a Aristóteles.<sup>100</sup>

100. Cfr. nota 96 de este trabajo.

Asimismo, se hace necesario resaltar la relación que existe entre opúsculos de diferentes maestros de arte. Muestra clara de ello es el extenso pasaje arnulfiano, altamente exhortativo, que introduce al final del prólogo los tres motivos por los cuales dedicarse a la filosofía (ll. 100-113, pp. 304-305). En cuanto al contenido, tanto *Divisio scientiarum* como *Philosophica disciplina* (ll. 1-15, pp. 257) dependen de algún modo de *Accessus philosophorum* (ll. 1-14, pp. 179-180) y Arnulfo, por su parte, suele utilizar ambos textos como fuente simultáneamente. Incluso, a su vez, de las cinco razones que Juan de Dacia presentará en su *Divisio Scientie*, las tres primeras están inspiradas en este pasaje común a las tres obras mencionadas.<sup>101</sup>

101. Cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 100-113, pp. 304-305).

¿Qué se puede decir entonces acerca del modo en que AP hace uso de las fuentes? Ante todo, no hay que olvidar que el prólogo del opúsculo de Arnulfo es una lección introductoria de carácter protréptico; un tipo de texto que, en su condición de didascálico, exhibe una modalidad propia de enseñanza y de exhortación tal como el de otros MA más o menos contemporáneos. En efecto, con el propósito expreso de mostrar en qué consiste la filosofía en tanto medio más excelso de realización humana y propiciar consecuentemente su ejercicio, AP trae a colación un pasaje relevante de la obra de otro autor en el marco de una concepción filosófica dada. De allí en más el texto consiste en el comentario de ese fragmento, que sorprendentemente está basado, a su vez, en la continua importación de otras tantas citas de autores varios. En otros términos, Arnulfo no parece estar interesado en exponer una tesis propia o, al menos, muy distinta de las de su tiempo. Da la impresión, en cambio, de que pretende dar razón de lo ya expuesto por alguien más –en este caso, por Algazel–, considerándolo aceptable y valioso. Es de destacar que precisamente esta cita, con que se abre el texto, es la única sobre la que AP ofrece una indicación algo más precisa: “Como escribe Algazel en la décima sentencia de las propiedades de la causa primera...”.<sup>102</sup> Y en este intento por explicarla, toda fuente de la que pueda echar mano a su favor le será de suma utilidad. En este sentido, su originalidad debe buscarse en la explicación interpretativa de una cierta cita, con cuyo contenido él acuerda y en favor del cual desea argumentar. Este ejercicio argumentativo consiste en presentar otros textos que apoyen las tesis del texto en cuestión. De esta forma, la primera sección de la *Divisio Scientiarum* arnulfiana ofrece una interpretación propia de las explicaciones dadas por otros pensadores, otros filósofos, otros MA sobre el tema del que se trata. Interpretación que, sin embargo, acalla la voz de su autor al punto de que, por momentos, no es fácil distinguirla entre las tantas voces que participan de ella.

102. “Sicut scribitur ab Algazele decima sententia proprietatum cause prime...” (ll. 2-3, p. 297).

A partir de lo dicho sobre el uso arnulfiano de las fuentes se comprende mejor en qué sentido este recurso genera y alimenta el discurrir del texto convirtiéndose en verdadero motor de la argumentación. Lejos de constituir un complemento más que enriquece la exposición, la referencia constante a los dichos de otros autores no solo constituye el medio por el cual Arnulfo procura una mayor legitimación –si la hubiera– del contenido, sino que, según hemos sugerido, promueve y mantiene el propio engranaje discursivo del texto.

Ahora bien, como se hace patente al leer el prólogo, se impone una última observación, a saber, la ausencia de un uso cuidadoso de las fuentes, que va desde no

ofrecer precisiones sobre los dichos de los autores citados hasta dar por auténtica una tesis apócrifa de Aristóteles y hacer suyo un texto falsamente atribuido al Filósofo.<sup>103</sup> Lo que no queda del todo claro a simple vista es si se trata de una actitud consciente o simplemente de que el rigor en el uso de las fuentes no encuentra eco en los pensadores coetáneos. La segunda opción parece la más acertada por ajustarse a las características generales de los escritos de la época. Este uso bastante impreciso y, por momentos, abusivo de tantas y variadas fuentes hace al menos plausible la conclusión de A. de Libera acerca de que las *Introducciones a la Filosofía* de la Baja Edad Media se apartan de las de la escolástica neoplatónica, entre otras cosas, por el aluvión un tanto desenfrenado de citas. Sin embargo, por otra parte, parece acertado recordar una vez más que este texto de Arnulfo es una presentación introductoria de carácter didascálico, que no tiene en la mira la indicación cuidada de las fuentes que utiliza sino, antes bien, persuadir al auditorio de la necesidad y provecho de los estudios filosóficos. Si esto es así, sería justo considerar que la actividad intelectual de los artistas, como dice C. Lafleur, parece consistir en ser profesores de filosofía.

Dos aspectos íntimamente unidos afloran al pretender enunciar qué es la Filosofía en el ámbito de la FA. Por una parte, ella aparece como instrumento indispensable para acceder a cualquier tipo de conocimiento, es decir, como la propedéutica de todas ciencias, pero, por otra parte, es Filosofía toda ciencia acompañada de virtud. Compaginar estos dos modos de entenderla no resulta una tarea sencilla. Se trata de una tensión permanente, pues, la Filosofía es el saber mismo y, a la vez, su aspecto metodológico.

## 10. La filosofía moral

Hasta aquí se han examinado la idea de filosofía y el ideal filosófico desarrollados en la "Introductio" de la *Divisio scientiarum* arnulfiana. Es menester ahora -según hemos anunciado- analizar esta misma cuestión en el apartado sobre la <*Philosophia Moralis*>, que le dedica un tratamiento especial. Esta sección, mucho más breve que la "Introducción" (pp. 333-336, ll. 506-560), corresponde, como sabemos, a una subdivisión de la filosofía o ciencia liberal, junto con la filosofía natural y la racional, según el esquema tripartito <*natura*>, <*mos*> y <*ratio*>. Recuérdese que la filosofía moral se ocupa de las cosas regidas por la voluntad aconsejada por la razón y de las referidas al buen vivir y al buen comportarse, cuyos modos son tres.<sup>104</sup> El primero es el modo del buen vivir y del buen comportarse con los súbditos-soldados y ciudadanos-; el segundo, con la familia, y el tercero, con uno mismo. En consecuencia, la filosofía moral se subdivide en tres partes: la política, la economía y la monástica, entendidas respectivamente como la ciencia del gobierno de muchos (*polis*) -de un pueblo, de una región o de una ciudad-, la ciencia de la administración y el gobierno de la propia familia y la ciencia del gobierno de uno, de la propia alma o gobierno de sí mismo.<sup>105</sup>

De la misma manera que en el prólogo, en esta sección sale a la luz la conexión entre el texto de AP y el de otros tantos MA. En efecto, la división tripartita de la filosofía moral se encuentra también en el *Commentarium in Eth. Nic.* de Eustracio de Nicea y en otras introducciones contemporáneas a la filosofía.<sup>106</sup> Asimismo, se mantiene el uso impreciso de las fuentes, que salta a la vista cuando AP afirma en relación a la política que *algunos* dicen que ella está contenida en "las leyes y los decretos" (leyes civiles y eclesiásticas respectivamente)<sup>107</sup> y que *otros* dicen que esta ciencia es transmitida por Tulio en ciertos libros que no están demasiado en uso entre los MA de París. Ciertamente, en ninguno de los dos casos AP indica de quiénes está hablando. También puede verse cierta imprecisión al referirse al tratado filosófico de Marco

103. Cfr. nota 96 de este trabajo.

104. "Moralis autem, cum sit de rebus que sunt a uoluntate consiliata ratione et de rebus que consistunt in ordine bene uiuendi, diuiditur secundum modos bene uiuendi et conuersandi. Est autem triplex modus bene uiuendi et conuersandi." (ll. 506-509, p. 333).

105. "Vnus cum subditis, militibus et ciuibus, qui consistit in regimine populi, regionis uel ciuitatis, et de illo est una pars moralis que dicitur politica..." (ll. 509-511, p. 333). "Alius est modus conuersandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis que dicitur yconomica..." (ll. 514-516, p. 334). "Tertius est modus uiuendi et conuersandi secum propriam animam gubernando, de quo est pars moralis que dicitur monastica..." (ll. 519-521, pp. 334-335).

106. Cfr. Lafleur (1988:n. a ll. 506-560, p. 333).

107. La expresión aparece en las exposiciones de otros MA. Según Gauthier, se puede suponer que al no conocer las *Leyes* de Platón, los MA habrían visto en las "leyes", las civiles y en los "decretos", las eclesiásticas. Incluso, quien conoce la *Política* de Aristóteles y la designa para estudiar la ciencia política -como Remigio dei Girolami- (*Diuisio scientie*, 14 y 25-31, p. 100), también menciona leyes y decretos como ejemplos. (Cfr. Arnoul, p. 141, n. 30 apud Lafleur (1988: n. a l. 513, p. 334).

108. Sobre la mención de *De Officiis* de Cicerón en AP, cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 513-514, p. 334).

109. Para comparar la referencia al *De Off.* en AP y en otros autores coetáneos, cfr. ibidem (n. a ll. 518-519, p. 334).

110. Cfr. Lafleur (1988: n. a ll. 523-528, p. 335).

111. En latín (Lafleur 1988: ll. 523-532, p. 335).

112. "Specialiter autem propter tria philosophia est appetenda et amplectanda. Quorum unum est informatio et perfectio intellectus humani, que tacta est;" (Lafleur 1988: ll. 100-101, p. 305).

113. "Hec tertia pars moralis que dicitur monastica traditur nobis ab Aristotile in diuersis libris, per hunc modum ut communiter solet dici." (Lafleur 1988: ll. 533-534, p. 335)

114. Cfr. Lafleur (1994: p. 59).

115. "Nam bonum quod est finis et perfectio anime in hac maxime consideratur" (Lafleur 1988: l. 535, p.335).

116. Llama la atención que en su edición crítica Lafleur (1988) no comente en absoluto las líneas 533-548. Solo en esta última se detiene en la expresión "quasi *saporem condita*" referida a la *sapientia*, que se encuentra también en Aubry de Reims, *Philosophia*, y en Juan de Dacia, *Diuisio scientie*. Cfr. Lafleur (1988: n. a l. 548, p. 336).

117. Cfr. Lafleur (1994: p. 59).

118. Sobre la *Ethica Vetus* y la traducción de Burgundio de Pisa cfr. Bossier F. (1998), "Les ennuis d'un traducteur: quatre annotations sur la première traduction latine de L'éthique à Nicomaque par Burgundio de Pise". *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 59/4, pp. 406-427.

119. "Secundum uero partem qua ad corpus regendum inclinatur bene operando, acquiritur anima habitus uirtutum: ut in regendo rationalem potentiam, prudentiam et iustitiam; in regendo irascibilem, fortitudinem; in gubernando concupiscibilem, temperantiam. Que sunt .III. uirtutes cardinales que etiam consuetudinales dicuntur. De duabus harum in *Veteri ethica* determinatur, scilicet de fortitudine et parte temperantie, ut de castitate; de aliis duabus, scilicet prudentia et iustitia, determinatur in libro *De intellectualibus uirtutibus* prius nominato." (Lafleur 1988: ll. 553-560, p. 336).

120. "Nam secundum quod per partem superiore intuatur creatorem absque multa et magna affectione, informatur habitu uirtutis qui dicitur intelligentia; secundum uero quod ulterius per affectionem extenditur et affectus intenditur, informatur secundo habitu uirtutis qui dicitur sapientia, quasi *saporem condita*; secundum autem quod per intensum affectum et amorem inflammatur ut illi, quantum possibile est, se conformet acquiritur ei habitus uirtutis qui dicitur *fronesis*, id est 'informatio'. Et isti tres habitus anime uocantur uirtutes intellectuales, scilicet intelligentia, sapientia, *fronesis*, de quibus determinatur in libro *De intellectualibus uirtutibus*." (Lafleur 1988: ll. 544-553, p. 336).

Tulio Cicerón –*De Officiis*–, con el que además parece no estar muy familiarizado, extendiendo esta situación a la FA en general.<sup>108</sup> Respecto de la segunda parte de la filosofía moral, llamada económica, se repite lo anterior: AP asevera que se dice que ella es transmitida por Tulio en un libro sobre el gobierno de la familia. Es de extraño que tampoco en esta ocasión nuestro MA nombre el texto ciceroniano por su título, como sí lo hacen otros maestros de la época,<sup>109</sup> considerando además que lo utiliza como apoyo para hablar de las dos primeras partes de la Moral. Por otra parte, AP trae a colación lo que dice Eustracio de Nicea sobre las exigencias a las que debe atenerse el hombre político en relación a sus súbditos,<sup>110</sup> mientras que en lo que toca al ecónomo no hace referencia alguna.<sup>111</sup> Hasta aquí hemos analizado lo que corresponde a los dos primeros modos del buen vivir y del buen comportarse.

Pasemos ahora al modo de vivir y comportarse con uno mismo, del que se ocupa la tercera parte de la moral, llamada monástica, y que reviste especial importancia –como veremos– tanto en la *Diuisio scientiarum* arnulfiana cuanto en el marco de la concepción filosófica de la época. Su examen, por tanto, resulta de gran interés a los fines de este trabajo y en relación a la cuestión de la idea de filosofía y el ideal filosófico artista. Pues, a esta altura de su obra, AP retoma la primera de las razones aducidas en la "Introductio" por las que se debe investigar y abrazar la filosofía, a saber, la información y la perfección del intelecto humano.<sup>112</sup>

Al igual que en el análisis que se ha hecho del prólogo, intentaremos ahora seguir de cerca el texto lo más posible. Como es de esperar, en el caso de la monástica AP vuelve a recurrir a las fuentes. Se apoya esta vez en el modo en que esta ciencia es transmitida en diversos libros de Aristóteles y tal como es expresada comúnmente.<sup>113</sup> De esta forma, la presentación arnulfiana de la monástica queda –como hemos de apreciar– explícitamente relacionada con la ética aristotélica.<sup>114</sup> El bien, que aparece como fin y perfección del alma, será el objeto de estudio que recibe la mayor consideración en esta tercera parte de la moral.<sup>115</sup> Dicho bien, a su vez, resulta doble: como el bien realizable para el hombre y que puede unírsele mediante sus obras, esto es, la virtud; y como el bien que no le es realizable pero que se le puede unir por sus buenas acciones, esto es, la felicidad, de la que se trata en la *Ethica Nova*.<sup>116</sup> Asimismo la virtud se divide según diversos aspectos del alma: uno por el cual ella se inclina a gobernar el cuerpo y otro por el cual se erige para contemplar a Dios. Arnulfo se sirve aquí de la doctrina aviceniense de las dos caras del alma, tal como la reformula Algazel en su *Metaphysica*,<sup>117</sup> para distinguir entonces dos tipos de virtudes: las intelectuales y las morales.

Si bien AP considera primero las virtudes intelectuales, dada su mayor importancia, a los fines de esta exposición comenzaremos tratando las virtudes morales. Mediante la parte inferior del alma, que rige el cuerpo obrando bien, se adquieren las cuatro virtudes cardinales, también llamadas consuetudinales: la prudencia y la justicia, en relación a la potencia racional; la fortaleza, en relación a la irascible, y la temperancia, respecto de la concupiscible. De estas dos últimas, refiere que se habla en la *Vetus ethica*<sup>118</sup> y de las dos primeras, en el libro *De intellectualibus uirtutibus*.<sup>119</sup>

En cuanto a las virtudes intelectuales, el tratamiento arnulfiano reviste particular interés y merece una dedicada atención. Ante todo, veamos qué afirma Arnulfo P respecto de ellas. Según sea el modo, el grado o la intensidad con que, mediante su parte superior, el intelecto capta al Creador, será informado por el hábito de la virtud (*informatur habitu uirtutis*) de la inteligencia, por el de la sabiduría o, finalmente, por el de la *fronesis*, es decir, la *informatio*. En efecto, por un intenso afecto y amor, el intelecto llega a inflamarse de manera que se conforma al Creador. De estos tres hábitos intelectuales se habla –dice AP– en el libro *Acerca de las virtudes intelectuales* anteriormente mencionado.<sup>120</sup>

Tres son, entonces, las obras que AP menciona y adjudica a Aristóteles en esta sección. Las dos *Éticas* –la *Antigua* y la *Nueva*– y una tercera, que aparece en dos ocasiones: el libro *Acerca de las virtudes intelectuales* que, sorprendentemente, no existe como tal. Se trata, al parecer, de un hipotético libro inventado por Arnulfo, cuyo origen y naturaleza son difíciles de determinar.<sup>121</sup> Nuevamente, como en el prólogo, AP se vale de una mención imprecisa de las fuentes, que seguramente responde –como hemos dicho– a la intención específica de su obra, la de ser un texto introductorio y protréptico. En este su afán y en relación a Aristóteles, recuérdese que ya hacia el final del prólogo –ll. 109-112– llega incluso a servirse de un texto atribuido falsamente al Filósofo, aunque citado también por otros autores.<sup>122</sup> Asimismo, es justo tener en cuenta cierto grado de desconocimiento de la obra del Estagirita, que es, por otra parte, característico de la época.

Ahora bien, se ha dicho que la presentación arnulfiana de esta tercera parte de la Filosofía Moral tiene un peso muy significativo. Ello se debe a que AP opera una especial inversión en la escala jerárquica de las virtudes llamadas intelectuales, y que resulta por cierto sorprendente en más de un sentido. En efecto, en relación con la teología tradicional esta nueva exposición no solo traslada las virtudes intelectuales al lugar de las teogales y de los dones del Espíritu Santo, sino que destrona a la sabiduría del ámbito privilegiado que le dispensa la teología agustiniana. Ciertamente, si bien AP se muestra familiarizado con los contenidos teológicos de la época, no duda en sustituir la sabiduría, como virtud mística suprema, por la *fronesis*.<sup>123</sup> De este modo, pone de manifiesto la necesidad imperiosa de los MA de afirmar que, al margen de la sabiduría cristiana, existe una sabiduría típicamente filosófica y laica, que sin embargo no queda privada de trascendencia.<sup>124</sup> Esta subversión de la jerarquía tradicional de las virtudes, según cree Lafleur, coloca a la *Facultas artium* a un paso de devenir una verdadera FF.

Este cambio teórico también llama la atención en lo referido al pensamiento aristotélico, pues, desconociendo el carácter de sabiduría esencialmente práctica de la *fronesis* en la ética del Estagirita, la distingue de la *prudentia*, siendo que ambas resultan equivalentes en la terminología latina. Una vez más hay que tener en cuenta como atenuante que AP no conocía suficientemente la traducción completa de la *Ética Nicomaquea* terminada unos pocos años antes.<sup>125</sup>

En el marco de la inversión introducida por AP hemos visto cómo en la tercera parte de la Moral tiene lugar la asimilación entre *fronesis* e *informatio*.<sup>126</sup> A su vez, según lo indica el prólogo, la *informatio* o información del intelecto humano consiste claramente en su *perfectio* o perfección. Este estado se logra mediante el ejercicio de las ciencias –en cuanto a la potencia especulativa del alma– y de las virtudes –en cuanto a la potencia práctica–. Y es la Filosofía la que engloba toda actividad a través de la cual se alcanza la perfección del alma intelectual.<sup>127</sup> En esta ecuación *fronesis-informatio-perfectio* reside finalmente la contemplación del Creador, en la que radica nada menos que la felicidad suprema del hombre.

Como podemos advertir, la nueva escala jerárquica de las virtudes representa un importante vuelco que va a incidir claramente en la idea de filosofía y el ideal filosófico artista. Una nueva concepción de la actividad científica se asoma. Tras adherir al racionalismo místico de Avicena<sup>128</sup>, a través de Algazel, en una síntesis entre platonismo y aristotelismo, AP renueva el ideal artista de la filosofía presentándola como la actividad científica por excelencia cuya finalidad es la restauración del alma intelectual de modo que pueda alcanzar el fin último y bien supremo: “Dios bendito, glorioso y sublime”<sup>129</sup>. Sin embargo, no son los MA los encargados de llevar adelante el retorno a Dios, sino que solo los teólogos pueden operar esta reestructuración. Por tanto, hay que esperar entonces a que se den las condiciones socio-políticas

121. Sobre cuál es el origen y la naturaleza de este texto, cfr. Gauthier, *Arnoul...*, pp. 154-155, apud Lafleur (1988: n. a las ll. 552-553, p. 336).

122. Cfr. nota 96 de este trabajo.

123. Cfr. Lafleur (1994: p. 60).

124. Cfr. *ibidem*, p. 61.

125. Cfr. *ibidem*, p. 60. Dicha traducción es de Robert Grosseteste, quien la terminó en 1246-1247.

126. Cfr. Lafleur (1988: ll. 548-550, p. 336).

127. Cfr. *ibidem*, ll. 101-104, p. 30.

128. Cfr. Lafleur (1994: p. 64).

129. “...quod est Deus benedictus, gloriosus et sublimis.” Cfr. Lafleur (1988: l. 96, p. 303).

130. Al respecto, cfr. Lafleur (1994: p. 65).

adecuadas para que el entusiasmo artista por una filosofía englobante encuentre un nuevo cauce.<sup>130</sup>

## V

### 11. Conclusiones

Sobre la base de todo lo expuesto y como conclusión, ofreceremos algunas consideraciones finales. Ante todo, creemos con Hadot que el ejercicio exegético, propio de la F, deviene por sí mismo forjador de nuevos modelos de pensamiento. En efecto, tal como sostiene con tanta vehemencia A. de Libera, no existe –institucionalmente hablando– una FF en la Universidad medieval. Sin embargo, no hay duda de que los MA hacen filosofía. Pues, la forma de enseñar F en la FA parisina da origen –como hemos visto– a un modo de pensar nuevo. Tan nuevo que, viéndose coartado casi en el momento mismo de ser concebido, está obligado a esperar que el ambiente cultural que debe acogerlo alcance el grado de maduración necesario. Para comprender la novedad intelectual que caracteriza a la baja Edad Media debemos atender, por una parte, a “la filosofía fósil” de la que habla De Libera, al referirse a la relación que guardan las introducciones artistas respecto de las neoplatónicas tardías<sup>131</sup> y, por otra parte, como bien señala Lafleur, a las muchas innovaciones teóricas de la Edad Media que, apoyándose en una tradición multisecular y pluricultural insoslayable, constituyen una especie de “adaptación generadora de metamorfosis”.<sup>132</sup>

131. Cfr. De Libera (1997: p. 436).

132. Cfr. Lafleur (2004b: pp. 412-413).

Quizás no sea desacertado afirmar que son realmente incomparables los comentaristas neoplatónicos tardo-antiguos y los MA medievales. Pero también es cierto que los artistas, inmersos en una realidad extremadamente novedosa, golpeada a la vez que enriquecida por líneas interpretativas tan diversas y haciendo exégesis de fuentes minadas por dificultades serias de transmisión y hasta en ocasiones incompletas, logran reelaborar los elementos filosóficos esparcidos aquí y allá mediante una fusión que, condenada como tal a la distorsión, resulta empero cuna fecunda de nuevos horizontes de pensamiento. En este sentido los maestros parisinos, robustecidos por el lógico entusiasmo que les despierta la actividad científico-filosófica que desarrollan en la FA y como dignos hijos de su tiempo, no solo enseñan y vuelcan en sus escritos contenidos filosóficos sino que lo hacen filosóficamente –como si hubiese, dicho sea de paso, algún otro modo posible–. No parece, desde este punto de vista, que sea tan inadmisibles recoger citas varias de autores distintos dispersando el ordenamiento alcanzado por los neoplatónicos tardíos. A veces, “un tornado” –retomando la expresión de De Libera–<sup>133</sup> arrasa con el orden heredado dando lugar a construcciones teóricas renovadas.

133. Cfr. *supra* n. 46.

Por otra parte, también es cierto que no es recomendable en absoluto el uso impreciso y poco riguroso de las fuentes en la interpretación de los textos filosóficos y es de celebrar que así sea. Sin embargo, si valoramos el desempeño de los MA según sus frutos, nos encontramos con que los estudios en la FA parisina, siendo propedéuticos, se vuelven generadores de un profundo cambio filosófico, a pesar del papel determinante que ejerce el especial contexto socio-político y cultural del s. XIII. En este sentido nos resulta poco provechoso, en cuanto al análisis de los textos didascálicos –especialmente las introducciones a la filosofía y las clasificaciones del saber–, quedar anclados en las diferencias que desmerecen las producciones de la nueva escolástica medieval en relación a las neoplatónicas tardo-antiguas, como creemos que lo hace De Libera.

A modo de cierre, se nos impone como conclusión que, en verdad y a partir de todo lo expuesto, no tiene demasiado sentido preguntar si los MA de París son o no filósofos.



Pero, en pos de responder a la pregunta clave que nos ha guiado, debemos afirmar que ciertamente sí es posible hablar de la *filosofía de los magistri artium*.

Por último, no queremos dejar de señalar la íntima relación que guardan los temas abordados con los problemas que acarrea, por una parte, la interpretación actual de los textos clásicos y, por otra, la que los mismos clásicos hacen de sus predecesores. Asimismo, creemos pertinente e interesante enfocar la investigación desde esta nueva perspectiva, no atendida por lo demás ni por De Libera ni por Lafleur, y que por cierto excede los límites de nuestro trabajo.



## Notas

- 84 “Quod autem intelligentie cognitio per intuitionem in Primum sit immediata et anime humane mediata, habetur in libro *De motu cordis*, ubi dicitur quod intelligentia est substantia spiritualis illuminationum influentium a Primo prima relatione receptiva; anima uero est substantia spiritualis illuminationum a Primo influentium secunda relatione perceptiva. Ex hiis etiam patet inter hec alia differentia, scilicet quod cognitio intelligentie non est in potentia separata ab actu set continua et actualis; anime uero cognitio non est continua et actualis set exiens de potentia in actum per acquisitionem specierum, propter quod etiam rebus est naturaliter posterior, cum tamen cognitio intelligentie naturaliter antecedit.” (ll. 43-53, p. 300). La cursiva corresponde al texto. Lafleur aclara que Arnulfo yuxtapone en realidad dos pasajes de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller. Al respecto, ver el comentario de Lafleur (1988: n. a ll. 43-47, p. 300). (En página 84.)
- 87 “Philosophica: unio eius cum corpore qua fit distantior a suo Creatore intelligentia; propter quod amisit intuitionem immediatam in ipsum Creatorem et per Ipsum. Nam sicut aer tenebrosus positus inter oculum et colorem tollit uisionem, sic corpus interpositum prohibet erectionem intellectus in Primum. Sicut enim dicit Philosophus primo *Methaphisice noue, sic se habet intellectus humanus ad illud quod est manifestissimum in natura, sicut oculus uespertilionis ad lucem Solis*. Predictum etiam uidetur confirmare Boetius in libro *De consolatione*, in quodam metro insinuans statum anime in corpore sub hiis uerbis: Nam cum mentem cerneret altam,  
(scilicet anima),  
Pariter summa singulaque norat,  
Nunc membrorum condita nube  
Non per totum oblita sui  
Summa retinuit singula perdens,  
id est cognitionem confusam et in uniuersali retinuit, discretam et in particulari amisit, corporis mole oppressa.” (ll. 59-75, pp. 301-302). La cursiva corresponde al texto. (En página 84.)
- 88 “Theologica uero causa ponitur lapsus hominis in peccatum. Nam, sicut dicit Eustratius, Adam, primo plasmatus ad ymaginem et similitudinem Conditoris siue Creatoris, uirtutibus et scientiis perfectus, quia legem nature sibi inditam est transgressus, eius oculus intellectualis uersus est in tenebram et errorem, et factus est excecatus, nec non et uirtutibus et scientiis spoliatus. Nec solum a parte anime istos incurrit defectus, set etiam a parte corporis plurimis subiectus est miseris et erumpnis.” (ll. 76-82, pp. 302-303). El pasaje de Eustracio al que se refiere AP corresponde a su *Commentarium in Eth. Nic.*, VI, 4, 1139b 34-35 que, por otra parte, ha sido a menudo citado bastante libremente por muchos MA como, por ejemplo, Henri le Breton (*Henricus Brito*) en su *Philosophia*, tal como aclara Lafleur en su nota a ll. 76-82, p.302. (En página 84.)

## Bibliografía

- » Aubenque, P. (1994). "Sí y no", en Cassin, B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires, Manantial, 19-31.
- » Boecio de Dacia (2000). *Acerca del Supremo Bien o de la Vida del Filósofo*, en *Tres tratados averroístas. Siger de Brabante-Boecio de Dacia-Jacobo de Pistoia*, Traducción, introducción y notas de Carlos Rodríguez Gesualdi y Antonio D. Tursi, Facultad de filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, XXIX-LI y 42-67.
- » Brunschwig, J. (1994). "No y sí", en Cassin, B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires, Manantial, 33-51.
- » Davidson, A. (2002). "Préface" en Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, S. A., 7-14.
- » Denifle, H. y Châtelain, É. (ed.) (1889-1894). *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, Delalain (réimpression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964).
- » De Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil.
- » De Libera, A. (1997). «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle» en Weijers, O. et Holtz, L. (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII et XIV siècles)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Brepols, 429-444.
- » De Libera, A. (2000). "El siglo XIII", en DE Libera, A., *La filosofía medieval*, trad. cast. de C. D' Amico, Buenos Aires, Docencia, cap. 8, 355-416.
- » Domanski, J. (1996). *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une préface de Pierre Hadot, E. U. Fribourg Suisse, cap. II.
- » Fumagalli Beonio Brocchieri, M. (1997). *El intelectual entre Edad Media y Renacimiento*, trad. de Silvia Magnavacca, Bs. As., Oficina de Publicaciones del CBC, UBA, cap. I y IV.
- » Gauthier, R.-A. (1963). «Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême», en *RMAL*, XIX, 129-170.
- » Hadot, I. (1987). «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens» en TARDIEU, M. (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Patrimoine. Religions du Livre), Paris, 99-122.
- » Hadot, I. (1990). "Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens" en SIMPLICIUS (1990), *Commentaire sur les Catégories*, Traduction de Ph. Hoffmann, Commentaire et notes à la traduction par Ilsetraut Hadot, en Verdenius, W. & Van Winden, J. (eds.), *Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy*, Fasc. 1, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, Brill, chap. I, 23-47.
- » Hadot, P. (1998). *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- » Lafleur, C. (1988). *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin; Université de Montréal, Publications de l'Institut d' Études Médiévales, xxiii.

- » Lafleur, C. (1994). «*Scientia et ars* dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au XIII e siècle», en Craemer-Ruegenberg I. y Speer, A. (éd.), "*Scientia" und "ars" im Hoch und Spätmittelalter*, Berlin y New York, De Gruyter (coll. "Miscellanea Mediaevalia", 22), 45-65.
- » Lafleur C. (1998). «Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle. Témoignage des 'Introductions à la philosophie' et des 'Guides de l'étudiant'», en *Laval théologique et philosophique* 54, 2, 387-410.
- » Lafleur, C. (2004a). «Étapes et modes de l'enseignement philosophique au xiiiè siècle: introduire, commenter, examiner» en *Laval théologique et philosophique*, 60, 3, 405-407.
- » Lafleur, C. (2004b). «L'enseignement philosophique à la Faculté des arts de l'Université de Paris en la première moitié du xiiiè siècle dans le miroir des textes didascaliques», *Laval théologique et philosophique* 60, 3, con la colaboración de Carrier J., 409-448.
- » Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila.
- » Santa Cruz, M. I. (2003). "Filosofía o historia de la filosofía: una falsa disyuntiva", en Nulder, O. - Naishtat, F. (eds.), *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Biblos, 139-148.
- » Sorabji, R. (2005). *Philosophy of Commentators, 200-600 ad Sourcebook v. 2*, Ithaca, New York, Cornell U. P.
- » Whitehead, A. (1929). *Process and Reality*. Mac Millan.

