

COLECCIÓN DE ESTUDIOS
Y MONOGRAFÍAS

26

Esta colección se publica bajo la responsabilidad de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, y pretende ofrecer a los estudiosos y a los profesionales del Derecho y otras disciplinas afines, una serie de estudios y monografías, a cargo de distinguidos especialistas, que traten con un criterio de rigor y profundidad científica temas de interés y dificultad en tales materias.

Los títulos que integran esta Colección se indican al final del presente volumen.

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO
Profesor de Teoría Política en la
Universidad de Valparaíso

OBJETIVIDAD ETICA



VALPARAISO
1995

de posibilidad del obrar humano que muchas veces permanecen a un nivel inconsciente. Es decir, junto con la vía metafísica, a la que aludíamos al comienzo, Tomás plantea otra vía, práctica, de acceso a la ley natural. En segundo término, la razón humana puede llegar a descubrir las normas que precisa para guiar la conducta, pero para eso ayuda mucho el modo de vida, o -al menos- el que haya alguien que, quizá con el ejemplo¹⁵, nos ilustre acerca de las cosas que realmente llevan a conseguir aquello a lo que en el fondo tendemos: "Todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón" (I-II, 94, 3c), dice Tomás, lo que no significa que acierte siempre en descubrir lo que es razonable aquí y ahora. Así se explica la pluralidad de las ideas éticas que mantienen los hombres -a la que se aludía en una de las objeciones que recogíamos antes-, la cual, lejos de constituir una refutación de la existencia de una ley natural, es el estímulo que nos lleva a preguntarnos si lo bueno y lo malo dependen simplemente de las opiniones de los poderosos, sea por su fuerza o su número, o si existen principios de justicia suprapositivos.

15. Sería muy interesante detenerse en mostrar la importancia de los modelos o ejemplos, tanto en la ética aristotélica como en la de inspiración cristiana.

NATURA AD UNUM, RATIO AD OPPOSITA

I

En el capítulo 5 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles muestra la diferencia entre las potencias racionales y las irracionales. Lo propio de estas últimas, ya existan en un sujeto animado o en uno inanimado, es la necesidad. En efecto, dadas las condiciones requeridas, cada vez que agente y paciente coinciden, "hacen o padecen necesariamente"¹. Por eso se puede decir que las potencias irracionales "limitan su actividad a una sola cosa"¹².

En cambio, en el caso de las potencias racionales, se dice que no actúan de modo necesario. La explicación reside en que ellas no están dirigidas a un solo acto, de modo que, por más que concurren agente y paciente, el efecto no se produce necesariamente. Como la actividad de las potencias racionales se extiende a los contrarios, es menester que intervenga otro factor, aparte de la potencia en cuestión, que permita decidir en esa polaridad -por ejemplo, "el deseo o la elección previa"¹³-, ya que no se pueden realizar ambas simultáneamente. Así, una potencia irracional como la visión necesariamente se dirige a ver, y cada vez que, dadas las condiciones necesarias, se presenta un objeto visible, el ojo verá. La voluntad, en cambio, que es una potencia racional, aun cuando está necesariamente orientada hacia el bien, puede realizar operaciones contrarias respecto de un mismo objeto: amar u odiar, por ejemplo.

1. Met. IX, 5, 1048 a 7.

2. Met. IX, 5, 1048 a 8.

3. Met. IX, 5, 1048 a 11.

Todas estas observaciones son matizadas por el Estagirita, en lo que se refiere a las potencias irracionales, cuando más adelante aclara que esas potencias, como toda potencia, son potencias de la contradicción, por su presencia o ausencia⁴. Pero la doctrina vista sigue vigente, en cuanto las irracionales se dirigen a una sola cosa, mientras las racionales *a cosas distintas, a los contrarios*. Así, la presencia o ausencia del sentido de la vista permitirá ver o no ver el mundo que nos rodea, mientras que en el caso de una potencia racional, como la voluntad, no se trata sólo de que podemos querer o no querer (según la potencia esté presente o ausente), sino que al querer podemos hacerlo con benevolencia o malquerencia, y también podemos querer esto o lo otro, o sea que aquí la potencia no es sólo potencia de la contradicción, sino que también puede dirigirse a los contrarios. Los medievales sintetizaron esta enseñanza en el adagio *natura ad unum, ratio ad opposita*. Lo natural está orientado en una sola dirección, mientras que lo racional se dirige hacia los contrarios. La ciencia médica, nos dice un ejemplo ya clásico, puede dirigirse tanto a sanar como a matar.

Del principio *natura ad unum* parece venir la idea de naturaleza como lo permanente, que se encuentra con frecuencia en los textos de autores que se inspiran en la filosofía escolástica. En ellos se dice, por ejemplo, que la naturaleza de las cosas exige que el matrimonio sea de un hombre con una mujer y para toda la vida, o que la mentira atenta contra la naturaleza del lenguaje, que es un vehículo de la comunicación social.

Todo esto es verdadero, pero, a primera vista, alguien podría pensar que la idea de unos atributos que pertenecen al hombre por ser hombre, por naturaleza, no parece conciliarse fácilmente con la noción "dinámica" de naturaleza que maneja Aristóteles en el libro II de la Física (y Tomás en su comentario), en donde lo característico de la naturaleza es el ser un principio de cambio⁵. Así, lo que distingue a los seres vivientes de los inanimados es que cambian por sí mismos, y no sólo por la acción de agentes externos. Por eso se dice que esos seres "tienen una naturaleza"⁶.

Un segundo problema que suscita la interpretación escolástica del

4. Met. IX, 8, 1050 b 33-34.

5. Thomae Aquinatis, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, II, 1, n. 142.

6. Ibid., n. 145.

principio *natura ad unum, ratio ad opposita* consiste en que si la estabilidad de las fórmulas éticas se funda en la permanencia de que gozaría la naturaleza humana por su univocidad, ¿no se estará salvando la ética a costa de eliminarla? Puesto que sólo son sujetos éticos los seres racionales, parece paradójico poner el fundamento de la ética en lo natural, que es el término opuesto de aquello (lo racional) que hace que los hombres sean agentes morales. Comenzaremos tratando este segundo problema.

II

La posibilidad de fundar la ética en la noción de naturaleza, sin dejar de lado la validez del principio *natura ad unum, ratio ad opposita*, está dada por una distinción de Alejandro de Hales, que nos proporcionará también la pista para resolver el primero de los problemas que nos ocupaban. Alejandro habla de la *ratio in quantum est naturalis* y de la *ratio in quantum est deliberativa*⁷, lo que más adelante se denominó *ratio ut natura* y *ratio ut ratio*⁸. De este modo, si tomamos la razón en sentido amplio, no todo lo que hay en ella se dirige a objetos opuestos. En el binomio "naturaleza/razón", habría que decir que, paradójicamente, hay parte de la razón que cae del lado de la naturaleza. O lo que es lo mismo, habría que afirmar que la razón que es *ad opposita* es sólo la razón en un sentido restringido, puesto que hay una parte de la razón que se orienta *ad unum*, y que, por tanto, goza de necesidad.

Tomás de Aquino no hace otra cosa que sacar las consecuencias implícitas en la distinción de Alejandro, cuando dice que "las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a lo que están ordenadas por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto"⁹.

7. Alexandri de Hales, *Summa Theologica*, I-II, inq. IV, trac. I, sec. II, q. III, tit. IV, n. 418 (Florencia. 1928).

8. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, 79, 12c.

9. I, 62, 8, ad 2.

De este modo, cuando se dice que la ética se funda sobre la noción de lo natural, se está teniendo en cuenta que la razón es más que cálculo estratégico de los medios en orden a un fin que se elige arbitrariamente¹⁰, y que la naturaleza en el hombre incluye mucho más de lo que la palabra podría dar a entender a primera vista.

En el terreno práctico, para denominar aquello que en la razón hay de naturaleza, Alejandro de Hales y Tomás de Aquino utilizan el término "sínderesis", que es el hábito que permite al entendimiento práctico conocer los primeros principios de la ley natural¹¹. Este es un conocimiento directo e infalible, que está al alcance de todos los hombres¹². La mayor parte de la moral, en cambio, no reúne, según el Aquinate, esta característica¹³. Para descubrir sus principios se requiere ejercitar la prudencia, deliberar, pedir consejo, actuar como lo haría el virtuoso, cuya obra, como se sabe, no puede definirse de antemano. Aquí ya estamos en el terreno de lo que es *ad opposita*.

III

Como ha destacado Spaemann, el contenido del término "natural" está determinado por el concepto que se le oponga¹⁴. En los pares de conceptos "naturaleza/razón", "naturaleza/gracia", "naturaleza/cultura", "natural/histórico" y "natural/artificial" se envuelven nociones muy diferentes de "naturaleza" y "natural". (Otro tanto puede decirse, como se insinuó en el apartado anterior, del contenido de las palabras "razón"

10. Cfr. Thomae Aquinatis, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, VI, 4, n. 1163.

11. I, 79, 12c; asimismo, para Alejandro, la razón "en cuanto es natural se llama sínderesis, pero no en cuanto es deliberativa" (S. Th. I-II, inq. IV, trac. I, sec. II, q. III, tit. IV, n. 418).

12. Cfr. Thomae Aquinatis, *De Veritate*, 16, 1.

13. Cfr. Thomae Aquinatis, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, I, 3, nn. 32-35.

14. R. Spaemann. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. Piper. München. 1987, 109.

y "racional", que también dependen del concepto que se le oponga¹⁵).

Los conceptos que en la Epoca Moderna se oponen a "naturaleza" y "natural" no son los mismos que se oponían en la Edad Media. Pero ahí no está el cambio más importante, sino en el hecho de que, en la medida en que se abandonó la visión medieval del mundo, el término naturaleza se fue haciendo cada vez más unívoco y restringido. En Tomás de Aquino, por ejemplo, encontramos textos en que se usa la palabra naturaleza en un sentido muy semejante a como lo hicieron después Hobbes, Rousseau o Kant. No faltan pasajes en donde lo natural se identifica con lo biológico, lo dado, o aquello que se opone a lo que más adelante se llamará lo cultural¹⁶. Sin embargo, en el Aquinate, esos usos son secundarios, aunque importantes, en la medida en que son casos de aplicación, más o menos desvaída, de un concepto central. Cualquier autor moderno podría reprocharle a Tomás el que no utilice las palabras con un único sentido, pero esto para un discípulo de Aristóteles es una virtud, pues significa que ha entendido que en el inicio de la filosofía está aquello de que "el ser se dice de muchas maneras"¹⁷.

El desvanecimiento moderno de la noción de analogía es el punto en donde la divergencia con los medievales (representados aquí por la idea de Alejandro, y su desarrollo tomista, de una *ratio ut natura*, término que después sonaría como una contradicción) se hace más visible. Pero hay otras divergencias tanto o más importantes. A ellas debemos atender para intentar dar una respuesta a la objeción de que la idea de naturaleza como principio del cambio es incompatible con la afirmación de unos atributos antropológicos y unas normas éticas que pertenecen al hombre por naturaleza.

Es interesante constatar las semejanzas que existen entre el libro II de la *Física*, en donde Aristóteles se refiere a la noción de naturaleza, y el libro primero de la *Política*, en donde se contiene la famosa afirmación

15. "Ratio dicitur multipliciter" (Alexandri de Hales, S. Th. I-II, inq. IV, trac. I, sec. II, q. III, tit. IV, n. 418).

16. Cfr. I-II, 94, 5 ad 3; 95, 4 ad 1; II-II, 57, 3c; *In IV Sent.* d. 33, q. 1, a. 1 ad 4.

17. Met. IV, 2, 1003 a-33; Thomae Aquinatis. *In diodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, IV, 1, n. 535.

de que el hombre es por naturaleza un animal social¹⁸. Si se lee este último texto con ojos modernos resulta casi incomprensible, puesto que si natural es lo dado, lo que existe antes de que intervenga la cultura y el hábito, no se entiende cómo puede ser natural al hombre la *polis*, puesto que se llega a ella a través de diversas etapas históricas y que incluso la mayor parte de los pueblos contemporáneos al Estagirita no habían alcanzado la forma de existencia política, sino que vivían en guerras continuas, en la inseguridad y el aislamiento de grupos pequeños. Si, atendido el estado de la técnica de ese entonces, a Aristóteles le parecía imposible que fuese gobernable una ciudad con una población demasiado numerosa¹⁹, no es menos cierto que la *polis* muchas veces es imposible por defecto, esto es por carecer de un suficiente número de ciudadanos. Y, pese a todo, la *polis* es natural, aunque para llegar a ella se requiera mucho tiempo, especiales condiciones demográficas, y un grado de virtud que sólo se da en ciertos casos.

Otro tanto sucede con el lenguaje, que es natural al hombre y sin embargo hay que aprenderlo. Y lo que se aprende no es el lenguaje, a secas, sino el griego, el latín o el chino, porque el lenguaje, que es natural, sólo puede existir en la medida en que se determine históricamente.

Si tomamos la noción moderna de naturaleza, como lo dado, como lo que está ahí, antes de que se haga con ello alguna cosa, tendríamos que decir, como Rousseau en el *Segundo Discurso*, que es más natural un hombre que no sabe ninguna de las lenguas conocidas²⁰. Pero resulta que un hombre que no sabe griego, alemán o alguna de las lenguas históricamente existentes, es un hombre que carece de lenguaje, y esto, en las categorías aristotélicas y medievales es lo más antinatural que pueda imaginarse. La anécdota del emperador que aisló a unos niños, que debían recibir todos los cuidados necesarios para vivir, excepto el escuchar algún lenguaje, con el fin de descubrir qué lengua iban a hablar "naturalmente", muestra que los criterios que presiden ese experimento son ya modernos, pues se piensa que natural es lo mismo que espontáneo.

18. *Política*, I, 2, 1253 a 2-3, cfr. I-II, 95, 4c.

19. *Política*, VII, 4, 1326 a 26 ss.

20. Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours über die Ungleichheit-Discours sur l'inégalité*. (Edición crítica bilingüe a cargo de H. Meier). Schöningh. Paderborn. 1984, 116 ss. 180, 184, 332.

Aristóteles y sus discípulos medievales del siglo XIII, por su parte, estaban en condiciones de prever el desenlace fatal del experimento (los niños fallecieron), pues para ellos "la naturaleza es fin"²¹, es algo que sólo parcialmente se tiene, y a lo que se trata de llegar. La diferencia entre Aristóteles y Hobbes a propósito del origen de la sociedad no está en el hecho de que el segundo diga que se basa en un pacto mientras que el primero pensaría que existe desde siempre. Aunque el filósofo griego considere que la sociedad es natural, no tiene inconveniente en agregar que "el que la instituyó fue causa de un bien mayor"²², con lo que no se descarta el que en la formación de las sociedades concretas haya un acto de voluntad de uno o varios hombres.

Tampoco está la diferencia en el hecho de que Aristóteles no sea pesimista en cuanto a la conflictividad de la existencia prepolítica, la "guerra de todos contra todos" hobbesiana. Aquí el que diverge de Hobbes es Rousseau, pero no Aristóteles, quien mira despectivamente a los bárbaros, que aún no han alcanzado una existencia política y por eso viven en luchas intestinas en vez de resolver sus disputas en forma civilizada. La diferencia fundamental es que para Hobbes la naturaleza es sólo lo que está al principio, y para Aristóteles fundamentalmente al final. Aquí los adverbios "sólo" y "fundamentalmente" son de gran importancia, puesto que el Estagirita no restringe a un único caso el adjetivo natural, sino que también son naturales las etapas intermedias, como puede ser el caso de la familia o la aldea²³, y tan naturales son que una vez que se alcanza la meta no desaparecen. Es más, Aristóteles critica expresamente los proyectos políticos que buscan llegar a una forma de sociedad en la que se haya suprimido, por ejemplo, la familia²⁴.

21. *Política*, I, 2, 1252 b 31; *Física* II, 2, 194 a 29.

22. *Política*, I, 2, 1253 a 30-1.

23. *Política*, I, 2, 1252 b 30-1.

24. Cfr. *Política* II.

IV

En el paso de la concepción de naturaleza como lo que está al final de un proceso a la idea de naturaleza como puro dato original²⁵, podemos constatar una de las novedades del pensamiento moderno, que llevó a la desteleologización de la noción de naturaleza. Paradójicamente este proceso habría sido iniciado ya en el medioevo, y no por el antiaristotelismo de la Baja Edad Media, sino por el propio Tomás de Aquino, según piensa Spaemann.

El texto en el que se basa el filósofo alemán para apoyar esa tesis, se encuentra en el comentario tomista a la *Física* aristotélica, en donde se dice: "Ea enim, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante: Unde si natura operetur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur"²⁶. Las cosas que no conocen el fin no tienden hacia él sino en cuanto están dirigidas por algún cognoscente, como la flecha por el arquero. De donde, si la naturaleza opera por un fin, es necesario que esa ordenación proceda de una inteligencia.

El razonamiento de Spaemann es sencillo: "Si la teleología presupone necesariamente una conciencia, que anticipe el *telos*, entonces la teleología debe ser eliminada de la naturaleza, puesto que nosotros no percibimos en el mundo ninguna razón aparte de la razón humana, y en las ciencias naturales no podemos recurrir a la razón divina"²⁷. Sin embargo, el argumento es equívoco, porque confunde el hecho de que en la naturaleza hay teleología (cuestión que para Tomás es tan evidente como para Aristóteles²⁸) con el problema de la explicación de cuál es su

25. La noción de naturaleza como lo originario tampoco está ausente de la obra de Aristóteles y de los respectivos comentarios de Tomás (cfr. los significados de *physis* en Met. V 4. 1014 b 16 ss. y, en el terreno ético, las llamadas "virtudes naturales", tratadas en la *Ética a Nicómaco*, VI 13).

26. *In Physic.* II, 12, n. 250. En el fondo de este cambio estaría la doctrina cristiana de la creación.

27. R. Spaemann-R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Piper. München. 1985 (segunda edición), 85.

28. De hecho le sirve de punto de partida para fundar una de las pruebas sobre la existencia de Dios, la "quinta vía" (cfr. I, 2, 3c).

fundamento último (que, para Tomás, no puede ser sino un ser inteligente). En el terreno de la Física, basta con constatar que los seres tienden a un fin, cosa que acepta Tomás. El hecho de que esa tensión teleológica tenga un origen último en el impulso creador divino y en la atracción que Dios ejerce como último fin, no obsta a que la teleología siga siendo interior. Son innumerables los pasajes en los que Tomás señala que la acción divina no violenta el modo de ser de las creaturas²⁹. Muchos modernos, por el contrario, para salvar la acción divina tuvieron que eliminar la teleología del interior de la naturaleza³⁰.

V

En la base de la dificultad moderna para entender la teleología en la naturaleza, está el olvido de la noción de potencia o, al menos, su reducción a la potencia pasiva o a la posibilidad. Hablar de teleología es admitir que existen potencias, y no sólo posibilidades. Es decir, que en la estructura misma de los seres hay algo que apunta hacia una determinada dirección, en la que se va desarrollando hasta poder "llegar a ser lo que es". El mundo moderno es un mundo de posibilidades, que se van realizando a medida que causas externas inducen a una u otra modificación. El mundo medieval y antiguo es teleológico porque admite una dirección interna de las cosas a sus fines. Para la tradición, las tendencias no son meros impulsos mecánicos, sino desenvolvimiento de algo que ya está dado como "semilla". Esas tendencias son *ad unum*, pero como son muchas, y el hombre es un ser que se halla en un equilibrio inestable, la razón debe discernir entre ellas, armonizarlas, para determinar qué es aquí y ahora lo natural.

Poco después de Tomás esta visión de las cosas comienza a cambiar, como se ve paradigmáticamente en las sucesivas interpretaciones que va recibiendo el principio *natura ad unum, ratio ad opposita*. No nos ocuparemos aquí de la interesante cuestión de cómo va evolu-

29. Cfr. p. ej. I, 83, 1 ad. 3.

30. Incluso se llegó a eliminar la causalidad de la naturaleza en general (ocasionismo).

cionando esa doctrina aristotélica³¹. Sólo queremos destacar que la forma más accesible para los modernos a la hora de explicar el que las cosas tiendan a un fin, será el recurrir a la voluntad divina. De ahí a la concepción de Dios como un relojero, y a la visión mecanicista del mundo, no hay mucha distancia.

Que el paso de una concepción a otra no es neutral lo atestigua en forma dramática la cuestión del mal en el mundo. Mientras que Dios en los medievales era sólo el autor de la "semilla", de la tendencia, y además causaba atroyendo, por amor y deseo, no había inconveniente en admitir la defectibilidad, el mal, también en el campo moral, pues estamos en el campo de las sustancias corruptibles y Dios respeta esta forma de existir. Si hay mal es que Dios existe, dice Tomás en una frase que a los oídos modernos sonaría poco ortodoxa³². La *natura*, por otra parte, es *ad unum*, pero puede fallar. Y si falla no deja de ser *ad unum*. En cambio, si la tendencia se entiende como simple impulso externo, y la potencia como mera posibilidad fáctica, que ocurre sobre la cosa según la voluntad divina así lo disponga, el mal se hace más difícil de explicar (cualquier fallo en la ordenación es un fallo divino), y comienza a ser propiamente un problema.

VI

Para terminar, podemos volver, una vez más, la vista a las objeciones planteadas más arriba y afirmar que la mejor forma de resolverlas es ponerlas en un adecuado contexto. El que la naturaleza sea principio del cambio no obsta a la existencia de unos atributos que pertenecen al hombre por naturaleza. En la misma *Física* aristotélica la naturaleza es presentada no sólo como principio del movimiento natural, sino también como principio del reposo una vez alcanzado el estado de plenitud representado por la forma y el acto³³. Es decir, la idea de

31. Sobre el tema, es fundamental el estudio de F. Inciarte, "Natura ad unum-ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus", en J. P. Beckmann et alii (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Felix Meiner. Hamburg, 259-273.

32. *Summa Contra Gentiles*, III, 71.

33. Cfr. *Física*, II, 1, 192 b 13-16, 21-22; 193 b 2ss.; II, 2, 194 a 29.

naturaleza implica desde el comienzo la presencia de un *terminus ad quem*. Una vez que este se alcanza, cesa el movimiento. Aquí se aplica la famosa sentencia de que la *physis* en el sentido de la génesis es sólo un camino hacia la *physis* en el sentido de la forma³⁴.

Por otra parte, la reflexión de Aristóteles y Tomás acerca de ciertas disposiciones, como la justicia, la moderación o la valentía, que se poseen naturalmente, pero que no son propiamente virtudes mientras no se hallen ordenadas por la razón mediante la prudencia³⁵, nos recalca una vez más que el sentido más relevante de lo "natural" no es el sentido de lo originario o primero -que será acentuado en la modernidad-, sino el final, la *physis* entendida como forma, en donde la razón juega un papel decisivo. A este sentido de naturaleza como acto se está aludiendo principalmente cuando se dice que la ética se funda en lo "natural". Pero que la primera acepción no es irrelevante, ni siquiera para la ética, lo muestra la importancia que en la reflexión tradicional se le concede a la noción de potencia, en la que se basa la idea de teleología y el hecho de que, aunque toda potencia sea potencia de la contradicción, haya algunas potencias, las naturales, que se orientan *ad unum*.

34. *Física*, II, 1, 193 b 12 ss.

35. Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13 y *Thomae Aquinatis, In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, VI, 11, n. 1276 ss.