

ACERCA DE LA PRUDENTIA
EN LOS PRIMEROS COMENTARIOS A LA *ETHICA VETUS*.
LA *LECTURA ABRINCENSIS IN ETHICAM VETEREM* (ca. 1230)

VIOLETA CERVERA NOVO*

Uno de los rasgos característicos de la primera recepción de la *Ética a Nicómaco*¹ (de aquí en adelante, *EN*) en Occidente es la distinción, a partir de la *phronesis* aristotélica, de dos virtudes diferentes: una intelectual (*phronesis*), y otra moral (*prudentia*). Ignorantes del libro VI, en el que Aristóteles enumera la *phronesis* o prudencia entre las virtudes intelectuales, definiéndola como “un hábito práctico verdadero referente a los bienes humanos acompañado de razón”², los primeros comentaristas debieron contentarse con la lista de virtudes intelectuales que el Estagirita ofrecía al final del libro primero: *sophiam, fronesim, intelligenciam*³. Des-

* Université Laval-UNL-CONICET.

¹ Como es bien sabido, la *Ética a Nicómaco* fue conocida en Occidente en varias etapas. Toda vez que se hable aquí de la “primera recepción de la *EN*”, se hace referencia a los comentarios basados en la lectura de la traducción latina de Burgundio de Pisa (ca. 1150), que circulaba en Occidente en dos partes: la *Ethica nova* (libro I, en uso al menos desde 1220) y la *Ethica vetus* (libros II y III, en uso desde fines del s. XII). Sobre las distintas traducciones de la *EN* y su influencia en la Edad Media, ver R. A. Gauthier, “L'exégèse de l'Éthique à Nicomaque: essai d'histoire littéraire”, en R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain, Paris; Peeters-Nauwelaerts, 1970, vol. I, pp. 111-146; F. Bossier, “L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas. Actes du Colloque international organisé à Rome* (Academia Belgica, 23-25 mai 1996), Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1997, pp. 81-116; A. Fidora y A. A. Akasoy, “Hermannus Alemannus und die Alia Translatio der Nikomachischen Ethik”, *Bulletin de Philosophie médiévale*, 44 (2002), pp. 79-93; V. Buffon, “Actus, opus, habitus: discusiones de terminología ética en la primera recepción de la *Ética Nicomaquea* a mediados del s. XIII”, en *Patristica et Mediaevalia*, 35 (2014), pp. 3-14; *Id.*, “Aristóteles políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea*”, en *El hilo de la fábula*, 15 (2013), pp. 152-172.

² Aristóteles, *EN*, VI, 6 (1140b20), trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2010, p. 210.

³ Aristóteles, *EN*, I, 13 (1103a4), trad. Burgundio de Pisa (*Ethica nova*), ed. R. A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Translatio antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetust' et Translationis antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, Leiden, Bruxelles; Brill, Desclée de Brouwer (col. *Aristoteles Latinus*, XXVI, 1-3 [2]), 1972, p. 94, l. 18: “Dicimus enim harum has quidem intellectuales, has autem morales, sophiam quidem et fronesim et intelligenciam intellectuales [...]”.

pojada de su ligazón con la acción concreta, la *fronesis*⁴ se convirtió en una de las virtudes intelectuales que permitían al hombre asimilarse a Dios tanto como fuera posible, adquiriendo así un matiz platónico. La *prudentia*, por su parte, comprendida en un contexto fuertemente influenciado por el estoicismo, fue reducida a una de las cuatro virtudes cardinales, que los primeros comentadores de la *EN* intentaron compatibilizar con la exposición aristotélica sobre la virtud moral. Según los maestros de artes, su ausencia en los libros II y III se explicaba porque Aristóteles trataba de ella en “los libros que no poseemos”⁵.

La curiosa noción de *fronesis* elaborada por los primeros *magistri* intérpretes de la *EN* retiene la atención de los especialistas de manera casi exclusiva⁶; sin embargo, algunos de estos maestros han desarrollado en torno de la *prudentia* complejas discusiones que merecen algo más de atención, pues demuestran que estos primeros comentadores no eran completamente ajenos a la concepción de la *prudentia* como virtud intelectual, y que la distinción *fronesis*-virtud intelectual / *prudentia*-virtud moral no se cumple en todos los casos. Este trabajo intentará esclarecer la noción

⁴ Se sigue aquí, en general, la ortografía utilizada en la traducción de Burgundio.

⁵ Como los maestros lo indican en numerosas oportunidades. Cfr. Anónimo, *Lectura in Ethicam veterem*, Paris, BnF, lat. 3804A (en adelante, *P*), 153va: “Et dicimus quod in tribus libris istius uoluminis et in libro precedente istum librum siue in primo ethice determinat Aristoteles de uirtute in genere. In quinto autem istius libri et in aliis libris quos non habemus determinat Aristoteles de speciebus uirtutis et de earum differentiis [...]” (Cfr. la transcripción de I. Zavattero en “Le Prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du ‘Commentaire de Paris’ (1235-1240)”, en *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* (= RTPM), 77, 1 (2010), p. 11; Pseudo-Grosseteste, “*Points communs*” *salmantins* “*Sur la philosophie morale*” / “*Communia*” *salmantica* “*Circa moralem philosophiam*” (vers 1250?), ed. V. Buffon, J. Carrier, V. Cervera Novo y C. Lafleur, Québec, Faculté de Philosophie de l’Université Laval (Cahiers du Laboratoire de Philosophie Ancienne et Médiévale, IX, 5), 2015, § 49: “Ad aliud dicendum quod in *Veteri ethyca*, ut in quarto, agit Aristoteles de fortitudine et temperantia; de iustitia uero et prudentia agit in libris quos non habemus”.

⁶ Especialmente en el caso de Arnulfo de Provenza y del anónimo conocido como Pseudo-Peckham. Cfr. R. A. Gauthier, “Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême”, en *Revue du Moyen Âge Latin*, 19 (1963), pp. 129-170; C. Lafleur y J. Carrier, “Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle” en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89 (2005), pp. 261-294; M. B. Ingham, *La vie de la sagesse. Le Stoïcisme au Moyen Âge*, Paris, Fribourg; Éditions du Cerf, Academic Press, 2008; *Id.*, “*Phronesis* and *Prudentia*: Investigating the Stoic Legacy of Moral Wisdom and the Reception of Aristotle’s *Ethics*”, en L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer y M. Aris (eds.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster, Aschendorff, 2005, pp. 631-655; V. Buffon, “*Frónesis*: connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès arts de Paris vers 1250”, en A. Musco et al. (ed.), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007*, Officina di studi medievali, 2012, vol. II.1, pp. 281-288. Cabe destacar que los estudios de Ingham también consideran la noción de *prudentia* desarrollada por algunos de los autores medievales (aunque la exposición sobre los maestros de artes de París se ocupa fundamentalmente de la *fronesis*).

de *prudentia* presentada en la anónima *Lectura de Avranches*⁷ (ca. 1230), que contiene uno de los primeros cursos universitarios parisienses sobre la *Ethica vetus*. Se mostrará también en qué medida el maestro anónimo es deudor del tratado sobre la prudencia que Felipe el Canciller expone en su *Summa de bono*. Luego de realizar algunas observaciones sobre la interpretación del dúo *fronesis-prudentia* en la primera recepción de la *EN* y de esbozar algunas conclusiones generales, se ofrecerá una primera edición crítica de los pasajes de la *Lectura Abrincensis* más relevantes para este estudio, correspondientes a la cuarta lección.

La prudentia en la *Lectura de Avranches*: primera aproximación

Mientras que la *fronesis*, como es natural, es tratada normalmente en relación con la *Ethica nova* (pues Aristóteles la menciona al final del libro I), las discusiones sobre la *prudentia* presentadas en los comentarios a la *Ethica vetus* (libros II-III) aparecen en un lugar inesperado: el comentario sobre el lema “[...] ad habendum autem virtutes, scire quidem parum aut nichil potest [...]” (*EN*, II, 3, 1105b2). Este es el caso de la *Lectura de Avranches* (que, se debe recordar, comenta únicamente la *Ethica vetus*) y del *Comentario anónimo de París*, que analizan esta sección del texto en detalle.

Las afirmaciones de Aristóteles sobre las condiciones que debe cumplir el acto virtuoso retienen largamente la atención de la *Lectura de Avranches*. El texto de la *EN* resulta, en efecto, algo problemático: luego de afirmar que las condiciones de la virtud son tres, saber (*scire*), querer (*velle*), y actuar de manera firme e inmutable (*firme et inmutabiliter*)⁸, Aristóteles añade enseguida que la primera de estas condiciones, el saber, tiene, en cuanto a la adquisición de la virtud, “poco (*parum*) peso o ninguno (*nichil*)”⁹. Esta aparente contradicción intriga al maestro: la virtud or-

⁷ Conservada en un único manuscrito (Avranches, Bibliothèque municipale, 232, fol. 90r-123r [en adelante, A]) esta *Lectura* fue compuesta entre 1228 y 1236, y es sin duda alguna posterior a la *Summa de bono* de Felipe el Canciller. Dividida en 13 lecciones, la *Lectura Abrincensis* se ocupa solamente de la *Ethica vetus*, aunque el autor conoce y cita la *Ethica nova*. Para más detalles sobre la posible datación de la obra, cfr. V. Cervera Novo, “La interpretación cruzada de *Categorías* XI y *Ética a Nicómaco* II.8 en la anónima *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*: un breve recorrido por algunos paralelos medievales y tardoantiguos” en V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdziewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL (Colección Ciencia y Técnica), de próxima aparición.

⁸ Aristóteles, *EN*, II, 3 (1105a31), trad. Burgundio de Pisa (*Ethica vetus*), ed. Gauthier, p. 10, l. 20: “[...] prius quidem si sciens; deinde si volens propter hec; tertium autem si firme et inmutabiliter habens, operatur”.

⁹ Aristóteles, *EN*, II, 3 (1105b2), trad. Burgundio de Pisa (*Ethica vetus*), ed. Gauthier, p. 10, l. 23: “[...] ad habendum autem virtutes, scire quidem parum aut nichil potest”. Se sigue aquí la traducción española de Sinnott.

dena al hombre hacia su felicidad, que es cierto conocimiento del sumo bien; la ciencia sería entonces posterior a la virtud y no la precedería. Por otra parte, la segunda condición del acto virtuoso (*velle*) no puede existir sin la primera (*scire*), pues no se puede querer el bien que no se conoce; en ese sentido, la ciencia es anterior a la virtud¹⁰.

Esta contradicción parece poder resolverse, en principio, de una manera muy simple; antes de responder a la *quaestio*, el maestro afirma que existe un saber que no contribuye a la virtud moral; se trata de la ciencia que estudia los objetos de conocimiento que no dependen de nosotros y que no dirigen nuestras acciones. Un ejemplo es el conocimiento de la geometría: conocer las propiedades del triángulo poco puede contribuir al desarrollo de la templanza (§ 29, 38-41); podría pensarse que es éste el tipo de saber que Aristóteles considera aquí. Sin embargo, la respuesta a la *quaestio* resulta singularmente complicada. El saber puramente especulativo (como la geometría) y su contrapartida, el saber capaz de contribuir al desarrollo de la virtud moral, forman parte de un complejo sistema que distingue entre cuatro tipos de ciencia o saber identificados, *solo en apariencia*, con cuatro modos diferentes de entender la *prudentia* (presentada en la Q. 7 como el ejemplo que permite explicar la posición adoptada por el maestro): la prudencia no es solamente una virtud moral; es también una virtud *intelectual*, y aún una *ciencia* que no se confunde ni con la virtud moral ni con la intelectual.

Ahora bien, esta confusa clasificación exige un análisis más detallado. Interrogándose sobre las tres exigencias del acto moral, saber (*scire*), querer (*velle*), y actuar de manera firme e inmutable (*firme et inmutabiliter*), y teniendo en cuenta los problemas que el texto plantea, el maestro se pregunta, en la quinta de las cuestiones discutidas, “[...] si todo saber ordena en vistas de la virtud, o si cierto saber <si> y cierto saber no, o si uno ordena en vistas de la virtud intelectual, otro en vistas de la virtud moral” (§ 9, 13-15). En respuesta a esta pregunta, el maestro ofrece una clasificación cuatripartita de la ciencia, que determina en qué medida contribuye al desarrollo de la virtud cada uno de los tipos de conocimiento allí enumerados.

La primera de las ciencias consideradas en esta clasificación es la ciencia dada (5.i)¹¹. Esta ciencia no es “solamente ciencia”, porque no perfecciona únicamente el intelecto especulativo: perfecciona al hombre entero. El maestro la identifica con la beatitud total (*tota beatitudo*). A ella se ordenan *todas* las virtudes (§ 30). La segunda ciencia incluida en la

¹⁰ Cfr. la edición presentada en el **Apéndice** al final de este artículo, § 26, l. 24-27; § 28, l. 32-36. De ahora en más, citamos en el cuerpo del texto el número de párrafo seguido de los números de línea.

¹¹ Incluimos aquí, junto a la numeración correspondiente a los cuatro tipos de ciencia y a los cuatro tipos de prudencia descritos por el autor, el número de la *quaestio* donde estos son presentados, a fin de retomarlos más adelante de manera clara. Para una presentación esquemática, véase *infra*, cuadro n° 1.

clasificación es la que trata Aristóteles en el libro de la *Ética* (5.ii), a la que el maestro se refiere como *<scientiam> quam hic habemus*. Se trata de la ciencia del sumo bien, en vistas de la cual nos dispone la virtud moral (§ 31).

Estos dos primeros tipos de conocimiento no preceden a la virtud moral como una condición de su realización; antes bien, la virtud los tiene por fin. Ahora bien, las otras dos ciencias sí participan de la formación de las virtudes, contribuyendo a la realización del acto virtuoso, o facilitando al menos una cierta disposición del hombre hacia el mismo.

El tercer saber descrito por el maestro dispone al hombre en vistas de la virtud moral, y es definido en términos que recuerdan las descripciones propuestas por el estoicismo: “ciencia de las cosas que se deben hacer y rehuir”¹² (5.iii). Una tal ciencia se obtiene “en las diversas partes de la filosofía moral, y a partir de la propia experiencia” (§ 32). Un cuarto tipo de ciencia dispone al hombre en vistas de la virtud intelectual, pero implica, además de simple conocimiento, dilección. Se trata del “conocimiento de todas las cosas admirables que fueron hechas a causa del hombre, en las cuales reluce la bondad del Creador, por la cual ciencia quien contempla <las obras del creador> es reconducido a la dilección <o amor> de este” (§ 33) (5.iv). Cabe señalar desde ahora que esta descripción se aproxima notablemente a las caracterizaciones de la *fronesis* provistas por los comentarios a la *Ethica nova*; volveremos sobre este punto más tarde.

A las dos primeras ciencias (5.i y 5.ii) se ordenan las virtudes de un modo general (respecto de la ciencia dada) o de modo particular (respecto de la ciencia del sumo bien; § 34, 56-58). La distinción entre las otras dos ciencias, que disponen al hombre a la realización de la virtud, permite explicar el *parum* y el *nil* del lema aristotélico, que el maestro no identifica como equivalentes a una expresión del tipo “poco y nada”, sino como dos palabras que refieren a dos aspectos diferentes de la relación entre ciencia y virtud *moral*: la ciencia de las cosas que se deben hacer o evitar (5.iii) contribuye “en poco” a la virtud moral, mientras que el conocimiento afectivo de Dios, que dispone solamente en vistas de la virtud intelectual (5.iv) “no contribuye en nada”. Así pues, de las tres cosas que exige la virtud, el saber es sin dudas la que menos peso tiene en el acto virtuoso: no es el saber lo que hace al hombre bueno, sino el consentir, por medio de su voluntad, a lo que el conocimiento, simple principio “excitante”, le señala como bueno (§ 34, 58-63).

El caso de la prudencia se revela al maestro anónimo como el ejemplo ideal para esclarecer todo lo dicho; pues, como se señala en la séptima *quaestio* de la lección, parece que allí no es estrictamente necesario que se

¹² Ver por ejemplo Cicerón, *De officiis*, I, 43, 153: “Prudentiam enim, quam Graeci *phronesisin* dicunt, aliam quamdam intelligimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia [...]”. Allí Cicerón distingue la *prudencia* de la *sophia*, contrariamente a lo que piensa M. B. Ingham; cfr. *La vie de la sagesse*, p. 38, n. 106.

den las tres condiciones enumeradas por Aristóteles (§ 9, 19-21). Esto es probablemente porque el maestro (como muchos de sus contemporáneos) considera que la prudencia, “discreción del bien y del mal”, es no solamente una virtud, sino también una especie de ciencia o conocimiento¹³. La *quaestio* se resuelve, nuevamente, recurriendo a una división cuadrupartita que examina diversas maneras de comprender la *prudentia*. En primer lugar (7.i) existe una prudencia que se define como “ciencia del bien y del mal por un modo simple (*incomplexum*)”. Entendida de este modo, la prudencia no es una virtud, pero sí *dirige* al hombre hacia ella (§ 38, 67-68; § 39, 73-74). De un segundo modo (7.ii) la prudencia es “ciencia del bien y del mal de modo complejo (*complexum*), en la medida en que la deliberación cae sobre ella”; esta prudencia tampoco es virtud; es, antes bien, un hábito del intelecto especulativo que nos dispone en vistas de ella (§ 38, 68-69; § 39, 74-75).

Estos dos primeros tipos de prudencia no son virtudes; se trata únicamente de ciencias. Los dos últimos modos de la prudencia se identifican, por su parte, con virtudes; el maestro parece interpretarlas a la luz de la clasificación de Macrobio¹⁴. Por el tercer modo la prudencia es elección a partir de la correcta discreción de lo que se debe hacer y evitar (7.iii), y, en tanto que tal, es una virtud política o moral (§ 38, 69-70; § 39, 75-76); mientras que por el cuarto modo la prudencia, por la cual “el hombre se aleja del bien mutable convirtiéndose o adhiriendo (por la discreción) al bien inmutable” (7.iv), es una virtud purificadora (§ 38, 70-72; § 39, 76).

¹³ En esta asociación entre *phronesis* y *epistêmê* se revela la influencia de la filosofía estoica, conocida por los maestros a través de fuentes diversas (principalmente Cicerón, Ambrosio y Agustín); la definición de la *phronesis* como ciencia (*epistêmê*) de lo que se debe hacer y no hacer se remonta al menos a Crisipo, como lo notan M. B. Ingham (“*Phronesis and Prudentia...*”, p. 635) y P. Aubenque (“La ‘phronésis’ chez les Stoïciens”, en *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014 [1ª edición 1963], p. 184); sobre el trasfondo estoico de las doctrinas medievales sobre la prudencia, cfr. M. B. Ingham, “*Phronesis and Prudentia...*” y *La vie de la sagesse*; I. P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in The Middle Ages. A Study on the Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2011. Guillermo de Auxerre, en su *Summa Aurea*, identifica la *prudentia* (definida como “donum scientie”) con la *phronesis*; cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tractatus XXXIV, cap. III, ed. J. Ribailier, *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, Paris, Roma; Centre National de la Recherche Scientifique, Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986, pp. 654-655. Abelardo, por su parte, considera a la prudencia (caracterizada como *discretio*) como ciencia, antes que como virtud; cfr. I. P. Bejczy, *op. cit.*, pp. 87-92.

¹⁴ Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig, Teubner, 1963, libro I, 8, 5, p. 37, l. 22: “sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps libro De virtutibus gradus earum vera et naturali divisionis ratione compositos per ordinem digerit. quattuor sunt inquit quaternarum genera virtutum. ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares”.

Cuadro nº 1 : *Scientia y Prudentia en la Lectura de Avranches*

Lectio 4 - Questio 5	Lectio 4 - Questio 7
(5.i) Propter quod dicendum est quod scientia quedam est ad quam ordinat omnis uirtus, et hec est scientia data; [...] non est solum scientia, sed est tota beatitudo.	(7.i) [...] prudentia accipitur secundum .III. modos: uno modo in quantum est scientia boni aut mali per modum incomplexum [...] Secundum primum modum, prudentia non est uirtus [...]; est tamen directiua in uirtutem.
(5.ii) Est etiam alia scientia ad quam disponit uirtus consuetudinalis ut melius habeatur, sicut est scientia de summo bono, quam hic habemus; et ad hanc <scientiam> disponit uirtus illa qua anima remouetur a delectationibus corporalibus mensurante.	(7.ii) [...] alio modo in quantum est boni et mali per modum complexum prout deliberatio cadit super ea [...] Secundo modo similiter prudentia non est uirtus, sed est habitus intellectus speculatiui <i>disponens</i> ad uirtutem.
(5.iii) Est iterum scientia quedam que disponit ad uirtutem consuetudinalem, sicut est scientia operandorum et fugiendorum que habetur ex diuersis partibus moralis philosophie et per propriam experientiam.	(7.iii) Est etiam prudentia que derelinquitur ex electione bone discretionis in operandis et fugiendis. [...] Tertio modo est uirtus moralis.
(5.ii) Est autem scientia que disponit ad uirtutem intellectualem, sicut est cognitio omnium mirabilium que facta sunt propter hominem, in quibus relucet bonitas Facientis, per quam contemplans reducitur ad Eius dilectionem.	(7.ii) Est etiam prudentia qua homo remouet se a bono mutabili per discretionem, conuertendo se aut adherendo bono inmutabili. [...] Quarto uero modo est prudentia uirtus purgatoria.

El número de distinciones introducidas aquí, cuatro, puede inducir a pensar que existe una correlación entre los cuatro tipos de prudencia enumerados por el maestro en la séptima *quaestio* y los cuatro tipos de ciencia descriptos en la quinta; pero nada es menos evidente. Sin embargo, se puede afirmar que existe al menos una correspondencia parcial: las dos últimas ciencias descriptas por el maestro (5.iii y 5.iv) disponen al hombre en vistas de la virtud moral y en vistas de la virtud intelectual respectivamente. Así, 5.iii corresponde sin dudas a la prudencia-virtud moral, mientras que 5.iv corresponde a la prudencia-virtud purificadora (que podemos asociar aquí, mediante la relación entre 5.iv y 7.iv, a las virtudes intelectuales, como lo harán en general el resto de los *artista*)¹⁵.

Por su parte, las ciencias descriptas en primer lugar (5.i y 5.ii), a las que se ordenan las virtudes, no parecen corresponder exactamente a los dos primeros tipos de prudencia; estos modos de la prudencia, que dirigen (7.i) y disponen (7.ii) al hombre en vistas de la virtud, parecen estar ligados al desarrollo de la prudencia moral (7.iii), sin que exista una relación clara que los una a 5.i y 5.ii.

¹⁵ Cfr. V. Buffon, "Éthiques concurrentes au début du XIII^e siècle. La classification macrobienne des vertus dans la première réception de l'Éthique aristotélicienne", en *Patristica et Mediaevalia*, XXX (2008), pp. 29-44. La *Lectura de Avranches* afirma que la virtud intelectual consiste "in contemplatione summi boni et dilectione eiusdem" (A, fol. 98r).

La intrincada doctrina presentada aquí por el maestro guarda una estrecha semejanza con el tratado sobre la Prudencia que Felipe el Canciller presenta en su *Summa de bono* (ca. 1228); de hecho, los numerosos paralelos literales hacen pensar que el autor de la *Lectura de Avranches* tenía el texto frente a sus ojos. Un breve recorrido por las definiciones de la prudencia expuestas por Felipe puede ayudar a esclarecer la doctrina del maestro anónimo.

Ciencia y prudencia en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller

Más sistemática pero no menos compleja, la doctrina de la prudencia de Felipe el Canciller¹⁶ se ubica dentro del tratado sobre las virtudes cardinales. La prudencia parece tener allí una posición privilegiada: es la única de las virtudes que es además una ciencia; ella ocupa asimismo un lugar intermedio entre la razón y la voluntad: en tanto que conocimiento o ciencia, está ligada a lo verdadero; en tanto que virtud, está ligada al bien¹⁷.

Comentador de la *EN*, como los maestros de artes, Felipe se interroga también sobre el lema aristotélico ya mencionado: si la prudencia es ciencia de lo que se debe hacer y evitar hacer, no parece sensato afirmar que “para poseer las virtudes, el saber tiene poco peso, o ninguno”¹⁸. Agustín afirma que no hay voluntad del bien sin conocimien-

¹⁶ Para una exposición alternativa sobre la doctrina de la prudencia de Felipe el Canciller, cfr. M. B. Ingham, *La vie de la sagesse*, pp. 47-50. El presente análisis se limita a la Q. 1, dejando de lado el resto del tratado.

¹⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. N. Wicki, *Philippi cancellarii Parisiensis Summa de bono ad fidem codicum primum edita*, Bernae, Editiones Francke (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, vol. II), 1985, pp. 758-760, l. 57-95: “Ad illud vero quod obicitur post dicendum est quod, cum amor formaliter respiciat bonum, prudentia vero verum etc., non sequitur, nam prudentia respicit bonum per modum veri in quantum est cognitio, sed in quantum est virtus respicit bonum et cognitio que est in ipsa inclinatur ad bonum [...] Ad illud vero quod obicitur hanc solam esse cognitionem inter cardinales dicendum est quod hoc est quia opus meritorium est in libero arbitrio. [...] Sicut ergo una est virtus per conversionem virium ad finem in cognoscendo, scilicet fides [...] due autem ad affectum pertinentes, scilicet spes et caritas, ita in conversione virium ad ea que sunt ad finem una est in cognoscendo, scilicet prudentia, plures autem in operando, scilicet iustitia et fortitudo et temperantia [...] Et sic patet propter quid prudentia sola inter cardinales sit virtus ad cognitionem pertinens sive discretionem”. Con el propósito de mostrar la estrecha relación entre la *Lectura de Avranches* y la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, los textos de la *Summa* aquí reproducidos mostrarán en negritas (toda vez que éstos existan) los paralelos textuales.

¹⁸ Aristóteles, *EN*, II, 4 (1105b2), trad. Sinnott, p. 59. Felipe el Canciller, *Summa de bono*, de Prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 760, l. 96: “Dictum est quod prudentia est rerum vitandarum et appetendarum cognitio. Contra hoc videtur quod dicitur in morali philosophia quod ‘scire nichil aut parum facit ad virtutem’; ergo nec ad prudentiam, si virtus est”.

to¹⁹; y aún el propio Aristóteles admite que el saber es una de las tres condiciones del acto virtuoso.

Al igual que la *Lectura de Avranches*, Felipe intenta resolver este problema mediante una distinción entre diferentes tipos de ciencia: algunas de ellas contribuyen al desarrollo de la virtud, mientras que otras son indiferentes. El conocimiento puramente especulativo, que cae sobre aquello que no depende de nosotros, no dirige al hombre hacia la realización de la virtud²⁰; Aristóteles parece referirse a este tipo de conocimiento. Así pues, en el lema aristotélico “para poseer las virtudes, el saber tiene poco peso, o ninguno”, el saber no debe entenderse en relación con el segundo tipo de ciencia descrito, la ciencia de las cosas operadas, que sí puede contribuir a la virtud y que depende del intelecto práctico²¹. Esta última ciencia sí contribuye al acto virtuoso de diferentes maneras, dando lugar a tres *ciencias-prudencias* diferentes²²: (1) Hay una ciencia que dirige al hombre hacia la virtud; (2) hay otra que no dirige al hombre hacia la virtud, sino que solo lo dispone en vistas de ella, ya sea a partir de lo más próximo (2.a), ya sea a partir de lo más remoto (2.b); esta última “es la prudencia misma”²³.

La primera de estas ciencias (1) es “la ciencia del bien y del mal por un modo simple (*incomplexum*)”; el objeto de conocimiento de esta ciencia depende del intelecto práctico: se trata de las cosas que se deben hacer u

¹⁹ Identificamos aquí, claramente, la confusa referencia dada por la *Lectura de Avranches* (cfr. § 28 de nuestra edición). Cfr. Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 760, l. 99: “Augustinus dicit in libro *De Trinitate*: ‘Non est voluntas boni nisi cuius est cognitio’. Sic ergo cognitio precedit voluntatem”. Ver Agustín, *De trinitate*, X, I (PL 42, 971).

²⁰ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 761, l. 120: “Ad hoc respondeo quod aliquod scire est impertinens ad virtutem, aliquod pertinens. Hoc autem dinoscitur ex natura scibilium; scientia enim non disponit ad virtutem nisi ex natura scibilium. Sunt ergo quedam scibilia, que non sunt ex nostro opere neque nos dirigunt in opere, ut triangulum esse equalem quadrato. Unde scientia cadens super huiusmodi scibile non disponit ad virtutem”. Cfr. Anónimo, *Lectura de Avranches*, § 29.

²¹ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 761, l. 139: “Est alia scientia que disponit ad virtutem, scilicet scientia operandorum, et de hac dicunt non intelligi illud verbum in *Ethica*: ‘Scire nichil aut parum’, etc; dicunt enim illam multum facere ad virtutem [...] Sed contra hoc est quod prius dixerat quod tria faciunt ad virtutem, scilicet scire, velle et incommutabiliter operari. Cum ergo dicit quod scire parum vel nichil facit ad virtutem (*sic*), vel nichil faceret neque dictis congrueret, nisi intelligeret de scire quod pertinet ad practicum intellectum”.

²² Para una presentación esquemática de la clasificación introducida por Felipe, ver *infra*, cuadro nº 2.

²³ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 762, l. 147: “[...] distinguendum est quod est scientia ex toto impertinens ad virtutem vel prudentiam vel alias, ut supra dictum est in exemplo Tulli, sed ut dicit magis elongans a virtute, et est scientia que iuvat ad virtutem, sed hoc diversis modis. Est enim scientia que dirigit ad virtutem et est scientia que tantum disponit; et inter eas que disponunt, quedam a propinquiori, quedam a remotiori, et est scientia que est prudentia ipsa. Omnes tamen predictae accipiuntur per hoc nomen ‘prudencia’ large sumptum”.

operar. Esta prudencia no puede identificarse con una virtud²⁴. La segunda (2) es doble: una (2.a) dispone a la virtud a partir de lo más próximo (y, a diferencia de 1, se desarrolla de modo complejo, pues implica una instancia deliberativa); mientras que otra dispone en vistas de la virtud “a partir de lo más remoto” (2.b)²⁵.

Los objetos de conocimiento que disponen en vistas de la virtud “a partir de lo más próximo” (2.a) son los transmitidos por la ciencia moral y por las Sagradas Escrituras (fuente omitida por el maestro de Avranches, que se refiere simplemente a la ciencia moral y a “la propia experiencia”). Este conocimiento o saber, que no es prudencia en tanto que virtud moral, parece constituir un nexo entre la mera especulación y la práctica: se trata de *ciencias* morales, y se inquiera sobre ellas a partir del intelecto especulativo; sin embargo, las operaciones respecto de las cuales “exhortan e instruyen” dependen del intelecto práctico. Esta ciencia moral parece estar ligada al conocimiento de un orden divino transmitido por las Escrituras, gracias a cuyo conocimiento especulativo el hombre es capaz de actuar discriminando lo que debe o no debe hacer²⁶. Las repercusiones prácticas de este saber especulativo permiten que este tipo de prudencia disponga al hombre en relación con la verdadera prudencia moral. Por otra parte, el hombre es dispuesto en vistas de la virtud moral “a partir de lo más remoto” gracias a la virtud intelectual, que consiste en “la ciencia de todas las cosas admirables que fueron hechas a causa del hombre, en las cuales reluce la bondad del creador” (2.b). Este conocimiento conduce a la dilección; una tal contemplación puede disponer al hombre a la virtud moral, pues “se produce un descenso de la contemplación hacia la <capacidad> activa, y de la virtud ejemplar hacia la virtud ejemplificada”²⁷.

²⁴ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 762, l. 153: “Verbi gracia est quedam scientia boni et mali per modum incomplexum, secundum quem dicimur scire operari; huius scibilia sunt ipsa operabilia, et est in practico intellectu, et hec, licet non sit prudentia virtus, que est acquisita secundum philosophum vel infusa secundum theologum, tamen dirigit ad prudentiam virtutem”.

²⁵ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 762, l. 158: “Alio modo dicitur scientia que est suorum scibilitum per modum complexum, prout deliberatio cadit super ea, et huius scibilia sunt non quecumque, sed quecumque pertinent ad moralem scientiam et ad sacram Scripturam et alias huiusmodi scientias que instruunt quid faciendum et quid non. Nam et ipse quodam modo morales sunt et harum inquisitio est in speculativo intellectu, operationes autem ad quas hortantur et instruunt in practico, et hec similiter non est prudentia virtus, sed est disponens ad eam, sed non dirigens ut prima”.

²⁶ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 763, l. 187: “Ad illam autem que est: prudentie est divine et positive iustitie etc. dicendum est quod non intelligitur de prudentia virtute, sed de prudentia disponente ad prudentiam virtutem, et hoc a remotiori, hoc est de virtute intellectuali. Accipitur enim ibi iustitia Dei pro convenienti ordinatione rerum que est iustitia exemplaris, quam prudens prudentia intellectuali habet inspicere et ponere eius conformitatem in moribus hominum”.

²⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 762, l. 165: “Tertio modo dicitur scientia cognitio omnium mirabilium que facta sunt

Ahora bien, el nombre *prudencia* se aplica a (1), (2.a) y (2.b) en sentido amplio; solo la prudencia-virtud moral es llamada *prudencia* "en sentido propio" (3). El texto de Felipe la define como la delectación a partir de la "buena discreción en las cosas que se deben operar o rehuir, y esto según el filósofo ético". El teólogo por su parte considera a la prudencia como una virtud infusa.

Cuadro n^o 2: *Scientia-prudentia* en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller²⁸

(1) <i>Prudentia-scientia: dirigit ad virtutem. Scientia boni et mali per modum incomplexum; huius scibilia sunt ipsa operabilia. Est in practico intellectu.</i>	
(2) <i>Prudentia-scientia:</i>	
(2.a) <i>Disponit ad virtutem a propinquiori. Scientia <boni et mali> per modum complexum; huius scibilia pertinent ad moralem scientiam et ad sacram Scripturam. Harum inquisitio est in speculativo intellectu, operationes ad quas hortantur et instruunt in practico.</i>	(2.b) <i>Disponit ad virtutem a remotiori. Cognitio omnium mirabilia que facta sunt propter hominem. Huius scibilia sunt opera Dei. Pertinet ad virtutem intellectualem.</i>
(3) <i>Prudentia-virtus moralis: proprie dicitur prudentia; relinquitur ex delectatione bone discretionis in operandis et fugiendis.</i>	

Así pues, cuando se dice que el saber contribuye "poco y nada" a la virtud, se habla únicamente de la virtud moral (y por tanto, de la prudencia en sentido propio); solo la voluntad y la firmeza en el operar son determinantes: es posible tener la ciencia del bien y del mal sin elegir el bien por sobre el mal. Por el contrario, el saber contribuye a la formación de la virtud intelectual, y por ello esta última "Multum habet ex doctrina, generationem et augmentum"²⁹.

propter hominem, in quibus relucet bonitas facientis, per quam reducitur ad eius dilectionem et delectationem. Huius scibilia sunt opera Dei, et hec pertinet ad virtutem intellectualem et hec disponere potest ad virtutem et opera eius, sed a remotiori, secundum quod de contemplatione fit descensus ad activam et de virtute exemplari ad virtutem exemplatam. Qui enim contemplanis opera Dei mirabilia excitatur ad amorem Dei in hiis, que pertinent ad obsequium et cultum ipsius et per que perveniri potest ad ipsum amatum, propensius operatur". Cfr. Anónimo, *Lectura de Avranches*, § 33.

²⁸ Reconstrucción esquemática basada en los pasajes anteriormente citados.

²⁹ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, De prudentia, Q. 1, ed. Wicki, p. 764, l. 214: "Unde, cum dicitur voluntas causa operis et cognitio vel scientia voluntatis, equivoce dicitur causa. Et quia scire per hunc modum non est quo homo vere bonus est, sed est quo fit quedam excitatio ad bonam voluntatem qua homo vere bonus est, ideo dicitur illud scire parum facere ad virtutem. Per quod intelligi potest differentia inter virtutem intellectualem et consuetudinalem. Loquens enim de virtute intellectuali dixit: 'Multum habet ex doctrina, generationem et augmentum', loquens autem de consuetudinali dixit quod 'scire parum aut nichil facit ad virtutem' ". Cfr. Anónimo, *Lectura de Avranches*, § 33.

Retorno sobre la *Lectura de Avranches* a la luz del tratado sobre la prudencia de Felipe el Canciller

No hay duda de que el autor de la *Lectura de Avranches* debe mucho a la *Summa de bono* de Felipe. Sin embargo, su tratamiento de la prudencia presenta algunos caracteres propios, que intentaremos abordar ahora con más precisión.

(a) Un primer elemento importante es el desdoblamiento de la distinción de los cuatro tipos de prudencia ofrecida por Felipe. Mientras que el Canciller distingue simplemente cuatro tipos de prudencia, tres de los cuales corresponden además a ciencias, la *Lectura* trata de la ciencia y de la prudencia de manera separada. No hay una correspondencia exacta entre las ciencias y las prudencias; de hecho, en la *Lectura*, la palabra *scientia* (utilizada en la clasificación ofrecida en respuesta a la Q.5) reaparece en la descripción de los cuatro modos de la prudencia (Q.7) aplicada solamente a los dos primeros.

(b) En el discurso sobre las ciencias del maestro anónimo aparecen dos saberes que no disponen en vistas de la virtud, sino que constituyen el fin de estas virtudes (5.i y 5.ii). Estas dos ciencias no aparecen de manera clara en el texto de Felipe que el maestro toma como base. Las ciencias a las que las virtudes se ordenan corresponden a una doble finalidad del hombre: la beatitud y la ciencia del sumo bien. La beatitud (o ciencia dada), a la que se ordena la totalidad de las virtudes, corresponde a un fin que sobrepasa sin dudas el propósito de la *Ética*. Sobre este tema, como es natural, el maestro no da más detalles. La ciencia del sumo bien, en vistas de la cual disponen las virtudes morales, es la ciencia contenida en la *Ética* (como lo deja ver la expresión *quam hic habemus*).

(c) 5.iii y 5.iv (que disponen al hombre a la realización de la virtud moral y de la virtud intelectual respectivamente), parecen cuadrar bien con los tipos 3 y 2.b descriptos por Felipe (ver cuadro nº 2).

(d) En la sección de la *Lectura* sobre la prudencia (respuesta a la Q.7) reconocemos fácilmente los cuatro tipos de prudencia descriptos por Felipe (1, 2.a, 2.b, 3): hay una prudencia (7.i) que es "ciencia del bien y del mal por un modo simple" y que dirige a la virtud moral (1); otra que es "ciencia del bien y del mal por un modo complejo" (7.ii), que es además un hábito del intelecto especulativo (aunque está sin dudas ligada a la práctica) y que parece estar en relación con 5.iii; esta ciencia corresponde a (2.a), que dispone en vistas de la virtud *sin dirigir* y que parece establecer un nexo entre el intelecto especulativo y la práctica; sin embargo, la *Lectura* se abstiene aquí de mencionar las Escrituras como fuente de este tipo de saber. Hay una tercera prudencia (7.iii), que corresponde a la virtud moral y encaja con el cuarto tipo de Felipe (3), que es para él la única prudencia *en sentido propio*. Hay aún un cuarto modo de la prudencia (7.iv) que no es ciencia, sino virtud purificadora; en vistas de ella dispone 5.iv, que

cuadra bien con el tercer tipo de prudencia-ciencia de Felipe, descrita también como virtud intelectual (2.b); sin embargo, a diferencia de Felipe, el maestro distingue bien entre la ciencia que conduce a este tipo de prudencia (5.iv) y la prudencia misma (7.iv).

(e) Por último, la identificación entre virtudes morales y políticas y virtudes intelectuales y purificadoras, que no aparece en la *Q.* 1 del tratado de la prudencia de Felipe (aunque éste utilice el sistema de virtudes de Macrobio en otros lugares del texto) es un rasgo que nuestro maestro tiene en común con el resto de los comentarios de los maestros de París sobre la *Ética*³⁰.

Observaciones finales: *fronesis* y *prudentia* en la primera recepción de la *EN*

La distinción que algunos de los maestros hacen entre *fronesis* (virtud intelectual) y *prudentia* (virtud moral) es a menudo explicada en función de la traducción que Burgundio hace de las líneas finales de la *Ethica nova*: allí, los términos griegos *phronesis* y *sophia* se dejan sin traducir, haciendo difícil la identificación entre *phronesis* y *prudentia*. Este hecho, sin ninguna duda muy importante, no parece explicar el problema de manera enteramente satisfactoria³¹. Uno de los factores que invita a pensar en la insuficiencia de esta explicación es la semejanza que la *prudentia-virtus intellectualis* descrita en los comentarios a la *Ethica vetus* mantiene con las caracterizaciones de la *fronesis* que se encuentran en los comentarios a la *Ethica nova*. Los comentarios que incluyen la discusión de la *fronesis* en la parte consagrada a la *Ethica nova*, evitan hablar de la prudencia-virtud intelectual en el comentario de *EN* II.3 (con la excepción del *Comentario anónimo de París*)³²; por otra parte, la *Lectura de Avran-*

³⁰ Cfr. V. Buffon, "Éthiques concurrentes au début du XIII^e siècle...", pp. 34-40 y 42.

³¹ La traducción de *fronesis* por *prudentia* parece ser bastante conocida; Kilwardby se refiere a la *fronesis* como "una cierta prudencia" (R. Kilwardby, *Expositio super Ethica nova et vetere*, ed. V. Buffon, en *L'idéal éthique des maîtres des arts de Paris, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire du Pseudo-Peckham sur la Nouvelle et la Vieille Éthique. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval*, Québec, Université Laval, 2007, § 6, p. 415: "[...] per fronesim, que prudentia quedam est, electionem prius cognitorum et amatorum"); antes que él, Guillermo de Auxerre y Juan de la Rochelle conocen la equivalencia; más aún, Gauthier supone que estos autores reflejan en realidad el estado original del manuscrito de la *Ethica nova*, en el cuál los términos griegos iban acompañados de glosas interlineares que daban los términos *sapientia* y *prudentia* como equivalentes de los términos griegos *fronesis* y *sophia*. Cfr. R. A. Gauthier, "Arnoul de Provençe et la doctrine de la *fronesis*...", p. 150, n. 50.

³² Este comentario comprende un comentario a la *nova*, conservado de manera incompleta y editado por R. A. Gauthier, y un comentario a la *vetus*, también incompleto, de cuya edición se ocupa actualmente I. Zavattero. Cfr. R. A. Gauthier, "Le cours

ches y Felipe el Canciller tratan de la *prudentia-virtus intellectualis* en relación con la *vetus*, dejando de lado la *fronesis*³³. Así pues, si se consideran los primeros comentarios sobre la *EN* en su conjunto, *prudentia* y *fronesis* son pensadas a veces como equivalentes, aunque no se reconozca equivalencia alguna a nivel terminológico.

Es conveniente detenerse sobre este problema con algo más de detalle mediante el análisis de algunos paralelos interesantes.

El Comentario anónimo de Paris muestra algunos puntos de contacto con la *Lectura de Avranches*; el maestro anónimo plantea una objeción muy similar a la Q. 7 de la *Lectura*. Parece que la prudencia no es una virtud: es, antes que un hábito voluntario, discreción (*discretio*) del bien respecto del mal, y, por tanto, conocimiento o ciencia. Se produce entonces un problema: o la prudencia no es, como se cree, una virtud, o esta virtud, a diferencia de las otras, no requiere las tres condiciones exigidas por Aristóteles (saber, querer, operar de manera inmutable); bastaría solamente con la primera de ellas, el saber. Para salir del problema, el maestro se vale (como la *Lectura de Avranches*) de un esquema cuadrupartito, distinguiendo entre cuatro actos de la prudencia: la *discretio* es un acto del intelecto especulativo, y no es un hábito voluntario *simpliciter*; solo los otros tres lo son: *eligere*, *consentire*, *dirigere*³⁴. Así pues, la prudencia definida como conocimiento o ciencia no es virtud en sentido absoluto, sino solo "quodammodo"³⁵.

sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (=AHDLMA), 42 (1975), pp. 71-141; I. Zavattero, "Le Prologue...". El comentario sobre la parte final del libro I, donde debiera encontrarse la opinión del maestro anónimo sobre las virtudes intelectuales, no se conserva. Gauthier considera las dos partes como obra de un único autor.

³³ Cuando se trata de comentar los pasajes correspondientes a la *Vetus*; tanto el Canciller como la *Lectura de Avranches* mencionan la *fronesis* en otros pasajes del texto; la *Lectura* se limita a enumerarla como una de las tres virtudes intelectuales (junto a la *sapientia* y la *intelligentia*).

³⁴ Tres de estos cuatro actos aparecen ligados a la *prudentia* también en la *Lectura de Avranches*: *dirigere*, *eligere* y *discernere*. Véase *supra*, cuadro nº 1.

³⁵ Anónimo, *Lectura in Ethicam veterem* (Comentario de París), P, fol. 243rb: "Item obicitur supra hoc quod dicit, quod ad virtutem exiguntur tria: scire, velle, et operari firmiter et cetera; et videtur quod hoc sit falsum, quia prudentia est virtus et consistit in discretione boni a malo. Discretio autem boni a malo non est habitus voluntarius, sed potius est cognitio sive scientia. Et sic patet quod prudentia non est virtus, aud, si prudentia est virtus, non oportet ad virtutem concurrere ista tria, scire, velle, firme et immutabiliter operari; immo sufficit solum scire. Ad hoc dicendum est quod discretio solum non est actus prudentie, sed plures sunt alii actus prudentie, scilicet eligere, consentire et dirigere. Et quamvis in comparatione ad primum accidit qui (*sic*) est discretio boni a malo, prudentia non sit habitus voluntarius simpliciter; tamen in comparatione ad alios actus, qui plures sunt, est habitus voluntarius simpliciter, et sic plures actus exiguntur ad prudentiam sicut ad virtutes alias. Et notandum quod discretio est ultimus actus intellectus speculativi; ideo est actus qui attenditur in comparatione ad partem desiderativam (desiderativam) speculativam (*P^{ac}*) vel motivam, et sic habitus voluntarius quodammodo prudentia sive ista discretio boni a malo"; nuestra transcripción.

Como lo hacen Felipe y la *Lectura de Avranches*, el *Comentario de París* distingue distintos tipos de ciencia y conocimiento (*scientia*, *cognitio*): una de ellas contribuye a la virtud moral; otra es indiferente; una tercera no contribuye a la formación de la virtud, sino que es su fin:

Cuadro nº 3: *Scientia* en el *Comentario anónimo de París*³⁶

A	Scientia rerum non operandarum ³⁷	<est> sicut scientia rerum geometricarum	Nihil prodest ad virtutem
B	Scientia rerum operandarum	Cognitio [...] finis vel boni sine dilectione et affectu	Parum prodest ad virtutem – exigitur aliquo modo ad virtutem
C	Cognitio primi – cognitio boni summi	Cognitio <primi> cum dilectione et affectu	Cognitio <primi> non ordinatur ad virtutem; immo virtus ad ipsam.

Existe así en la *Lectura* sobre la *vetus* del *Comentario de París* una *prudentia* que puede ser entendida implícitamente como virtud intelectual (pues es hábito del intelecto especulativo); por otra parte, los tipos de ciencia distinguidos por el maestro corresponden hasta cierto punto a los que encontramos en el resto de los comentarios.

La *Lectura de Avranches*, el *Comentario de París* y la *Summa de bono* de Felipe el Canciller presentan nociones de *scientia* y/o de *prudentia* equiparables a la noción de *fronesis* utilizada en una de las *Lecturae* sobre la *nova*, el comentario del Pseudo-Peckham (ca. 1240-44)³⁸, que no trata de la *prudentia* en el comentario de *Ethica vetus* II.3:

³⁶ Anónimo, *Lectura in Ethicam veterem* (Comentario de París), P, fol. 243va: “Ad hoc dicendum est quod duplex est scientia, scilicet scientia rerum operandarum et scientia rerum non operandarum. Scientia rerum non operandarum, sicut scientia rerum geometricarum, nihil prodest ad virtutem. Scientia autem rerum operandarum prodest ad virtutem, sed parum. Et ideo dicitur ad nihil ad parum. Item obicitur supra hoc quod dicit, quod scientia exigitur ad virtutem, scilicet scientia que est rerum operandarum parum prodest, et ita exigitur aliquo modo ad virtutem, et sic scientia ordinatur ad virtutem [...] Quedam est cognitio que est sine dilectione et affectu, et est quedam cognitio que est cum dilectione et affectu; et cognitio primi est cum dilectione et affectu: in cognitionem primi venimus per dilectionem et affectum, et huius cognitio non ordinatur ad virtutem, immo virtus ad ipsam. Est autem (autem] + I Pa^c) alia cognitio que est ipsius finis vel boni summi. Ad hanc ordinatur virtus que est sine dilectione et affectu, sicut cognitio rerum operandarum, et hec ordinatur ad virtutem, et hoc modo intelligitur auctor”; nuestra transcripción.

³⁷ Es interesante la curiosa interpretación que el maestro realiza aquí de esta frase; más que de las cosas “que no se deben hacer”, se habla aquí de las cosas que no dependen de nosotros. Parece existir una confusión o asimilación entre la segunda parte de la definición estoica de la prudencia (“ciencia de las cosas que se deben hacer y evitar”) y la ciencia puramente especulativa.

³⁸ Según la datación establecida por V. Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham) *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, Prologue”, *RTPM*, 78 (2), 2011, pp. 297-382.

Cuadro nº 4: *fronesis*, *prudentia*, *scientia* en la primera recepción de la *EN*

Ps. Peckham, (<i>s/ Ethica nova</i> - ca. 1240)	Anónimo de París (<i>s/ Ethica vetus</i> - ca. 1235)	Anónimo de Avranches (<i>s/ Ethica vetus</i> -ca. 1230)	Felipe el Canciller (<i>s/ Ethica vetus</i> - ca. 1228)
<p><i>Fronesis</i> uero est cognitio summi boni cum dilectione eius, prout potest <esse> cognitio summi boni et per intelligibiles creaturas in quibus maxime <i>reluet</i> eius ymago secundum quod possibile est in creaturis Suis <i>reluere</i>.</p> <p>(<i>Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem</i>, lec. XXI, ed. Buffon, <i>L'idéal éthique...</i>, p. 280)</p>	<p>Et <i>cognitio</i> primi est cum dilectione et affectu; [...] est autem tertia cognitio, que est ipsius finis vel boni summi.</p> <p>(<i>P</i>, fol. 243va)</p>	<p>Est autem <i>scientia</i> que disponit ad uirtutem intellectualem, sicut est cognitio omnium mirabilium que facta sunt propter hominem, in quibus <i>reluet</i> bonitas Facientis, per quam contemplans reducit ad Eius dilectionem (cfr. Apéndice, § 33, l. 53-55)</p> <p>* Esta ciencia dispone a la adquisición de la <i>prudentia-virtus purgatoria</i> (cfr. cuadro nº 1, 7.iv), asimilable a una virtud intelectual, que se encuentra "in contemplatione summi boni et dilectione eiusdem" (<i>A</i>, fol. 98r)</p>	<p>Tertio modo dicitur <i>scientia</i> cognitio omnium mirabilium que facta sunt propter hominem, in quibus <i>reluet</i> bonitas facientis, per quam reducit ad eius dilectionem et delectationem. Huius scibilia sunt opera Dei, et hec pertinet ad uirtutem intellectualem (ed. Wiki, p. 762, l. 165)</p> <p>* Según Felipe, esta ciencia puede ser llamada <i>prudentia</i> en sentido amplio (cfr. nota 23)</p>

La noción de *fronesis* presentada por el Ps. Peckham parece reunir varios de los aspectos presentados por las otras tres: por un lado, la *fronesis* se asimila al conocimiento *cum dilectione* del sumo bien, noción que aparece de una forma u otra en todos los comentarios de la primera recepción de la *EN*. Esta definición se asimila a la *prudentia-virtus purgatoria* (7.iv) presentada por la *Lectura de Avranches* (y esto, por medio de la noción de ciencia enumerada como 5.iv, que dispone en vistas de ella). Por otra parte, Pseudo-Peckham se vale del verbo *reluere*, asociado, como bien lo muestra Buffon, a la metáfora del alma como espejo de la divinidad, inspirada por Avicena y Gundissalinus³⁹: el mismo vocabulario es utilizado por Felipe el Canciller en relación con la tercera definición de ciencia presentada en la *Summa de bono*, que, siendo una virtud intelectual, puede también ser llamada *prudentia* en sentido amplio; la misma asociación puede establecerse con respecto a la *Lectura de Avranches*.

Por último, cabe mencionar el caso de Kilwardby, quien, además de reconocer la equivalencia entre los términos *fronesis* y *prudentia*, reconoce que ésta, siendo una ciencia, solo puede ser llamada "virtud" por un uso abusivo de este término⁴⁰; esta idea no deja de recordarnos la *Summa* de Felipe, que afirma que las tres ciencias que describe (1, 2.a y 2.b según

³⁹ Cfr. V. Buffon, *L'idéal éthique...*, pp. 168-170.

⁴⁰ Este caso fue bien estudiado por Buffon, "*Fronesis: connaissance et dilection...*", pp. 284 y ss. De todos modos, como lo muestra también Buffon, la definición de *fronesis* de Kilwardby difiere notablemente de la del resto de los *magistri*.

nuestra numeración) pueden ser llamadas *prudentia* únicamente en sentido amplio (*large sumptum*).

Conclusiones

Los complejos sistemas desarrollados por Felipe y por la *Lectura de Avranches* muestran que las discusiones actuales sobre la interpretación de la *fronesis* en tanto que virtud intelectual distinta de la prudencia moral no pueden permanecer restringidas a los comentarios sobre la *Ethica nova*⁴¹. En los comentarios filosóficos y teológicos sobre la *Ethica vetus* la prudencia es, al menos en cuanto a una de sus múltiples acepciones, descrita como una virtud *intelectual*, y parece asimilarse al menos en parte a la *fronesis* de la que nos hablan Arnulfo de Provenza y Ps. Peckham. La asimilación *scientia-prudentia-virtus intellectualis* y *scientia-fronesis-virtus intellectualis* aparece insinuada en gran parte de los comentarios de la primera recepción de la *EN*⁴².

Por otra parte, vale la pena destacar el uso que la *Lectura de Avranches* (texto universitario ligado a la Facultad de Artes) hace de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (un teólogo): adelantando de cierta forma (en un contexto enteramente diferente y de forma completamente asistemática) la metodología aplicada por los maestros de artes desde algunos años antes de la condena de 1277, muy bien descrita por Iacopo Costa⁴³, el maestro depura su fuente de las autoridades teológicas, para concentrarse sobre los elementos filosóficos que pueden ayudar a una mejor comprensión del texto comentado. A pesar de la literalidad con que el maestro anónimo retoma algunos pasajes, es evidente que no se trata de una simple copia; antes bien, el maestro elabora una discusión interesante y compleja, utilizando hábilmente sus fuentes.

Por último, cabe considerar la importancia que la *Summa de bono* puede tener para llevar a cabo una edición crítica de la *Lectura Abrincensis*: el único manuscrito de la *Lectura* ofrece muchas dificultades de lectura que las fuentes paralelas pueden ayudar a resolver en muchos casos.

⁴¹ Esta observación se aplica particularmente al caso de los maestros de artes; en el caso de los teólogos como el Canciller o Guillermo de Auxerre, por ejemplo, los estudios suelen presentar una visión más integral.

⁴² Incluyendo algunos casos que dejamos de lado; Guillermo de Auxerre y Juan de la Rochelle, por ejemplo, identifican la *fronesis* (descrita por Guillermo como *donum scientiae*) con la *prudentia spiritus*. Para un desarrollo sobre estos autores y un análisis de los antecedentes del problema en el s. XII, cfr. R. A. Gauthier, "Arnoul de Provençe et la doctrine de la *fronesis*...", pp. 158-161; M. B. Ingham, *La vie de la sagesse*, pp. 18-53.

⁴³ Cfr. I. Costa, "L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277", en *AHDLMA*, 79 (2012), pp. 71-114.

APÉNDICE

La anónima *Lectura de Avranches sobre la 'Vieja Ética'* (ca. 1230)
Edición crítica selectiva de la cuarta lección⁴⁴

Consideraciones generales

Los corchetes angulares (< >) encierran las palabras, números o símbolos cuya adición se consideró necesaria; los corchetes ([]) encierran las palabras eliminadas en la edición, pero presentes en el manuscrito. En cuanto a la ortografía, se respeta en general la utilizada de manera regular por el escriba: así, el diptongo 'ae' se escribe 'e'; 'u' e 'i' reemplazan a 'v' y 'j' en todos los casos. Siendo la distinción entre 'ti' y 'ci' muy irregular, se optó aquí por la primera forma. Las mayúsculas, puntuación, títulos y divisiones en párrafos y secciones han sido añadidos a los efectos de presentar el texto de manera clara. Toda otra modificación se encuentra consignada en el aparato crítico. Se omiten en el texto aquí presentado varias secciones y pasajes; estas omisiones están indicadas por [...] cuando se sitúan en el interior de un párrafo; cuando se omite un párrafo entero o varios, la ausencia se identifica fácilmente, pues se mantiene la numeración original que correspondería al texto completo (aún inédito). Se mantiene también la numeración original de las *quaestiones* (números latinos) y sus respuestas (número de *quaestio* seguido de asterisco [*]). El aparato crítico consigna en primer lugar la variante introducida o conservada en la edición, indicando luego la lectura del único manuscrito (A). Se señalan en cada caso los números de línea en negritas.

Abreviaturas utilizadas en el aparato crítico

A = ms. Avranches, Bibliothèque municipale, 232, fol. 90r-123r.

p^C post correctionem

a^C ante correctionem

exp. expunxit

scr. scripsi

sup. in lac. supplevi in lacuna

sup. lin. supra lineam

canc. cancellavit

dub. dubius

⁴⁴ La edición aquí presentada es una versión fragmentaria del texto que pretende ilustrar el tema tratado en este trabajo; una versión completa y revisada será incluida en mi tesis de doctorado *La utilización del corpus aristotélico en los primeros comentarios latinos a la Ética Nicomaquea (s. XIII). Estudio doctrinal acompañado de edición crítica y traducción de la Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem (ca. 1230)* (Université Laval [Québec]; Universidad Nacional del Litoral [Santa Fe]), dirigida por los profesores Claude Lafleur y Valeria A. Buffon.

Aparato crítico

13. scilicet *A^{pC}*] scilicet utrum *A^{aC}* utrum *exp.* 20. perficiat *A^{pC}*] perficiat consu *A^{aC}* 22. prudentiam *sup. in lac.* 30. moritur *scr.*] mortur vel mortaliter *A* 48. scientia *A^{pC}*] scientia sed est tota beatitudo *A^{pC}* sed est tota beatitudo *canc.* 52. mensurante *scr.*] mensurate *A* 58. contemplans *dub.* 61. particulariter *scr.*] parti *A* 67. habendo *sup. in lac.* 69. omni *dub.* 78. aut *sup. lin.* 82. ad *sup. lin.* 84. purgatoria *scr.*] purgatio *A* 85. requiruntur *scr.*] requirantur *A*.

Edición

<ANONYMI LECTURA ABRINCENSIS IN *ETHICAM VETEREM*>⁴⁵ 1

<Quarta lectio:> *Queret autem aliquis*⁴⁶ (fol. 97r-99r)

<Sententia> 5

<§ 5> Vnde dicit: ad iuste uel bene facere tria exiguntur: scienter, cum uoluntate, cum perseuerantia uoluntatis in actu⁴⁷. Sed solum primum requiritur ad gramatice operari uel ad modum alicuius artis.

10

<Questiones>

<§ 9> [...] <5> <5.1> Et cum prima scilicet scire exigatur ad uirtutem, utrum omne scire ordinet ad uirtutem, uel aliquod et aliquod non, uel aliquod ad uirtutem intellectualem, aliquod ad consuetudinalem. <5.2> Et 15 si illud quod ordinat ad consuetudinalem sit multum de principio {fol. 97v} aut parum. <6> Et si uelle requiratur ad consuetudinalem uirtutem et intellectualem, utrum similiter aut dissimiliter. <7> Et cum tria exigantur ad consuetudinalem, duo ad intellectualem, <7.1> utrum plus perficiat intellectualis quam consuetudinalis, uel e conuerso. Et si ad 20 consuetudinalem uirtutem requirantur hec tria, <7.2> utrum ad <prudentialis>, que est una consuetudinalium, illa requirantur. <7.3> Et si alia possit esse sine hiis tribus.

<§ 26> Sequens uero questio terminatur <5>, qua queritur utrum omne scire ordinat ad uirtutem, an sit quedam scientia propter uirtutem, 25 quedam uirtus propter scientiam, quedam uero indifferens. Et uidetur quod uirtus quedam sit propter scientiam. Virtus enim est ordinata ad

⁴⁵ Adoptamos aquí, con una leve modificación (*Lectura* en lugar de *Commentarium*) el título sugerido por V. Buffon. Cfr. *L'idéal éthique...*, p. 7.

⁴⁶ Aristóteles, *EN*, II, 3 (1105a17).

⁴⁷ Aristóteles, *EN*, II, 3 (1105a30-33).

felicitem, ut propter quid est. Felicitas autem, sicut ponunt philosophi, est in cognitione summi boni. Ergo uirtus est propter scientiam.

<§ 27> Arguitur iterum sic: non uiuit anima in se nisi cum moritur³⁰ quantum ad delectationes corporales; sed mori quantum ad delectationes corporales est ipsius anime per uirtutem. Viuere uero in se est per scientiam; ergo uirtus disponit ad scientiam.

<§ 28> Quod etiam scientia disponit ad uirtutem sic ostenditur. Non est uoluntas boni nisi cum est cognitio eius. Dico autem uoluntatem ani-³⁵ me rationalis; et hoc ostenditur in libro *De trinitate*. Cognitio ergo precedit uoluntatem; sed uoluntas <precedit> uirtutem, que est habitus uoluntarius; ergo cognitio siue scientia precedit uirtutem.

<§ 29> Quod autem aliquid sit scire, impertinens uidetur per hoc: scientia enim non disponit ad uirtutem nisi ex natura scibilium. Scibilia⁴⁰ uero sunt quedam que non sunt ex nostro opere neque dirigunt nos in opere, ut triangulum esse equalem quadrato. Scientia ergo cadens super huiusmodi scibilia non est dispositiua ad uirtutem.

<§ 30> Propter quod dicendum est <5*> quod scientia quedam est ad quam ordinat omnis uirtus, et hec est scientia data; non innata neque⁴⁵ adquisita, nec est solum scientia. Quod enim est scientia solum perficit intellectum speculatiuum; hec autem totum hominem. Vnde non est solum scientia, sed est tota beatitudo.

<§ 31> Est etiam alia scientia ad quam disponit uirtus consuetudinalis ut melius habeatur, sicut est scientia de summo bono,⁵⁰ quam hic habemus; et ad hanc <scientiam> disponit uirtus illa qua anima remouetur a delectationibus corporalibus mensurante.

<§ 32> Est iterum scientia quedam que disponit ad uirtutem consuetudinalem, sicut est scientia operandorum et fugiendorum que habetur ex diuersis partibus moralis philosophie et per propriam experientiam. ⁵⁵

<§ 33> Est autem scientia que disponit ad uirtutem intellectualem, sicut est cognitio omnium mirabilium que facta sunt propter hominem, in quibus relucet bonitas Facientis, per quam contemplans reducitur ad Eius dilectionem.

<§ 34> Ex hac determinatione scientie patet que est scientia propter⁶⁰ quam est uirtus uel uniuersaliter uel particulariter quedam, et que est ad consuetudinalem uirtutem, et que est ad intellectualem. Scientia uero, que est ad uirtutem intellectualem in maxima parte, nulla est ad consuetudinalem; et ideo dicit scire nichil est ad uirtutem de qua est hic sermo, aut paruum est ad uirtutem. Et hoc intelligitur de scire illo in operandis et non⁶⁵ operandis, diligendis (fol. 98v) et fugiendis. Cum enim tria exigentur ad uirtutem, scire et uelle et inmutabiliter <habendo> operari, quod minime disponit ad propriam est scire.

<§ 38> Illa uero questio <7> qua queritur utrum omni consuetudinali insint hec tria sic terminatur. Et uidetur instantia esse in prudentia. Pru-⁷⁰ dentia enim consistit in discretionem boni et mali. Discretio autem illa ad scire uidetur pertinere. Sed dicendum est <7*> quod prudentia accipitur

secundum .IIII. modos: uno modo in quantum est scientia boni aut mali per modum incomplexum, alio modo in quantum est boni et mali per modum complexum prout deliberatio cadit super ea. Est etiam prudentia 75 que derelinquitur ex electione bone discretionis in operandis et fugiendis. Est etiam prudentia qua homo remouet se a bono mutabili per discretionem, conuertendo se aut adherendo bono inmutabili.

<§ 39> Secundum primum modum, prudentia non est uirtus qua homo bonus fit; est tamen directiua in uirtutem. Secundo modo similiter 80 prudentia non est uirtus, sed est habitus intellectus speculatiui disponens ad uirtutem. Tertio modo est uirtus moralis. Quarto uero modo est prudentia uirtus purgatoria. Est enim quedam principalis uirtutis differentia, scilicet moralis siue politica, purgatoria, purgati animi, exemplaris⁴⁸. Et sic patet ad quam requiruntur ille .III. conditiones et ad quam non, scilicet 85 ad prudentiam, que est uirtus que derelinquitur ex scire et uelle et inmutabiliter operari operatione interiori.

ABSTRACT

This paper focuses on the way in which the first commentators of the *Ethica vetus* (Books II and III of Aristotle's *Nicomachean Ethics*) understood the notion of *prudentia*. In order to do this, this work analyses one particular case: the anonymous *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem* (ca. 1230), whose understanding of *prudentia* is closely related to Phillip the Chancellor's *Summa de bono* (ca. 1228). The Appendix offers a critical edition of an excerpt of the *Lectura Abrincensis*.

⁴⁸ Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, libro I, 8, 5, p. 37, l. 22.