



**Dossier “Voluntarismo e Intelectualismo en la edad media  
y la modernidad temprana: génesis del problema e  
intentos de solución”**

**El proceso psicológico de la acción según  
Alberto Magno en el *De homine***

**The psychological process of action according to Alberto  
Magno's *De homine***

JUAN MANUEL FERREYRA<sup>1</sup>

**Resumen:** Alberto Magno (1193/1206-1280) desarrolla en su *De homine* (ca. 1246) una interpretación sobre lo que se ha dado en llamar el proceso psicológico de la acción. Esta serie de estadios psicológicos que dan lugar al actuar humano son tomados de un pasaje del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, y son utilizados por los autores de la época para explicar y entender el libro III de la *Ethica Nicomachea* de Aristóteles. Para poder dar cuenta de este proceso, es menester además aclarar a las fuerzas motrices del ser humano tal como las concebía Alberto: el intelecto práctico, la voluntad y el libre albedrío.

**Palabras Clave:** Intelecto; Voluntad; Libre albedrío; Acción humana.

**Abstract:** Albert the Great (1193/1206-1280) developed in his *De homine* (ca. 1246) an interpretation of what has been called the psychological process of action. This series of psychological stages that give rise to human action are taken from a passage in the *De fide orthodoxa* by John of Damascus, and are used by the authors of the time to explain and understand Book III of Aristotle's *Ethica Nicomachea*. In order to explain this process, it is also necessary to clarify the driving forces of the human being as Albertus conceived them: the practical intellect, the will, and free will.

**Key words:** Intellect; Will; Free Will; Human action.

---

**Cómo citar:** Ferreyra, J. M. (2024). El proceso psicológico de la acción según Alberto Magno en el *De homine*. *Cuadernos Filosóficos*, 21.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-Sin Derivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 27/8/24  
Fecha de aprobación: 23/7/25

## I. Introducción: El *De homine* y la discusión sobre el actuar humano en la primera mitad del siglo XIII

Como señala Ricardo Saccenti en *Conservare la retta volontà* (Sacenti, 2013), para los pensadores de la época medieval la discusión moral está supeditada a la posibilidad de establecer en el ser humano la capacidad de ser causa de las acciones que caen bajo el juicio moral. Para esta tarea, aquellos autores ya disponían de una serie de autoridades que podían servirles de punto de partida, tales como las reflexiones agustinianas sobre el libre albedrío o el análisis de Anselmo de Canterbury en su *De libero arbitrio*. En la segunda mitad del siglo XII se introducen por intermedio de la traducción de Burgundio de Pisa el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno y los primeros tres libros de la *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, textos que modificaron en profundidad los términos de la reflexión moral en los primeros decenios del siglo XIII (Sacenti, 2013, pp. 37-38).

En su traducción de la *Ethica*, Burgundio va a legar a la discusión universitaria una serie de términos que adquieren importancia crucial en nuestro problema: traduce el griego *θουλήσις* por *voluntas*, como la voluntad, y las palabras *θουλή/θούλευσις* por *consilium* para designar la deliberación o reflexión en torno a los medios de la acción. La *προαίρεσις*, tiene un trato desigual: el término es usado por Aristóteles para designar a la decisión acerca de la acción que va a realizarse y que es posible de ser hecha por el individuo que la decide (Aristóteles, 1972, pp. 27-28; 1111b10-1112a20): Burgundio, a veces, simplemente la translitera como *proeresis*, pero más a menudo lo traduce con el neologismo *eligentia* (Buffon, 2020).<sup>2</sup>

En *De fide orthodoxa*, Burgundio, en cambio, traduce *προαίρεσις* por *electio*, y translitera los términos griegos *θέλησις* como *thelisis* y *θούλευσις* como *bulisis*, aclarando en cada caso que ambos pueden traducirse por *voluntas* (voluntad).<sup>3</sup> Como señala Saccenti (2013, p. 92), los lectores latinos, que utilizaban el *De fide orthodoxa* como una manera de acercarse y explicar la propia *Ethica*, se encontraban con una variedad de términos para designar la voluntad y se enfrentaban a la tarea de distinguirlos o hacerlos coincidir. Además de esto, el texto del Damasceno ofrecía una explicación de la acción humana como una serie de pasos que dependen

<sup>2</sup> En el índice de palabras que René Antoine Gauthier incluye en su edición a las versiones latinas de la *Ethica* (Gauthier, 1973) podemos encontrar: *consilium* traduciendo *θουλή/θούλευσις* (p. 608), *eligentia* traduciendo *προαίρεσις* (p. 618); *proeresis* transliterando *προαίρεσις* (p. 662) y *voluntas* traduciendo *θουλήσις* (p. 691).

<sup>3</sup> Por ejemplo, puede leerse en la versión de Burgundio del *De fide orthodoxa*, c.36, párrafos 9-11, “*Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelesis (id est voluntas) [...]*” (Juan Damasceno, 1955, pp. 136-137; II. 71-72).

del alma y sus potencias.

Según Weisheipl, Alberto Magno (1193/1206-1280) escribió el *De homine* hacia finales de la primera mitad del siglo XIII, probablemente durante su estancia en París, finalizado aproximadamente en 1246 (Weisheipl, 1980, pp. 21-22). En esta extensa obra que podríamos calificar de antropología filosófica, Alberto explica y desarrolla una variedad de temas relativos al ser humano, entre los cuales nos interesa especialmente el que Odon Lottin llamó “el proceso psicológico de la acción” (Lottin, 1949, pp. 540-543).

Con respecto al uso y conocimiento de la *Ethica*, ya Lottin había señalado que Alberto era, al momento de escribir el *De homine*, deudor de la traducción de Burgundio junto con algunas otras traducciones parciales del texto aristotélico que circulaban en la primera mitad del siglo XIII (Lottin, 1938, pp. 611-617). Esto también parece claro en cuanto que en los pasajes del *De homine* donde discute la fuente aristotélica utiliza los términos *prohairesis* o *elgentia*, mientras que *electio* (que, veremos más adelante, tiene un papel importante en nuestro problema) parece reconducir más bien al texto del Damasceno.

En el presente trabajo expondremos el proceso psicológico de la acción tal como Alberto Magno lo describe en el *De homine*. Para esto, deberemos comenzar explicando brevemente las facultades que hacen posible tal proceso, es decir, las fuerzas motrices del alma: el intelecto práctico y la voluntad. A continuación, veremos la asimilación y reinterpretación que hace Alberto del texto del *De fide orthodoxa* sobre los diversos actos psicológicos que constituyen el actuar del ser humano. Finalmente, veremos cómo el Coloniense introduce en esta discusión el problema del libre albedrío con la propuesta original de hacerlo una potencia diferente de las otras, encargada de realizar la *electio*, la elección entre lo propuesto por la razón o lo deseado por la voluntad.

## 2. Las facultades implicadas en el proceso psicológico de la acción: las *vires motivas animae*

Para poder dilucidar el proceso psicológico de la acción que desarrolla Alberto Magno en *De homine*, debemos primeramente establecer las facultades que lo hacen posible: las llamadas fuerzas o potencias motrices del alma (*vires motivas animae*). Estas fuerzas se pueden considerar de tres maneras diferentes:<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> “Dicendum quod motiva non est nisi triplex, scilicet duplex imperans et una exsequens. Una imperans est cum

1) Hay dos tipos de fuerzas que imperan o dirigen el movimiento:

- a) Unas lo hacen con cognición, es decir, son aprehensivas absolutamente y apetitivas en relación con algo. Aquí caen el intelecto práctico (por el alma racional) y la fantasía motriz (por el alma sensible).
- b) Otras lo hacen sin cognición, es decir, son puramente apetitivas. Aquí caen la voluntad (por el alma racional), la concupiscible y la irascible (por el alma sensible).

2) La fuerza que ejecuta el movimiento, la cual está difundida en el cuerpo.

Nuestro interés en este trabajo recae en las fuerzas que dirigen el movimiento en el alma racional, esto es, el intelecto práctico y la voluntad.

## 2.1. El intelecto práctico

Alberto Magno establece que el intelecto práctico es una fuerza del alma que mueve el cuerpo a sus acciones singulares. Lo mueve de acuerdo a su conocimiento, en tanto su conocimiento es sobre las acciones posibles (*operabilia*) (Alberto Magno, 2008, p. 480, II. 64-74 - p. 482, II. 1-34). El intelecto práctico es el mismo que el intelecto especulativo en cuanto este se ocupa de lo que debe hacerse, es decir, coincide con el especulativo en la sustancia, pero difiere en la razón, y esta diferencia de razón es en el sentido de la extensión hacia el bien. Esta extensión debe entenderse de tres maneras:<sup>5</sup>

- 1) En tanto extensión *ad bonum*, esto es, la consideración del bien, y esto no lo hace el intelecto en cuanto práctico, sino en cuanto intelecto.
- 2) En tanto extensión *ad actuale sive operabile*, esto es, hacia las acciones posibles, las cuales versan acerca de las circunstancias particulares.

---

cognitione, sicut intellectus practicus in anima rationali et phantasia in anima sensibili; sine cognitione autem voluntas ex parte rationis, et irascibilis et concupiscibilis ex parte sensibilis. Exsequens autem est illa quae diffusa est in nervis et musculis." (Alberto Magno, 2008, p. 503; II. 37-43).

<sup>5</sup> "Extenditur autem principaliter ad tria, scilicet ad bonum, et ad actuale sive operabile, et ad appetitum [...] primus autem motus boni est eius cui fit nuntium de ipso, et hoc est intellectus practicus non in quantum practicus, sed in quantum intellectus. Cum autem hoc bonum sit actuale sive operabile, ipsum erit in particularibus, quia omne opus est circa particularia. [...] Item, bonum non nuntiat nisi in quantum est appetibile, et propter hoc extendit se intellectus movendo appetitum ad consecutionem boni [...]" (Alberto Magno, 2008, p. 485; II. 1-25).

3) En tanto extensión *ad appetitum*, esto es, en cuanto el intelecto mueve al apetito en la consecución del bien.

Alberto se pregunta si el intelecto práctico siempre es recto, es decir, si nunca se equivoca. En su respuesta va a sostener que la cuestión puede considerarse de tres maneras (Alberto Magno, 2008, pp. 483-485):<sup>6</sup>

1) Si lo entendemos meramente como una cierta naturaleza y parte del alma racional, es claro que no es necesario que siempre sea recto, pues, por ejemplo, los demonios, que no tienen fantasía y son puramente intelectuales, pecaron.

2) Si se entiende intelecto práctico por el principio de intelección de las acciones posibles (*potentia intelligibilia operabilia*) como las acciones son sobre las cosas particulares, y como acerca de estas abunda el error, vemos que el intelecto práctico muchas veces se equivoca por error o por malicia.

3) Si se lo toma en relación con que es de los principios de las acciones posibles (*principiorum operabilium*), él será acerca de las leyes universales en las cuales no hay error, y así siempre es recto.

Una aclaración importante que debemos hacer para evitar confusiones es la relación entre los conceptos de *ratio* e *intellectus*. Alberto mismo se pregunta si ambos conceptos son el mismo o no en la cuestión sobre el intelecto práctico, y responde que son lo mismo en la sustancia, pero que difieren en tanto que el objeto del intelecto es más simple, dado que el intelecto es acerca de los principios, mientras que la razón es relativa a la ordenación de uno a otro. Sin embargo, ambos son una misma fuerza del alma.<sup>7</sup>

## 2.2. La voluntad

---

<sup>6</sup> “Dicendum quod intellectus practicus tribus modis accipitur, scilicet prout est natura quaedam et pars rationalis animae, et prout est potentia intelligibilia operabilia, et prout est principiorum operabilium. Si primo modo accipiatur, tunc etiam ex seipso deflecti potest in malum. Et hoc probat natura angeli, cuius intellectus deflexus est in malum [...] Si secundo modo accipiatur, tunc ipse est potentia omnia intelligibilia; operabilia vero principaliter sunt in particularibus, unde extendi habet in particularia, et cum circa particularia plurimus sit error, contingit ipsum quandoque iterum deflecti in malum ex errore et ignorantia. Si tertio modo accipiatur, tunc ipse erit circa universalia iuris, in quibus non est error, et sic semper est rectus.” (Alberto Magno, 2008, p. 483; II. 51-67 - p. 484; II. 1-3).

<sup>7</sup> “Ad id quod quaeritur, utrum [intellectus practicus] sit idem cum ratione practica, dicendum quod idem est in substantia, sed differt, quod simplicior est in obiecto. Ratio enim ordinat unum ad alterum, sed intellectus proprie est principiorum, secundum quae est ordinatio illa, sed tamen ambo sunt una vis animae” (Alberto Magno, 2008, p. 482; II. 70-75).

Alberto dedica toda una cuestión a la voluntad, lo que según Irene Zavattero es en sí una novedad (Zavattero, 2014, p. 144). El punto de partida es un pasaje del *De fide orthodoxa* en diálogo con otras definiciones de los santos y con las categorías aristotélicas. Como ya mencionamos, Juan Damasceno había distinguido entre la *θέλησις* (transliterado por Burgundio como *thelisis*) como una tendencia natural al bien, superior a la *θούλησις* e indeterminada con respecto a los bienes específicos, y la *θούλησις* (transliterado por Burgundio como *bulisis*) como la tendencia a un objeto o fin determinado, y no de los medios para conseguirlo (Saccenti, 2016, p. 104; Zavattero, 2014, p. 139).

Estas divisiones ya habían sido utilizadas por algunos de los inmediatos antecesores de Alberto.<sup>8</sup> Felipe el Canciller en su *Summa de bono* había sostenido que el Damasceno divide a la voluntad en natural y deliberativa. La voluntad deliberativa es identificada con la *bulisis* y es transformada en la volición mediada por la deliberación de algo que es un medio necesario para conseguir el bien final.<sup>9</sup> El franciscano Juan de la Rochelle distingue entre la *thelisis* que es voluntad de las cosas naturales que no podemos no querer, de la voluntad racional, la *bulisis*, que es voluntad del fin y de las cosas que son para el fin.<sup>10</sup> Alejandro de Hales, otro franciscano, sostiene en sus *Quaestiones disputatae antequam esset frater* la división entre una voluntad natural y otra racional, según la cual la primera busca naturalmente el bien, mientras que la segunda es con deliberación y acerca de un bien determinado.<sup>11</sup> Dentro de la orden dominica, Hugo de Saint-Cher distingue entre la voluntad como acto y la voluntad como potencia: la voluntad como acto es la evaluación racional (*consilium*) y la elección (*electio*) de aquellas cosas que son para el fin, mientras que la voluntad como potencia es la misma potencia que la razón, pero difiere en nombre, ya que se dice razón en cuanto discierne, voluntad en cuanto elige.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Para profundizar en el contenido que veremos a continuación en este párrafo, véase: Zavattero (2015, pp. 65-66); y también Saccenti (2013, p. 34).

<sup>9</sup> “Anime naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod est secundum naturam et omnium que substantialiter etiam nature assunt contentiva voluntas, et vocatur thelesis et eius actus thelima. Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem, et hec voluntas est eorum que sunt in nobis et que non sunt in nobis. Et est hec voluntas cum consilio, et tunc est eorum que sunt ad finem, et iste primus motus dicitur consiliato”. (Felipe el Canciller, 1985, p. 160; II. 29-34).

<sup>10</sup> “Voluntatem autem dividit in thelesim et bulisim, id est voluntatem naturalem, et rationalem; thelesis sive voluntas naturalis est respectu bonorum naturalium, que non possumus non appetere, sicut esse, vivere, intelligere; voluntas rationalis est respectu bonorum non naturalium, que possumus velle et non velle. Voluntas autem rationalis est respectu eorum, que sunt in nobis, et eorum, que non sunt in nobis, et hoc possibilium et non possibilium: item finis et eorum, que sunt ad finem” (Juan de la Rochelle, 1964, p. 119; II. 209-217).

<sup>11</sup> “Est voluntas dupliciter: una bulisis, et altera thelesis, id est una naturaliter insita in bonum, altera quae sequitur ad deliberationem, quae est in hoc bonum vel illud” (Alejandro de Hales, 1960, p. 590).

<sup>12</sup> “Voluntas dicitur dupliciter. Est enim nomen et actus et potentie. Voluntas-actus est iudicati siue consiliati liber appetitus [...]. Consilium uero, ut idem dicit, appetitus inquisitiuus de hiis que in nobis sunt rebus fiendi. Electio idem

Veamos la interpretación que hace Alberto en la solución al primer artículo de la *quaestio* sobre la voluntad:

Según el Damasceno y Gregorio Niseno,<sup>13</sup> la voluntad es doble, a saber, natural y deliberativa. La natural es relativa a lo que constituye y preserva la naturaleza, la deliberativa es de las cosas que se eligen según la *prohairesis*. Sin embargo, según las palabras del Damasceno, la voluntad que no es natural ni tampoco deliberativa es aquella que es de lo que es posible de ser hecho por nosotros, y también de lo imposible, como cuando no queremos morir nunca, lo que es imposible; y también está la voluntad de los posibles que no pueden ser hechos por nosotros, como que queramos ser reyes, lo cual efectivamente es posible, pero no es hecho por nosotros. Estas tres voluntades el Damasceno las nombra con tres nombres. A la primera le dice '*thelisis*' esto es, voluntad natural. A la segunda propiamente la llama "voluntad racional". A la tercera se la llama '*bulisis*', esto es, voluntad de cualquier cosa, como ese apetito general de lo posible y de lo imposible, o de lo que puede ser obrado o no por nosotros (Alberto Magno, 2008, p. 489; II. 13-30).<sup>14</sup>

El análisis de Alberto comienza dividiendo entre una voluntad natural y una voluntad deliberativa, división que Alberto remite a Juan Damasceno y a Gregorio Niseno. La voluntad natural ocupa un lugar análogo al que vimos en la *thelisis* o voluntad natural en los teólogos inmediatamente anteriores. Pero es interesante que, al contrario de Felipe el Canciller, Juan de la Rochelle o Alejandro de Hales, Alberto, no equipara aquí la voluntad deliberativa a la *bulisis*, sino que distingue entre una voluntad deliberativa que es de aquellas cosas que se eligen por la *prohairesis* (es decir, la decisión), de la voluntad llamada *bulisis* por el Damasceno que no es ni la voluntad natural ni la deliberativa. Hecha esta distinción, es que se introduce la división entre la

---

est quod uoluntas in essentia, sed differt quia proprie uoluntas finis est, electio uero eorum que sunt ad finem, ut dicit Aristoteles. Voluntas-potentia idem est quod ratio, sed differt nomine. Ratio dicitur inquantum discernit inter aliqua; uoluntas dicitur inquantum eligit alterum" Hugo de S. Caro, *In Sententias*, II, d. 24, II. 79-88. Citado en Saccenti (2013, p. 218).

<sup>13</sup> En realidad, la atribución que hace aquí Alberto Magno está equivocada, puesto que el autor que cita es Nemesio de Emesa, y no Gregorio de Nisa. Burgundio de Pisa, que también fue el traductor del *De natura hominis*, sería uno de los responsables de esta confusión, al atribuir esta obra a Gregorio de Nisa (Nieto, 2006).

<sup>14</sup> "Secundum Damascenun et Gregorium Nixenum duplex est voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Naturalis autem est de constituentibus et salvantibus naturam; deliberativa vero est de his quae secundum prohaeresim eliguntur. Tamen ex verbis Damasceni voluntas non naturalis nec etiam deliberativa est quaedam quae est eorum quae possibile est per nos fieri et etiam impossibilium, sicut quod volumus numquam mori, quod tamen est impossibile; et haec etiam voluntas est impossibilium quae non fiunt per nos, sicut quod volumus esse reges, quod quidem possibile est, sed non fit per nos. Has tres voluntates Damascenus nominat tribus nominibus. Prima enim dicitur '*thelisis*', hoc est naturalis voluntas. Secunda autem proprie dicitur 'voluntas rationalis'. Tertia vero dicitur '*bulisis*', hoc est qualiscumque voluntas, eo quod illa generalis est appetitus possibilium et impossibilium sive per nos sive non per nos operandorum." (Alberto Magno, 2008, p. 489; II. 13-30, traducción propia).

*thelisis* y la *bulisis*. Como conclusión y recapitulación, Alberto nos presenta la siguiente división:

- 1) *Thelisis*: voluntad natural de aquellas cosas que hacen al establecimiento y conservación de la vida.
- 2) La voluntad racional como esa voluntad que es sobre aquellas cosas que están en nuestro poder, las cuales se eligen por la *prohairesis* (esto es, según lo antes visto, la decisión).
- 3) *Bulisis*: voluntad de cualquier cosa, como un apetito general; aquí se incluyen las cosas que son posibles de ser hechas por nosotros, las que son posibles, pero no por nosotros (como ser reyes), o las imposibles (como no querer morir nunca).

La voluntad racional es el nombre que adquiere ahora la voluntad deliberativa, que en el esquema del Damasceno parecía ser el lugar de la *bulisis*. En cambio, la *bulisis* es, para Alberto, el nombre general por el que llamamos a la voluntad de cualquier cosa, posible o imposible de ser hecha por nosotros.

En el artículo 2, volviendo a discutir los sentidos que tiene el concepto de voluntad, Alberto señala que puede decirse en un sentido amplio, pero propio, y así se dice voluntad al apetito según el cual los seres sensibles se mueven hacia sus objetos deseados. También se usa de manera amplia y metafórica como cuando se les asigna voluntad a los seres inanimados como el viento, o a los animados, pero no por almas sensibles ni racionales como las plantas (Alberto Magno, 2008, p. 491; II. 7-13).

Pero hablando propiamente de la voluntad, Alberto dice:

En sentido estricto, se llama voluntad al apetito racional del alma, y en esta significación se entiende más propiamente. Y además se dice de tres modos en esa significación, según su triple objeto. Pues su objeto está en el interior o en el exterior. En el interior, como las potencias del alma, a todas las cuales la voluntad inclina al acto, según lo cual decimos “quiero entender”, “quiero ver” y “quiero andar”. Si está en el exterior, o es relativa a los que constituyen y procuran la naturaleza, y entonces es esa [voluntad] que es llamada *thelisis* por el Damasceno. Pues él dice que ‘*thelisis* es el apetito racional de todos los constitutivos de la naturaleza’, es decir, el apetito racional del alma. O es relativa a los que no pertenecen a la naturaleza, y esto es de dos modos, a saber, de lo posible y de lo imposible. Si es de lo imposible, entonces es aquella voluntad que es llamada por algunos irracional, porque siempre precede a la deliberación, a la inquisición y a la reflexión. Pero si es de lo posible, es también doble, pues o es de lo posible que no se obra por nosotros en todo o en parte, y esa es la voluntad que el Damasceno dice que es la misma voluntad por la que queremos

ser reyes o estar sanos, para lo que a veces no obramos nada, o a veces no del todo. Pero si es sobre aquello que obramos por nosotros, entonces es propiamente la voluntad racional, porque entonces es de aquellas cosas sobre las cuales la razón previamente tiene que inquirir, disponer, ordenar y reflexionar. La voluntad en general de estos tres últimos modos: sobre lo imposible, sobre lo posible pero no obrado por nosotros y sobre lo posible obrado por nosotros, es la que se llama *bulisis* según el Damasceno y Gregorio Niseno, aunque a veces se restringe a alguno de estos tres modos por alguna razón especial (Alberto Magno, 2008, p. 491; II. 14-43).<sup>15</sup>

Por lo tanto, Alberto sostiene que la voluntad en sentido estricto es el apetito racional del alma. Aquí establece que se dice de tres modos (según la enumeración que sigue I, 2a y 2b), a partir de sus posibles tipos de objetos.

1) Su objeto puede ser interno, como son, por ejemplo, las potencias del alma, que la voluntad inclina a sus actos, como cuando alguien dice “quiero entender”, “quiero ver”. Más adelante en el texto se considera a la voluntad de esta manera como el motor universal de las fuerzas del alma hacia sus objetos.

2) Pero su objeto puede ser también externo, y para esto recupera las distinciones anteriormente señaladas. Así tenemos:

a) *Thelisis* si es de las cosas naturales, es decir, de aquellas cosas que buscamos para la conservación y el establecimiento de la vida. Pero, además, podemos ver en el texto que se ha identificado la *thelisis* con el apetito racional del alma que era la definición propia y estricta de la voluntad.

b) *Bulisis* en relación con α) aquellas cosas que son imposibles (como no morir jamás), en el

---

<sup>15</sup> “Stricte autem [voluntas] dicitur appetitus rationalis animae, et in hac significatione proprissime accipitur. Et adhuc dicitur tribus modis in illa significatione secundum triplex eius obiectum. Obiectum enim eius aut est intra aut extra. Intra, sicut potentiae animae, quas omnes voluntas inclinat ad actum, secundum quod dicimus ‘volo intelligere’ et ‘volo videre’ et ‘volo ambulare’. Si est extra, aut est de constituentibus et salvantibus naturam, et tunc est illa quae dicitur *thelisis* a Damasceno. Dicit enim quod ‘*thelisis* est rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum’, id est appetitus rationalis animae. Aut est de non pertinentibus ad naturam, et hoc duobus modis, scilicet possibilium et impossibilium. Si est impossibilium, tunc est voluntas, quae a quibusdam dicitur *irrationabilis*, eo quod semper praeit deliberationem et inquisitionem et consilium. Si autem est possibilium, adhuc est duplex, aut enim est possibilium non operandorum per nos in toto vel in parte, et sic est illa voluntas quam Damascenus dicit esse quod ipsa volumus esse reges vel sani, ad quod quandoque nihil operamur, quandoque autem non in toto. Si vero est operandorum per nos, tunc est proprie voluntas rationabilis, quia tunc est de his de quibus ratio habet antecedenter inquirere et disponere et ordinare et consulere. Voluntas autem generalis ad tres ultimos modos, hoc est impossibilium et possibilium non per nos operandorum et possibilium per nos operandorum, secundum Damascenum et Gregorium Nixenum dicitur *bulisis*, nisi quandoque restringatur ad aliquod horum trium per specialem rationem.” (Alberto Magno, 2008, p. 491; II. 14-43, traducción propia).

texto también es nombrada por algunos<sup>16</sup> como voluntad irracional  $\beta$ ) o de aquellas que son posibles de hacer, pero no por nosotros (como ser reyes), o incluso de  $\gamma$ ) todas las cosas que son posibles de ser hechas por nosotros, que en el artículo anterior era la voluntad racional o deliberativa que explícitamente había sido diferenciada de la *bulisis* pero aquí es incluida dentro de esta.

Otra distinción que aparece más adelante y nos interesa señalar es si la voluntad es del fin y de las cosas que son para el fin, o no. Tanto Felipe el Canciller como Juan de la Rochelle habían sostenido que la *bulisis* era una voluntad con reflexión (*voluntas cum consilio*) y, por lo tanto, de las cosas que son para el fin. Y, como vimos, Hugo de Saint-Cher dice que la voluntad como acto es acerca de los medios para alcanzar el fin (el *consilium* y la *electio*).

Con respecto a todo esto, Alberto nos dice que:<sup>17</sup>

- 1) La voluntad del fin debe entenderse de acuerdo a: a) los objetos exteriores queridos; b) aquello a lo que tiende el apetito, lo cual siempre está determinado y sobre lo que no hay reflexión.
- 2) La voluntad de aquello que es para el fin. Y aquí Alberto señala que, entendiendo a la voluntad como el motor de las potencias internas del alma a las cuales mueve hacia sus objetos, puede decirse que sí hay voluntad en cuanto voluntariamente se delibera acerca de aquello que es para el fin.

Respecto a (1), parece que este es el sentido propio cuando hablamos de voluntad. Alberto explica que la voluntad llamada *bulisis* no es sobre eso que es para el fin, puesto que ninguna potencia solamente apetitiva, (es decir, de la que no es propio aprehender, sino ser afectada en relación con un objeto), distingue algo u ordena; y toda distinción y ordenación es a partir de una aprehensión precedente. Por lo tanto, como en estas cosas que son para el fin, a causa de su incertidumbre se exige distinción, inquisición y orden, no puede haber voluntad a causa de esto. Ahora bien, el fin en todo el que apetece es supuesto y cierto, por eso la voluntad es sobre él.<sup>18</sup> Esto significa una restitución al sentido original que proponía Juan Damasceno con respecto

---

<sup>16</sup> Parece que se menciona a Guillermo de Auxerre (1985, p. 232, l. 2, l.1 tr.12 c. 4 q.3).

<sup>17</sup> “Ad id quod ulterius quaeritur, utrum omnis voluntas sit finis, dicendum quod sic, si accipiatur voluntas respectu voliti extra; sed ibi finis accipitur ultimum intentum per appetitum; hoc enim semper determinatum est [...]” (Alberto Magno, 2008, p. 492; II. 20-25).

<sup>18</sup> “Si vero quaeratur, quare voluntas bulisis non sit de eo quod est ad finem, dicendum quod nulla potentia appetitiva tantum, idest cuius non est apprehendere, sed affici circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat; et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedenti apprehensione. Cum igitur in his quae sunt ad finem, propter incertitudinem ipsorum exigatur distinctio et inquisitio et ordinatio, non potest esse voluntas propter hoc de his. Finis autem in omni appetitente

a los teólogos anteriores que mencionamos (Zavattero, 2014, p. 145).

Y respecto a (2), es también destacable la importancia que adquiere para Alberto la voluntad como motor de todas las potencias internas del alma. Que la propia deliberación sea sujeto o no de la voluntad es una perspectiva interesante en vistas de las disputas entre intelectualistas y voluntaristas que se desarrollarían en el siglo XIV: Alberto no duda en establecer que la voluntad pueda ser motor del intelecto.<sup>19</sup>

### **2.2.1. El consenso de la voluntad**

Hacia el final del análisis de la cuestión sobre la voluntad, Alberto se detiene para clarificar el concepto de *consensus voluntatis*. Al exponer este concepto, Alberto lo contrapone al *consensus rationis*, el cual es la “sentencia de lo que debe hacerse” fruto de la reflexión (*consilium*). Alberto nos dice que la voluntad puede consentir o disentir con el resultado de la reflexión, y a esto se lo llama el consenso de la voluntad: cuando ella consiente con la razón, y por eso también es llamado *concordia* (Alberto Magno, 2008, p. 493, II. 7-22). El esquema de proceso psicológico de la acción que podemos armar hasta ahora es: el intelecto práctico determina qué debe hacerse y la voluntad da su consentimiento a ello o no (aunque no olvidemos que Alberto ha establecido a su vez que la deliberación del intelecto práctico es un acto voluntario).

## **3. El proceso psicológico de la acción: el análisis albertino a partir del texto de Juan Damasceno**

El análisis del proceso psicológico de la acción que desarrolla Alberto es una muestra de la amalgama de fuentes con las que los filósofos medievales tenían que lidiar estableciendo concordancias entre ellas. Así, en una cuestión que trata sobre la división de origen agustiniano entre una razón inferior y otra superior (*De ratione cum portione sua inferiore et superiori*),<sup>20</sup>

---

suppositus est et certus, et ideo voluntas est de ipso.” (Alberto Magno, 2008, p. 492; II. 33-45).

<sup>19</sup> Por ejemplo, en el siguiente fragmento situado en una cuestión del *De homine* sobre el intelecto especulativo: “Si autem queritur, quid sit reducens [intellectum] possibilem de habitu in actum, dicendum quod nihil nisi voluntas.” (Alberto Magno, 2008, p. 442; II. 23-25).

<sup>20</sup> Esta división tiene como punto de partida un pasaje del *De Trinitate* de Agustín, en el cual el Hiponense explica que el alma por un lado contempla las razones eternas y por el otro se dedica al gobierno de las cosas inferiores, diciendo que de alguna manera el alma así se divide por oficio: “Illiud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam duetum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. [...] Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispergitur officium.” (Agustín de Hipona,

Alberto, que ya había explicado dicha división en otra parte de la obra, se enfoca en explicar ahora los actos de la razón (*actibus non restat hic determinare nisi de actibus rationis*), los cuales establece Juan Damasceno en el capítulo 36 del *De fide orthodoxa*.

Pero hay *bulisis* (esto es, voluntad) del fin, no de aquellas cosas que son para el fin. Por consiguiente, efectivamente el fin es referido a la voluntad, como ser rey, o estar sano; pero para el fin está lo reflexionable, a saber, el modo por el que debemos estar sanos o reinar; de ahí que, *post bulisim* (esto es, <después de> la voluntad), <vienen> la inquisición y el escrutinio (*inquisitio et scrutatio*); y después de estas, si es de cosas que están en nosotros, se produce la reflexión (*consilium*), a saber, lo reflexionado sobre ello. [...] Pero lo que se reflexiona es si debe hacerse la cosa o no. De ahí que juzga qué es mejor, y <a esto> se dice juicio (*iudicium*); de ahí dispone y ama aquello que por la reflexión es juzgado, y eso es llamado sentencia. Pues si juzgara y no se dispusiera para eso que es juzgado, es decir, si no lo prefiriera, no se diría <que hay> sentencia. De donde, después de la disposición, se produce la elección (*electio*); pero la elección es elegir entre dos presentes, y optar esto en vez de lo otro. De donde se produce el movimiento para la operación, y se dice ímpetu (*impetus*). Entonces se usa, y se dice uso (*usus*). De ahí que cesa el apetito después del uso (Juan Damasceno, 1956, p. 137; II. 85-100).<sup>21</sup>

Esto nos ofrece ocho estadios en el proceso psicológico de la acción: 1) voluntad-*bulisis*, 2) inquisición y escrutinio-*inquisitio et scrutatio*, 3) reflexión-*consilium*, 4) juicio-*iudicium*, 5) sentencia-*sententia*, 6) elección-*electio*, 7) ímpetu-*impetus*, 8) uso-*usus*.

Siguiendo la lectura de Zavattero (2014, pp. 138-140), se puede apreciar un enfoque que da mucha importancia a la voluntad. El punto de partida es la *bulisis*, que es voluntad del fin, y no de los medios para conseguirlos. Sigue un componente intelectual, la *inquisitio et scrutatio*, es decir, la investigación de dichos medios, de los cuales emerge la reflexión; el *consilium*, otro

---

1956, p. 656). Esta distinción probablemente tomaba elementos de la doctrina de las dos caras o aspectos del alma desarrollada por Plotino, y había llegado a su vez al siglo XIII por intermedio de la propia elaboración de la misma que habría hecho Avicena. Véase: Buffon (2007, pp. 84-112).

<sup>21</sup> "Est autem bulisis (id est voluntas) finis", non "enim ea quae sunt ad finem". "Igitur finis quidem est voluntabile", ut regem esse, "ut sanum esse; ad finem autem est quod consiliabile est, scilicet modus per quem debemus sani esse", vel regnare; deinde, post bulisim (id est voluntatem), inquisitio et scrutatio; et post haec, si ex hiis quae in nobis sunt est, fit consilium, scilicet eo consiliatio. "Consilium autem est appetitus inquisitivus, de hiis quae in nobis sunt rebus fiens". Consiliatur autem, si debet pertractare rem vel non. Deinde, iudicat quod melius, et dicitur iudicium; deinde, disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Si enim iudicet et non dispositus fuerit ad quod iudicatum est, scilicet non diligit id, non dicitur sententia. Deinde, post dispositionem, fit electio; electio autem est duobus praeiacentibus eligere, et optare hoc prae altero. Deinde, impetum facit ad operationem, et dicitur impetus. Deinde, utitur et dicitur usus. Deinde, cessat ab appetitu post usum". (Juan Damasceno, 1955, p. 137; II. 85-100, traducción propia).

componente intelectual, el cual aconseja cómo se debe proceder, y de ahí procede el juicio, *iudicium*. Ahora bien, no basta con el juicio de la razón, sino que es necesario que ese mismo juicio sea amado y preferido para producir la *sententia*, en estrecha relación con la voluntad; siguen la *electio* y el impulso o movimiento para realizar la acción, ambos elementos que también parecen proceder más bien de la voluntad que de la razón. Para finalizar, una vez que el *impetus* ha hecho el uso, es decir, la acción misma, cesa el apetito. En resumen: la *inquisitio*, el *consilium* y el *iudicium* provienen de la razón, la *bulisis*, la *sententia*, la *electio* y el *impetus* provienen de la voluntad.

Volviendo a Alberto Magno, todo este panorama adquiere de pronto otra interpretación. Si Juan Damasceno partía de la *bulisis*, Alberto inicia con el acto de aprehensión del bien o del fin absolutamente, acto que es producto del juicio del intelecto práctico; y en conjunto con este acto de aprehensión, se da la voluntad de ese bien aprehendido por el intelecto (la *bulisis* damascena):

Debe decirse que el Damasceno establece que todos actos de la razón, los cuales existen para la consecución de lo último querido, o bien son de la razón en sí, o de las otras potencias por imperio de la razón. Por consiguiente, primero es la aprehensión del bien absolutamente o del fin, y a continuación se sigue la voluntad de eso antes de todo acto de la razón. De ahí que el Damasceno supone estos dos actos, uno del intelecto práctico, y otro de la voluntad, la cual es solamente del fin, y no de lo que es para el fin. Pero la razón es de aquellas cosas que son para el fin (Alberto Magno, 2008, p. 505; II. 53-62).<sup>22</sup>

Al proceso psicológico que describe el *De fide orthodoxa*, Alberto le incluye un paso que estaría supuesto por Juan Damasceno: la aprehensión del bien o del fin por parte del intelecto práctico. Sigue la exposición de Alberto:

Pero la razón es de aquellas cosas que son para el fin. Ahora bien, el primer acto suyo es escrutar o inquirir, por cuáles <medios> se llega al fin; y como muchas cosas se inquiere, su segundo acto será examinar buscando la reflexión qué de aquello es mejor para la consecución del fin. Despues de la reflexión, sentencia sobre uno y da juicio sobre aquello que sea mejor, puesto que se le ha propuesto entre muchas otras <posibilidades>, opta y elige aquello por la

<sup>22</sup> “Dicendum quod Damascenus ponit omnes actus rationis, qui sunt ad consecutionem ultimi voliti, sive sint rationis in se sive sint aliarum potentiarum per imperium rationis. Primum igitur est apprehensio boni simpliciter sive finis, et continue sequitur voluntas in illud ante omnem actum rationis. Unde hos duos actus supponit Damascenus, unum intellectus practici et alterum voluntatis, quae tantum finis est, et non eius quod est ad finem. Ratio autem est eorum quae sunt ad finem.” (Alberto Magno, 2008, p. 505; II. 53-62, traducción propia).

reflexión. Pero después de la elección está el imperio de la razón para hacer eso, porque mediante ello se obtiene la cosa, y esto se llama ímpetu para la acción, porque eso que es obtenido es deseado, no se tiene sin alegría, y esto es fruto de la cosa deseada según que “disfrutar es usar con alegría” como dice Agustín, y porque el apetito llega al fin al que tiende, cesa de apetecer (Alberto Magno, 2008, p. 505; II. 61-64; p. 506; II. 1-11).<sup>23</sup>

Se puede apreciar que, en este fragmento elegido y en las diferentes respuestas a las objeciones, Alberto ha hecho una interpretación que acentúa el papel del intelecto a partir de un pasaje que originalmente parecía poner el foco en la voluntad (Zavattero, 2014, p. 148). Adjudicar a la razón todos los actos que se relacionan con la determinación de los medios presenta algunos desafíos de interpretación para Alberto.

En el fragmento que Alberto está exponiendo, la reflexión (el *consilium*) es nombrada como un apetito inquisitivo, por lo que hay que explicar en qué sentido sea de la parte apetitiva. El Coloniense dice que la reflexión es en cierto modo de la parte apetitiva a causa de la especie apetecible. Pues toda potencia en la cual está la especie deseable es apetitiva absoluta o relativamente. De ahí que la potencia cognitiva práctica sea apetitiva relativamente.<sup>24</sup>

Por otra parte, el texto del Damasceno dice que la *sententia* es la disposición y preferencia hacia lo juzgado por la razón, puesto que, si no lo prefiriera y se dispusiera a ello, no habría elección. De hecho, el *De fide orthodoxa* dice que el agente dispone y ama (*disponit et amat*) lo que es juzgado por la reflexión y esto es llamado sentencia. Por tanto, pareciera que la voluntad debe jugar un papel en la determinación de los medios. Sin embargo, la respuesta de Alberto es que el amor en ese pasaje refiere a la inclinación del apetito hacia lo que es considerado mejor por la reflexión, y no por una pasión de la voluntad.<sup>25</sup> Debemos recordar además que Alberto ha mencionado que el *consensus rationis* es el resultado de la reflexión, es decir, la sentencia de

---

<sup>23</sup> “Ratio autem est eorum quae sunt ad finem. Primus autem actus eius est perscrutari sive perquirere, per quae deveniatur in finem; et cum multa inquirat, erit secundus eius actus examinare querendo consilium, quid eorum melius sit ad consecutionem finis. Post consilium vero sententiat de uno et iudicium dat de ipso tamquam illud melius sit; et cum hoc cum aliis multis sit ei praepositum, praeoptat illud propter consilium et eligit. Post electionem autem est imperium rationis ad agendum illud, quia mediante illo obtinetur res, et hoc vocatur impetus ad opus, quia vero id quod obtentum est, est desideratum, non habetur sine gaudio, et hoc est fructus rei desideratae secundum quod ‘frui est cum gaudio uti’, ut dicit Augustinus, et quia appetitus pervenit ad finem intentum, cessat ab appetendo.” (Alberto Magno, 2008, p. 505, II 61-64- p. 506, II. 1-11, traducción propia).

<sup>24</sup> “Ad aliud dicendum quod consilium est appetitus a specie appetibilis. Omnis enim potentia in qua est species desiderabilis, appetitiva est vel simpliciter vel secundum quid. Unde potentia cognitiva practica appetitiva est secundum quid” (Alberto Magno, 2008, p. 506; II. 14-18)

<sup>25</sup> “Ad aliud dicendum quod amor dicitur ibi inclinatio appetitus in melius consultum, et non ponitur ibi pro passione voluntatis.” (Alberto Magno, 2008, p. 506; II. 29-31)

lo que debe hacerse, y, por tanto, ya ha establecido que este pertenece a la razón.

#### **4. El papel del libre albedrío en el proceso psicológico de la acción**

##### **4.1. El libre albedrío**

El punto de partida es la definición atribuida a Agustín en el libro de las *Sentencias*: “El libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad, por la que se elige el bien con la asistencia de la gracia, o el mal con su ausencia”.<sup>26</sup> Surgen varios problemas: ¿es el libre albedrío algo distinto de la razón y de la voluntad? ¿Cuánto de él pertenece a cada una de esas potencias? ¿Quedan las tres potencias (libre albedrío, razón y voluntad) identificadas como una única facultad?<sup>27</sup> Siguiendo las discusiones propias de la primera mitad del siglo XIII, Alberto señala que decir que el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad puede interpretarse de tres modos: o es una tercera potencia compactada a partir de las otras, o es de la razón y de la voluntad como de dos potencias diversas, o de una principalmente (Alberto Magno, 2008, p. 510; II. 15-24). Otro problema que Alberto debe dilucidar es ¿en qué género caerá el libre albedrío? De acuerdo al tópico medieval *tria sunt in anima*,<sup>28</sup> las objeciones intentarán comprenderlo como pasión, potencia, o hábito (Alberto Magno, 2008, p. 509, II. 15-16). Por último, haciendo eco de las discusiones sobre el libre albedrío que existían en su época y trataban de incorporar la lectura de la *Ética* de Aristóteles (Buffon, 2020), Alberto incluye la posibilidad de que el libre albedrío se identifique con la *eligionia/prohairesis* (Alberto Magno, 2008, p. 512; II. 22-24).

Lottin ordena las diferentes concepciones del libre albedrío que se dan en el siglo XIII entre una tendencia voluntarista y otra tendencia intelectualista (Lottin, 1961, pp. 242-250). Así, por ejemplo, en la tendencia voluntarista nos encontraríamos con Felipe el Canciller que establece que la libertad pertenece fundamentalmente a la voluntad y que respecto al acto mismo de la razón que juzga, la voluntad tiene libertad de movimiento.<sup>29</sup> La *Summa Halensis* deja ver la

---

<sup>26</sup> “Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente.” (Pedro Lombardo, 1971, p. 452, Libro II, dist. 24, cap. 3)

<sup>27</sup> Sobre la controversia que suscitó esta definición en los inicios del siglo XIII véase: Zavattero (2017, pp. 143-170).

<sup>28</sup> Véase Cervera Novo (2023, pp. 307-322).

<sup>29</sup> “Libertas licet communiter sit in ratione et voluntate, scilicet in illa potentia quantum ad utrumque actum, est tamen principaliter quantum ad voluntatem. Unde diffinebatur libertas ‘potestas faciendi quod vult’, et non dixit potestas faciendi quod iudicat aut ratiocinatur; iudicium enim aut ratio actus, licet sit a principio intra et ita in nobis est, tamen actus dependet a cognitione rei que ab ipsa re accipitur in nobis; voluntas autem simpliciter in nobis est et ita non tanta libertas secundum rationem quantum ad actus eius” (Felipe el Canciller, 1985, p. 175; II. 299-305).

influencia del Canciller adjudicando principalmente el libre albedrío a la voluntad y sosteniendo que la libertad del libre albedrío se basa en que es una potencia desligada completamente de la materia.<sup>30</sup> Como ejemplo de la tendencia intelectualista, podríamos considerar a Guillermo de Auxerre, que distingue entre el juicio de puro discernimiento (*iudicium merae discretionis*), en el que no hay mérito, y el juicio posterior que define, decide y comanda la acción: el juicio definitivo (*iudicium definitivum*). Este coincide con el libre albedrío; por lo tanto, el libre albedrío es lo mismo que la razón práctica.<sup>31</sup>

Al margen de esta interpretación de Lottin entre tendencias voluntaristas o intelectualistas para explicar el libre albedrío, medievalistas como Ricardo Saccenti (2013, p. 91) o Irene Zavattero (2015, p. 96) han sostenido que durante la primera mitad del siglo XIII la mayoría de los pensadores no distinguían claramente a la voluntad (ni al libre albedrío) como potencias distintas de la razón. Desde ambas perspectivas, y, como señala Pierre Michaud-Quantin, la respuesta que desarrollará Alberto será una síntesis profundamente original y personal que se diferenciará claramente de sus predecesores y contemporáneos (Michaud-Quantin, 1966).<sup>32</sup>

Para Alberto, el libre albedrío es una potencia de tipo especial, que supone la existencia de la razón y de la voluntad, pero no se identifica con aquellas;<sup>33</sup> su función es moderar entre ellas. La razón establece un juicio de lo que debe hacerse, la voluntad da su consentimiento o no a tal juicio, pero es el libre albedrío el que elige realizar la acción o no. Y, según dice Alberto, es libre en tanto no tiene límites fijados acerca de cuánto debe inclinarse en favor de la razón, y cuánto en favor de la voluntad.<sup>34</sup>

La figura que Alberto usa a lo largo de su respuesta y de las respuestas a las objeciones, es la de un árbitro. Esto puede verse mejor cuando no hay acuerdo entre la razón y la voluntad. De

---

<sup>30</sup> “Libertas arbitrii principaliter est ex parte voluntatis” (*Summa halensis*, 1928, p. 476; n. 398). “Libertas est potentiae absolutae a materia” (*Summa halensis*, 1928, p. 480; n. 403).

<sup>31</sup> “Respondendum quod est iudicium duplex: unum iudicium quo iudicat quis quid faciendum, quid non; et hoc est iudicium mere discretionis penes quod nullum est meritum aut demeritum [...] Alterum est iudicium quo quis sciens per deliberationem et collationem aliquorum quid faciendum, quid non, diffinit et sententiat et imperat ut hoc fiat, illud non. Hoc est primum opus virtutis post opus nature; et tale iudicium est meritorium et actus potentie eligendi que est liberum arbitrium” (Guillermo de Auxerre, 1985, pp. 278-279, II, tr. X, cap. 2).

<sup>32</sup> Por otra parte, Alberto no es incluido por Lottin (1961) ni en la tendencia voluntarista ni en la intelectualista (pp. 242-250).

<sup>33</sup> “Dicendum quod liberum arbitrium potentia est specialis secundum ordinem naturae, et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui habet aliquid rationis et aliquid voluntatis.” (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 39-42). Y: “Non enim consentimus quibusdam dicentibus eandem potentiam esse rationem et voluntatem et liberum arbitrium, sed differre per actus” (Alberto Magno, 2008, p. 514; II. 11-14).

<sup>34</sup> “Et propter hoc dicitur esse liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione, et quantum pro voluntate” (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 68-71).

la misma manera en que, en un conflicto, las partes pueden ceder a un árbitro mediador la decisión para resolver el conflicto, así es como sucede en la tríada razón-voluntad-libre albedrío. Pues, puede suceder que la razón dictamine algo, pero la voluntad quiera otra cosa: es función del libre albedrío elegir qué es lo que va a realizarse, si el decreto de la razón o el deseo de la voluntad.<sup>35</sup>

En cuanto a la identificación entre el libre albedrío y la decisión, Alberto señala que no pueden ser lo mismo, ya que la decisión, al ser fruto de la deliberación, es un juicio recto sobre lo que debe hacerse. Es decir, el juicio que precede a la decisión es producto de la razón y sigue el orden de la ley y causa de la justicia según la verdad de la cosa,<sup>36</sup> lo cual no quiere decir que no pueda equivocarse (como vimos en el apartado sobre el intelecto práctico). De hecho, aunque la razón no está constreñida por la naturaleza material, sin embargo, sí está obligada por los objetos exteriores a consentir con lo verdadero y disentir con lo falso.<sup>37</sup> Alberto señala que, a diferencia del juicio de la razón, el libre albedrío puede inclinarse hacia el acto que prefiera, ya sea lo decretado por la razón o lo querido por la voluntad, lo que representa cierta flexibilidad hacia los opuestos.

Alberto, siguiendo un pasaje del Damasceno (Juan Damasceno, 1956, p. 138, II. 109-113), también dirá que el libre albedrío comparte un paralelo con la voluntad, de manera tal que de una forma se relaciona con lo elegible, y de otra con las potencias del alma, a quienes mueve al acto, ya que está en nuestro albedrío intelibir o no, inquirir, disponer, amar, querer y elegir o no hacer ninguna de esas cosas.<sup>38</sup> Sin embargo, Alberto no aclara demasiado si el libre albedrío hace esto de la misma manera que la voluntad o no, ni acentúa esta característica como lo hace con respecto a la voluntad, ni califica al libre albedrío de *motor universalis*.

---

<sup>35</sup> “Quando autem compromittitur in arbitros, tunc compromittentes cedunt a iure suo, et arbitrorum est moderari pro utraque parte; possunt tamen deflecti ad gravamen partis unius vel alterius, et hoc proprie convenit libero arbitrio, cuius est moderari inter decretum rationis et appetitum voluntatis; sed per electionem potest declinare in unum vel in alterum.” (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 62-68).

<sup>36</sup> “Esse vero rationis est a perfectione potestatis iudicariae, quae est ex eo quod tenetur ordo iuris et iustitia causae secundum rei veritatem” (Alberto Magno, 2008, p. 514; II. 17-20)

<sup>37</sup> “Potentiae enim organicae propter affixionem ad materiam obligationem habent ad immutationem corporis, et non sunt omnino libere. Qua obligatione non astringitur ratio, cum non sit potentia organica, cogitur vero ab obiecto exteriori consentire vero et dissentire falso, et hoc contingit rationi a proprietate illa qua iudex est. Iudicis enim est in inquirendo et decernendo sequi ordinem iuris et rei veritatem” (Alberto Magno, 2008: p. 516; II. 72-80)

<sup>38</sup> “Ad aliud dicendum quod sicut SUPRA diximus de voluntate quod uno modo comparatur ad volitum extra, et alio modo ad vires animae interius movendo eas ad actum, ita dicimus de libero arbitrio. Uno enim modo comparatur ad eligibile extra, et alio modo comparatur ad vires intra; nostri enim arbitrii est intelligere vel non, et inquirere et disponere et amare et velle et eligere, vel nullum horum facere” (Alberto Magno, 2008: p. 516; II. 14-21)

#### 4.2. Reformulación del proceso psicológico de la acción incluyendo al libre albedrío

En su respuesta, Alberto vuelve a establecer una serie de pasos que explican el proceso psicológico de la acción:

Y para que esto se entienda mejor, debe notarse que suceden cuatro <actos> en la operación racional del alma, de los cuales el primero es el acto de la razón que considerando propone al alma los apetecibles y discierne qué sea apetecible. Lo segundo es la voluntad que consiente en un apetecible. Tercero es eso que elige, amado por la voluntad, y a esto llamamos libre albedrío. Y cuarto es la voluntad perfecta la cual mueve para la consecución del apetecible decretado por la razón preferido por la voluntad y elegido por el libre albedrío (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 45-54).<sup>39</sup>

La serie de pasos que veníamos viendo en la sección anterior fue abreviada en estadios, pero enriquecida con una nueva potencia. Así, de cada una de las potencias tenemos un acto: el intelecto ofrece la aprehensión de un bien como apetecible, la voluntad da su consentimiento, y es el libre albedrío el que elige realizar, lo que da como resultado una voluntad perfecta que se mueve para la consecución de lo apetecido. Sin embargo, esto presenta ciertos problemas interpretativos.

Esta serie de pasos ¿da cuenta de cómo debería darse el proceso idealmente -es decir, cuando todas las potencias consienten al mismo objeto- o de cómo se da realmente? Llama la atención que, en esta descripción, todas las potencias parecen coincidir en realizar un mismo acto y por eso el intelecto presenta algo como apetecible, la voluntad le da su consentimiento, y el libre albedrío elige eso amado por la voluntad. De acuerdo a lo que Alberto desarrolla en la solución y las diferentes respuestas a las objeciones, bien puede suceder que la razón decrete algo, pero la voluntad quiera otra cosa, y el libre albedrío es libre justamente porque puede inclinarse por cualquiera de las otras dos potencias.

También queda la ambigüedad respecto de si la elección (*electio*) que estaba insertada en el proceso psicológico de la acción descrito por Juan Damasceno y asumido por Alberto en la cuestión *De ratione cum portione inferiori et superiori* es producto de la decisión o es la acción propia del libre albedrío descrita en la cuestión sobre el mismo. Recordemos que, tanto para el

---

<sup>39</sup> “Et ut hoc melius intelligatur, notandum est quod quattuor succedunt sibi in opere rationalis animae. Quorum primum est actus rationis, qui considerando proponit animae appetibilia et decernit, quid appetibile sit. Secundum est voluntas consentiens in unum appetibilem. Tertium est id quod eligit amatum a voluntate, et hoc vocamus liberum arbitrium. Et quartum est perfecta voluntas quae movet ad consecutionem appetibilis decreti per rationem et optati per voluntatem et electi per liberum arbitrium.” (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 45-54, traducción propia).

texto aristotélico, Burgundio de Pisa ha traducido a *προαιρεσίς* por *eligentia* (aunque también lo ha transliterado: *proeremos*), pero también por *electio*.<sup>40</sup> Y, además, en su versión del *De fide orthodoxa* vuelve a utilizar *electio* (Saccetti, 2016, p. 102), así que Alberto está leyendo (probablemente sin saberlo) en ambos textos tres términos latinos distintos para una misma palabra griega.

Cuando Alberto nos dice que el acto del libre albedrío es elegir, lo define citando la definición que usa Juan Damasceno cuando describe el proceso psicológico de la acción: “Elegir es optar por uno de dos propuestos”.<sup>41</sup> Esto podría indicarnos que la elección mentada en el proceso psicológico de la acción es un acto que pertenece al libre albedrío; sin embargo, en esa misma cuestión ya había recalcado que el Damasceno nombra todos los actos que son de la razón o que están bajo el imperio de la razón, y eso excluye que esa elección fuera producto del libre albedrío. Además, cuando Alberto diferencia al libre albedrío de la decisión parece reconocer que hay una elección que es de la decisión y que sigue al juicio recto de la razón, y otra elección que pertenece al libre albedrío y que es “[...] inclinación ‘para los actos que quiera’, [...] es decir, ya sea para los <actos> deseados por la voluntad, o bien <para los actos> decretados por la razón”.<sup>42</sup> Un pasaje clave para este problema aparece en el artículo *De ratione cum portione inferiori et superiori* donde Alberto dice:

A lo otro debe decirse que hay elección a partir de la libertad, la cual no es otra que la libertad de hacer lo que quiere, y esto conviene al libre albedrío. También hay elección de uno por otro por persuasión de la razón, y esto es acto de la razón (Alberto Magno, 2008, p. 506; II. 32-36).<sup>43</sup>

De aquí parece desprenderse que la elección puede entenderse de dos maneras distintas: una como producto del libre albedrío y otra que emerge del proceso racional y es producto de la decisión o coincide con ella. La elección descrita en el proceso psicológico de la acción parecería ser un acto de la razón y no del libre albedrío, lo cual nos deja como resultado que Alberto

---

<sup>40</sup> Por ejemplo, en Aristóteles: “Universaliter enim videtur electio circa ea que in nobis, esse” (1972, p. 28; 1111b30-31).

<sup>41</sup> En el pasaje de Juan Damasceno se dice “electio autem est duobus praeiacentibus eligere, et optare hoc pree altero”, Alberto cita esa expresión para caracterizar el acto del libre albedrío en la respuesta a la cuestión: “Eligere enim est duobus praepositis alterum praeoptare; duo vero proponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis est” (Alberto Magno, 2008, p. 513; II. 42-44).

<sup>42</sup> “Electio etiam non est uniformis hinc inde. Electio enim eligentiae est de recte iudicato per rationem et cum deliberatione. Electio autem liberi arbitrii est inclinatio ‘ad quos voluerit actus’, ut dicit Petrus, sive concupitos per voluntatem sive decretos per rationem.” (Alberto Magno, 2008, p. 516; II. 29-34)

<sup>43</sup> “Ad aliud dicendum quod est electio ex libertate, quae non est aliud quam libertas faciendi quod vult, et hoc convenit libero arbitrio. Est etiam electio acceptio unius pree altero propter rationis persuasionem, et hoc est actus rationis.” (Alberto Magno, 2008, p. 506; II. 32-36, traducción propia)

presenta dos modelos de procesos psicológicos de la acción: el que toma como punto de partida el texto de Juan Damasceno y el descrito en la cuestión sobre el libre albedrío.

## 5. Conclusiones

En *Conservare la retta volontà*, Riccardo Saccenti (2013) describe los finales del siglo XII e inicios del XIII como un punto de intersección cultural (p. 34). Como señala Valeria Buffon (2020), hablando de los *artistae* de aquella época, “todos los conceptos se ponen en pie de igualdad para contribuir al pensamiento de lo que les importa” (p. 26).

Aunque Alberto Magno fue un teólogo, nos parece que el abordaje que realiza sobre lo que hemos llamado “proceso psicológico de la acción” en el *De homine* es una muestra cabal de esta “intersección cultural”. La integración de fuentes diversas y la atención a las polémicas de la época dan como resultado una interpretación del actuar humano de acuerdo a las posibilidades exegéticas del siglo XIII.

El análisis albertino implica la existencia de tres potencias diferentes, *intellectus practicus*, *voluntas* y *liberum arbitrium* que, cada una con un acto propio, confluyen en el obrar práctico del ser humano para que este actúe.

Establecer al libre albedrío como una tercera potencia es una propuesta original de Alberto que lo distingue de sus predecesores, aunque ha sido discutida la necesidad de proponer tal independencia. Para Colleen McCluskey, Alberto postula esto como consecuencia de sostener que el libre albedrío tiene una especie de juicio propio en relación al concepto de *honestum* (2001, pp. 518-525). McCluskey, sin embargo, no parece estar convencida de la necesidad de postular una tercera potencia (2001, pp. 529-533). En nuestra opinión, la motivación principal de Alberto es evitar que la razón o la voluntad se contradigan a sí mismas. Por esta razón, el libre albedrío es presentado como un árbitro. Si hubiera una contradicción entre lo que manda la razón y lo que quiere la voluntad, y postuláramos que la razón es la que determina qué va a hacerse, nunca actuaríamos en contra de lo que nuestra razón nos dice. Lo mismo sucede con la voluntad, si la postuláramos como la que determina qué debe ser hecho, nunca actuaríamos contra lo que deseamos en pos de lo que la razón nos dice que es correcto, lo que parece ser falso. De esta manera, sostener el libre albedrío como una tercera potencia encargada de arbitrar entre lo decretado por la razón y lo querido por la voluntad sería una manera de explicar por qué es que podemos, de hecho, optar en cada ocasión por una o por otra cosa. Como señala Evelina Miteva, al no establecer cómo es que decide el libre albedrío (ni planteárselo), Alberto

le garantiza así su libertad (Miteva, 2018).

De esta manera, cada potencia aporta un acto necesario para el actuar humano. El intelecto práctico aporta la aprehensión del bien. Alberto ha establecido que el intelecto práctico es el mismo que el especulativo en cuanto este se extiende al bien: a tal punto son coincidentes uno y otro, que encontramos en el intelecto práctico también la diferenciación entre intelecto agente e intelecto posible (Alberto Magno, 2008, p. 482, II. 55-64). Del intelecto práctico, además, Alberto se ha preocupado en aclarar que, en cuanto intelección de los principios, siempre es recto. Como vimos, el error aparece en el plano de las situaciones particulares y en la ilación de un razonamiento con otro.

La voluntad aporta el deseo, la volición del bien o del fin. Alberto define a la voluntad como el apetito racional del alma, y establece que ella es el motor universal de las potencias del alma, en cuanto impulsa a cada potencia hacia su objeto propio. Alberto, además, recupera las distinciones de Juan Damasceno, entre la *thelisis* como voluntad natural, y la *bulisis* como voluntad de aquellas cosas que están en nosotros, de aquellas que son posibles, pero no está en nosotros el hacerlas, e incluso de aquellas cosas imposibles. Restituye, por último, a la voluntad como voluntad del fin, y no de aquello que es para el fin, que es objeto de la reflexión; aunque agrega que, si consideramos que voluntariamente reflexionamos y deliberamos sobre el fin, podemos hablar también de voluntad de aquello que es para el fin.

El libre albedrío aporta la elección (*electio*). La propuesta de Alberto Magno acerca del libre albedrío es, como vimos, profundamente original. Al plantearla como una potencia en sí misma, distinta de la razón y de la voluntad, el Coloniense le da un estatuto único con respecto a los desarrollos teóricos de su tiempo. Mientras el intelecto es comparado con un juez que dicta su sentencia de acuerdo a la ley, el libre albedrío es presentado como un árbitro, a quien el intelecto y la voluntad han cedido su derecho a decidir y permiten que elija, sin estar el libre albedrío obligado a inclinarse ni a lo decretado por la razón ni lo deseado por la voluntad.

## **6. Referencias**

- Alberto Magno (2008). *De homine*. Münster: Aschendorff.
- Alejandro de Hales (1960). *Quaestiones 'disputatae antequam esset frater'*. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae.
- Anónimo. (1928). *Summa Halensis vol. II*. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae.
- Buffon, V. (2007). *L'idéal éthique des maîtres es arts de Paris vers 1250, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Ethique du Pseudo-Peckham*, [Tesis

- doctoral, Faculte de Philosophie Université Laval]. Quebec: Université Laval.
- Buffon, V. (2020). Primeros abordajes sobre la proerenses o eligentia en los comentarios a la Ética a Nicómaco anteriores a 1250. *Dissertatio, 10 (Suplemento)*, 3-29.
- Felipe el Canciller (1985). *Summa de bono*. Bern: Francke.
- Gauthier, R. A. (1973). Index Verborum. En Aristóteles, *Ethica Nicomachea* (pp. 591-751). Bruselas: Brill.
- Guillermo de Auxerre (1985). *Summa aurea*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae.
- Juan Damasceno (1955). *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure.
- Juan de la Rochelle (1964). *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. París: Vrin.
- Lottin, O. (1935). Saint Albert le Grand et l'Ethique à Nicomaque. *Beiträge zur geschichte der philosophie und theologie des mittelalters aus der geisteswelt des mittelalters*, 611-626.
- Lottin, O. (1949). *Psychologie et morale aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles* (vol. III/2). Louvain: Gembloux.
- Lottin, O. (1961). Raison théorique, raison pratique et volonté chez les précurseurs de S. Thomas d'Aquin. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 28, 242-250.
- Michaud-Quantin, P. (1966). *Le psychologie de l'activité chez Albert le Grand*. París: Vrin.
- McCluskey, C. (2001). Whorty Constraints in Albertus Magnus's Theory of Action. *Journal of the History of Philosophy*, 39(4), 491-533.
- Miteva, E. (2018). I Want to Break Free: Albert the Great's Naturalistic Account of Freedom of Choice and Its Limitations. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 21, 11-28.
- Nieto, J. B. (2006). Problemas de traducción de un texto científico griego en el occidente medieval. *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 19, 297-307.
- Pedro Lombardo (1971). *Sententiae*. Grottaferrata: Colegium Saint Bonaventura.
- Saccenti, R. (2013). *Conservare la retta volontà*. Bologna: Il Mulino.
- Saccenti, R. (2016). *Un nuovo lessico morale*. Roma: Aracne Editrice.
- Weisheipl, J. (1980). The Life and Works of St. Albert the Great. En J. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences* (pp. 13-51). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Zavattero, I. (2014). La βούλησις nella psicologia dell'agire morale. En A. Palazzo, *Il desiderio nel medioevo* (pp. 133-150). Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Zavattero, I. (2015). Voluntas est duplex. La dottrina della volonta dell'anonimo commento di Parigi sull'Ethica nova e vetus (1235-1240). *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale*, 40, 66-96.
- Zavattero, I. (2017). Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento. En M. Leone, & L. Valente, *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali* (pp. 143-170). Roma: Aracne Editrice.