

ARISTÓTELES “MAL ENTENDIDO”: SOBRE ALGUNAS CONSIDERACIONES TRADICIONALES EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA *ÉTICA A NICÓMACO* EN LA PRIMERA MITAD DEL S. XIII*

Aristotle “Misunderstood”: On Traditional Views on the Interpretation of the *Nicomachean Ethics* in the Early Thirteenth Century

VIOLETA CERVERA NOVO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS, ARGENTINA

VIOLETACERVERANOVO@YAHOO.COM.AR

* N. de la A.: este trabajo se basa parcialmente en los resultados de la tesis doctoral “Éthique et logique au XIII^e siècle: problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l’*Éthique à Nicomaque*. Étude doctrinale, édition critique sélective et traduction française de l’anonyme *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (ca. 1230-1240)”, defendida en 19 de junio de 2017 en la Facultad de Filosofía de la Université Laval (Québec, Canadá), disponible en <http://theses.ulaval.ca/archimede/meta/33516>, y en la ponencia “Aristóteles ‘mal entendido’: respuesta a algunas consideraciones tradicionales sobre la ciencia moral en la primera mitad del s. XIII”, presentada en el marco de las *XV Jornadas internacionales de Estudios medievales*, organizadas por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales y el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET), del 5 al 7 de septiembre de 2016. Las transcripciones de los textos de Pseudo Peckham que no corresponden a ninguno de los textos editados citados en la bibliografía fueron generosamente cedidos por la profesora V. Buffon.

VIOLETA CERVERA NOVO, “Aristóteles “mal entendido”: sobre algunas consideraciones tradicionales en torno a la interpretación de la *Ética a Nicómaco* en la primera mitad del s. XIII”, *Calamus* 2 (2018): 69-94. ISSN 2545-627X. Recibido 05/04/2017, aceptado 22/11/2017.

La primera recepción de la *Ética a Nicómaco* y la interpretación de Wieland

En 1215, la *Ética a Nicómaco*¹ es incorporada al programa de estudio² de la Facultad de Artes de la entonces naciente Universidad de París. Desde 1220, los libros I a III son bien conocidos y citados con frecuencia, tanto por los teólogos como por los juristas. Desde 1230 en adelante, el estudio de este texto en la Universidad parece ser ya bastante regular, como lo indican los seis comentarios anteriores a 1250 conservados hoy,³ junto con la

¹ Los diez libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles fueron recibidos en el Occidente latino medieval en diversas etapas. Antes de 1246 los maestros de Artes de la Universidad de París no conocían sino los primeros tres libros, en la traducción latina de Burgundio de Pisa (ca. 1150; cf. Bossier, 1997): los libros II-III (cuya traducción se conocía como *Ethica Vetus* y que circulaba desde fines del siglo XII) y el libro I (o *Ethica Nova*, utilizado desde 1220; Gauthier, 1970; Bossier, 1997). Cabe señalar que aún después de 1255 se seguía indicando solamente el estudio de los tres primeros libros (pese a que ya se disponía de la traducción completa de Roberto Grosseteste; cf. *CUP*, vol. I, n. 246, p. 278). Los cursos sobre la *Ética* tenían lugar en los días de fiesta y eran, muy probablemente, parte de los cursos optativos.

² Sobre la incorporación de la *Ética* a los programas oficiales, ver *CUP*, vol. I, n. 20, p. 78.

³ Estos comentarios son: (1) La *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (1230-1240); (2) el *Comentario de París* (o *Lectura in Ethicam Novam et Veterem*; 1235-1240), parcialmente editado (Zavattero, 2012; Gauthier, 1975); (3) el anónimo *Comentario de Nápoles* sobre la *Ethica Nova* (1225-1240), editado por M. Tracey (2006); (4) la *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem* (ca. 1240-1244) de Pseudo Peckham, parcialmente editado por Buffon (2011, 2017, entre otros); (5) la *Expositio super Ethica Nova et Vetere* de Robert Kilwardby (ca. 1245); (6) un comentario anónimo sobre la *Ethica Vetus* conservado en el ms. París, Bibliothèque nationale de France, lat. 3572, f. 186ra-187vb. Remitimos al lector a la Bibliografía, donde encontrará las referencias correspondientes a algunos de los manuscritos que contienen los textos (1), (2), (4) y (5).

detallada revisión que la *Guía del estudiante* (ca. 1240; ed. Lafleur, 1992) ofrece de los primeros tres libros (los únicos conocidos hasta 1246 y los únicos indicados como obligatorios desde 1255).⁴ En 1255, un estatuto interno de la Facultad de artes incorpora la *Ética* a los contenidos obligatorios, otorgándole al menos seis semanas del calendario oficial.⁵ Este período que media entre las primeras menciones de la *Ética* y su inclusión en los programas de estudio (1210-1215), por un lado, y la incorporación del texto a los contenidos obligatorios (1255), por el otro, puede definirse como el de la primera recepción de la *Ética a Nicómaco*.⁶

Esta primera recepción de la *Ética* de Aristóteles ha sido caracterizada de diversas maneras. Una de las posiciones más

4 Por ejemplo, el problema de las virtudes infusas, que los maestros mencionan solo para aclarar que se trata de un tema cuya discusión corresponde al teólogo.

⁵ *CUP*, vol. I, n. 246, p. 278: “Ethicas ad quatuor libros in xij septimanis, si cum alio legantur; si per se non cum alio, in medietate temporis”. Resulta verosímil pensar que este estatuto no hacía sino consolidar una serie de prácticas que ya tenían lugar, con el fin de regular el tiempo efectivamente dedicado a los contenidos obligatorios (cf. Lafleur, 1998: 402, 407). La división en cuatro libros indicada en el estatuto no hace referencia al libro cuarto de la *Ética* sino al libro tercero, que era frecuentemente dividido en dos o más partes.

⁶ Así, consideramos que la recepción de la traducción completa de la *Ética a Nicómaco* en 1246 no es el único factor determinante a la hora de distinguir diferentes etapas en la recepción del texto (al menos, en lo concerniente a la Facultad de Artes de la Universidad de París). La *Divisio scientiarum* de Arnoul de Provence (ca. 1250-1260) es un claro ejemplo: pese a que evidentemente conoce la traducción completa de la *Ética* y los comentarios griegos que la acompañan (explícitamente citados), su interpretación se centra en los primeros tres libros, y guarda una fuerte relación con las interpretaciones de los maestros de Artes del período 1225-1245 (ajustándose así a los contenidos del estatuto de 1255). Sobre este problema, ver la edición de Lafleur (1988), junto con el estudio doctrinal que la precede.

tradicionales (cuyos más recientes exponentes son G. Wieland [1981a, 1981b, 1982a, 1982b] y A. Celano [1986, 1995]) insiste en mostrar los aspectos en los que estas primeras interpretaciones se alejan del verdadero⁷ sentido del texto, fallando en reconocer lo esencial de la propuesta aristotélica. Este punto de vista señala la existencia de una “mala interpretación” de la *Ética* que se da principalmente en un sentido “teológico” y, de manera derivada, en sentido “praxístico”.⁸ Uno de los factores más importantes en la explicación de esta interpretación deficiente del texto aristotélico es, desde este punto de vista, el carácter incompleto de la traducción de la *Ética*: la ausencia de los libros IV-X privaba a los primeros intérpretes de algunos pasajes clave del texto que hubieran dificultado la compatibilización de la *Ética* de Aristóteles con la ética cristiana.⁹ Una mirada general al trabajo de estos dos autores deja la impresión de que se impone, a la hora de juzgar el valor de los primeros comentarios sobre la *Ética*, un dudoso criterio:¹⁰ evaluar la capacidad de los comentaristas de comprender

⁷ Es decir, del sentido dado por un “Aristóteles histórico” (que es, desde nuestro punto de vista, imposible de alcanzar) o de lo que podríamos llamar una interpretación “correcta” del texto.

⁸ G. Wieland habla, en efecto, de lo que él llama “theological misinterpretations” (1982b: 658-659); encontramos también la expresión “praktizistisch mißverstanden wird” (1981b: 116).

⁹ G. Wieland afirma que “In commentaries written before the whole *Nicomachean Ethics* was translated (ca. 1246-7) is on the whole the theological view which prevails” (1982b: 658); “This misinterpretation of the intellectual virtues is *easily explained* by the fact that these Latin writers knew only the first three books of the *Nicomachean Ethics*” (1982b: 659; cursivas nuestras). Celano, por su parte, ve en la traducción completa de Grosseteste el factor que desencadena el precipitado fin de lo que él considera un período de armonía entre la ética filosófica y la ética cristiana (Celano, 1986: 19).

¹⁰ Bien caracterizado en el reciente libro *History of Philosophy in Reverse* (Ebbesen et al., 2014: 7-8), que propone una superación de este enfoque.

el “verdadero” sentido del texto aristotélico y detectar aquellos puntos en que la comprensión del intérprete medieval ha fallado. Así pues, se trata de detectar, en una historia lineal, cuál de estos comentadores es el primero en comprender la verdadera naturaleza de la *Ética*, y de señalar las interpretaciones “erróneas” o “ingenuas” que preceden lo que se considera una interpretación “correcta” del texto. Se da así por descontado que el lector moderno, munido de distintas herramientas, es capaz de acceder al verdadero sentido del texto o a lo que podríamos llamar “el Aristóteles histórico” (lo cual va de suyo), dejando así al lector medieval (cuyas herramientas filológicas son, en teoría, más limitadas) en una posición de clara desventaja. Esta idea conlleva también el peligro de pasar sobre los primeros comentarios a la *Ética* muy rápidamente, sin profundizar un análisis que podría revelar su verdadero valor filosófico.

Una crítica global a este punto de vista escapa al propósito de este breve trabajo, que se propone un objetivo más modesto: contrastar algunas de las conclusiones de los trabajos de Wieland y Celano con algunos textos medievales que, por permanecer inéditos, han sido considerados en sus estudios muy fragmentariamente. Se prestará especial atención a la *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (ca. 1230-1240), uno de los primeros cursos sobre la *Ética*, junto con el ya célebre *Comentario de París* (ca. 1235-1240); también se analizará la *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem* del anónimo conocido como Pseudo Peckham (ca. 1240-1244) y, muy brevemente, la *Expositio super Ethicam Novam et Veterem* de Robert Kilwardby (ca. 1245). Se espera así poner de relieve el valor

de las primeras interpretaciones de la *Ética a Nicómaco*, que pasa a veces desapercibido.¹¹

El malentendido teológico

Ahora bien, antes de emprender el análisis de los textos, conviene aclarar al menos brevemente en qué consiste esta “mala interpretación teológica” y “praxística” de la *Ética* de Aristóteles. La consecuencia principal de lo que podemos llamar el malentendido teológico consiste en identificar, de manera “simplista” (Celano, 1991: 40), la felicidad o *eudaimonía* aristotélica con el Dios cristiano, convirtiendo a la felicidad en la noción “unificadora” de la *Ética a Nicómaco* (en detrimento de la prudencia; Celano, 1995: 227) y haciendo de las virtudes intelectuales virtudes cristianas, y de la mera contemplación, contemplación cristiana, a la que se añade “el amor por el objeto de contemplación” (Wieland, 1982a: 659). La *Ética a Nicómaco* es en consecuencia “cristianizada” e interpretada fundamentalmente según las “categorías teológicas” que son “guías decisivas de la

¹¹ Pese a que algunos lectores modernos han avanzado hacia interpretaciones del texto de la *Ética* que se acercan sorprendentemente a algunas de las primeras interpretaciones de los maestros de artes, que no tenían acceso ni al texto griego ni a los capítulos IV-X. Parece, entonces, que la capacidad de estos primeros intérpretes está lejos de poder ser cuestionada y que, como sugieren en su Prefacio los autores de *History of Philosophy in Reverse* (Ebbesen et al., 2014: 8), debemos considerarlos “[...] exactly as colleagues [...] with an equally valid *prima facie* claim to be good guides to an understanding of his [= Aristóteles] thought as that advanced by modern scholars”. Para una lectura sobre el problema metodológico de la *Ética* que coincide en gran parte con la de los maestros de artes, ver Reeve (1991: 22-30). Reeve sostiene que el más estricto conocimiento demostrativo es posible en la *Ética*; esta posición puede acercarse a varios de los desarrollos de los maestros de artes. Para una lectura del problema distinta a la de Wieland y Celano, ver, además de Ebbesen et al. (2014), Buffon (2010, 2017), Lafleur (1994) y Tracey (1999), entre otros.

interpretación” (Wieland, 1982b: 677). Este predominio del punto de vista teológico por sobre el punto de vista filosófico tiene, entre otras consecuencias, la de malinterpretar la *Ética* en sentido “praxístico” (Wieland, 1982a: 660-661): pues los primeros comentaristas de la obra “como teólogos, tenían una pobre opinión de la mera especulación, y tendieron a interpretar la *Ética* como una guía para la vida virtuosa *inmediatamente aplicable*” (orientada a alcanzar la felicidad, identificada con Dios) lo cual equivale a “equivocar el carácter *filosófico* (i.e., científico) de la disciplina” (Wieland, 1982a: 660-661). Incapaces de comprender la unidad de los aspectos práctico y teórico de la *Ética a Nicómaco*, los primeros intérpretes fallan en reconocer la imposibilidad de la *Ética* como ciencia de “saltar” hacia la acción individual concreta (1981a: 594); esta confusión se manifiesta en la tajante división entre los aspectos teórico y práctico de la *Ética*, representada por la separación entre *ethica docens* y *ethica utens*, claramente establecida por Alberto Magno¹² y esbozada ya de manera bastante compleja en los comentarios anteriores (Wieland: 1981a). La *ethica docens*, que se ocupa de la felicidad en tanto objeto de la ciencia, está ligada al conocimiento puramente especulativo de la felicidad y procede por el modo demostrativo (al menos según la formulación de Alberto y del Pseudo Peckham), mientras que la *ethica utens*, que procede por parábolas y ejemplos, se ocupa de la felicidad en tanto que fin, dejando a la virtud en el lugar subordinado de un medio orientado a alcanzar la felicidad. Los maestros explicaban así el *excursus* metodológico de Aristóteles según el cual:

¹² Alberto Magno, *Super Ethica*, Prologus, (ed. Kübel, 1968: 4): “Dicendum quod dupliciter potest considerari scientia ista: secundum quod est docens, et sic finis est scire; vel secundum quod est utens, et sic finis est ut boni fiamus”.

El presente estudio no es teórico como los otros (ya que investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos [...]); debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas [...] todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema (*typo*) y no con precisión (*non certitudinaliter*) [...]¹³

La centralidad de la noción de virtud en la primera recepción de la *Ética a Nicómaco*

Una lectura atenta de los comentarios de los *magistri artium* del período 1230-1245 muestra que el punto de vista que hemos descripto no siempre es exacto y que resulta conveniente relativizar algunas de las afirmaciones de Wieland y Celano.

Uno de los primeros elementos que se debe poner en cuestión respecto de este punto de vista es la centralidad de la *felicitas* como noción unificadora de la *Ética*. Puesto que estos comentarios identifican la felicidad con Dios, la *Ética* parece subordinarse sin más al punto de vista teológico; su estudio no constituye, al menos en sentido pleno, una investigación racional autónoma. Esto es, al menos, inexacto. En primer lugar, nada impide pensar que estos maestros de Artes puedan hablar de la asimilación al primer principio en tanto que filósofos; en efecto, el primer principio es nombrado frecuentemente como “Causa primera”, “Primera esencia”, “Esencia superior” o “Sumo bien” y solo raramente como “Dios”.¹⁴ En segundo lugar, la investigación emprendida por el

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II,2, 1103b26 et ss. (trad. Pallí Bonet, 2000: 54-55).

¹⁴ En efecto, este elemento puede ser ajeno a la *Ética* de Aristóteles, pero es claramente de origen filosófico (aunque los pensadores cristianos lo hayan retomado). Lo que es más, esta misma idea de la felicidad como asimilación al primer principio que actualiza al mismo tiempo las potencias especulativa

Filósofo en la *Ética* resulta menos “teológica” y más filosófica (o incluso científica, para continuar la equivalencia establecida por Wieland) cuando se pone el acento en la noción de virtud (entendida en sentido aristotélico como hábito voluntario), cuya centralidad es, en algunos casos, notable.

Tomemos por ejemplo el caso de la *Lectura de Avranches*.¹⁵ Si consideramos su visión global de la *Ética a Nicómaco*, esta es sin lugar a dudas una investigación sobre las *causas* de la virtud (es decir, una investigación que busca un conocimiento *científico* sobre la virtud). El maestro anónimo no se cansa de repetirlo: lo anuncia en el Prólogo en forma de programa a seguir y lo dice también al inicio de cada una de las partes de su comentario, aclarando en cada caso cuáles son las causas de la virtud que ya se conocen y cuáles resta aún determinar. Corresponde, entonces, a la *Ética* tratar sobre la causa final de la virtud (la felicidad, libro I), sobre su causa material (las operaciones, libro II), sobre su causa formal (la definición de la virtud según su género y su diferencia específica, libro II) y su causa eficiente (la voluntad, libro III):

y motora estará también presente en la segunda recepción de la *Ética* (desde 1250 en adelante) y será una de las características más marcadas del aristotelismo llamado “radical” o “heterodoxo”, que algunos han mostrado como opuesto a la moral cristiana. La idea de la contemplación del primer principio seguida de afección se sustenta también (en los maestros de Artes) en fuentes como Avicena. Así Pseudo Peckham, por ejemplo, admite la posibilidad de conocer el primer principio por sus efectos, es decir, por los signos evidentes en los que este se manifiesta. Sobre este punto, resulta esencial el artículo de Buffon (2010).

¹⁵ Este curso sobre la *Ética* trata sobre los libros II y III (o *Ethica Vetus*); es muy posible que incluyera originalmente un comentario sobre el libro I (o *Ethica Nova*), hoy desaparecido. Las evidencias que apuntan a la existencia de un comentario sobre el libro I se analizan en nuestra tesis de doctorado (Cervera Novo, 2017: 59-61).

En el primer libro se determinó la virtud en su disposición hacia la felicidad y por sus diferencias. En el segundo libro, por otra parte, se trata acerca de la virtud moral en cuanto a sus causas material y formal; mientras que en el tercer libro <la virtud> es determinada en cuanto a la causa eficiente.¹⁶

Otro tanto afirma el maestro al comienzo del comentario al libro tercero: luego de recordar que las causas final, material y formal de la virtud fueron tratadas en los dos libros precedentes, el maestro anuncia que se debe determinar aún acerca de la causa eficiente, para que conozcamos la virtud “en cuanto a *todas* sus causas”:

En los dos libros precedentes se trató acerca de la virtud en cuanto a tres de sus causas: sobre el fin, como se determinó en el primer libro, que es la felicidad; y, en el segundo libro, se determinó también sobre la causa material, que es la necesidad, y sobre la forma [...]. Seguidamente, en este tercer libro, <el autor> trata acerca de la virtud en cuanto a su causa eficiente, que es la voluntad [...], para que <la virtud> sea así conocida en cuanto a todas sus causas.¹⁷

El conjunto de la obra intenta entonces conocer la virtud a través de sus causas, antes que constituir una guía que pueda aplicarse de

¹⁶ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Prólogo, § 20 (ed. Cervera Novo, 2017: 212): “Est autem in primo libro determinata uirtus in ordinatione ad felicitatem et per suas differentias. In secundo autem libro determinatur de uirtute consuetudinali quantum ad causam materialem et formalem eius. In tertio uero determinatur quantum ad causam efficientem”.

¹⁷ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio VIII, A, f. 108r: “Determinatum est in duobus libris precedentibus de uirtute quantum ad tres causas eius: de fine, ut determinatum est in primo libro que est felicitas; in secundo uero determinatum est de causa materiali que est necessitas et de forma [...]. Consequenter, in hoc tertio libro determinat de uirtute quantum ad causam efficientem que est uoluntas [...], ut sic cognoscatur quantum ad omnes sui causas”.

manera inmediata a la acción concreta. Se trata de una investigación puramente especulativa acerca de la esencia de la virtud, cuyo fin último es, sin embargo, ser aplicada a la acción (pero no de manera directa).¹⁸ El anónimo *Comentario de París* es otro ejemplo en el que se aprecia la importancia de la noción de virtud: discutiendo, según parece, la opinión representada por la *Lectura de Avranches*, el anónimo considera que la *Ética* se ocupa de las causas final y eficiente de la virtud; la causa material es tratada en el *De anima*, mientras que la causa formal es tratada en la dialéctica.¹⁹ El análisis de estos pasajes pone de manifiesto hasta

¹⁸ Así, el maestro considera, por ejemplo, que lo voluntario y lo involuntario son principios que se deben conocer para determinar, en lo concreto, aquello que se debe elogiar y censurar. Cf. Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio VIII, A, f. 108v: “Vna uero ratio est ex hoc quod oportet moralem cognoscere in quibus operationibus debeat laus et in quibus uituperium et in quibus innocentia et in quibus pena; hoc autem secundum uoluntarium et inuoluntarium cognoscitur; necessesse est ergo determinare uoluntarium et inuoluntarium”.

¹⁹ Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem (Comentario de París)*, P, f. 153vb: “Possit aliquis dubitare, cum uirtus habeat causam materialem et causam formalem, sicut efficientem et finalem, quare determinat in morali scientia de uirtute in comparatione ad causam finalem et efficientem, et non in comparatione ad causam materialem et formalem”. Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem*, ms. París, Bibliothèque nationale de France, 3804 A (= P), f. 153vb: “Possit aliquis dubitare, cum uirtus habeat causam materialem et causam formalem, sicut efficientem et finalem, quare determinat in morali scientia de uirtute in comparatione ad causam finalem et efficientem, et non in comparatione ad causam materialem et formalem. Ad hoc dicendum quod uirtus, si habet materiam, aud illa materia est materia in qua adest materia ex qua. Materia ‘in qua’ uirtutis scilicet subiectum est anima et illa determinatur et debet determinari in libro *De anima*, et non hic. Virtus autem non habet aliam materiam, quia operationes non sunt materia uirtutis. Ex operationibus enim fit uirtus et ex uirtute item eliciuntur operationes, sed idem non potest esse materia et efficiens. Et sic patet quod operationes non sunt materia ex qua est uirtus. Et similiter non habet forma nisi ‘forma’ dicatur sicut diffinitio est forma diffiniti. Vnde uolunt dicere

qué punto la noción de virtud (y especialmente la noción de virtud moral) ocupa un lugar central, y de qué manera la *Ética* puede pensarse, desde un punto de vista estrictamente filosófico, como un estudio científico de la virtud.

***Ethica docens, ethica utens*: algunas consideraciones sobre el problema metodológico**

Todo esto nos lleva a otro aspecto del punto de vista sostenido por Wieland. Considerando la *Ética* como una guía inmediatamente aplicable a la acción, y a la contemplación como contemplación cristiana, y no como mera especulación, los maestros establecen una tajante división entre las dimensiones teórica (*docens*) y “aplicada” o práctica (*utens*) de la virtud. Los maestros de artes distinguen efectivamente entre estas dos dimensiones de la *Ética*; ahora bien, no está claro que la metodología asociada al aspecto *utens* o “aplicado” de la *Ética* esté verdaderamente ligada a la acción concreta (pese a que los maestros así lo dicen); antes bien, parece que los métodos propios de la *ethica utens* se orientan al conocimiento. La contemplación, por su parte, no es simplemente

quidam quod in ista scientia determinat Aristotiles de uirtute in comparatione ad causam formalem, quia ponitur hic eius diffinitio, qua sumitur a causa formali. Sed hoc nihil est, quia forma que est diffinitio non pertinet ad moralem, sed ad dialecticum potius. Et sic patet quod non debet determinare de uirtute in comparatione ad causam materialem uel formalem”. Estas afirmaciones del maestro anónimo resultan algo ambiguas: aunque el estudio de la definición es reservado al dialéctico, el maestro se ocupa sin embargo de estudiar la definición de la virtud en otras secciones del comentario; ver por ejemplo P, f. 243: “In presenti autem lectione inquit diffinitionem ipsius uirtutis quantum ad genus, et ostendit quod uirtus est habitus genere. Et enumerat tria que sunt in anima scilicet potentiam, habitum et passionem. Et cum uirtus non sit passio nec potentia, concludit uirtutem esse habitum”.

considerada como lo que Wieland llama “contemplación cristiana”: los maestros se cuidan bien de distinguir la contemplación como virtud intelectual (contemplación amorosa del primer principio) de la contemplación puramente especulativa propia de la filosofía natural y de la filosofía racional.²⁰

Los maestros de Artes reconocen en la *Ética* una doble finalidad, que se aprecia en uno de los muchos discursos metodológicos de la *Ética*. Al principio del segundo libro, Aristóteles afirma:

Puesto que la presente obra no es en vista de la contemplación, como las otras, <y que>, en efecto, no investigamos qué es la virtud para saber, sino para hacernos buenos [...], es necesario examinar lo tocante a las operaciones <y> de qué manera hay que realizarlas.²¹

“Hacerse bueno” es, para los maestros, la finalidad principal de la *Ética*, que prima sobre la finalidad puramente especulativa. Ahora bien, la concepción de la virtud intelectual como contemplación amorosa del Primer principio lleva a los maestros a un problema: no parece posible que el fin “hacerse buenos” sea superior a la contemplación afectiva de Dios. El problema es resuelto, en general, mediante la distinción de las dos nociones de

²⁰ Cabe aclarar que los maestros dividen la filosofía según la tripartición de origen estoico en moral, dialéctica y física (o natural), división que combinan de manera diversa con otros sistemas (como la división aristotélica de las ciencias).

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II, 2 (1003b25-30), trad. Burgundio de Pisa, ed. Gauthier (1972:6-7, l. 25-3): “Quoniam igitur presens opus non contemplationis gracia est, quemadmodum alia, neque enim ut sciamus quid est virtus scrutamur, set ut boni fiamus [...], necesse est scrutari ea que circa operationes, quomodo faciendum eas [...]”. Nuestra traducción.

contemplación que hemos mencionado:²² considerando la contemplación como pura especulación (de manera que la expresión “como las otras” refiere a las filosofías natural y racional), el estudio de la *Ética* tiene por fin principal el hacerse buenos (siendo el conocimiento especulativo de la virtud [*ut sciamus quid est virtus*] un fin subordinado); considerando la virtud intelectual como contemplación afectiva del primer principio, el “hacerse buenos” es la finalidad común de las virtudes intelectuales y morales, estando las segundas subordinadas a las primeras (la virtud moral es, entonces, el medio para unirse al Primer principio por la virtud intelectual). Siguiendo esta misma distinción, Pseudo Peckham considerará que Aristóteles se refiere en este pasaje a la pura especulación y no a la virtud intelectual²³

²² Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem (Comentario de París)*, P, f. 157ra: “Primo dicit quod *presens opus non est contemplationis gratia* etc. *quemadmodum alia*; et queritur quid supponitur per hoc nomen ‘alia’, et est duplex opinio. Ex <prima> o<pinione> potest dici quod per hoc nomen ‘alia’ supponitur naturalis philosophia et rationalis, et propter hoc dicit <quod> non est ethica speculationis gratia quemadmodum alia, hoc est naturalis et rationalis. Aliter potest exponi quia per hoc quod dicit ‘alia’ possunt (possunt *sP*] possunt uel *sP*) supponi uirtutes intellectuales. Virtus enim intellectualis contemplationis gratia est, et non ut boni fiamus, et debet sicloqui (loqui*scr.*] logi*P*) quemadmodum alia [quemadmodum alie]; uirtutes intellectuales sunt contemplationis gratia”; Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio II, § 34 (ed. Cervera Novo, 2017: 227): “Cum dicit: *causa contemplationis*, intelligitur ibi cognitio generaliter, que est intellectus speculatiui, et hoc uidetur per hoc quod dicit: *quemadmodum alia*, si per ‘alia’ supponatur opus naturalis philosophie et rationalis. Et tunc cum dicitur: *ut fiamus boni*, erit finis communis moralis philosophie”.

²³ Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXIV, F, f. 38vb, O, f. 32rb: “Item uirtus intellectualis attenditur in cognitione (cognitione*O*] conitione*F*) et dilectione summi boni. Quod quid est per se finis [sed] respectu illius proprie est contemplatio. Ergo secundum hoc quicquid intenditur (intenditur*O*] bis *F*) in morali negotio ordinabitur ad contemplationem quare morale negotium

(pues la *Ética a Nicómaco* no trata del fin “universal” de la ciencia civil, sino solo del fin de la virtud moral, hacerse buenos).²⁴

Esta doble finalidad de la *Ética* determina la existencia de una doble metodología. Por una parte, la *Ética* nos provee de un conocimiento meramente especulativo de los asuntos morales: es por eso que Aristóteles emprende en los capítulos 4 y 5 del libro II la definición de la virtud por su género y su especie, definición que corresponde a un conocimiento *científico* de la virtud, que procede con el método habitual de la ciencia: división, definición, argumentación (*divisio, diffinitio, collectio*).²⁵ Desde este punto de vista, es decir, según el *modus docens* (de acuerdo con la terminología de la *Lectura de Avranches*) o *in docendo* (según la terminología usada por el Pseudo Peckham), la *Ética* no difiere de

erit contemplationis gratia. Si dicatur quod contemplatio, dicendum est una autem que nichil aliud quam cognitio rerum naturalium siue finis eius; alia uero est (est *F*] *om. O*) que est actus siue finis uirtutis intellectualis. Et loquitur hic de prima et non de secunda”.

²⁴ Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXIV, *F*, f. 38vb, *O*, f. 32rb: “[...] et si dicatur querendo quare non dicit contemplationem hoc modo esse finem huius doctrine, dico quod non determinat hic finem uniuersalem moralis scientie siue ciuilis, sed finem moralis in quantum considerat uirtutem consuetudinalem; huiusmodi autem non est finis per se contemplatio illo modo, sed remote (remote *F*] *rem O*) et ex consequenti. Sed bonum fieri est proximius finis eius, et ideo dicit presens fieri ut bonum fiamus, et non gratia contemplationis”.

²⁵ Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem (Comentario de París)*, *P*, f. 243vb: “In presenti autem lectione inquit diffinitionem ipsius uirtutis quantum ad genus, et ostendit quod uirtus est habitus genere. [...] Et presens lectio diuiditur in .iii. (.iii. *sP*] *duas pP*) partes. In prima parte *enumerat* tria que sunt in anima, scilicet potentiam, passionem et habitum. In secunda parte *diffinit* unumquodque horum scilicet passionem, habitum et potentiam. In tertia parte *ostendit* quod uirtus non est passio neque potentia, et ideo *concludit* quod uirtus de necessitate est habitus”. *Cursivas nuestras*.

las otras ciencias²⁶ y es, como ellas, *contemplationis gratia*. La definición de los principios morales parece hacerse, desde este aspecto, según lo que es primero en sí (o *per priora*) y por el *modus subtilis* o *certitudinaliter* (términos que se oponen a los modos de proceder no demostrativos y que se orientan especialmente a quien desea “conocer la filosofía moral”). Ahora bien, la Ética pretende, *in utendo*, instruir a quien quiere “hacerse bueno” y debe por tanto desempeñarse en relación con las circunstancias singulares, variables e inestables:²⁷ a ellos se orienta una forma de proceder *grossa* (es decir, no demostrativa), *typica* (es decir, que procede por parábolas, ejemplos y de manera

²⁶ Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio IV, § 28(ed. Buffon, 2017:292): “Respondendum quod illa scientia et est scientia et est actiua; et determinat modum procedendi quem habet non in quantum scientia, sed in quantum actiua. Et quantum ad hoc non debet diffinire sed in quantum scientiam. Vel potest dici quod diffinitio quam assignat hic non est diffinitio sed potius descriptio quedam et per priora solum quo ad nos. Vnde hoc non aufert modum grossum et typicus. Sed contra predictam solutionem obicitur. Si determinat modum procedendi in quantum est actiua, quare non determinat similiter in quantum est scientia? Et potest dici quod *dictus modus idem est cum aliis*. Vnde *omnis scientia in quantum scientia habet uniformem et tunc similem modum procedendi*”. *Cursivas nuestras*.

²⁷ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio II, § 15 (ed. Cervera Novo, 2017: 221): “Deinde dicit quod *sermones sunt inquirendi secundum materiam et propter hoc typo oportet dici et non certitudinaliter*. Videtur habere dubitationem eo quod de probabilibus siue de sophisticis est modus docendi, et similiter est de moralibus in hoc libro: [non]certitudinalis modus determinat enim propria principia consuetudinalis uirtutis in genere et in specie. Ad quod dicitur quod per hanc doctrinam potest instrui aliquis qui intendit habere cognitionem moralis philosophie. Et apud ipsum est certitudinalis modus; et potest iterum instrui operans qui intendit fieri bonus, et ei expedit modus exemplaris et parabolicus. Et propter hoc utrumque modum tenet in hac doctrina, principaliter uero typicum, quia principaliter intendit instrui <eum qui> operat circa singularia; etsi hoc, dicendum est de modo docente”.

figurada) e *incerta* (porque no alcanza la certeza del método demostrativo). A este aspecto de la ética se adecúa también la inducción, que construye, a partir de lo particular, una intelección común. Todos estos métodos proceden evidentemente a partir de lo que es primero para nosotros (o *per posteriora*).²⁸

Este segundo aspecto de la *Ética*, su dimensión “aplicada” o *utens*, parece plantear algunos problemas en relación con lo que se ha dado en llamar el “malentendido praxístico”. La *Ethica utens* está ligada a la finalidad principal de la *Ética*, “hacerse buenos”; los maestros reconocen la superioridad de esta finalidad por sobre la mera especulación y, en consecuencia, admiten que la metodología propia de la *Ética* es el *modus typicus, grossus, incertus, parabolicus, exemplaris* (según los distintos términos utilizados).²⁹ Ahora bien, un análisis de los textos muestra que todas estas metodologías no se enfocan tanto en la aplicación de los principios generales a la acción singular, sino a algo muy diferente: por un

²⁸ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio V, § 1 (ed. Cervera Novo, 2017: 243): “Causa uero formalis <uirtutis consuetudinalis> uel cognoscitur in uniuersali uel particulari. Docet ergo cognitionem cause formalis, primo autem in uniuersali, deinde in particulari, ut construat intellectus communis; ex parte qua est aptus [est] instrui uel ex prioribus quo ad nos, uel ex prioribus quantum ad intellectum [...]”.

²⁹ Pseudo Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, F, f. 8rb: “Deinde quia posset aliquis querere non quid omnis doctrina habet eundem modum procedendi dicit quod non, dicens: *certum enim*, quasi diceret bene dico quod doctrina ciuilis debet determinare de optimo siue de felicitate, per comparisonem ad bona sensibilia, et non per priora sicut alie doctrine [...]. Deinde docet modum procedendi in speciali siue specificando dicens ita determinandum est de felicitate siue de bono optimo: *ergo amabile* id est conueniens erit *demonstrare* ueritatem, id est notificare istud uerum bonum *grosse*, id est per comparisonem ad bona sensibilia, *et typo* id est exemplariter uel *typo*, id est translative, quia bonum moris per quamdam translationem sumitur a bono nature sicut uirtus moralis a uirtute naturali”.

lado, obtener los principios generales y las definiciones por los cuales se construye el conocimiento sobre la virtud a partir de los casos particulares, por inducción; por otro lado, conocer más fácilmente, por medio de parábolas o similitudes tomadas en lo sensible, las realidades “inteligibles” (entre las que la *Lectura de Avranches* cuenta la virtud) “cuyo aspecto singular no se conoce por los sentidos”.³⁰ En la *Lectura de Avranches* esto resulta particularmente evidente: el *modus parabolicus y exemplaris* no está directamente vinculado a la acción moral, como pretende Wieland (1981a: 597) y como lo afirma el propio maestro. Lo mismo parece aplicarse al comentario de Kilwardby, donde el *modus exemplaris* es asimilado al razonamiento a partir de premisas que son verdaderas en la mayor parte de los casos (*ut in pluribus*)³¹ y las similitudes empleadas para mostrar, a través de lo sensible, la verdad de proposiciones universales.³²

³⁰ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Lectio II, § 51 (ed. Cervera Novo, 2017: 232): “[...] intendit esse uirtutis in medietate esse rem obscuram. Est enim uirtus res intelligibilis cuius singulare non est notum in sensu. Et cum dicitur ‘in medietate’, per proportionem sit sermo de ea. Et sic sermo est obscurus, tum ratione rei significate, tum ratione modi significandi eam. Manifesta uero testimonia dicuntur tum ratione rei, tum ratione modi significandi. Sumitur enim similitudo in sanitate et fortitudine corporis, que sunt res manifeste”.

³¹ Robert Kilwardby, *Expositio super Ethica Nova et Vetere*, ms. Cambridge, Peterhouse 206 (= C), f. 286vb: “[...] subiungit etiam alios duos modos speciales dicendo quod amabile est determinare de hiis concludendo de hiis que uidentur ut in pluribus et per hoc significat modum colligendi. Amabile est iterum explicare unumquodque dicendorum, et est explicatio unius per multa; et ita significat modum distinctiuum et diuisiuum; uel potest per hoc intelligi modus positivus exemplorum, et hoc est *ex hiis que sepius*”.

³² Por ejemplo, la proposición universal “Toda virtud perfecciona al que la posee” se muestra por inducción, a partir de los ejemplos particulares de la virtud del ojo y de la del caballo; cf. Robert Kilwardby, *Expositio super*

Por su parte, en su *Lectura* sobre la *Ethica Nova*, el Pseudo Peckham describe así la función del conocimiento que se obtiene a partir del estudio de los bienes sensibles: el conocimiento (*cognitio*) no es el fin de la filosofía civil o moral, sino el ser buenos; y como nos hacemos buenos por las operaciones, debemos determinar acerca del bien óptimo (perseguido por estas operaciones) mediante una comparación con las operaciones y los bienes sensibles: viendo a alguien obrar bien, suponemos que participa de algún modo del bien óptimo.³³ El objeto de la ciencia civil son estos bienes sensibles, gracias a los cuales el bien óptimo “se afirma de cierta manera en nosotros”. El conocimiento propio de la ciencia civil se obtiene a partir de las cosas posteriores en sí, mas primeras para nosotros; mientras que la ciencia especulativa conoce su objeto a partir de lo que es primero en sí: he aquí la diferencia que conduce a distinguir entre el procedimiento *in utendo* e *in docendo*; ahora bien, ninguna de estas formas de proceder permite deducir, en cada caso particular, qué acciones deben ser realizadas y cuáles evitadas.

Ethica Nova et Vetere, C, f. 297vb: “[...] et hoc ostendendo hanc uniuersalem propositionem: ‘omnis uirtus perficit habens ipsam et opus eius bene reddit’, circa quam sic procedit: primo ponit ipsam, et hoc est *dicendum igitur* etc. Secundo inductiue ostendit, inducens in uirtute oculi et uirtute equi similiter dicens intelligi in aliis, et hoc est *uerbi gratia*. Venantis partibus diffinitionis, consequenter concludit totam diffinitionem dicens quod uirtus hominis universaliter est habitus a quo homo bonus perficitur et opus eius bene reddere”.

³³ Anónimo (Pseudo Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio IV, F, fol. 8ra: “Vnde cognitio non est finis doctrine ciuilis uel moralis sed magis esse bonum uel fieri, et quia boni fiamus per operationes, determinatio boni optimi quod hic intenditur debet fieri per comparisonem ad operationes et ad bona sensibilia [...] uidentes enim aliquem bene operari ex hoc presumitur eum participari (*corr. ex participatmur.*) bonum optimum. [...] hic uero substantia dicitur bonum sensibile per quod bonum optimum stat et firmatur in nobis”.

Así pues, podemos afirmar que la *ethica utens* no corresponde a un procedimiento que tiene por fin la aplicación inmediata de los principios morales a la acción concreta y que deriva en una serie de instrucciones dirigidas a obtener una vida feliz; se trata simplemente de un conocimiento de las realidades morales (la virtud, en el caso del anónimo de Avranches; el bien óptimo en el caso del Pseudo Peckham) a partir de la observación de la realidad sensible. Si la aplicación a la acción concreta es contemplada por los maestros de alguna forma, es sin duda en relación con la prudencia, virtud que parece poder unir los aspectos teórico y práctico de la Ética y que, desprovistos del libro VI, los primeros comentaristas desarrollan a partir de otras fuentes. Pero este aspecto (que dejamos aquí a un lado por exceder muy ampliamente los límites de un trabajo tan breve) no es vinculado por los maestros al problema metodológico que deriva de la doble finalidad de la *Ética*.

Conclusiones

La brevedad de este trabajo no permite decir más. Para concluir, y en virtud de los textos que aquí hemos analizado, podemos simplemente decir que, aunque fundacional, el análisis propuesto por Wieland y seguido casi sin alteraciones por algunos historiadores de la filosofía³⁴ debe ser revisado a la luz de un

³⁴ Si bien Ebbesmeyer (2010) y Köhler (2000) rectifican algunos aspectos de esta lectura, se limitan (en lo que concierne a la cuestión que tratamos aquí) a citar los mismos fragmentos manuscritos citados por Wieland; así, Ebbesmeyer reproduce la distinción entre ‘lehrende’ y ‘angewandte’ explicitada por Wieland (2010: 29-30), mientras que Köhler reproduce (algo más exactamente que Wieland) la distinción metodológica entre los *modi typicus, figuralis* y *exemplaris* que aparece, entre otros textos, en la *Lectura de Avranches* (2000: 416 et ss.).

estudio más profundo de las fuentes manuscritas. Resultaría sin duda muy provechoso, además, el poder aproximarse a estos textos sin el prejuicio que implica suponer de antemano una comprensión deficiente o una actitud ingenua por parte de los primeros comentadores medievales, cuya comprensión del texto, como mencionamos al principio, no deja de aproximarse en algunos puntos a algunas interpretaciones contemporáneas que no osaríamos calificar de “deficientes” o “ingenuas”. La revisión de estos textos, puesta ya en marcha por algunos especialistas (Tracey, 1999; Buffon, 2017), se verá beneficiada por las nuevas ediciones de los primeros comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* que verán la luz en los años venideros.

Bibliografía

Fuentes manuscritas

Anónimo (Pseudo Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Firenze, Biblioteca nazionale, con. sopp. G4, 853, ff. 1r-77v (= *F*); ms. Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, f. 2ra-52r (= *O*).

Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (alias *Lectura de Avranches*), ms. Avranches, Bibliothèque municipale 232, ff. 90r-123r (= *A*).

Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem (Comentario de París)*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin, 3804 A, ff. 152ra-159vb, 241ra-24s7vb (= *P*).

Robert Kilwardby, *Expositio super Ethica Nova et Vetere*, ms. Cambridge, Peterhouse 206, f. 285ra-307vb (= *C*).

Fuentes editadas

Alberto Magno (1968), *Super Ethica*, en Kübel, W. (ed.), *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni, Ordinis Fratrum Praedicatorum Opera omnia*, XIV, 1-2, Münster: Aschendorff.

- Anónimo (2017), *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (alias *Lectura de Avranches*), en Cervera Novo, V. (ed.), *Éthique et logique au XIII^e siècle: problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l'Éthique à Nicomaque. Étude doctrinale, édition critique sélective et traduction française de l'anonyme Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem (ca. 1230-1240)* (tesis de doctorado), Quebec: Faculté de Philosophie de l'Université Laval, disponible en <http://www.theses.ulaval.ca/2017/33516/>, pp. 202-273.
- Anónimo (1975), *Lectura in Ethicam Novam (Comentario de París)*, en Gauthier R. A. (ed.), "Le cours sur l'*Ethica Nova* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 42, pp. 95-141.
- Anónimo (Pseudo Peckham) (2017), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (Prólogo) en Buffon, V. (ed.), "Anonyme (Pseudo-Peckham) 'Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem' (vers 1240-1244). Prologue", *RTPM* 78:2, pp. 297-382.
- Anónimo (1992), *Compendium examinatorium Parisiense*, en Lafleur, C. y Carrier, J. (eds.), *Le «Guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, ff. 134ra-158va1240*, Quebec: Faculté de philosophie de l'Université Laval (coll. "Cahiers du lapam", I).
- Anónimo (Pseudo Peckham) (2017), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (lectio IV), en Buffon, V. (ed.), "Lecciones con preguntas sobre Ética. Lectio IV", en V. Buffon, V. et al. (eds.) *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París*, Santa Fe: Ediciones UNL pp. 289-295.
- Aristóteles (2000), *Ética Nicomáquea*, trad. Pallí Bonet, J., Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1972), *Ethica Nicomachea*, en Gauthier, R. A. (ed.), *Ethica Nicomachea: translatio antiquissima libr. II - III sive "Ethica Vetus" et translationis antiquioris quae supersunt sive "Ethica Nova", "Hoferiana", "Borghesiana"*, Leiden, Bruselas: Brill, Desclée de Brouwer (coll. "Aristoteles Latinus", XXVI 1-3, fasc. 2).

Arnoul de Provence (1988), *Divisio scientiarum*, en Lafleur, C. (ed.), *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, Montréal, Paris: Institut d'études médiévales, Vrin, pp. 295-355.

Estudios críticos

Bossier, F. (1997), “L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en Hamesse, J. (ed.), *Aux origins du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas. Actes du Colloque international organisé à Rome* (Academia Belgica, 23-25 mai 1996), Nueva Lovaina: Fédération internationale des instituts d'études médiévales, pp. 81-116.

Buffon, V. (2010), “L'intuition intellectuelle du Premier principe: les maîtres ès arts de Paris et Avicenne”, *Laval Théologique et Philosophique* 66:1, pp. 85-103.

Buffon, V. (2017), “La certeza y la cientificidad de la Ética en los comentarios a la *Ética Nicomaquea* durante el siglo XIII” en Buffon, V. et al. (eds.), *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París*, Santa Fe: Ediciones UNL, 2017, pp. 269-295.

Celano, A. J. (1986), “The Understanding of the Concept of *Felicitas* in the pre-1250 Commentaries on the *Ethica Nicomachea*”, *Medioevo* 12, pp. 29-53.

Celano, A. J. (1995), “The end of Practical Wisdom: Ethics as a Science in the Thirteenth Century”, *Journal of the History of Philosophy*, 33:2, pp. 225-243.

Celano, A. J. (1991), “Robert Kilwardby and the Limits of Moral Science” en Long, R.J. (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 31-40.

Cervera Novo, V. (2017), *Éthique et logique au XIII^e siècle: problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l'Éthique à Nicomaque. Étude doctrinale, édition critique sélective et traduction française de l'anonyme Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem (ca. 1230-1240)* (tesis de doctorado), Quebec: Faculté de Philosophie de l'Université Laval, disponible en <http://www.theses.ulaval.ca/2017/33516/>.

- Denifle, H. et Chatelain, É. (1889), *Chartularium Universitatis parisiensis* (= *CUP*), Paris: Delailan, vol. I.
- Ebbersmeyer, S. (2010), *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*, Berlín, Nueva York: de Gruyter (coll. "Quellen und Studien zur Philosophie", 95).
- Ebbesen, S., Bloch, D., Fink, J.L., Hansen, H., Mora-Márquez, A.M. (2014), *History of Philosophy in Reverse: Reading Aristotle Through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries*, Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (coll. "Scientia Danica", Series H, Humanistica, 8, vol. 7).
- Gauthier, R.A. (1970), "L'exégèse de l'*Éthique* à Nicomaque: essai d'histoire littéraire", en Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y., *Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Lovaina, Paris: Peeters, Nauwelaerts, pp 111-146.
- Lafleur, C. (1994), "*Scientia* et *Ars* dans les Introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle" en Craemer-Rugenberg, I., Speer, A. (eds.) '*Scientia*' und '*Ars*' im Hoch und Spätmittelalter, Berlín, Nueva York: De Gruyter (coll. "Miscellanea Mediaevalia", 22), pp. 45-65.
- Köhler, T. W. (2000), *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leiden, Boston, Colonia: Brill.
- Lafleur, C. (1998), "Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle: Le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant'", *Laval Théologique et Philosophique* 54:2, pp. 387-410.
- Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Tracey, M. (1999), *The Character of Aristotle's Nicomachean Teaching in Albert the Great's Super Ethica Commentum et Quaestiones (1250-1252)* (tesis de doctorado), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.
- Tracey, M. (2006), "An Early 13th-Century Commentary on the *Nicomachean Ethics* I, 4-10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff.4ra-

ARISTÓTELES “MAL ENTENDIDO”

9vb”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XVII*, pp. 28-70.

Wieland, G. (1981a), “*Ethica docens – ethica utens*”, en Kluxen, W. (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlín, Nueva York: De Gruyter, pp. 593-601.

Wieland, G. (1981b), *Ethica-scientia practica: die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster Westfalen: Aschendorff.

Wieland, G. (1982a), “The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics”, en Kretzmann, N. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 657-672.

Wieland, G. (1982b), “Happiness: The Perfection of Man”, en Kretzmann, N. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 673-686.

