

LA QUAESTIO DISPUTATA DE FELICITATE DEL MAESTRO JACOBO DE PISTOIA

Apuntes para una nueva discusión acerca de sus fuentes

VIOLETA CERVERA*

Últimamente ha sido muy discutida la categoría historiográfica “averroísmo latino”, aplicada de un modo general a algunos maestros de artes del siglo XIII¹. La expresión *averroistae*, utilizada ya por Tomás para señalar a los partidarios de la doctrina de la unidad del intelecto, suele utilizarse hoy, de manera general, para aludir a un conjunto de tesis atribuidas a los *magistri artium* del siglo XIII en su conjunto: la eternidad del mundo, la unidad del intelecto agente, la negación de la providencia divina² y la doctrina de la doble verdad. Los primeros estudiosos del pensamiento de los maestros de artes atribuyeron estas tesis a todos aquellos *artistae* que sostenían un discurso puramente filosófico, limitado al campo de lo que podía demostrarse racionalmente. Los primeros retratos de lo que debía ser un “averroísta latino” ofrecían la imagen de un personaje libertino de dudosa moral³, cuyos pensamientos a menudo se reñían con la verdad revelada. Si bien esta imagen ha ido atenuándose, la utilización de la expresión “averroísmo latino”, que aún utilizan algunos estudiosos, contribuye a perpetuar algunos de los prejuicios de entonces. En primer lugar, la utilización de la expresión “averroísmo” puede llevar fácilmente a suponer que todos los pensadores a quienes se aplica esta expresión basaban sus posiciones filosóficas fundamentalmente en Averroes. En segundo lugar, la rápida aplicación de esta expresión a un gran conjunto de *magistri artium* del siglo XIII puede inducir a considerar a todos ellos como representantes de un pensamiento filosófico sin fisuras.

Afortunadamente, esta expresión es hoy menos frecuente gracias a los esfuerzos de Alain de Libera y Luca Bianchi. A. de Libera⁴ ha remarcado el carácter ex-

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Para un panorama general de esta discusión v.: Luca Bianchi, “La ricezione di Aristotele e gli ‘aristotelismi’ del XIII secolo”, en: José Luis Montesinos Sierra (ed.), *Ciencia y cultura en la Edad Media* (Actas del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia, encuentros VIII y X), Canarias, 2007, pp. 293-310; Omar Argerami, “Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII”, en *Sapientia*, XXXVI, (1981), pp. 263-272; Luca Bianchi y Eugenio Randi, *Le verità dissonanti: Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, 1990; Luca Bianchi, “Felicità intellettuale, ‘ascetismo’ e ‘arabismo’”. Nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia”, en: M. Bettetini e F. D. Paparella (eds.), *La felicità nel medioevo*, Louvain-la-Neuve, 2005, pp.15-34; Gianfranco Fioravanti, “La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni”, *ibid.*, pp.1-12; René Antoine Gauthier, “Trois commentaires ‘averroïstes’ sur l’Ethique à Nicomacque”, en : *AHLDMA*, XVI, 1947-48, pp. 187-336.

² Ismael Quiles, “Introducción”, en *Tratado de la unidad del intelecto contra los averroístas*, Buenos Aires, p. 9.

³ Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle*, Friburgo, 1899, p. 225; Ernest Renan, *Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, 1946, p. 187 (1ª edición 1852, París)

⁴ Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media* (trad. de J. M. Ortega y Gonçal Ma-yos), Barcelona, 2000, pp. 44-50.

cesivamente restrictivo de la expresión “averroísmo latino” y ha sugerido su reemplazo por una categoría algo más amplia: el “arabismo”. Pero esta categoría, destaca L. Bianchi⁵, aunque menos restrictiva, contribuye, si no a la continuación de los antiguos prejuicios, al menos a la formación de otros nuevos. Contra esto, en una lectura acertada, Bianchi sugiere renunciar a la aplicación de cualquier categoría a la corriente de pensamiento que él considera “inexistente”⁶; antes bien, sugiere que se debe “distinguir con mayor sutileza las variadas posiciones de múltiples autores”⁷.

En esta nota propongo estudiar la influencia de los dos prejuicios derivados de la utilización indiscriminada de la expresión “averroísmo latino” en un caso concreto: la *Quaestio disputata de felicitate* del maestro boloñés Jacobo de Pistoia. Con ello propongo una nueva discusión sobre las fuentes de Jacobo; ella permitirá profundizar un tópico ya insinuado por Kristeller⁸: la posible influencia de Tomás de Aquino en la *Quaestio de felicitate*. Tal discusión tiene por objeto contribuir al estudio de las fuentes empleadas por los *magistri artium* en sus comentarios a la *Ética Nicomáquea* a fin mostrar la inconveniencia de establecer rígidas clasificaciones que pretendan ligar de manera indisoluble los textos con determinada fuente.

Jacobo de Pistoia, maestro de la Universidad de Boloña, cuyo único texto conocido, la *Quaestio disputata de felicitate*, fue compuesto a fines del siglo XIII, ha sido una víctima constante de la aplicación de estos dos prejuicios desde el descubrimiento de su obra en 1931⁹. En primer lugar, porque casi siempre su obra ha sido calificada, aún en estudios recientes, como un texto característico de la corriente averroísta. En segundo lugar, suele presuponerse que Jacobo elaboró su obra utilizando como modelo el opúsculo *De summo bono*, escrito en París por el maestro Boecio de Dacia.

Respecto del primer problema —la suposición de que el texto de Jacobo es un texto averroísta—, dos ejemplos muy recientes resultan particularmente ilustrativos: el de Maria Luisa Ardizzone¹⁰ y el de Irene Zavattero¹¹.

Ardizzone ha adoptado la posición más radical acerca del “averroísmo” de Jacobo pues le atribuye una radical defensa de la unidad del intelecto¹². A partir de un pasaje aislado de la *Quaestio*¹³, de la dedicatoria destinada a Cavalcanti y de la argumentación antiaverroísta que Tomás despliega en la *Summa contra gentiles*, Ardizzone concluye que Jacobo, asumiendo la doctrina de la *coniunctio*, sostiene que el alma intelectiva no es acto del cuerpo¹⁴; la unión del alma sensible con el intelecto

⁵ Luca Bianchi, “Felicità intellettuale, ‘ascetismo’ e ‘arabismo’”. Nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia” (ut supra, nota 1), pp. 15-34.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ *Ibid.*

⁸ Paul O. Kristeller, “A philosophical treatise dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his *Questio de felicitate*”, en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955 p. 436

⁹ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren*, Munich, 1931.

¹⁰ Maria Luisa Ardizzone, “Pleasure and Intellectual Happiness”, en *Guido Cavalcanti: the other middle ages*, Toronto, 2002, pp. 103-163.

¹¹ Irene Zavattero, “La *Quaestio disputata de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en *La felicità nel medioevo* (ut supra, nota 1), pp. 355-410. Cito el texto latino de la *Quaestio disputata* de acuerdo con esta edición.

¹² Ardizzone, *op. cit.*, p. 109.

¹³ *Quaestio de felicitate*, 201-210.

¹⁴ Ardizzone, *op. cit.*, p. 123.

es accidental, y se produce a través de una *continuatio* entre los distintos niveles del alma. Es verdad que esta afirmación resulta muy difícil de sostener, pues Jacobo no sólo no utiliza el vocabulario averroísta que Ardizzone le atribuye (*coniunctio, continuatio, copulatio*)¹⁵, sino que además afirma que la felicidad es un bien del alma intelectual "poseído y operado por el hombre"¹⁶. Ardizzone, además, insiste en vincular el texto de Jacobo con las discusiones acerca de la psicología averroísta. El texto de Jacobo, sin embargo, se centra, desde mi punto de vista, en el problema ético de la felicidad. Cualquier relación con la psicología averroísta debe basarse en pasajes no centrales del texto.

Irene Zavattero¹⁷, más cauta, ha preferido afirmar que Jacobo, lejos de adherir al monopsiquismo que se atribuye a Cavalcanti, sólo adhiere a un averroísmo que podría llamarse "ético", pues propone una concepción puramente intelectualista de la felicidad. Sin embargo, la aplicación que de este término hace Zavattero puede resultar inexacta. En efecto, la mención del aspecto ético del "averroísmo" podría fácilmente ligarse a la expresión "averroísmo popular"¹⁸, utilizada para designar una forma de vida postulada por los enemigos del averroísmo como consecuencia necesaria de las doctrinas que afirmaban la unidad del intelecto, a pesar de que quienes eran señalados como culpables de llevar esta forma de vida no la hubieran defendido explícitamente en obra alguna¹⁹. Pero por "averroísmo ético" Zavattero entiende únicamente la afirmación de una concepción intelectualista de la felicidad; tal intelectualismo, sin embargo, no es privativo del averroísmo, y es posible ligarlo tanto a la lectura del libro X de la *EN* de Aristóteles, del que Jacobo disponía, como también a la interpretación que del mismo han hecho Alberto Magno y el propio Tomás de Aquino, antiaverroísta por excelencia. Creo, pues, que Jacobo sostuvo efectivamente un aristotelismo; pero no debe suponerse de antemano que este aristotelismo fue comprendido a través de Averroes; antes bien, es necesario acercarse al texto sin prejuicios a fin de lograr una mejor comprensión de la particularidad del aristotelismo profesado por Jacobo y de la variedad de sus fuentes, explícitas e implícitas.

Respecto del segundo problema —la suposición de que existe entre los *magistri artium* una doctrina única— se ha aceptado casi sin discusión un parentesco entre el *De summo bono*, de Boecio de Dacia y la *Quaestio de felicitate* de Jacobo, sin que tal vínculo pueda demostrarse de modo seguro. Así, mientras se sostiene que el *De summo bono* es "el modelo"²⁰ de la *Quaestio*, ambos textos ofrecen una posición filosófica y una estructura que, aún teniendo puntos de acuerdo, resultan bastante diferentes. En síntesis, aunque puede suponerse un parentesco general entre Jacobo y Boecio, este parentesco no se sostiene en relación con el *De summo bono*.

En lo que sigue, intentaré revisar esos dos prejuicios que, gracias a su clasificación dentro del "averroísmo", tuvo que enfrentar el texto de Jacobo en los años

¹⁵ Por otra parte, la utilización de la terminología averroísta no bastaría para hacer de Jacobo un partidario del monopsiquismo, pues otros *magistri* de la época, como Radulfo Brito, se han servido de ella pese a rechazar explícitamente la doctrina de la unidad del intelecto.

¹⁶ "Sexta et ultima proprietatis et condicio est quod est bonum possessum et operatum ab homine. Nam iam probatum est quod est bonum proprium hominis. Sed nihil aliud quod non sit possessum et operatum ab homine est bonum proprium ipsius hominis..." (*Quaestio de felicitate*, 40-42).

¹⁷ Zavattero, *op. cit.*, p. 378.

¹⁸ Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, p. 150.

¹⁹ Mandonnet, *op. cit.*, pp. 224-226.

²⁰ Maria Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, 1981, p. 24.

posteriores a su descubrimiento. Primero (I) mostraré una serie de paralelismos entre la *Quaestio de felicitate* y algunos pasajes de la obra de Tomás de Aquino, especialmente, de la *Summa contra gentiles* (= SG); y, luego (II), pondré de manifiesto la diferencia entre la estructura del *De summo bono* y la *Quaestio de felicitate*.

-I-

Kristeller había señalado la coincidencia entre Tomás y Jacobo de un modo muy general. Según Kristeller ambos sostuvieron una concepción intelectualista de la felicidad, y rechazaron la posibilidad de que el honor, la riqueza, el placer, etc., pudieran identificarse con la felicidad. Sin embargo, Kristeller se limitó a sugerir la posibilidad de que Jacobo conociera la obra del Aquinate, sin señalar la correspondencia mutua entre los textos de ambos. No obstante, creo que es posible constatar numerosas similitudes entre ambos autores en dos momentos argumentativos muy importantes del texto de la *Quaestio*: (a) la caracterización de las pasiones y afecciones del alma sensitiva como *impedimentos* al cumplimiento del fin último y (b) la caracterización de las relaciones entre intelecto y voluntad, que tiene como resultado una concepción de la felicidad marcadamente intelectualista.

(a) La *Quaestio de felicitate* de Jacobo, al igual que otras cuestiones acerca de la felicidad pertenecientes al ámbito de la Facultad de Artes de París, afirma la necesidad de regular o remover, mediante la virtud moral, las pasiones provenientes de la relación entre el alma y el cuerpo que pueden obstaculizar la especulación de la verdad, fin último al que el hombre está llamado²¹. Estas pasiones y afecciones capaces de obstaculizar el pleno uso de la razón, son atribuidas por Jacobo al apetito sensible (*appetitus sensitivus*)²², y se oponen al *appetitus intellectivus*, que sólo puede ser satisfecho a través de los *bona intellectualia*. En líneas generales puede decirse que para Jacobo las pasiones que obstaculizan máximamente la actividad intelectual son dos²³: la ira y la concupiscencia venérea. Estas pasiones interfieren con la operación propia del intelecto mediante tres mecanismos que Jacobo describe en detalle. La descripción de estos mecanismos permite encontrar paralelos con la descripción que hace Tomás en *Summa theologiae*. Tanto Jacobo como Tomás clasifican los mecanismos mediante los cuales actúan las pasiones y los placeres sensibles, en detrimento de la especulación intelectual, en un número de tres:

Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaerit alicui rei, debilitatur

Ista enim tria maxime retrahunt hominem a veritatis speculatione...Primo quia fortiter movent appetitum, et intense occupatur anima circa ipsa, quo facto anima retrahitur ab aliis suis operationibus... Secundo quia modus istarum pas-

²¹ "Manifestum est ergo ex dictis quod ad hoc ut homo pervenire possit ad speculationem summi intelligibilis oportet amovere et detruncare sive regulare in passionibus venereorum, cibi et potus, in passionibus irae et divitiarum affectionibus" (*Quaestio disputata*, 253-256; cursivas nuestras).

²² "Impedientia autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse praecipua. Primum est affectio et passio appetitus sensitivi, secundum est infirmitas et disgressio corporis" (*Quaestio de felicitate*, 222-224)

²³ "Licet autem omnes affectiones et passiones appetitus sensitivi sint praecipua impedientia, passiones principantes videntur esse tres, prima est passio venereorum, secunda est passio irae. (...) Tertia autem est affectio ad divitias" (*Quaestio de felicitate*, 225-235). Dejo de lado la afección por las riquezas, pues el propio Jacobo la menciona en último lugar, sin ofrecer sobre ella mayores explicaciones.

circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impedit. Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. (...). Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum. (*ST*, I, II, q. 33, a. 3, *Resp.*).

sionum sive inferentium tales passiones sunt valde vehementes, et ideo offuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium. Tertio autem retrahunt quia corrumpunt bonam dispositionem corporis... Accidit etiam multus motus vaporum et fortis ex quo redditur improporionatum organum phantasiae et imaginationis, sine quo bene disposito non contingit intelligere. Unde et videmus quod fortiter febrientes et ebrii qui similes sunt iratis, quidquid intelligunt, intelligunt monstruose. (*Quaestio disputata*, 236-250).

Tanto la división en tres de estos mecanismos como su caracterización son desarrolladas de manera paralela. Incluso ambos resaltan el ejemplo del ebrio, tomado de *EN*, como caso paradigmático de la influencia del cuerpo sobre el intelecto. Puesto que el cuerpo es, para el hombre, la herramienta del intelecto, su buena disposición resulta imprescindible en la consecución del último fin. Toda modificación corporal provocada por las pasiones sensibles repercute en la actividad intelectual que, en el hombre, no puede darse sin mediación de lo sensible. Pero Jacobo toma de Tomás otra importante idea, que constituyó, en la batalla doctrinal contra el averroísmo, uno de los argumentos "cristianos" por excelencia. Así, se observa, en la sección destinada a la caracterización de los placeres, un curioso paralelismo con la *Summa contra gentiles*²⁴:

Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei. (*SG*, III, XXVI, 14).

Unde videmus quod in illis operationibus quae sunt maxime necessariae in vita prae ceteris aliis natura posuit²⁵ delectationem, sicut in usu venereorum per quem perpetuatur species et in usu cibi et potus per quem conservatur individuum, et hoc expresse innuit Aristoteles in libro *De problematibus*. (*Quaestio disputata*, 144-147).

Jacobo y Tomás consideran aquí al placer como un medio orientado a la consecución de fines naturalmente necesarios. El placer, asociado a las actividades necesarias para la vida, aparece como el vehículo de su cumplimiento. En efecto, si el placer es un *medio* utilizado por la naturaleza para el cumplimiento de ciertos fines, la operación más placentera debe ser considerada como la más necesaria. Así, el fin de la reproducción, asociado al placer más intenso parecería como un fin más necesario que la especulación intelectual.

²⁴ Volveré a considerar el paralelismo entre estos dos pasajes en la sección (b) desde un punto de vista diferente.

²⁵ Sigo aquí, en lugar del texto fijado por Zavattero, el manuscrito *Theol. Quart.* 204 (Stuttgart), cf. Zavattero, *op. cit.*, p. 400, aparato crítico.

Jacobo, como otros *magistri*, resolverá esta tensión entre el fin individual y el fin de la especie recurriendo a una concepción aristocrática de la felicidad; los placeres venéreos resultan máximamente deseables sólo para la *multitudo popularium*; el hombre bien dispuesto, cuyo apetito concuerda con la razón²⁶, pertenece a una minoría privilegiada que encuentra la mayor fuente de placer en las actividades intelectuales, consideradas por Jacobo como fin natural del hombre.

(b) En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles encuentra en el alma humana una naturaleza racional²⁷ y una parte irracional en la que nacen la ira y la concupiscencia²⁸, que, aunque pertenece al apetito puramente sensible, puede ser guiada, en el hombre, por el intelecto; al menos, así sucede en el caso de hombre continente. Cabe así en el hombre la posibilidad de una forma de apetición acompañada por la razón; esta forma es un "razonamiento deseoso" (*orektihòs noûs*) o "deseo razonante" (*òrexìs dianoëtikè*)²⁹. Grosseteste traduce esta expresión como *appetitus intellectivus*: "Propter quod vel appetitivus intellectus electio, vel *appetitus intellectivus*. Et tale principium, homo"³⁰.

La expresión *appetitus intellectivus* reaparece en Tomás y en Jacobo, aunque, tal vez, no con la misma significación. Para Tomás, el *appetitus intellectivus* se identifica con la voluntad, y es la forma de apetición propiamente humana, desligada de lo sensible, y distinta del apetito sensitivo y del apetito natural³¹. Jacobo, menos preciso, sólo se refiere de manera general al *appetitus intellectivus* como forma de la apetición propia del hombre, en cuya satisfacción plena se encuentra la felicidad³². Sin embargo, no es claro si éste se identifica o no con la *voluntas*, pues la *voluntas* aparece ligada, al menos bajo cierto aspecto, a los animales. En efecto, después de descartar a los bienes del alma sensible como posible contenido de la felicidad por ser impropios del hombre y característicos de las bestias³³, Jacobo afirma que el bien último debe encontrarse en algún bien del alma intelectual, más específicamente, en una operación de ella. Pero el alma intelectual tiene dos par-

²⁶ "Ad aliud dicendum quod felicitas consistit in illo ad quod inclinatur homines existentes bene dispositi in quibus est concordia inter appetitum et rationem. Sed tales non inclinatur communiter ad delectationes corporales, sed ipsas fugiunt tamquam vituperabiles" (*Quaestio disputata*, 364-367).

²⁷ "Videtur utique et alia quedam natura anime irrationalis esse, participans quidem aequaliter, ratione. (...) Fortassis autem nichil minus et in anima, existimandum esse aliquid preter rationem, contrarians huic et obvians. (...) Ratione autem et hoc videtur participare, quemadmodum diximus. Obedit igitur rationi, quod continentis" (*EN* 1102b 15 - 25).

²⁸ *De Anima*, 432b5.

²⁹ *EN*, 1139b 4-5.

³⁰ *EN*, 1139 b 4-5. *Cursivas nuestras*.

³¹ "Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae" (*SG*, III, XXVI, 8).

³² "Et nullum bonum animae sensitivae quietat humanum appetitum. Non enim potest quietare appetitum intellectivum, qui proprie est appetitus humanus" (*Quaestio de felicitate*, 84-86).

³³ "Et sic potest patere ex dictis quod ultima hominis felicitas non consistit in visione pulchrorum et dilectorum nec in perceptione sonorum et melodiarum nec in perceptione odorum, adhuc autem multo minus in usu tactus et gustus, cum isti sensus sint maxime terrestres et communissimi aliis animalibus" (*Quaestio de felicitate*, 89-92).

tes capaces de producir operaciones: intelecto y voluntad³⁴. La voluntad, perteneciente al alma intelectual, debería ser entonces privativa de los seres racionales; sin embargo, cuando Jacobo descarta la posibilidad de que la última felicidad sea una operación propia de la voluntad, lo hace porque la voluntad "...non est maxime propria ipsi homini, cum quodammodo insit in et aliis animalibus" (líneas 126-7). No es difícil explicar esta inconsistencia del argumento si consideramos a la voluntad como forma del apetito, de modo tal que pudiera hablarse de una "voluntad" animal que no sería equivalente al *appetitus intellectivus*, sino al *sensitivus*, descripto por Jacobo en las líneas 218-256. El propio Tomás había considerado la posibilidad de hablar de actos voluntarios en los animales en un sentido laxo o impropio:

"...voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem"³⁵.

Así, la voluntad podría estar presente en los animales en tanto es una forma de la apatición o deseo, mas no bajo la forma por la cual se vincula al entendimiento. Este razonamiento que muestra a la voluntad como algo impropio del hombre es reforzado por otra serie de demostraciones que apelan a un tipo de argumentación muy diferente. Es allí donde volvemos a encontrar un paralelo con la obra de Tomás. A continuación esbozaré un breve recuento de estos argumentos, acompañados con la transcripción de los pasajes paralelos.

La primera parte de las pruebas que ofrece Jacobo tiene por objeto demostrar que la voluntad *no es* el fin último del hombre. Estas pruebas se dan a partir del análisis detallado de las operaciones propias de la voluntad, que son tres: amar, desear, y gozar. En Tomás, estas operaciones son propias de la parte concupiscible del apetito sensible, y se aplican, en un sentido más amplio o laxo, al orden superior de la voluntad o apetito intelectual³⁶. En la atribución de estas tres operaciones a la voluntad encontramos el primer paralelo:

Item. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. (SG, III, XXVI, 12).

Praeterea si consistit in operatione voluntatis, aut consistit in desiderare aut in amare aut in delectari. Non enim est dare plures actus voluntatis. (*Quaestio disputata*, 134-135).

A esta clasificación de las operaciones de la voluntad sigue una serie de argumentos desarrollados de manera paralela. Así, el deseo, el amor y el placer son dejados de lado sucesivamente, por ambos autores, aduciendo similares razones:

Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secun-

Sed non potest consistere in desiderare, quia desiderare est rei non habitae qua

³⁴ "Sed felicitas est ultimus finis. Ergo felicitas non consistit in habitu animae intellectivae, et per consequens non consistit in virtutibus. Relinquitur ergo quod consistit in operatione animae intellectivae. Cum igitur animae intellectivae sint duae partes, scilicet voluntas et intellectus, aut consistit in operatione voluntatis aut in operatione intellectus" (*Quaestio de felicitate*, 114-118).

³⁵ ST, I, II, q.6, a.2, *ad primum*.

³⁶ "Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate" (ST, I, II, q. 26, a. 2, *Resp.*).

dum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. (SG, III, XXVI, 12).

Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum. (SG, I, III, XXVI, 12).

Similiter autem nec delectatio est ultimus finis (...) Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem appositur quae sunt manifeste ad fines necesarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis. (SG, I, III, XXVI, 12-14).

En estos tres pasajes subyace un único argumento: la distinción entre el *status* del bien obtenido y el de la *operación* mediante la cual éste es conseguido. El bien, en tanto es deseado como causa final de la operación, resulta más último que la misma operación, que se convierte en un simple medio; y si las operaciones de la voluntad (desear, amar, gozar) no son últimas en sentido pleno, resulta imposible identificarlas con el contenido de la felicidad, puesto que ésta tiene *razón de último fin*; así lo afirma Jacobo al inicio de su *Quaestio*³⁷.

Luego de probar que la voluntad no es causa final, Jacobo vuelve a acudir a Tomás. De acuerdo con los argumentos que sigue Jacobo, el intelecto es una capacidad más noble que la voluntad, tesis que justifica apelando a la relación entre causa eficiente y causa final. La voluntad, causa eficiente del movimiento del intelecto, es, sin embargo, inferior a éste, que es su causa final. A partir del análisis de las tres operaciones características de la voluntad, Jacobo intenta probar que la voluntad es una potencia "más noble" que el intelecto, mediante algunas objeciones que serán luego contestadas:

indiget ipsum desiderans, et per consequens desiderare non totaliter quietat appetitum, nec est bonum per se sufficientissimum, quae omnia sunt contra rationem felicitatis... (*Quaestio disputata*, 135-138).

Nec consistit in amare per eandem rationem, quia felicitas totaliter quietat appetitum. Sed amare, nisi habeatur res amata, non totaliter quietat appetitum, et etiam res amata videtur esse magis desiderata quam ipsum amare, et per consequens amare non est ultimus finis. (*Quaestio disputata*, 139-142).

Nec etiam consistit in ipso delectari, quia videmus quod natura fecit operationem propter delectationem. Unde videmus quod in illis operationibus quae sunt maxime necessariae in vita prae ceteris fecit delectationem, sicut in usu venereorum per quem perpetuatur species et in usu cibi et potus per quem conservatur individuum... (*Quaestio disputata*, 142-146).

³⁷ "Nam cum finis habeat rationem boni, et per consequens ulterior finis rationem magis boni, quia secundum Aristotelem primo *Ethnicorum* semper finis inferior est gratia finis superioris..." (*Quaestio de felicitate*, 17-19)

Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud: stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis: ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur. (SG, III, XXVI, 4).

Amplius. Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus. (SG, III, XXVI, 6).

Entre los dos argumentos de Tomás que aquí se citan, existe otro que Jacobo no retoma de inmediato. Sin embargo, las objeciones retomadas por Jacobo siguen, en líneas generales, el orden del texto de la SG, y son contestadas de manera similar:

Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit philosophus, in I Ethicorum, quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X Ethicorum philosophus dicit quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*, qui quidem est propter eum cui inest iuentus, et non e converso. (SG, III, XXVI, 19).

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiore intellectione, quasi eius

Sed delectari est ultimus finis, quia ridiculum est quaerere propter quid homo velit delectari, sicut vult Aristoteles in decimo *Ethicorum*. Ergo felicitas consistit in delectari. Cum igitur delectari sit actus voluntatis, et non actus intellectus, relinquitur quod felicitas consistat in actu voluntatis et non in actu intellectus. (*Quaestio disputata*, 279-283).

Praeterea felicitas consistit in actu nobilioris potentiae. Sed voluntas est nobilior potentia quam intellectus. Ergo felicitas consistit in actu voluntatis, non in actu intellectus. Quod autem voluntas sit nobilior potentia quam intellectus probatur, quia ipsa voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum enim volumus, intellectus intelligit quae habitu tenet. Cum igitur movens semper sit nobilior moto, ut dicitur tertio *De anima*, relinquitur quod voluntas sit nobilior potentia quam intellectus. (*Quaestio disputata*, 284-289).

Ad aliam dicendum quod duplex est perfectio alicuius rei: una est quae praecedit ipsam rem, alia quae sequitur ipsam rem sicut finis eius. Modo dicendum est quod perfectio consequens sicut finis est melior quam ipsa res quae perficitur, non autem praecedens. Sed delectatio non perficit operationem primo modo, sed secundo (...). Vel dicendum quod licet quaelibet perfectio secundum quid sit nobilior quam ipsum perfectum, non tamen omnis est nobilior et melior simpliciter. Ipse enim decor est perfectio ipsius iuvenis, et tamen simpliciter non est quid perfectius ipso iuvene. Talis autem perfectio operationis est delectatio. Unde Aristoteles decimo *Ethicorum* dicit quod 'delectatio perficit operationem, non ut habitus qui inest, sed ut superveniens quidam decor ut in iuvenibus pulchritudo'. Unde licet delectatio quodam modo sit nobilior et melior felicitate, hoc non repugnat rationi felicitatis de qua loquimur. (*Quaestio disputata*, 351-363).

Ad aliud dicendum quod voluntas non est nobilior potentia quam intellectus. Et cum

motivam, falsum esse manifestum est. Nam primum et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, in quantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid. (SG, III, XXVI, 22).

dicitur quod voluntas est movens intellectum, dicendum quod est movens duplex. Nam quoddam est movens in ratione efficientis, et tale movens est voluntas respectu intellectus. Aliud est movens in ratione finis, et sic intellectus movet voluntatem. Bonum enim cognitum ab intellectu movet voluntatem. Cum igitur movens in ratione finis sit nobilius quam movens in ratione efficientis, quia finis est causa causarum, relinquatur oppositum eius quod intendebatur, scilicet quod intellectus sit nobilior potentia quam voluntas. (*Quaestio disputata*, 343-351).

La operación intelectual se muestra superior a la operación de la voluntad. Aquí se pone de manifiesto el intelectualismo al que Jacobo, como sus colegas de París, adhiera³⁸. No se llega al último fin sino gracias al intelecto: *bonum cognitum ab intellectu movet voluntatem*³⁹. Es preciso "conocer a Dios antes que amarlo", tal como destaca Gauthier respecto de los comentarios parisinos a la *EN*⁴⁰.

-II-

El *De summo bono* ha sido señalado explícitamente como el modelo sobre el cual Jacobo construye su *Quaestio*; en efecto, Maria Corti, además de encasillar tanto a Jacobo como a Boecio dentro del "averroísmo latino", afirma que la *Quaestio* fue "...scritta sull modello del *De summo bono* di Boezio di Dacia..."⁴¹. Bottin, por su parte, sugiere que el *De summo bono* es fuente inspiración de la *Quaestio de felicitate*⁴². La edición conjunta de estos textos en la obra de Bottin contribuye a que sean percibidos como textos que guardan, respecto de la felicidad, una posición común. Esto resulta, sin embargo, dudoso; pues aunque es innegable que existen algunos puntos doctrinales comunes en ambos tratados, no puede afirmarse con la

³⁸ No debe olvidarse la profunda distancia que media entre Jacobo y Tomás; este último reconoce para el hombre un fin sobrenatural, el único que constituye su felicidad perfecta, acerca del cual Jacobo no se pronuncia. Además, existe en Tomás una tensión entre la primacía del intelecto y la de la voluntad. Sin embargo, la disputa doctrinal sobre la felicidad no es el objeto de este trabajo, que se limita a señalar la posibilidad de que Tomás haya sido una de las fuentes de Jacobo.

³⁹ *Quaestio de felicitate*, 347.

⁴⁰ Gauthier, *op. cit.*, pp. 291-292.

⁴¹ Corti, *op. cit.*, p. 25.

⁴² Francesco Bottin, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, Firenze, 1989, p. 13.

misma certeza que compartan una estructura similar ni una interpretación totalmente compartida del modelo aristotélico.

En primer lugar, deben señalarse las diferencias estructurales entre uno y otro tratado. La *Quaestio de felicitate* se organiza de un modo bastante peculiar, de manera que resulta difícil afirmar que haya sido escrita sobre el modelo de algún otro tratado. Antes bien, Jacobo parece haber recurrido a múltiples fuentes, según las exigencias de la argumentación. En general, Jacobo se atiene al clásico formato de la cuestión diputada, bastante diferente del planteado por Boecio en el *De summo bono*. Al comienzo de la *Quaestio* se atribuyen a la felicidad seis propiedades o características esenciales⁴³, atribución que no encontramos en el opúsculo de Boecio, pero cuyo contenido bien puede haberse fundado en el libro I de la *EN*⁴⁴. A partir de estas seis condiciones Jacobo deduce una serie de conclusiones acerca del contenido de la felicidad; no se encuentra en el *De summo bono* una argumentación tan sistemática como ésta. La sección final de la *Quaestio de felicitate*, dedicada a la postulación y respuesta de objeciones, guarda, como hemos visto, un gran parecido con algunos de los capítulos de la tercera parte de la *Summa contra gentiles*, no sólo desde el punto de vista del contenido, sino también desde el punto de vista formal: enumera una serie de objeciones que luego son contestadas de manera ordenada. Por otra parte, la exhaustiva sección dedicada a las pasiones y apetitos del alma sensitiva tampoco tiene ningún equivalente en el tratado de Boecio, que se refiere a los placeres sensibles de manera muy general. El único paralelo que fácilmente puede establecerse es el que se observa entre uno de los pasajes finales de la *Quaestio* y el *incipit* del *De Somniis*⁴⁵; pero, respecto del *De summo bono*, ningún paralelo seguro puede ser establecido.

En segundo lugar deben señalarse las diversas interpretaciones que de la *Ética Nicomáquea* han realizado ambos autores. Ante todo, existen diferencias terminológicas en ambos tratados: mientras Boecio habla de *beatitudo*, Jacobo habla de *felicitas*. En este sentido, Boecio se distancia también de otros comentarios, como el de Radulfo Brito, que utilizan el vocablo *felicitas* para referirse a la *eudaimonía* aristotélica.

Por otra parte, cabe destacar la diversa interpretación de Aristóteles que ambos realizan respecto del contenido de la felicidad. Si Aristóteles, admitiendo la superioridad de la vida contemplativa, describe también a la vida dedicada a la virtud como una vida feliz (aunque de modo secundario)⁴⁶, Jacobo y Boecio mostra-

⁴³ "Conditioes autem sive proprietates essentiales felicitatis, etsi non plures, ad minus sunt sex numero: prima est, quod ipsa est summum bonum possibile homini advenire...Secunda est, quod ipsa est ultimus finis humane vite...Tertia autem est proprietates, quod totaliter quietat humanum appetitum recte et naturaliter dispositum...Quarta condicio est, quod est bonum per se sufficientissimum...Quinta autem condicio est, quod est bonum proprium ipsius hominis...Sexta et ultima proprietates et condicio est, quod est bonum possessum et operatum ab homine" (*Quaestio disputata*, 15-45).

⁴⁴ Cf. especialmente con *EN*, I, 1097b5-25.

⁴⁵ "Propter hoc etiam bonorum possibilitium homini quaedam sunt naturalia, quaedam moralia et alia intellectualia. Summum autem bonum bonorum naturalium est conservatio individui et continuatio speciei; huius enim gratia agit quidquid agit naturaliter, hoc est per virtutes naturales, quae sunt nutritiva et augmentativa, per quas habetur conservatio individui, et generativa, per quam habetur continuatio speciei. Summum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus moralibus est felicitas politica; ipsa enim non est propter aliud quoddam bonum morale, sed omnia bona moralia sunt propter ipsam. Ultimum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus intellectualibus est perfecta cognitio veritatis et contemplatio illius et delectatio intellectualis, quae est coniuncta illi contemplationi, quae conservat actionem contemplandi et eam continuat..." (Boecio de Dacia, *De Somniis*, p. 217, 7-20, en: *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2)*, ed. N. G. Green-Pedersen, København, G.E.C. Gad 1976).

⁴⁶ *EN*, X, 1178 a 9-b 8.

rán algunas discrepancias. En efecto, mientras que Boecio afirma “quod summum bonum, quod est homini possibile, est *cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque*”⁴⁷, incluyendo así a la práctica de la virtud moral y al placer dentro del contenido mismo de la felicidad, Jacobo se limitará a comprender, dentro del contenido de ésta, únicamente a la operación del intelecto especulativo⁴⁸, dejando a la virtud moral un papel secundario y subordinado, y estableciendo entre el placer y la felicidad una relación accidental; si se encuentra algún placer en la actividad del intelecto, este no es buscado como fin.

Conclusión

Los paralelos entre la *Quaestio disputata de felicitate* y algunos textos del Aquinate podrían (y deberían) suscitar numerosas discusiones. Sin ir más lejos, el intelectualismo de Tomás y el de Jacobo difieren profundamente desde el momento en que el maestro de Bolonia elige, como otros *artistae* del siglo XIII, omitir cualquier referencia a los fines sobrenaturales del hombre; la felicidad aparece entonces como algo que puede cumplirse en esta vida a través de medios exclusivamente naturales. Otro tanto puede decirse respecto del contenido de las obras de Jacobo y Boecio; en efecto, mucho podría discutirse acerca de los “aristotelismos” sostenidos por cada uno de los maestros y sobre el “aristotelismo” sostenido por todos ellos en su conjunto.

Sin embargo, el objeto de esta nota no son las disputas doctrinales que agitaron la Universidad de París a lo largo del siglo XIII. Aquí pretendo, únicamente, señalar la inconveniencia de clasificar los textos de los *magistri artium*, de manera compulsiva, bajo ciertas tendencias o corrientes de pensamiento cuyos nombres a menudo no reflejan la identidad intelectual de aquellos a quienes se aplican, y que, incluso, tienden a deformarla.

No se trata, entonces, de negar la influencia averroísta o árabe (que sin duda existió) sobre los maestros de artes en general y sobre Jacobo de Pistoia en particular, sino de mostrar la posibilidad de otras influencias que deberían tenerse en cuenta, y que tipologías como “averroísmo latino”, “aristotelismo radical”, o “aristotelismo heterodoxo” podrían diluir o apartar del foco de nuestra atención.

En resumen: un estudio libre de prejuicios de las fuentes de estos maestros, clasificados históricamente como “averroístas”, puede llegar a echar luz sobre la historia intelectual del siglo XIII, a la que aún le queda mucho por decir.

ABSTRACT

This paper aims at showing the influence of the wrong application of the expression “latin averroism” in a particular case: the *Quaestio disputata de felicitate* of the italian master Giacomo of Pistoia. In order to do so, we propose (1) a new discussion over Jacobo of Pistoia’s sources, which will allow to deepen a topic previously suggested by Kristeller: the possible influence of Thomas Aquinas in the *Quaestio disputata de felicitate*, and (2) a reconsideration of the relation between the *De summo bono* by Boecio of Dacia and the *Quaestio disputata de felicitate* by Giacomo of Pistoia. It is shown, in the conclusions, the inconvenience of establishing, over such texts, rigid historiographical classifications that do not contribute to a detailed study of the sources.

⁴⁷ *De summo bono*, p. 211, 6-8

⁴⁸ “Consistit ergo in operatione intellectus speculativi, ita quod felicitas nihil aliud est quam intelligere per intellectum speculativum” (*Quaestio disputata*, 160-162).