



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

El lugar de la voluntad en la estructura internal del alma según los primeros comentarios a la Ética Nicomáquea

**The Place of the Will in the Inner Framework of the Soul
according to the First Commentaries on the Nicomachean Ethics**

VALERIA A. BUFFON¹

Resumen: La recepción de la obra aristotélica entre los maestros de artes de la Universidad de París tiene desde un principio la necesidad de establecer coherencia entre las obras del Estagirita. Por esta razón, los comentadores de la *Ética Nicomáquea* estiman necesario determinar la estructura del alma que se constituye en agente moral. Es por esto que en varios lugares y, sobre todo, en la interpretación de los primeros capítulos del libro tercero bosquejan una organización del alma con la ayuda de las primeras interpretaciones existentes de la psicología aristotélica. Aquí estudiamos la estructura del alma tal como la presenta el *De anima et de potentiis eius* y dos comentarios a la *EN* que incluyen disposiciones similares. En ellas discernimos dos sentidos de voluntad. Uno de ellos sugiere que la voluntad constituye una facultad del alma, aunque no de manera muy definida como en textos posteriores. Otra acepción es la tradicional, la de voluntad como deseo o querer. Creemos que la determinación definitiva del primer sentido de voluntad es cuando se acuña un término específico para el segundo, lo que ocurrirá en la generación posterior a estos maestros.

Palabras Clave: *Voluntas*; Voluntad; Acción; Estructura del alma; Ética Nicomáquea-Recepción.

Abstract: The reception of Aristotle among Masters of Arts at the University of Paris entails, from its beginnings, the need to establish some coherence among the works. For this reason, some commentators on the *Nicomachean Ethics* believe that it is necessary to determine the structure of the human soul as a moral agent. Thus, in several places, especially interpreting the first chapters of Book III, they outline a structure of the soul with the help of their interpretation of the Aristotelian psychology. In this paper, we examine the structure presented by the anonymous *De anima et potentiis eius* and two commentaries on the *NE* including similar frameworks. There we have identified two senses of will (*voluntas*). One sense suggests that the will is a faculty of the soul, though not in a very determined way as in posterior texts. The other sense is a desire or a willing, which is the traditional meaning of *voluntas*. We think that the definitive determination of the first sense of will appears when a specific term for the second sense is created, which will happen in the next generation.

¹ IHUCSO LITORAL, CONICET, Universidad Nacional del Litoral.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9163-9288>. valeria.buffon@gmail.com; valeria.buffon@conicet.gov.ar

Key words: *Voluntas; Will; Action; Structure of the Soul; Nicomachean Ethics' Reception.*

Cómo citar: Buffon, Valeria A. (2024). El lugar de la voluntad en la estructura interna del alma según los primeros comentarios a la Ética Nicomáquea. *Cuadernos Filosóficos*, 21.

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

Fecha de recepción: 4/10/24

Fecha de aprobación: 24/2/25

I. Introducción

Generalmente cuando hablamos de estructura del alma en autores aristotélicos o escolásticos, se espera que esta estructura se desarrolle luego en una dinámica del conocimiento; de hecho, así sucede con los comentarios al *De anima*. Sin embargo, a la hora de explicar la acción humana, nuestros autores estiman necesario volver sobre una explicación del alma que sustente una dinámica interna que lleva a la acción y que explique la adquisición de los hábitos y la consecución misma de la acción. Los maestros de artes que comentan la *Ética a Nicómaco* entre los años 1230 a 1250² retoman una estructura del alma bastante precisa que se basa únicamente en textos aristotélicos pero que también abreva de otras fuentes (Gauthier, 1975; Zavattero, 2015). Aquí analizaremos en primer lugar el tratado *De anima et de potentiis eius* de un maestro de artes de París que escribe hacia 1225 (Gauthier, 1982). A continuación, analizaremos cómo es desarrollada esa estructura en dos comentarios a la *Ética Nicomáquea*: la *Lectura in Ethicam Nouam et Veterem*, y la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*. Esto no significa que los autores tengan uniformidad de pensamiento, pero sí presentan variaciones respecto de una estructura muy similar. Aquí destacaremos la base estructural que los aúna, intentando no olvidar los detalles que los individualizan.

Respecto del contexto de redacción de estas obras, todas han sido situadas por sus editores en la Facultad de Artes de la Universidad de París, entre 1225 y 1244. Respecto de las enseñanzas filosóficas en ese período (1215–1255), como muestra Claude Lafleur (2017), la *Ética* era una

² Este artículo considera los siguientes comentarios: 1. Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, MSS Oxford, Bodleian Library, Lat. misc. c. 71 (= O), ff. 2ra-52rb; Florence, BN Conv. soppr. G.4.853 (= F), ff 1ra-77va; Prague, Univ. III.F.10 (= Pr), ff. 12ra-23va (testigo incompleto); Avranches, BM 232 (= A), ff. 123r-125v (testigo incompleto). 2. Anónimo, *Lectura in Ethicam nouam*, ed. René A. Gauthier (1975); la *Lectura in Ethicam ueterem*, cuya edición prepara Irene Zavattero, se encuentra en los Ms. Paris, BnF lat. 3804A, ff. 152ra-159vb, 241ra-247vb; y lat. 3572, ff. 226ra-235ra. 3. Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam Veterem*, A ff. 90r-123r, ed. Violeta Cervera Novo (2017). 3. Roberto Kilwardby (2022).

disciplina optativa mientras que la enseñanza de las disciplinas de la filosofía natural estaba prohibida hasta que en 1255 con el nuevo plan de estudios todas las ciencias naturales, incluida la psicología, se vuelven obligatorias. Es por esta razón que si bien existen tratados de psicología como el *De anima et de potentiis eius* antes de 1245, no hay comentarios al *De anima*, ya que estos son generalmente el resultado de las tomas de notas durante el cursado, las cuales comenzaron a efectuarse alrededor de 1245 como lo testimonian los comentarios existentes de esa época (Bazán, 1998; Gauthier, 1985).

Ahora bien, de la misma estructura se puede deducir cierta dinámica entre las partes o facultades del alma. En cada esquema el texto evidencia cierta funcionalidad de cada una de las partes en relación con las demás. Los maestros de artes se basan en una estructura más o menos consensuada que veremos a continuación en el opúsculo *De anima et de potentiis eius*. Esta estructura es la que es utilizada para la interpretación de los textos pertinentes de la *Ética Nicomáquea* en los dos restantes comentarios. Esta comparación ilustra una tradición compartida por los maestros de artes, pero que evoluciona y se diversifica en cada uno de los usos que se efectúan.

2. La estructura del alma en el *De anima et de potentiis eius*

Además de los comentarios a la *Ética Nicomáquea*, en primer lugar, debemos esquematizar el anónimo tratado *De anima et de potentiis eius*, escrito ca. 1225 por un maestro de artes y editado por R.-A. Gauthier (1982). Este opúsculo, como el mismo Gauthier ya lo indica (1982, pp. 9-10), es el primero en presentar el concepto de *objecum* de una facultad mental, que es un concepto crucial para la teoría del conocimiento de los siglos XIII y XIV. Mediante los siguientes esquemas se puede abordar fácilmente la estructura del alma del *De anima et de potentiis eius*. El alma se halla dividida en dos potencias principales, la racional y la sensitiva. La descripción de la acción implica una interacción entre estas dos partes principales. Para eso, debemos describir sucintamente aquellas potencias. En un primer cuadro, se muestra la concepción de la potencia racional que se desarrolla con el método de la división descripto por Boecio en su *De divisione* (1998).

Cuadro 1: Anónimo, *De anima et potentias eius*³

Ratio potentia rationalis (Razón, potencia racional)	Cognitiva veri (cognoscitiva de lo verdadero) Speculativa (especulativa)	Intellectus Cum apprehendit essenciam rei absolute (Intelecto cuando aprehende la esencia de la cosa absolutamente)	Intellectus separabilis (Intelecto separable)	Speculativus (cuadro 2) (especulativo) (in cognitione veri) (para conocimiento de lo verdadero)
		Proprie Ratio Dum confert unam rei alteri (Razón propriamente dicha, en tanto compara una cosa con otra)	Intellectus inseparabilis (Intelecto inseparable)	Practicus (cuadro 3) (Práctico) (in affectione boni) (para afición de lo bueno)
	Affectiva boni (Afectiva de lo bueno) Practica id est operativa, imperat motum (Práctica, es decir, activa, ordena el movimiento)			

³ Sobre la potencia racional (*de potentia rationali*), ver Anónimo, *De anima et de potentias eius* (Gauthier, 1982, pp. 48-55).

Este primer cuadro esquematiza una división en dos partes principales, la especulativa que conoce lo verdadero (*cognitiva veri*), y la práctica que quiere lo bueno (*affectiva boni*); esta última es también operativa, ya que ordena o impera sobre el movimiento (*imperat motum*). Es notorio cómo estas dos partes son similares a las del intelecto que se enuncia después. Para apreciar esta semejanza hemos coloreado las celdas similares con el mismo tono de gris. La parte especulativa está subdividida entre la que aprehende la esencia de las cosas absolutamente, llamada ‘intelecto’ y la otra parte que relaciona una cosa con otra (*dum confert unam rei alteri*) llamada ‘propriamente razón’ (*proprie ratio*). Esta división evoca la de las dos actividades del intelecto, esto es aprehensión de los conceptos indivisibles y el juicio (es decir, la conexión entre conceptos indivisibles). El intelecto se divide ulteriormente en separable e inseparable, ya que hay una parte del intelecto que muere con el cuerpo y otra que no. Finalmente, el intelecto separable está dividido en especulativo y práctico, los cuales son discutidos en los dos cuadros siguientes.

Cuadro 2: Intelecto especulativo

Intellectus Speculativus (intelecto especulativo) In cognitione veri (para conocimiento de lo verdadero)	Agens (agente)	Abstrahit species a fantasmatisbus (abstiae las especies a partir de las imágenes)	(aliter) aliquas non abstrahit a fantasmatisbus sed anima adquirit per superiorem illuminationem (de otra manera, algunas especies no las abstiae de las imágenes sino que el alma las adquiere por iluminación superior)
		Ordinat species abstractas in intellectu possibili (Ordena las especies abstractas en el intelecto posible)	
	Possibilis (possible)	Intellectus actu (intelecto en acto)	(aliter) Aliquas adquirit anima per rectas operationes, sicut iusticiam et prudenciam (de otra manera, el alma las adquiere por medio de acciones rectas, como la justicia y la prudencia)
		Intellectus in habitu (intelecto en hábito)	
		Intellectus adeptus (intelecto adquirido)	

El intelecto especulativo está dedicado al conocimiento de lo verdadero (*in cognitione veri*) a

través de sus dos partes principales, el intelecto agente y el intelecto posible,⁴ cuya descripción toma el autor en parte del *De anima* de Avicena (1968, pp. 126-133),⁵ como es evidente a partir del cuadro aquí arriba, donde se detallan los grados del intelecto posible a la manera en que expone el filósofo persa; sin embargo, el editor piensa de otra manera (Gauthier, 1982, pp. 13-19). En todo caso, el intelecto agente abstrae las “species” o esencias de las cosas a partir de imágenes (*abstrahit species a fantasmatisbus*) y entonces las imprime en el intelecto posible (*ordinat species abstractas in intellectu possibili*).⁶ Se ofrece una alternativa que es que algunas *species* no son abstraídas sino que son adquiridas por el alma a través de una iluminación superior. Esta alternativa proviene de la naturaleza de las diferentes *species*, porque algunas de ellas inhieren en la materia, pero otras están separadas y entonces no serían transmitidas dentro de las imágenes sino que son inducidas directamente en el alma a través de la iluminación.⁷ En cuanto al intelecto posible, se divide en tres grados de actualidad creciente: *in actu, in habitu, adeptus*.⁸ Aquí se provee de nuevo una descripción alternativa, o mejor una excepción, en la que algunas *species* son adquiridas por el intelecto posible no a través de la acción del intelecto agente sino a través del correcto obrar del ser humano, los ejemplos dados son prudencia y justicia.⁹ Hay que tener en mente que la prudencia y la justicia están consideradas aquí desde una perspectiva teórica porque la perspectiva práctica, esto es, prudencia y justicia como virtudes, es objeto del intelecto práctico. Además, la ambigüedad de la prudencia y la justicia (que no podemos abordar aquí) es

⁴ “Cognoscitius autem diuiditur in duas partes, quarum una dicitur intellectus agens, alia dicitur intellectua possibilis, qui nichil est actu antequam intelligat” (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis eius*, pp. 50-51).

⁵ En realidad, nuestro maestro no acuerda con Avicena en situar el intelecto agente o active separado del alma individual. Cf. Anónimo, *De anima et de potenciis eius*: “Et in hoc errauit Auicenna, quia posuit intellectum agentem separatum ab anima, puto intelligentiam siue angelum, sicut sol est separatus a uisu. Set non est dubium hunc intellectum esse potentiam anime, cum in potestate anime sit intelligere quando uult: et hoc enim sequitur quod et fantasmata sunt semper ei presentia, et intellectus agens qui abstrahit species a fantasmatisbus est copulatus anime sicut potentia eius. Quod patet in uisu per contrarium, quia non uidemus album quadocunque uolumus, quia uel lux semper non est presens, uel si lux est aliquando presens, ipsum album poterit esse absens”. (Gauthier, 1982, pp. 51-52)

⁶ “Est autem talis comparatio agentis ad possibilem qualis est comparatio lucis ad uisum. Sicut enim lux facit resultare speciem coloris de ipso colorato in oculum, ita intellectus agens abstrahit species a fantasmatisbus, quas preparauit ei intellectus materialis, et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili. Vnde duo sunt actus intellectus agentis: unus est abstrahere species a fantasmatisbus, alias est species abstractas ordinare in intellectu possibili” (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis eius*, p. 51).

⁷ “hic notandum est quod aliqe forme sunt in intellectu possibili quas non abstrahit intellectus agens a fantasmatisbus, set anima adquirit eas per rectam operationem, sicut sunt iustitia, prudencia; et aliqe sunt quas adquirit per superiorem illuminationem, ut quedam que intelliguntur de Deo et diuino modo”. (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis eius*, pp. 53-54).

⁸ “Hic, secundum diuersos gradus quibus proficit, recipit diuersa uocabula, ut dicatur intellectus actu, intellectus in habitu, intellectus adeptus” (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis eius*, p. 53).

⁹ Véase el texto de la nota 7.

un tópico desarrollado por los maestros de artes y teólogos del período.¹⁰ Esta ambigüedad también apunta al vínculo estrecho entre los dos intelectos en particular, y en general a la relación entre teoría y práctica. Observemos entonces la estructura del intelecto práctico.

Cuadro 3: Intelecto práctico

Intellectus practicus qui afficitur circa bonum (Intelecto práctico que es afectado en relación con el bien)	Synderesis (Sindéresis) Nata figi in superioribus (Destinada a atender a lo superior)	Potentia sive habitus naturalis (Potencia o hábito natural) Numquam errat (Nunca yerra)
	Ratio Semper coniuncta est inferioribus. (Está siempre junto con las cosas inferiores)	Pars superior rationis (vir) (Parte superior de la razón –varón) Errat consentiendo mulieri (Yerra consintiendo a los requerimientos de la mujer)
	Movetur ad superiora sive ad inferiora (Es movida hacia lo superior o hacia lo inferior)	Pars inferior rationis (mulier) (Parte inferior de la razón –mujer) Saepe errat in oboediendo serpenti (Yerra a menudo al obedecer a la serpiente, es decir a la sensualidad) (sensualitas = potentia desiderativa seu concupiscibilis seu irascibilis) (sensualidad = potencia desiderativa, que es concupiscible o irascible)

Este cuadro reafirma que el intelecto práctico es una afección o un deseo en relación con el bien (*afficitur circa bonum*) y está dividido en *synderesis* y razón (*ratio*).¹¹ La primera está destinada a conectarse con lo superior y, ya que es una potencia natural, nunca se equivoca (*numquam errat*);¹² la segunda, o sea la razón que siempre está unida a lo inferior y puede moverse hacia lo

¹⁰ Véase Lottin (1957), Gauthier (1964), Buffon (2008), Saccenti (2012).

¹¹ “Sequitur de intellectu pratico, qui afficitur circa bonum. Hic diuiditur primo in duas partes” (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis eius*, p. 54).

¹² “Vna que semper nata est figi in superioribus, siue ipsa sit potentia siue habitus naturalis, naturaliter mouens ad bonum et abhorrens malum, et hec sinderesis nominatur, et numquam errat” (Gauthier, 1982, *De anima et de potenciis*

superior o hacia lo inferior, está ulteriormente dividida en una parte superior que se compara con el hombre y una parte inferior que se compara con la mujer.¹³ La primera sólo se equivoca cuando consiente con la “mujer”, mientras que la segunda se equivoca cuando obedece a la “serpiente” que es el símbolo de la sensualidad (parte concupiscible o desiderativa, *sensualitas*).¹⁴ Observamos aquí una organización natural del intelecto práctico, donde la razón, aunque sea considerada parte de la acción, nunca es llamada voluntad (*voluntas*). Otro punto notable de esta estructura es la consideración de la *synderesis* como natural y por lo tanto una facultad que nunca yerra. Esto nos deja con el supuesto de que todo lo que puede caer en el error pertenece a la parte más humana que es la razón. Sin embargo, la razón misma tiene una parte inferior que es susceptible a la influencia de la *sensualitas*, que es el deseo por lo sensible, la cual también puede ser considerada natural.

eius, pp. 54-55)

¹³ “Alia pars dicitur ratio, que semper coniuncta est inferioribus, siue moueatur ad superiora siue ad inferiora. Diuiditur autem ista in duas partes, una que dicitur pars superior rationis, alia pars inferior rationis. Prima nominatur uir, secunda mulier, que sepe errat obediendo serpenti, id est sensualitati, scilicet potencie desideratiae quam supra diuisimus in irascibilem et concupiscibilem; altera etiam pars, que dicitur uir, errat in consenciendo mulieri. Sinderesis uero contra errores istorum semper remurmurat, adeo quod aliquando reuicat eos ab errore ad rectitudinem” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentias eius*, p. 55).

¹⁴ La comparación de la razón superior con el hombre y la razón inferior con la mujer proviene de las *Sentencias* de Pedro Lombardo quien a su vez considera esta una idea agustiniana. Véase sobre esto, n. 23.

Cuadro 4: Potencia sensible en su parte motriz.¹⁵

Vires sensibles motive (Fuerzas o virtudes sensibles motrices)	Inperantes motum (desiderativa generali nomine) Que imperan sobre el movimiento (desiderativa por su nombre general) Ymaginatio et estimatio accepte in ratione affectiva (Imaginación y estimación recibidas en la razón afectiva) De cognitivis fiunt affective (De cognoscitivas se convierten en afectivas) De apprehensivis fiunt motive (De aprehensivas se convierten en motivas)	Concupiscibilis (Concupiscible) Movet ad letum (Mueve hacia lo satisfactorio)
	Irascibilis (Irascible) Movet a tristi (Se aleja de lo insatisfactorio)	
	Inperate	Musculis et nervis (músculos y nervios)
	(Imperadas)	

Habiendo terminado con la potencia racional, encontramos en este cuarto cuadro el esquema de la parte motriz de la potencia sensible, la cual está diseñada para trabajar junto con la parte racional para producir la acción.¹⁶ Esta parte se descompone en las potencias que ordenan el movimiento (*imperantes motum*) y aquellas que son ordenadas por las primeras (*imperate*).¹⁷ Las segundas, esto es, las potencias ordenadas, residen en los nervios y músculos, ejerciendo acción directamente.¹⁸ En lo que se refiere a las potencias de comando o que ordenan, entre las cuales se incluyen las potencias concupiscible e irascible, estas están relacionadas o son extensiones de potencias cognitivas y aprehensivas de la imaginación y la estimación.¹⁹ Es más, podemos decir

¹⁵ “Sequitur de potentia sensibili. Hec dividitur in apprehensivam et motivam” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, p. 35). “Post uires sensibiles apprehensiuas, sequitur de motiuis” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, p. 47).

¹⁶ Hemos dejado a un lado la parte aprehensiva de la facultad sensible, porque no es pertinente para el desarrollo de este artículo. La descripción de la facultad sensible aprehensiva se encuentra en Gauthier (1982, pp. 35-47).

¹⁷ “Sunt enim duo genera motuarum, quia quedam sunt motive inperantes et quedam sunt motive imperatae” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, p. 47).

¹⁸ “Virtus autem imperata est posita in musculis et neruis totius corporis contrahens et extendens cordas uel ligamenta ad nutum irascibilis uel concupiscibilis” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, p. 48).

¹⁹ “Vnde sciendum quod ymaginacioni et estimationi leti et tristis sequitur appetitus uel fuga, ardui uel facilis sequitur timor uel audacia; et tunc ymaginatio uel estimatio de cognitiuis fiunt affectiue, de apprehensiuis fiunt motiue, id est

que se identifican con la potencia estimativa y la imaginación, las cuales se vuelven afectivas en el caso de comenzar y ordenar una acción.²⁰ Así, puede afirmarse brevemente que las potencias de comando o de orden son la irascible, que aleja de lo triste, y la concupiscible, que se acerca a lo gozoso.²¹

Aparte de los cuatro manuscritos que contienen esta obra, el editor René Gauthier ha encontrado cierta influencia de ella en otras obras contemporáneas como el *Speculum* de Vicente de Beauvais, la *Summa naturalium* de Alberto de Orlamünde, y es leída –a través de la reescritura que se encuentra en otro opúsculo llamado *De potentias anime et obiectis* (Gauthier, 1982, pp. 6-22)– por maestros con gran influencia como Juan de la Rochelle.

Teniendo en mente esta estructura del alma, me gustaría resaltar una dinámica de consentimiento en el contexto de la parte racional del intelecto práctico. En efecto, la parte inferior de la razón,²² es comparada con las mujeres (afirmación negativa de género tomada de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que a su vez está inspirado en textos agustinianos), mientras que la parte superior es asimilada al varón.²³ A su vez, según el Maestro de las *Sentencias*, la mujer (parte inferior de la razón) consiente a la sensualidad representada por la serpiente y el hombre (parte superior de la razón) a su vez consiente con la mujer.²⁴ Esta consideración es

inperantes motum” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius* p. 47).

²⁰ “Inperantes sunt ymaginatio et estimatio accepte in ratione predicta, scilicet affectiua, uel ad habendum uel ad fugam, et secundum illam rationem utraque potest dici concupisibilis et irascibilis, uel desideratiua generali nomine. Vnde Aristoteles dicit quod ymaginatio est in irrationalibus sicut ratio est in hominibus; quod etiam accidit in hominibus bestialibus, qui mouentur ad nutum desideratiue, non ad iudicium rationis.” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, pp. 47-48).

²¹ “Dicimus ergo in summa quod uirtus sensibilis motiu duplex est, scilicet inperans et inperata, inperans autem dicitur desideratiua. Iterum inperans duplex est, scilicet irascibilis et concupisibilis, quarum altera mouet ad letum, altera mouet a tristi” (Gauthier, 1982, *De anima et de potentiis eius*, p. 48).

²² La división de la razón práctica en una parte superior y otra inferior proviene de las *Sententiae* de Pedro Lombardo: “Ratio vero vis animae es superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias: superiorem et inferiorem. Secundum superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem ad temporalium dispositionem prospicit.” (1971, liber II, dist. 24, c. 5, p. 453-454). Es el mismo Gauthier (1982, p. 55) quien indica esto en el aparato de fuentes de su edición.

²³ “Quod in nobis est mulier et vir et serpens, et quomodo. Ut enim tunc serpens mulieri malum suasit ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio”. Cfr. también c. 8, *Ibid.*: “De spirituali coniugio viri et mulieris in nobis. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale coniugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio quasi vir debet praeesse et dominari; inferior vero quasi mulier debet subesse et obediare.” *Ibid.* p. 456: “Ecce ex his intelligi potest qualiter in anima hominis exsistat imago illius coniugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens” (Pedro Lombardo, 1971, *Sententiae*, liber II, dist. 24, c. 7, p. 455).

²⁴ “Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro, ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferior parti rationis, id est rationi scientiae; quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum. Post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiae, eandem

repetida y asimilada de generación en generación durante la escolástica, al parecer sin objeciones.

Esta brevísimas descripción de la acción expuesta en este anónimo *De anima et de potentiis eius*, junto con otros materiales disponibles para los maestros de artes, tales como las primeras *Summae* del siglo XIII, a saber, la de Guillermo de Auxerre, y la de Felipe el Canciller, serán los elementos con los que los filósofos occidentales tratarán de asimilar la también breve teoría de la acción desarrollada por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* III. I-3.

3. La estructura del alma en la *Lectura parisiensis in Ethicam Nouam et Veterem*

Ahora que ya ha sido bosquejada una estructura general del alma, pasemos a un ambiente más específico como es el de los comentarios a la *Ética Nicomáquea*. El primer comentario que ha de examinarse es la *Lectura parisiensis in Ethicam Nouam et Veterem*. Aunque los editores han probado que son obras del mismo autor, estos comentarios de la *Ethica Nova* y *Vetus* no están editados en forma conjunta. En efecto, el comentario sobre la *Ethica Nova* ha sido editado por René-Antoine Gauthier (1975), mientras que el comentario a la *Ethica Vetus* está en proceso de edición a cargo de Irene Zavattero (2010). Ambos han prestado atención a la estructura del alma en esas obras. Además, presentan sus propios cuadros que reproduczo aquí abajo con algunas pequeñas modificaciones.

illecebram suggerit; quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat" (Pedro Lombardo, 1971, *Sententiae*, liber II, dist. 24, c. 9, pp. 456-57; cfr. también, c. 10, 11 y 12, pp. 457-458).

Cuadro 5 a: Anónimo, *Lectura in Ethicam Nouam*, ed. Gauthier²⁵

Intellectus speculativus (Intelecto especulativo)	Pars superior (Parte superior) Intellectus agens (Intelecto agente)	Cognitio in summa (indistincte) (sine fantasmate) Non errat (Conocimiento en general indefinido y sin imagen. No yerra)
	Pars inferior (Parte inferior) Intellectus possibilis (Intelecto posible)	Cognitio distincte (mediante fantasmate) Errat (Conocimiento definido y mediante imagen. Yerra)
Intellectus practicus vel pars desiderativa (Intelecto práctico o parte desiderativa)	Pars superior (Parte superior)	Voluntas in summa (indistincte) Non errat (Voluntad en general, indefinida. No yerra)
	Pars inferior (Parte inferior)	Liberum arbitrium Errat (Libre albedrío. Yerra)

El esquema del intelecto especulativo está graduado en dos jerarquías, una superior (intelecto agente) y otra inferior (intelecto posible), el intelecto práctico también tiene dos niveles jerárquicos.²⁶ Cada una de las partes superiores de ambos intelectos no puede errar (*non errat*) y están siempre en lo correcto, pero las partes inferiores sí pueden caer en el error. En efecto, en el intelecto especulativo puede equivocarse la parte que está en contacto con las imágenes (*cognitio mediante fantasmate*), mientras que en el intelecto práctico la parte superior no cae en el error y es por ella que el hombre puede acceder a una contemplación que consiste en la suma felicidad.²⁷ Asimismo, esta parte contribuye a la mayor virtud en cuanto establece un conocimiento con afición (*cognitio cum affectu*), que es una tendencia general por la cual todos

²⁵ Véase Gauthier, 1975, p. 87.

²⁶ “Sicut in intellectu speculativo est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior, similiter in parte intellectus que uocatur pars desiderativa est duplex pars, scilicet pars superior et pars inferior.” (Gauthier, 1975, *Lecturam in Ethicam Nouam*, p. 102).

²⁷ “set notandum quod duplex est cognitio: est enim quedam cognitio sine fantasmate et est quedam cognitio mediante fantasmate; et illa uita contemplativa que attenditur penes scienciam et cognitionem que est sine fantasmate est de qua predicatur uita quam ponendo esse felicitatem non errabunt philosophi. Similiter dicendum est quod uirtus potest esse in parte superiori desiderativa uel in parte inferiori; et circa uirtutem secundum quod est in parte superiori uirtutis desiderative est uita de qua predicatur felicitas. Et sic patet quod uita que est idem felicitati predicatur de uita contemplativa in quantum uita contemplativa est circa cognitionem sine fantasmate et uirtutem que est circa partem superiorem intellectus practici siue uirtutis desiderative.” (Gauthier, 1975, *Lecturam in Ethicam Nouam*, p. 102).

tienden al bien supremo.²⁸ Ahora bien, la parte inferior del intelecto práctico que es la parte desiderativa tiene la posibilidad práctica de caer en el error, y es en esta posibilidad donde reside, según el maestro anónimo, la libertad de elección (*libertas arbitrii*). Esta libertad de elegir es justamente la elección de los medios para llegar a un fin, que retoma la condición de la elección determinada por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* III.2 (1111b25-30) y por Juan Damasceno (1955, p. 137) en el capítulo 36 del *De fide orthodoxa*.²⁹ Una descripción similar se encuentra en el comentario a la *Ethica Vetus*, que es comparado por Zavattero con la descripción del comentario de la *Ethica Nova*. Veamos su análisis.

²⁸ “Illa enim pars speculatiui intellectus que est superior semper est recta, et illa pars uocatur intellectus agens, qui habet cognitionem omnium rerum in summa et indistincte; unde dicit Boetius: ‘Summam retinet singula perdit’; et in cognitione huiusmodi intellectus non potest esse error. Est autem pars inferior que uocatur intellectus possibilis, et iste non est rectus semper, immo potest esse rectus et non rectus. Similiter dicendum quod pars intellectus practici superior desiderat et appetit et cognoscit, set ista cognitio est cum affectu, et istud desiderium et ista uoluntas semper sunt recta; ista enim uoluntas indistincta est, et hoc modo intelligit auctor cum dicit quod omnes summum bonum uolunt.” (Gauthier, 1975, *Lecturam in Ethicam Nouam*, p. 102).

²⁹ “Est autem alia pars inferior, et circa istam partem inferiorem partis desideratiae est libertas arbitrii; libertas enim arbitrii non est ipsius finis, set est eorum que sunt ad finem. Et quamvis omnes uolunt summum bonum primo dicta uoluntate, hoc est, etsi desiderent ipsum indistincte, sic non errant, quia finem appetunt; tamen per illam partem que est inferior et miscetur uirtutibus sensibilibus, possunt recte uelle et non uelle, et sic habent liberum arbitrium.” (Gauthier, 1975, *Lecturam in Ethicam Nouam*, p. 102).

Cuadro 5 b: Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem*, ed. Zavattero.³⁰

Intellectus speculativus vel pars speculativa (Intelecto especulativo o parte especulativa)	Pars superior (Parte superior) Intellectus agens (Intelecto agente)	Cognitio in summa (indistincta) Cognitio sine fantasmate Non errat (Conocimiento en general indefinido y sin imagen. No yerra)
	Pars inferior Intellectus possibilis (Parte inferior Intelecto posible)	Cognitio distinta (mediante fantasmate) Errat (Conocimiento definido y mediante imagen. Yerra)
Intellectus practicus vel pars desiderativa vel pars motiva (Intelecto práctico, o parte desiderativa o parte motriz)	Pars superior (Parte superior)	Voluntas in summa (indistincta) Sinderesis Non errat (Voluntad en general, indefinida Sindéresis. No yerra)
	Pars inferior (Parte inferior)	Voluntas cum deliberatione Liberum arbitrium/ Proheresis Errat (Voluntad con deliberación Libre albedrío / Proháiresis. Yerra)

Como es evidente, la estructura es prácticamente la misma, a partir de diversos lugares de la misma obra, en el comentario al libro I (Gauthier, 1975, p. 102; Zavattero, 2010, 32, l. 429). Justamente esta gran similitud es uno de los argumentos que pueden esgrimirse para postular un mismo autor de ambos comentarios. En su estudio, Zavattero describe con un poco más de detalle la subdivisión de la voluntad, también vinculándola con las divisiones de los teólogos contemporáneos como Felipe el Canciller y Alejandro de Hales (Zavattero, 2015, pp. 79-82). Aunque esta subdivisión (*voluntas cum deliberatione* – *voluntas sine deliberatione*) ya está presente en la *Lectura sobre la Ethica Nova*,³¹ vale la pena recordarla al abordar el tercer libro de la *Ética*.

³⁰ Cfr. Zavattero, 2015, p. 77-78.

³¹ “Ad hoc duplex est responsio, et est prima hec. Duplex est uoluntas siue appetitus: est enim quedam uoluntas cum deliberatione, et est quedam uoluntas sine deliberatione; similiter quidam appetitus siue desiderium cum deliberatione et quidam sine deliberatione; et illud quod dicit Aristotiles quod ex appetitu sumus boni et mali, intelligit de hoc appetitu qui est cum deliberatione, set cum dicitur quod omnes summum bonum appetunt et uolunt, iste appetitus

Nicomáquea. ¿Qué hay de nuevo entonces en la *Lectura in Ethicam Veterem*? Según Zavattero (2015, p. 75), un vínculo importante se establece aquí entre el *appetitus* que puede ser interpretado como deseo o apetito y la *voluntas* que es la voluntad con la misma connotación. El maestro de artes también parece identificar ambos conceptos, mientras que el texto contemporáneo de la *Summa Halensis* no lo hace, aunque allí también hay definidos dos *appetitus* (Zavattero, 2015, pp. 74-75). Deberíamos tener en cuenta las dos voluntades definidas por la *Summa Halensis* “según Juan Damasceno”:³² la voluntad es un apetito libre de la razón (*voluntas est rationis et liber appetitus*); pero la voluntad no proviene propiamente de la sensualidad sino sólo de la razón, porque es un apetito de la razón.³³ Es aquí donde la *Summa Halensis* podría dejar una distinción entre apetito racional coincidente con la voluntad, y apetito sensitivo o sensual, entonces el *appetitus* es un concepto más amplio que incluye la *voluntas*. Después de esta apertura, retorna a una aparente identificación del apetito y la voluntad en el resto del párrafo: “Pero, dice, el apetito es doble, entonces la voluntad es doble, un apetito racional y uno natural, y entonces la voluntad racional es doble: la natural, correspondiendo al apetito natural de la razón, y la deliberativa que corresponde al apetito racional; pero ambas voluntades son lo mismo en la realidad (*secundum rem*) pero difieren en la razón (*secundum rationem*).³⁴ Esta distinción de apetito y voluntad sugerida o implicada por la *Summa Halensis* no parece retomarse en los comentarios a la Ética Nicomáquea (Zavattero, 2015, p. 75). Asimismo, siendo esta voluntad y este apetito de la razón no constituyen una parte o facultad del alma en sí mismas, sino un deseo o un querer, un movimiento o tendencia de la razón.

Ahora que la distinción de las dos voluntades ha sido desarrollada, debemos indicar más

est sine deliberatione.” (Gauthier, 1975, *Lecturam in Ethicam Nouam*, p. 101)

³² “Ideoque et sic determinant hanc naturalem voluntatem: thelima (id est voluntas) est appetitus rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus. Quare thelisis (id est voluntas) quidem est ipse naturalis et vitalis et rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum, simplex virtus. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur thelisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniatet quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi.” (Juan Damasceno, 1955, pp. 135-136). Sobre las interpretaciones de este texto, véase Saccenti (2016, pp. 70-76 y 80-101) y Saccenti (2013, pp. 59-69).

³³ “Respondeo secundum Ioannem Damascenum. Voluntas est rationis et liber appetitus; voluntas non est proprie ex parte sensualitatis, sed solum ex parte rationis, quia est appetitus rationis.” (*Summa Halensis*, 1948, Tertia Pars, t. IV, p. 201b, n. 144, resp.)

³⁴ “Sed appetitus duplex, ideo voluntas duplex: appetitus naturalis et rationalis; sic rationalis voluntas est duplex: naturalis, respondens appetitui naturali rationis, et deliberativa quae respondet appetitui rationali; utraque autem voluntas idem est secundum rem, sed differens secundum rationem. In naturali ergo voluntate fuit passio, sed non in deliberativa. Naturalis autem voluntas est per comparationem ad suum corpus, et dolet de contrario, scilicet de separatione; ideo passio fuit in voluntate naturali. Deliberativa est secundum quam contulit utilitatem passionis, et secundum hanc non fuit passio.” (*Summa Halensis* (1948), Tertia Pars, t. IV, p. 201b, n. 144, resp.)

particularmente dónde tiene lugar el libre albedrío (*liberum arbitrium*). No debería estar en la parte superior del intelecto práctico, o parte desiderativa³⁵ que está siempre dirigida al bien, sino en la parte inferior que no siempre está dirigida al bien.³⁶ Esta parte inferior es la que debe ser perfeccionada y corregida por medio de la ciencia moral. Ahora bien, entonces el libre albedrío según la *Lectura parisiensis* se da por la actividad de la parte inferior del intelecto práctico, que es una facultad a la vez desiderativa y motriz. La determinación de esta facultad como el lugar donde tiene lugar el libre albedrío, indica que el libre albedrío es o bien una acción o bien una capacidad de tal facultad que puede tender tanto hacia el bien como hacia el mal. Esta definición aleja la discusión de los maestros de artes de la de los maestros de teología, quienes se encuentran siguiendo otra línea de investigación al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Zavattero, 2017).³⁷

4. La estructura del alma y la dinámica de la acción en la anónima *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (Pseudo-Peckham)

La estructura del alma de la anónima *Lectura* atribuída erroneamente a Juan Peckham –lo que le ha dado la curiosa identificación de “Pseudo-Peckham”–³⁸ se asemeja mucho a los textos considerados previamente. En esta sección confirmaremos las semejanzas e identificaremos más precisamente las diferencias. En efecto, hay un doble intelecto dividido en una parte superior y una parte inferior. En principio, la parte superior está siempre en lo correcto mientras que la parte inferior no siempre lo está.³⁹ Sin embargo, también podemos ver aquí una respuesta

³⁵ Sobre la identificación del *intellectus practicus*, la *pars desiderativa* y la *pars motiva*, véase Zavattero (2015, p. 76, con la nota 42).

³⁶ Respecto de la parte dedicada a la *Ethicam Nouam*, véase la nota 29 y también la nota 27. Respecto de la parte dedicada a la *Ethica Vetera*, véase, Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem*: “similiter ex parte intellectus practici sunt iste diuerse nature: una que respondet intellectui agenti et hec uocatur superior pars intellectus practici, alia respondet intellectui possibili et uocatur inferior pars intellectus practici, et pars superior semper est ad bonum, inferior non; et ad hanc ultimam partem perficiendam et rectificandam indigemus sciencia morali” (Zavattero, 2010, p. 25, l. 175-180).

³⁷ Zavattero (2017) muestra en este artículo lo desconcertante que resulta para los teólogos del siglo XIII la combinación de la razón y la voluntad en una tercera facultad que sería el *liberum arbitrium*. Después de analizar escrupulosamente las interpretaciones de Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre, Hugo de Santo Caro, Alberto Magno, Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y la *Summa Halensis*, concluye que si bien en general parece que los teólogos (y también los maestros de artes como el autor de la *Lectura parisiensis*) intentan mantener la identidad de razón y voluntad, sin embargo, se empiezan ya a delinean algunas líneas de interpretación con “le impostazioni dottrinali che alla fine del secolo caratterizzeranno il dibattito fra intelectualisti e volonaristi, rappresentati paradigmaticamente (e schematicamente) gli uni dai Domenicani e gli altri dai Francescani” (p. 167).

³⁸ Se puede encontrar información sobre esta obra en Spettmann (1923), Doucet (1933), Lottin (1938), Gauthier (1964) y la edición crítica del Prólogo puede encontrarse en Buffon (2011).

³⁹ “Ad hoc potest dici quod sine dubio phantasia numquam mouetur nisi mota ab intellectu unde intellectu existente

alternativa que indica que el conocimiento de lo superior es indefinido (*cognoscat omnia indistincta*), como en la *Lectura parisiensis*, mientras que el conocimiento sacado de la imaginación (*phantasia*) es definido y singular (*facit cognitionem distinctam*). En todo caso, cuando el intelecto se relaciona con la imaginación, allí puede caer en el error, y no cuando está actuando independientemente de la imaginación.⁴⁰ He aquí el cuadro donde esto puede ser esquematizado:

Cuadro 6: Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem (Lectio 40, q. 3)*

Anima duplex (El alma es doble)	Superior Contemplat superiora (La superior contempla lo superior)	Intellectus semper est rectus Non est motus phantasie (El intelecto que siempre es recto. No es movido por la imaginación)	Intellectus agens Cognoscit omnia indistincte (El intelecto agente conoce todo de manera indefinida)
	Inferior Considerat inferiora. (La inferior considera lo inferior)	Intellectus non semper est rectus Motus phantasie (El intelecto que no siempre es recto y es movido por la imaginación)	Intellectus possibilis Illuminatur a phantasmatisbus Cognitio distincta (El intelecto posible es iluminado por las imágenes y tiene conocimiento definido)

Como un corolario interesante de esto, nuestro maestro inserta el consentimiento de la imaginación al intelecto como una causa del error en su acción:

bene disposito semper phantasia recte operatur et quod obicit quod intellectus semper est rectus dico sicut dictum est alibi quod in anima rationali est duplex pars: inferior scilicet et superior. Superior qua contemplantur superiora inferior qua contemplatur et considerat inferiora. Cum ergo dicitur quod intellectus semper est rectus hoc est quantum ad superiore partem non hoc modo ratio est motor phantasie, sed solum quantum ad partem inferiorem est motor phantasie et hoc modo non semper est rectus et propter hoc non procedit ratio." (Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem, Lectio 40*, mi colación, q. 3, O f. 48rb, F 68vb)

⁴⁰ "Aliter potest dici sicut dicetur quod intellectus agens cognoscat omnia sed indistincta cum autem illuminatur a fantasmatisbus tunc facit cognitionem distinctam in intellectu possibili. Similiter dico quod cum dicitur quod intellectus est semper rectus hoc est prout indistincte se habet circa omnia sed tunc non mouet phantasiam cum autem est circa singulare distincte se habens tunc mouet phantasiam et tunc non est semper rectus et propter hoc mouet quandoque recte quandoque non recte et quod obicit quod intellectus est incorruptibilis et ego dico quod hoc est uerum." (Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, mi colación, *Lectio 40*, q. 3, O f. 48rb, F 68vb)

De allí que digo que el intelecto siempre vence sobre la imaginación, pero algo se dice vencer sobre otra cosa o bien porque no es movido por su imperio o bien <no es movido> a menos que él mismo consienta, de este modo es sobre el intelecto y la imaginación, nunca se mueve la imaginación a menos que la mande el intelecto, y cuando así es, entonces es correcta la acción, o <la imaginación> no consiente y, entonces, uno no actúa correctamente.⁴¹

En efecto, como el intelecto actuando independientemente de la percepción sensorial y la imaginación es siempre correcto, cuando la imaginación actúa siguiendo la rectitud del intelecto, consintiendo a su orden, no puede caer en el error. Por el contrario, si la imaginación no consiente a la orden del intelecto, puede caer en el error. Asimismo, debemos considerar que estas afirmaciones, aunque relativas al intelecto especulativo, en tanto se debaten en el contexto de un discurso ético, están destinadas a fundar una, por decirlo así, “teoría de la acción”, esto es una descripción de lo que ocurre en nuestra alma antes y en el momento en que realizamos una acción.

Ahora bien, para completar esta estructura debemos volver al prólogo de la obra, en las *questiones extra litteram*, las cuales se prevén como una introducción general a los temas principales del comentario. En la quinta cuestión, el autor anónimo se pregunta si puede ocurrir que los seres humanos se equivoquen acerca del bien.⁴² Allí, nuestro maestro explica la estructura del intelecto práctico, o en este caso el apetito,⁴³ indicando que es doble, uno es natural y el otro es deliberativo o electivo. Este rasgo dual y la terminología *ut natura* y *ut voluntas* está presente en la literatura franciscana contemporánea de nuestro maestro.⁴⁴ El apetito natural

⁴¹ “Unde dico quod intellectus semper uincit super phantasiam sed aliquid dicitur uincere supra aliud aut quia non mouetur per imperium ipsius aut nisi ipso consentiente, hoc modo est de intellectu et phantasia numquam neque mouetur phantasia nisi sibi imperet intellectus et quando sic est tunc est recta operatio uel non consentiat et tunc operatur non recte”. (Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, mi colación, *Lectio 40*, q. 3, O f. 48rb-va, F 68vb).

⁴² “Quinto, cum non sit scientia nisi ad remouendum errorem incidentem uel incidere potentem, erit questio utrum contingat hominem errare respectu boni, quia si non, superflueret hec scientia.” (Buffon, 2011, p. 359).

⁴³ Sobre la identificación del intelecto práctico con la parte desiderativa y la parte motriz del alma (como lo podemos ver en la *Lectura parisiensis*, cf. Zavattero, 2015, p. 76, con la n. 42), podemos indicar varios lugares en esta *Lectura* del Pseudo-Peckham. En primer lugar, en el prólogo (Buffon, 2011, p. 356): “*Duplex autem est potentia anime: scilicet speculativa uel cognoscitiva, cui per se obiectum est uerum; et motiva, cui per se obiectum est bonum.*” Asimismo: “*Eadem est comparatio potentiarum et obiectorum, set intellectus speculativi obiectum est uerum, practici uero bonum*” (Buffon, 2011, q. 1, p. 359). Entonces, puesto que la *potentia motiva*, el *intellectus practicus*, y el *appetitus* y la *voluntas* tienen el mismo objeto (ver en lo que sigue), que es el bien (*bonum*), podemos asumir que estamos hablando de diversas maneras sobre lo mismo, puesto que no se hace diferencia entre aquellas tendencias hacia el bien como un objeto.

⁴⁴ “*Voluntas vero ut natura est appetitus generalis et indeterminatus; voluntas vero ut voluntas specialis est et definita. nam voluntas ut natura inserta est cuilibet vi animae respectu sui actus et obiecti: unde est in irascibili respectu ardui, in concupiscibili respectu boni, in rationali respectu veri; sed voluntas ut voluntas, quae quidem est determinata,*

**El lugar de la voluntad en la estructura interna del alma según los primeros
comentarios a la Ética Nicomáquea**

Dossier Voluntarismo e Intelectualismo en la edad media y la modernidad temprana

sólo puede estar dirigido al bien, mientras que el deliberativo aunque tienda hacia el bien, puede ser inducido a error por un bien aparente, como algo que parece bueno a los sentidos y que confunde al intelecto.⁴⁵

En torno a la discusión sobre el apetito, en la *Lectio 40*, el *appetitus* es caracterizado así: el apetito es doble, el primero y el segundo. No tenemos poder sobre el primero, pero sí lo tenemos sobre el segundo. Así, nuestra libertad no es relativa al primer apetito (que está en la aprehensión y el conocimiento), sino al segundo (el cual se vincula con el consentimiento y el disentimiento) y merecemos o tenemos mérito por el segundo apetito y no por el primero.⁴⁶ El autor reformulará después esta división para la voluntad (*voluntas*), una voluntad es como una naturaleza (*ut natura*), la otra es la voluntad como tal, esto es, como voluntad (*in quantum est voluntas*), además la virtud intelectual puede ser considerada como una naturaleza y en tanto delibera y razona (*in quantum est deliberans et ratiocinans*). Desde el primer punto de vista, la

inserta est solum virtuti motivae rationali, quae movetur ex arbitrio et iudicio libere. Voluntas primo modo dicta praecedit notitiam sive intelligentiam, quia appetitus ille est in ipsa vi cognitiva respectu motivae naturaliter insertus quo “inhiat rei cognoscendae”; et de hoc appetitu intelligitur auctoritas augustini, scilicet quod “partum mentis praecedit appetitus”. Voluntas vero ut voluntas ordine naturae consequitur notitiam: haec enim est determinata respectu alicuius rei, sed non possumus velle proprie aliquid nisi cognitum, sicut ostensum est” (*Summa Halensis* (1964), tomus I, liber primus, pp. 479-480). Sobre esta distinción en la *Summa Halensis*, véase Schumacher (2023, pp. 230-233 y 244-248); Zavattero (2015, p. 82 con la nota 55) y Robiglio (2002, pp. 156-157). Asimismo, sobre esta división proveniente de Juan Damasceno, véase Juan de la Rochelle: “Motiu rationalis secundum Damascenum diuiditur in voluntatem, rationem et libertatem arbitrii. Voluntatem autem diuidit in thelism et bulisim, id est in voluntatem naturalem et rationalem; thelisis siue voluntas naturalis est respectu bonorum naturalium, que non possumus non appetere, sicut sunt esse, vivere, intelligere; voluntas rationalis est respectu bonorum non naturalium, que possumus velle et non velle. Voluntas autem rationalis est 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. Voluntas eorum que sunt in nobis, possibilium est voluntas cum consilio, cuius multiplex est actus secundum Damascenum: consilium, iudicium, sententia, electio, impetus, usus. Primo enim consiliatur aliquis si debet rem tractare aut non; deinde diiudicat quid melius, et dicitur iudicium; deinde disponit et amat, quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia; deinde post dispositionem fit electio; deinde facit impetum ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur et dicitur usus” (1964, pp. 119-120). Sobre este texto véase Lottin (1957, pp. 401-402); Schumacher (2023, pp. 230-233), Zavattero (2015, pp. 74-75, 80-82).

⁴⁵ “Ad horum eidem notandum quod duplex est appetitus in homine: naturalis et deliberatus siue electius; naturalis solum unius est et ad unum; deliberatus, etsi per se sit ad bonum, potest tamen esse boni et mali: boni cum recte elit, mali cum errat in eligendo; huius erroris causa potest esse apprensio bonitas in re extra, vel sensus condelectans rei extra propter aliquam complacentiam excitans intellectum, sicut multotiens contingit de malo socio excitante aliud ad illicita, vel propter impotentiam intellectus non ualentis dicernere preminentiam aliquorum, vel non conferentis quod presens est ad id quod ex eo est futurum. Prima causa erroris communis est omni rationali creature et tertia, secunda uero hominis propria. Concedimus ergo quod contingit hominem errare et deuiare a bono et propter hoc necessaria est ei hec scientia, qua rectificetur homo in operando ad bonum” (Buffon, 2011, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologus, q. 5, Resp., p. 377).

⁴⁶ “Ad primum dicendum est quod duplex est appetitus: primus scilicet et secundus. Dicendum est ergo quod non sumus domini appetituum primorum sed sumus domini respectu secundorum, unde libertas non est respectu primorum appetituum, qui sunt apprehensio et cognitio, sed respectu secundorum qui sunt consensus vel dissensus et ad hos secundos motus meremur, quantum ad primos non.” (*Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, mi colación, *Lectio 40*, q. 2, O f. 48rb, F f. 68vb)

voluntad está siempre en lo correcto, pero desde el segundo punto de vista puede errar, pero la razón del error no son exclusivamente los sentidos, ya que, aunque el ser humano no tuviera sentidos, podría sin embargo errar.⁴⁷ A partir de esta última consideración uno se pregunta, y le pregunta al texto ¿cómo es posible eso? Ya que, en el esquema que habíamos visto, la razón del error parece ser el vínculo con lo inferior que depende de los sentidos. Sin embargo, eso es claramente desde el punto de vista cognoscitivo y aquí el autor está considerando el punto de vista moral, en relación a la naturaleza del comentario y también al contexto teológico del autor. En el sentido moral entonces, la dinámica psicológica es diferente ya que el error no depende solamente de un dato erróneo de la imaginación o de los sentidos, sino que radica en la una capacidad íntima de la propia voluntad. Veamos cómo podría esquematizarse lo que ha dicho:

Cuadro 7: Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem, Prólogo (q. 5) y Lectio 40 (q. 2)*

Appetitus duplex (El apetito es doble)	Deliberativus siue electivus Ad bonum sed boni et mali (Deliberativo o electivo tiende hacia el bien, pero es del bien y del mal)	Secundus (libertas) Sumus domini (Segundo apetito -libertad- al que podemos dominar)
	Naturalis Unius et ad unum (Natural De uno y hacia uno)	Primus (apprehensio et cognitio) non sumus domini (Primer apetito, aprehensión y conocimiento, al que no podemos dominar)

⁴⁷ “ad 2. Ad aliud dicendum quod loqui est de intellectu secundum partem superiore uel secundum partem inferiorem, et quo ad inferiorem potest esse rectus et non rectus sicut et fantasia, quoad superiorem dico quod semper rectus est, nisi appelletur non rectitudo in eo quod pars inferior non semper obedit. <ad3> Ad aliud dicendum quod sicut uoluntas potest considerari ut est natura quedam uel in quantum est uoluntas, sic uirtus intellectua potest considerari in quantum est natura quedam uel in quantum est deliberans et ratiocinans. Primo modo semper est recta et magis uel eque sicut sensus; secundo modo potest errare et in ista collatione et deliberatione, si contingere quod sensus eam faceret, contingere eam decipi sicut et intellectum, immo magis, et hoc sicut ostendit ratio. Et sicut predictum est in soluendo quod totalis causa erroris in homine non est sensus excitans intellectum ad delectabile siue ad bonum ut nunc, immo sicut uisum est, etsi homo non haberet sensum, adhuc contingere ipsum errare.” (Buffon, 2011, q. 5, ad 2, ad 3, en p. 378)

Voluntas (ut virtus intellectiva) (Voluntad en tanto virtud intelectiva)	ut voluntas potest errare (en tanto voluntad puede errar)	Virtus intellectiva ut est deliberans et ratiocinans. (Virtud intelectiva en tanto delibera y razona)
	ut natura semper recta (en tanto naturaleza es siempre recta)	Virtus intellectiva ut est natura quedam (Virtud intelectiva en tanto es una cierta naturaleza)

Para recapitular este esquema de las potencias del alma, según lo que es importante para el maestro anónimo en la descripción de la dinámica interna que lleva a la acción, dividamos el alma en la parte intelectiva y la parte sensitiva. La parte intelectiva misma se divide en intelecto especulativo y práctico, teniendo ambos una parte superior y una parte inferior. Independientemente de su relación con los sentidos (aunque hasta cierto punto los sentidos pueden presentar un bien aparente al intelecto), las partes inferiores son las que pueden equivocarse o caer en el error al elegir un bien aparente que resulta en una mala acción o al consentir a una sugerencia errónea de la imaginación.⁴⁸

Cabe mencionar que este último comentario anónimo (Pseudo-Peckham) considera, en contraste con la *Lectura parisiensis* –cuyo autor, según Zavattero (2015), no identifica la voluntad como una parte del alma–, que la voluntad natural (*voluntas ut natura*) debe ser estudiada por una ciencia natural, esto es, la ciencia del alma.⁴⁹ Por lo tanto, la voluntad natural es una potencia y una parte natural del alma así como las potencias vegetativa y sensitiva lo son. En efecto, en la *Lectio 35*, el maestro indica que la voluntad se puede considerar de diversas maneras según se relacione con el sujeto o sustrato y con el objeto al que tiende. Asimismo, en relación con el objeto, se distingue según que la relación sea natural o según que la voluntad es deliberativa o racional. Por lo tanto, la ciencia moral no considera a la voluntad en relación con su objeto natural sino solamente en relación con su objeto deliberativo o racional en tanto la voluntad lo juzga y sólo de este modo la acción de la voluntad es meritoria, y no en relación con su objeto

⁴⁸ El consentimiento como un paso de la descripción de la acción en los maestros de teología y de artes ha sido desarrollado en Buffon (2024). En un próximo estudio, analizaremos la deliberación (*consilium*) y la elección o decisión (*eligentia-electio*) como estudios en la dinámica psicológica de la acción.

⁴⁹ Véase la nota siguiente.

natural aunque comporte deliberación.⁵⁰ Así, el texto supone que puede haber un estudio de la voluntad por parte de la ciencia natural y ese es en tanto constituye un sustrato (*subiectum*) potencia o facultad del alma humana.

Cuadro 8: Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem, Lectio 35* (q. I)

Voluntas consideratur dupliciter: (La voluntad se considera de dos maneras:)	Per comparationem Ad subiectum (Por relación al sustrato)	Sic est naturalis (Así es natural)
	Per comparationem Ad obiectum (Por relación al objeto)	Secundum relationem naturalem (Según una relación natural)
		Secundum relationem deliberativam vel rationalem (Según una relación deliberativa o racional)

Este esquema deja claro que según la única relación que no tiene determinaciones naturales, ni según el *subiectum* ni según el *obiectum*, esa es la relación que es moralmente meritoria, esto es, la relación según la cual la voluntad tiene una deliberación respecto del objeto al cual tiende racionalmente. Por lo tanto, toda relación al sustrato de la voluntad es decir a la naturaleza de la voluntad misma no implica un mérito. Así como tampoco será meritoria una deliberación respecto del objeto natural de la voluntad, esto es, el bien. Esta concepción de la voluntad como un *subiectum* es decir, un sustrato en el que tienen lugar ciertas acciones del querer y del elegir, la considera como una potencia o facultad del alma. Justamente, la vinculación con el *subiectum* tiene un rasgo natural, es decir, correspondiente a la naturaleza del alma y de la voluntad.

⁵⁰ “ad primum dicendum quod uoluntas potest considerari dupliciter uel per comparationem ad subiectum uel per comparationem ad obiectum et ad obiectum dupliciter quoniam aut secundum quod illa comparatio est naturalis aut secundum quod est deliberatiua uel rationalis. Dico igitur quod moralis primo modo non considerat uoluntatem neque secundum quod comparatur ad obiectum naturaliter siue secundum quod comparatio huius ad obiectum naturalis est. Sed considerat eam secundum quod relatio eius ad obiectum deliberatiua est et rationalis. Hoc est secundum quod ratio est deliberans et iudicans et hoc modo debetur uoluntati meritum uel demeritum. Primo modo et secundo non. Patet igitur quomodo sit uoluntas de consideratione moralis et] naturalis non enim est comparatio uoluntatis ut est cum deliberatione siue secundum quod rationalis est ad cuius obiectum naturalis. Et hoc modo ipsam considerat moralis” (Pseudo-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem, Lectio 35*, mi colación con la colaboración de Violeta Cervera Novo, q. I, Ff. 57vb; O f. 43rb)

Por otra parte, en la *Lectio 36* hace otra distinción, voluntad absoluta y voluntad *discreta*, es decir, con cierta delimitación (*cum discretione*). Sin describir ni definir qué sea una tal “voluntad absoluta” (que intentaremos relacionar según lo que hace la *Lectura parisiensis*) pasa a dividir la voluntad con delimitación, y entonces distingue entre discreción natural (*cum discretione naturali*), como la que tienen las plantas que distinguen entre los tipos de tierra y crecen donde les es propicio, y discreción deliberativa sobre la cual solamente indica que supone la ciencia, a diferencia de las otras dos que no la suponen.

Veamos lo que dice:

Sobre la voluntad se debe hablar de dos maneras: o bien en cuanto es absoluta o sobre la voluntad con discreción. A su vez, la voluntad con discreción es doble: o bien con discreción natural, según la cual la planta discierne entre esta tierra y aquella, porque esta tierra es más acorde que aquella para su nutrición; y según esto vemos que algunas plantas crecen en lugares secos y en los montes, otras se nutren en lugares acuosos. Y al contrario está la voluntad con discreción deliberativa. Por consiguiente, digo que la voluntad absoluta no supone la ciencia, ni tampoco la voluntad con discreción natural, sino la voluntad con discrepancia deliberativa. Y sobre esto habla Aristóteles en literalmente aquí y en el libro de los *Tópicos*, cuando dice que la voluntad está solamente en los seres racionales.⁵¹

En este caso habla de una *voluntas* en el sentido más clásico donde se trata de la acción misma del deseo y del querer, la cual como vimos arriba en la *Lectura parisiensis* puede equiparse con *appetitus* (Zavattero, 2017, p. 92). Este sentido de voluntad es el más acostumbrado y, aunque haya surgido el sentido de voluntad hipostasiado en la naturaleza del alma, este otro no se ha perdido porque se necesita aún continuar discutiendo sobre la acción de la voluntad que es también una voluntad, con el sentido y connotación de deseo, tendencia, querer. Efectivamente, la voluntad no será completamente definida como una potencia del alma hasta que no se acuñe un nuevo término técnico para su acción, esto ocurre en Tomás de Aquino donde el término

⁵¹ “Ad primum, dicendum quod de uoluntate est loqui duplicitate aut in quantum est absoluta aut de uoluntate cum discretione. Iterum uoluntas cum discretione est duplicitate: aut cum discretione naturali, secundum quod planta discernit inter hanc terram et illam, quia hec terra magis consonat nutrimento huic plante quam illa; et secundum hoc uidemus quasdam plantas crescere in locis siccis et in montibus que in locis aquosis nutriuntur. Et e contrario iterum est uoluntas cum discretione deliberativa. Dico igitur quod uoluntas absoluta non supponit scientiam neque uoluntas cum discretione naturali, sed uoluntas cum discretione deliberativa. Et de hac loquitur Aristotelis in littera et in libro *Topicorum* cum dicit | quod uoluntas est in solis rationalibus” (Pseudo Peckham, Lectio 36, q. 2, ed. M. Borelli, § 18 (F 60ra; O 44rb), en preparación). Sobre esta distinción, ver Hugo de Saint-Cher (Saccenti, 2013, p. 218) y Guillermo de Auxerre (Zavattero, 2017, pp. 147-155).

utilizado es *actus voluntatis*,⁵² pero parece avanzar con más precisión terminológica Enrique de Gante acuñando el término *volitio*.⁵³

Finalmente queremos llamar la atención sobre una última concepción que ha sido muy estudiada en autores de fines del siglo XIII como Pedro de Juan Olivi o Duns Escoto pero que ya se encuentra considerada, aunque de una manera tangencial, en los primeros comentarios de la *Ética Nicomáquea*. Se trata de la distinción entre *velle*, *nolle* y *non velle*. He aquí un texto revelador de la posibilidad de considerar este concepto desde antes de los autores mencionados:

Entre “querer” (*volens*) y “no querer” (*non volens*) en un sentido hay un medio y en otro sentido no, porque cuando digo “no querer” (*non volens*) puede ser la negación de la voluntad o la voluntad de la negación. Según lo que diremos esta <proposición>: “no todo hombre corre” es doble porque puede ser la distinción de la negación o la negación de la distribución. Similarmente digo que cuando se dice así “No quiero que tu corras”, esto es doble, a partir de que la negación puede ser doble: <negación> de la voluntad o voluntad de la negación, y así se sigue la negación de este verbo “querer” y difiere así. Y así decir que cuando digo “no quiero que tu corras” si considero como indiferente que corras o no corras, esta <proposición> es verdadera “no quiero que tú corras” según que se trata de la negación de la voluntad. Pero si fuera la voluntad de la negación, entonces no puede haber verdad a menos que yo quiera que tú no corras. Por consiguiente, digo que cuando digo así “quiero que tú corras”, “no quiero que tú corras” estas dos <proposiciones> son de un modo contradictorias y de otro modo contrarias, porque según que la negación es de la voluntad así son contradictorias, y de este modo no hay medio entre ellas.

⁵² El uso de este sintagma de manera técnica está testimoniado en toda la obra de Tomás, por ejemplo, véase *Summa Theologiae* (I-II, q. 6 a. 4 co.): “Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet *velle*; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva.” Asimismo, para una visión de todas las ocurrencias del sintagma véase el *Corpus thomisticum*: <https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>

⁵³ Si bien no se trata de un neologismo de Enrique de Gante, sin embargo, sí es el primero hasta donde hemos podido rastrear en la *Library of Latin Texts* de Brepols (consulta 18-02-2021), he aquí un par de ejemplos del uso. Henricus de Gandavo: “Est igitur sciendum quod in voluntate est considerare potentiam sive vim receptivam in se actum volitionis, et libertatem simpliciter, et libertatem arbitrii, ut, licet sint eiusdem potentiae, non tamen sola ratione differunt, sed quasi vires in ea, et hoc ex natura rei, non ex sola consideratione rationis. Ut voluntatem, potentia in quantum est potentia, intelligamus passivum, et in potentia ad actum volitionis, sicut est intellectus in potentia ad actum intellectionis. Quod necessarium est ponere, a quocumque movente voluntas ponatur moveri quando de non volente fit volens: est enim *velle* in ea accidens et operatio, in qua consistit sua perfectio in bene esse.” (1983, *Quodlibet IX*, quaestio 5: *Utrum uoluntas moveat seipsam*, solutio, ed. R. Marcken, p. 131). Véase también en el *Quodlibet XIII*: “Nulla est actio voluntatis nisi *volitio*; quae non fit in voluntate per aliquam aliam actionem, immo ipsa est actio quae fit. Determinatio autem dicta non est nisi relatio quaedam sive ordo quo voluntas se extendit ad volendum vel non volendum vel nolendum sive ad volendum hoc vel illud.” (Enrique de Gante, 1985, *Quodlibet XIII*, quaestio 11, ad arg., ed. R. Marcken, p. 114).

Pero según que es voluntad de la negación, así son contrarias y de este modo pueden tener un medio. Por consiguiente, digo que cuando el autor dice que el que actúa por la fuerza y no se entristece no actúa queriendo ni sin querer, interpreta “sin querer” (*non volens*) según que es voluntad de la negación y así se oponen contrariamente querer y no querer, no contradictoriamente, y así puede haber un medio.⁵⁴

Nuestro autor, en lugar de utilizar el antónimo de *volo* que es *nolo*, utiliza *non volo* de forma de poder establecer –o negar– un juicio contradictorio con *volo*. Con el ejemplo “no quiero que tú corras” él avanza dos interpretaciones: a. por un lado la negación de la voluntad hace que este juicio sea contradictorio con la afirmación de la voluntad. b. Por otro lado, si se interpreta la como una voluntad de la negación “quiero que no” en este caso “quiero que tú no corras” entonces este juicio será contrario con aquel que indica su opuesto “quiero que tú corras”. Así de una manera los términos *volo* y *non volo* son contradictorios, y de otra manera son contrarios. De esta segunda manera habrá un término medio entre *volo* y *non volo*, el cual podríamos presumir que sería *nolo*, aunque aquí el texto no lo explicita. En este contexto nuestro autor tampoco explicita la distinción entre *nolo* y *non volo*; sin embargo, podemos presumir que la conoce, ya que la encontramos en un texto contemporáneo a él, el *De bono* de Alberto Magno,⁵⁵ quien argumenta en contra de esta distinción donde *non volens* niega la voluntad, mientras que *nolens* no la niega. Lo cierto es que aquí Alberto parece estar discutiendo con este autor anónimo o con una concepción similar de otro autor, con lo cual se puede confirmar que se mueven en el mismo medio académico.⁵⁶

⁵⁴ “inter uolens et non uolens uno modo est medium, alio modo non, quia cum dico “non uolens” potest esse negatio uoluntatis uel uoluntas negationis. Secundum quod dicemus hanc esse duplēcē “non omnis homo currit” quia potest esse distinctio negationis uel negatio distributionis. Similiter dico quod cum sic dicitur “non uolo te currere” hoc est duplex ex eo quod negatio potest esse duplex: uoluntatis uel uoluntas negationis et sic sequitur negatio hoc uerbum “uolo” et differt sic. Et sic dicere quia cum dico “non uolo te currere” si pro indifferenti habeo quod tu curras uel non curras, uera est ista “non uolo te currere” secundum quod negatio uoluntatis est. Sed si sit uoluntas negationis tunc non potest habere ueritatem nisi uelim quod tu non curras. Dico igitur quod cum sic dico “uolo te currere”, “non uolo te currere” uno modo sunt iste due contradictorie, alio modo contrarie, quia secundum quod negatio est uoluntatis | sic sunt contradictorie, et hoc modo non cadit inter illa duo medium. Sed secundum quod est uoluntas negationis, sic sunt contrarie et hoc modo possunt habere medium. Dico igitur, quod cum dicit auctor quod qui operatur per uiolentiam et non tristitiam non operatur uolens neque non uolens, accipit non uolens secundum quod est uoluntas negationis et sic opponuntur contrarie uolens et non uolens non contradictorie et sic possunt habere medium.” (Pseudo Peckham, Lectio 36, q. 2, ed. M. Borelli, § 20 (F 60rb; O 44rb-va), en preparación).

⁵⁵ Alberto Magno (1968): “Praeterea, Philosophus dicit, quod talis ‘habet nomen proprium’, et dicit, quod vocatur ‘non volens’, non tamen nolens. Ille autem qui tristitiam et paenititudinem habet de facto, vocatur nolens. Sed contra: Cum dicitur non volens, negatur voluntas; cum autem dicitur nolens, affirmatur. Igitur, qui non volens operatur, voluntas minus est principium sui operis, quam qui operatur nolens. Ergo magis operatur involuntarie per ignorantiam, qui non habet tristitiam in actu, quam ille qui habet, quod est contra auctores.” (*De bono*, ed. p. 55a).

⁵⁶ Es nuestra intención continuar la investigación en este sentido para profundizar en la relación que tiene el texto del

5. Estructura psicológica y condiciones de la dinámica interna de la acción.

Recapitulemos las grandes líneas de lo que describen como estructura del alma las variadas versiones de los maestros de artes de París. La consideración en conjunto de estos análisis y el punto de vista naturalista del alma, es decir concebida como parte de la naturaleza humana va a hacer resaltar ciertas características propias de los maestros de este período, principalmente la emergencia de la voluntad como una quasi-potencia natural del alma y la ambigüedad que esto conlleva al conjugarse con el sentido clásico de *voluntas*, esto es, deseo, apetito, querer, que no implica un sustrato natural actuante sino solamente un movimiento anímico.

En primer lugar, en el opúsculo *De anima et de potentiis eius* vemos una estructura del alma, inspirada del *De anima* de Aristóteles y el de Avicena, donde no hay inclusión de la voluntad en la estructura del alma. En efecto, en lugar de un apetito racional, el opúsculo vincula la parte inferior de la razón con la *sensualitas*, constituida por las potencias sensibles concupiscible e irascible. Así, solamente la razón se ocupará según este opúsculo de las decisiones prácticas, aunque no abunda en este sentido moral sino que permanece en una discusión estructural natural del alma.

Ya en el primer comentario que examinamos sobre la *Ética Nicomáquea*, la *Lectura parisiensis in Ethicam Novam et Veterem*, se introduce en el alma la voluntad como una parte de la razón dedicada a la decisión o elección en materia de la acción. En efecto, este comentario incluye la voluntad como equivalente al intelecto práctico o mejor dicho como acción o movimiento del intelecto práctico. En tanto la voluntad es general hacia el bien no se equivoca y equivale a la sindéresis, mientras que en tanto se dirige a un bien particular puede equivocarse y en la elección (*proairesis-elgentia*) reside el libre albedrío.

Finalmente, la *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, también anónima, ya distingue entre una voluntad que puede ser estudiada por la ciencia moral y otra que debe ser estudiada por la ciencia natural porque constituye una parte o potencia o facultad del alma. En efecto, en tanto naturaleza (*ut natura*), la voluntad debe ser estudiada por la ciencia natural, mientras que en tanto deliberativa o voluntaria debe ser tratada por la moral. Además, debe ser en tanto deliberativa sobre su objeto pero no sobre su objeto natural, ya que tiende naturalmente al bien, sino sobre el objeto sobre el que puede deliberar y decidir. Esta voluntad

colonicense con la *Lectura* anónima.

que delibera y decide es el ámbito de la moral y el ámbito del mérito.

Sin embargo, la precisión de la distinción de una voluntad como naturaleza que debe ser estudiada por la ciencia natural aún no se encuentra precisada ni desarrollada en los autores que trabajamos y no se discierne plenamente del otro sentido de la *voluntas* como deseo, apetito o movimiento del alma, en lo cual acordamos con lo que Zavattero avanza sobre la *Lectura parisiensis*.

Finalmente podemos indicar como una futura continuación de esta investigación, que la precisión definitiva y la estructuración del alma con una voluntad como una facultad natural del alma y opuesta al intelecto se dará junto con una terminología técnica que dé cuenta de su acción con un término diferente, como el de *actus voluntatis* (Tomás de Aquino) o *volitio* (Enrique de Gante). Probablemente son los primeros defensores acérrimos de la voluntad, tales como Pedro de Juan Olivi o Enrique de Gante quienes le dan su última pincelada a la fijación de la voluntad como facultad independiente y opuesta al intelecto, que tantos problemas traerá a los filósofos morales de la Baja Edad Media y la Modernidad Temprana.

6. Referencias

Manuscritos

- Avranches, Bibliothèque Municipale 232 (= A)
Oxford, Bodleian Library, Lat. misc. c. 71 (= O)
Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G.4.853 (= F)
Praga, Universitní Knihovna. III.F.10 (= Pr)
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804A
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3572

Bibliografía

- Alejandro de Hales (1924-1948). *Summa Halensis Summa theologica seu Summa fratris Alexandri* (Vols. I-6). Quaracchi (Fl): Editiones Collegii S. Bonaventurae (= *Summa Halensis*).
Aristoteles Latinus (1972-1974). *Ethica Nicomachea* (R.-A. Gauthier, Ed.; AL 26.I-5.). Leiden / Bruxelles.
Avicenna (1968). *Liber De Anima seu sextus de naturalibus* (S. Van Riet, Ed.). Louvain: Éditions orientalistes.

- Boecio, M. S. (1998). *De divisione* (J. Magee, Ed.). Leiden: Brill (*Philosophia Antiqua* 77).
- Buffon, V. (2008). The structure of the soul, intellectual virtues, and the ethical ideal of masters of arts in early commentaries on the *Nicomachean Ethics*. En I. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1250* (pp. 13-30). Leiden: Brill.
- Buffon, V. (2011). Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240-1244), Prologue. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 78(2), 297-382.
- Buffon, V. (2024). Consensus related to the Dynamics of Action among Parisian Arts Masters before 1250. En: A. Speer y T. Jeschke (Eds.), *Consensus* (pp. 359-376). Berlin/Boston: De Gruyter (*Miscellanea Mediaevalia*, 43).
- Cervera Novo, V. (2017). *Éthique et logique au XIII^e siècle. Problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l'Éthique à Nicomaque. Étude doctrinale, édition critique et traduction française sélectives de l'anonyme Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem (ca. 1230-1240)* [Tesis de doctorado, Université Laval].
- Doucet, V. (1933). Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham O.F.M. (Continuatio et finis). *Antonianum*, 8, 425-449.
- Enrique de Gante [Henricus de Gandavo] (1983). *Quodlibet IX* (R. Marcken, Ed.). Leuven: Leuven University Press. (*Henrici de Gandavo Opera Omnia, XIII*).
- Enrique de Gante (1985). *Quodlibet XIII* (R. Marcken, Ed.). Leuven: Leuven University Press (*Henrici de Gandavo Opera Omnia, XVIII*).
- Felipe el Canciller (1985). *Summa de bono* (N. Wicki, Ed.). Bernae: Francke.
- Gauthier, R.-A. (1964). Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis: vertu mystique suprême. *Revue du Moyen Âge Latin*, 19, 129-170.
- Gauthier, R.-A. (1975). Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 42, 71-141.
- Gauthier, R.-A. (1982). Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts (vers 1225): Introduction et texte critique. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66(1), 3-55.

Juan Damasceno (1955). *De fide orthodoxa* (E. M. Buytaert, Ed.; Burgundio de Pisa, Trad.). Lovaina: E. Nauwelaerts.

Juan de la Rochelle (1964). *Tractatus de divisione multiplici potentiarum anime* (P. Michaud-Quantin, Ed.). Paris: Vrin (*Textes philosophiques du Moyen Age II*).

Lafleur, C. (2017), Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didácticos. En: V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdiewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)* (pp. 15-47). Santa Fe: Ediciones UNL.

Lottin, O. (1938). À propos du commentaire sur l'Éthique attribué à Jean Peckham. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 10, 79-83.

Lottin, O. (1957). *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome I: Problèmes de Psychologie*. Gembloux: Duculot.

Pedro Lombardo (1971). *Sententiae in IV libris distinctae*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Roberto Kilwardby (2022). *Commentary on the Ethics of Aristotle*. En A. Celano, *Robert Kilwardby's Commentary on the Ethics of Aristotle* (pp. 102-263). Leiden: Brill (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 132).

Robiglio, A. (2002). *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti et la volontà*. Milano: V&P Università.

Saccenti, R. (2012). La définition de la vertu chez les théologiens de la première moitié du XIIIe siècle. En A. Musco, *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo II* (pp. 219-226). Palermo: Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali.

Saccenti, R. (2013). *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*. Bologna: Il Mulino. (*testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 51*).

Saccenti, R. (2016). *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio di Pisa*. Roma: Aracne. (*Flumen Sapientiae, Studi sul pensiero medievale I*).

Schumacher, L. (2023). *Human Nature in Early Franciscan Thought: Philosophical Background and Theological Significance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spettmann, H. (1923). Der Ethikkommentar des Johannes Pecham. En *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe C. Baeumker zum 70. Geburtstag* (pp. 221-242). Münster: Aschendorff.

Zavattero, I. (2010). Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du “Commentaire de Paris” (1235-1240): Introduction et texte critique. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 77, 1-33.

Zavattero, I. (2015). *Voluntas est duplex*: la dottrina della volontà dell’anonimo “Commento di Parigi” sull’*Ethica nova e vetus* (1235-40). *Medioevo*, 40, 65-96.

Zavattero, I. (2017). *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all’inizio del Duecento. En M. Leone y L. Valente (Eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali* (pp. 143-169). Roma: Aracne (*Flumen Sapientiae, Studi sul pensiero medievale* 4).