

PRIMEROS ABORDAJES SOBRE LA *PROERESSES* O *ELIGENTIA* EN LOS COMENTARIOS A LA *ÉTICA* A *NICÓMACO* ANTERIORES A 1250

Valeria Buffon

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral

Resumen: La primera recepción de la *Ética a Nicómaco* (1230-1250) encuentra varias discusiones teológicas en curso, entonces es fácil, interesante y hasta natural para los Maestros de Artes de la Universidad de París incluirlas en los debates sobre la interpretación literal de la *Ética* aristotélica. Por eso, ellos incluyen en sus desarrollos sobre la elección (*proereses-eligentia*, que también podemos traducir como “decisión”) una conexión inmediata con el libre albedrío, el cual no está considerado en la *Ética*. En este artículo presentaremos la discusión que ellos introduce sobre el libre albedrío, estableciendo una coherencia con los debates entre los maestros de teología.

Palabras clave: Decisión-elección, prohairesis-eligentia, libre albedrío, *Ética Nicomaquea*-recepción, maestros de artes de París.

Abstract: The first reception of the *Nicomachean Ethics* finds several theological discussions in progress, so it is interesting, and even natural, for the Arts Masters to incorporate them in their debates on the literal interpretation of Aristotle's *Ethics*. That is why they include in their development of choice or decision (*proereses-eligentia*) an immediate connection with free choice (*liberum arbitrium*) which is not considered in the *NE*. In this article we present a discussion that Parisian Arts Masters held on free choice (*liberum arbitrium*) establishing a link with Parisian Theologians' debates.

Keywords: Decision-election, prohairesis-eligentia, free choice-free will, *nicomaquean ethics*-reception, parisian arts masters.

Introducción

En el libro III, capítulo 2, de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles discute sobre algunos elementos que constituyen nuestra acción. Primero establece de qué maneras podemos decir que actuamos voluntaria o involuntariamente, esto es queriendo lo que hacemos o sin querer, para hablar en términos muy generales, y después, habiendo discutido esto, se emplea a aclarar aquello que constituye la decisión o elección¹ razonada de la acción a realizar, en griego

¹ Nuestras dudas en la traducción, parecen venir de antaño. Según R.-A. Gauthier (1970), p. 255: “Lorsque, après quelques hésitations, les traducteurs médiévaux adopteront pour traduire le terme d'Aristote: προαίρεσις le mot latin d'*electio* qui était déjà chargé de toute l'histoire de l'ἐκλογή stoïcienne, la confusion devint inévitable de deux thèmes qui avaient été originellement bien distincts, celui de la décision et celui du choix.”

prohairesis (προαίρεσις). La decisión sobre las acciones que han de llevarse a cabo se hace, según el Estagirita, sólo respecto de aquello que podemos hacer; es decir, sólo podemos decidir hacer aquello que es posible. En la decisión se refleja propiamente la virtud, ya que la acción virtuosa no necesariamente es voluntaria, mientras que la decisión ciertamente lo es, y es lo que determina que nos volvamos buenos.

Como es su costumbre, Aristóteles descarta algunas definiciones de *prohairesis* antes de dar la suya, entonces descarta que sea un deseo o impulso (*desiderium aut ira- ἐπιθυμία ἢ θυμὸν*), un querer (*voluntas-βουλήσις*) o una opinión (*opinio-δόξα*). Resta entonces que se trata de algo voluntario acompañado de reflexión o deliberación (*consilium-βουλή*), esto es de un acto de la razón y que versa sobre lo que es susceptible de ser acción, o de ser actuado. (EN III, 3-4, 1111b10-1112a19)

Ahora bien, en el contexto de la recepción medieval de la *Ética Nicomaquea*, la elección de los términos del traductor (en este caso Burgundio de Pisa, cuya traducción de alrededor de 1150 circula parcialmente en la Universidad de París hasta 1250)² hace que el texto sea particularmente captador de la mentalidad de los universitarios medievales, ya que los términos utilizados recuerdan los debates agustinianos que impregnan la teología a él contemporánea, principalmente en los términos que definen el libre albedrío en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y también los tratamientos que hace Juan Damasceno.³ Antes de avanzar en los comentarios de los filósofos parisinos, debemos decir que *eligentia* es usada por Burgundio de Pisa para traducir *prohairesis* en Aristóteles.⁴ Además, Burgundio vacila en sus primeros enfrentamientos con la palabra, de manera tal que elige varias veces transliterar por “*proeresis*” con lo cual da lugar a las consabidas etimologías de los maestros

² Sobre las traducciones de la *Ética Nicomaquea* cfr. Buffon 2015, 157-158. Cabe señalar que hasta 1248 (*terminus ante quem* de la traducción completa de Roberto Grosseteste) sólo los libros I a III están disponibles en traducción latina, hecha probablemente por Burgundio de Pisa hacia 1150. Esta traducción circula de forma fragmentaria en París. Por un lado, los libros II y III son llamados la *Ethica uetus*, y por otro lado, el libro I es la *Ethica noua* (Bossier, 1996:102). Sobre esta primera versión se conservan cinco comentarios –son los que constituyen la primera recepción de la *Ética Nicomaquea*, los comentarios de la versión de Roberto Grosseteste constituirían la segunda recepción–, de los cuales los que estudiamos aquí (cfr. las notas siguientes), examinan el escrito aristotélico en cuestión, a saber *Ética Nicomaquea* III.2. Los demás comentarios, copias sobrevivientes en estado fragmentario (como es el caso de los comentarios contenidos en los ms. de París, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804a, y en Nápoles, Biblioteca Nazionale, VIII G8, que analizan solamente la *Ethica Noua*) no contienen la porción de texto estudiada. Sobre estos últimos comentarios cf.: Gauthier (1975); Tracey (2006).

³ Cfr. Juan Damasceno (1955), *De Fide Orthodoxa*, transl. Burgundius et Cerbanus, ed. E. M. Buytaert, cap. 36-38, p. 132-147.

⁴ Sin embargo, no utiliza este término al traducir a Juan Damasceno, utiliza *electio* que después será preferido también por Roberto Grosseteste. Cfr. Juan Damasceno (1955), cap. 36-38, p. 132-147.

de artes.⁵ Cabe mencionar finalmente en materia lexicográfica que la palabra escogida por Roberto Grosseteste (el traductor de la versión completa de la *Ética Nicomaquea*,⁶ hacia 1246-47) para *prohairesis* es generalmente *electio*,⁷ término que será utilizado de allí en adelante por los comentaristas, tanto los grandes teólogos Tomás de Aquino y Alberto Magno, como los maestros de Artes de finales del siglo XIII, como Radulfo Brito, y del siglo XIV, como Juan Buridán, Walter Burley, Guido Terrena, entre otros.⁸

1. Primera recepción de la *Ética a Nicómaco* en los maestros de Artes

Para comprender mejor las condiciones de la recepción de la *Ética Nicomaquea* cabe recordar brevemente algunos puntos fundamentales. No existe ninguna traducción latina de la ética aristotélica hasta mediados del siglo XII. Mientras el mundo árabe tuvo su versión de la *Ética a Nicómaco* más o menos en el mismo tiempo que otras traducciones de Aristóteles (es decir, hacia el siglo X) junto con algunos compendios de la *Ética*,⁹ Occidente recién conocerá una versión latina por el cálamo de Burgundio de Pisa hacia 1150 (Burgundio es más conocido por su traducción del *De Fide Orthodoxa* de Juan Damasceno). De esta traducción sólo circularán en las universidades los libros I a III, conocidos como *Ethica Vetust* (libros II y III) y *Ethica Noua* (libro I).¹⁰ Hacia 1246-1247, Roberto Grosseteste hace la traducción completa de la *Ética a Nicómaco* con lo que el primer comentario completo de la *EN* es compuesto por Alberto Magno hacia 1250-1252 (*Super Ethica*).¹¹

Los primeros comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* se hacen a partir de la versión de Burgundio de Pisa (ca.1150). De los comentarios que están

⁵ Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, C fol. 285va; Pr fol. 1va (ver definición de las siglas aquí abajo p. 4 y en las referencias): "Per hoc aut quod dicit *operatio et proheresis* intelligit omnes actiuas ita quod per operationem mecanicas artes et per proheresim moralem. Est enim proheresis idem quod eligentia boni cum fugentia oppositi de qua precipue docet moralis doctrina et *diuiditur a prothos quod est primum et heresis diuisio quasi diuisio siue discretio facta primo inter bonum et malum scilicet in eligendo.*" Las cursivas son mías.

⁶ Aristóteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, transl. Roberto Grosseteste, ed. René-Antoine Gauthier, Leiden/Bruzelles, Brill/Desclée de Brouwer, 1972.

⁷ Cfr. Aristóteles Latinus, *Ethica Nichomachea*, ed. Gauthier (1973), fasc. 5, p. 725.

⁸ Sobre la recepción de la segunda mitad del s. XIII y el s. XIV ver los trabajos de Iacopo Costa. Costa 2012: "L'*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277"; Costa 2012b: "Le théologien et l'*Éthique à Nicomaque*. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIVe siècle"; Costa 2012c: "Il problema dell'omonimia del bene nell'esegesi dell'*Etica Nicomachea* (1300-1345 ca.)"; Costa 2013: "The ethics of Burley"; Costa 2017: "La *Ética Nicomaquea* en Paris (1270-1300)".

⁹ D. Dunlop (2005), "Introduction", en Akasoy A. y Fidora A., *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden/Brill.

¹⁰ Sobre los detalles de esta recepción ver nota. 1.

¹¹ Alberto Magno (1968-1972), *Super Ethica*, ed. Kübel, Münster, Aschendorff.

disponibles hoy, cuatro contienen el comentario de la parte sobre la decisión (*eligentia—probaireisis*) esto es Libro III, cap. 3. Estos comentarios constituirán nuestro corpus principal de investigación ellos son:

Anónimo de Avranches, Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem, ms. Avranches, Bibl. Munic., 232, f.114r-116r. (sigla *A*) Violeta Cervera ha editado el libro II, quedando aún el libro III para completar la edición.¹²

Anónimo de París, Lectura Parisiensis in Ethicam Veterem, ms. París, BnF, lat. 3804a y 3572. El fragmento correspondiente a la *eligentia* se encuentra en el ms. 3572 (sigla *Pa*), f. 233ra.

Anónimo (Pseudo-Peckham), Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem, ms. Florencia, Bib. Naz. Centrale, conv. soppr., G 4.853. (*F*); ms. Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71. (*O*); Praga, Národní Knihovna České Republiky (antes Universitní Knihovna), III, F10. Testigo parcial sin *quaestiones* (sigla *Pr*); Avranches, Bib. Munic., 232. Testigo parcial con sólo 3 lecciones (*A*).

Roberto Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, ms. Cambridge, Peterhouse 206. (*C*); ms. Praga, Národní Knihovna České Republiky (antes Universitní Knihovna), III, F10. Testigo parcial sólo libro I. (*Pr*)

Algunos de estos comentarios cohabitan en el mismo manuscrito, ya que en un manuscrito a veces se recopilan textos de la misma índole. En ocasiones, se utilizan fragmentos de diversos comentarios para formar uno completo. Este es el caso del Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Praga III, F10 que tiene el primer libro del comentario de Kilwardby (o sea comentario sobre la *Ethica Nova*), el comentario de los libros II y III (o sea *Sobre la Ethica Vetus*) del anónimo Ps-Peckham, y finalmente se completa con el comentario de Tomás de Aquino de los libros IV a X hechos sobre la traducción de Roberto Grosseteste. Es lo que algunos paleógrafos han dado en llamar un trabajo de “patchwork” de manuscritos.¹³

Los editores e intérpretes acuerdan en atribuir estos textos a maestros de artes que dan cursos de ética en la Universidad de París, ya que los tres primeros libros de la *Ética Nicomaquea* eran de lectura optativa en el plan de estudios de 1215 y de lectura obligatoria en 1255.¹⁴ Incluso el comentario de

¹² Agradecemos a Violeta Cervera Novo y a Luc Gilbert por la transcripción que utilizamos de la *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*.

¹³ Cfr. Gauthier (1969), “Praefatio”, p. 12*.

¹⁴ Lafleur 2017: “Los contenidos de la enseñanza filosófica en París”. *CUP: Chartularium Universitatis Parisiensis*, nro. 20, p. 78-80 y nro.246, p. 277-279.

Kilwardby (datado *ca.* 1245) está hecho antes de llegar a ser maestro de teología en Oxford.¹⁵ Sin embargo, nuestros autores tienen una marcada predilección por discutir materias que están vedadas a los maestros de artes y que son de debate exclusivo en la facultad de Teología. Aunque uno pudiera considerar que esto es una contravención a la regla que prohíbe a los maestros de artes dar cursos de teología (tanto en los estatutos de 1215 cuanto en otras bulas papales como la famosa *Parens Scientiarum* de 1231),¹⁶ también nos hace pensar que estos maestros podían ser a su vez bachilleres *sentenciaros*, es decir, que estuvieran al mismo tiempo cursando la maestría en teología en la etapa en que componían su Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (requisito esencial para convertirse en Teólogos.¹⁷ En esta presentación mostraremos cómo los maestros acercan los temas de la ética, en este caso la *prohairesis* a temas tratados en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y comentados por los teólogos contemporáneos a nuestros maestros.

2. Los Maestros de Artes en torno al concepto de voluntad y decisión (eligentia) y su relación con sus contemporáneos colegas de Teología.

El gran Odom Lottin en las primeras décadas del siglo XX hizo un gran sondeo sobre las definiciones del libre albedrío desde el siglo XII hasta Tomás de Aquino,¹⁸ y encontró que en la primera mitad del siglo XIII hay una ebullición en la discusión sobre el libre albedrío y eso en conexión con otra discusión contemporánea respecto de la unidad de las potencias del alma. Es en este contexto que se reciben la *Ethica Nova* y *Vetus*. Los maestros asimilan las problemáticas provenientes de la *Ética a Nicómaco*, a las que ya encuentran en las discusiones teológicas contemporáneas. Por ejemplo, antes de abordar de lleno la problemática sobre la *eligentia* ellos ya consideraron el tema de lo voluntario asimilando la *boulêsis* aristotélica (traducida como *voluntas*) a la *voluntas* agustiniana como facultad del alma. En otro trabajo hemos abordado esta asimilación que se hace en las *lectiones* 35 y 36 de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, en la *lectio* equivalente del llamado comentario de Avranches y en los folios 230 y 231 del comentario de París (BnF ms. lat. 3572) a la *Ethica Vetus*, los maestros toman como obviedad que lo voluntario

¹⁵ Cfr. Lewry 1986: p. 799-807.

¹⁶ Cfr. Bianchi 1999: p. 103-124.

¹⁷ Cfr. Weijers 2015: p. 41.

¹⁸ Cfr. O. Lottin (1949), "Textes Nouveaux sur la nature du libre arbitre avant Thomas d'Aquin", tomo III, 2, p. 606-620; "Textes nouveaux sur la sinderèse et la conscience", p. 667 y ss. Idem (1942), "Psychologie et Morale à la faculté des Arts de Paris aux approches de 1250", p. 503-534. Lottin (1948), II: "Problèmes de Morale, 1re partie: Synderèse et conscience", p. 103-349. Desde entonces, se han realizado profundizaciones en ese tema como Trottmann (2000), Hoffmann (2012), Celano (2013).

proviene de una facultad del alma que es la voluntad, lo cual es, según algunos, una innovación de Agustín¹⁹ y que en Aristóteles no se considera la voluntad como una facultad del Alma sino que tiene más bien un uso bastante amplio, o como dice R.A. Gauthier “vago”, de *boulésis*. Pero Gauthier tampoco acuerda con Dihle, ya que, según el especialista francés, también en Agustín la *uoluntas* continúa siendo un término bastante vago²⁰ y quién quizás tenga el mérito sea Máximo el Confesor cuya concepción de la voluntad fue retomada por Juan Damasceno y allí fue encontrada y adoptada por los escolásticos.²¹ Nuestros maestros entonces, cuando leen en Aristóteles la descripción de los términos “*uoluntarium*” e “*inuoluntarium*”, deducen inmediatamente que esto tiene que ver con esta facultad del alma que sería la voluntad. Los maestros, utilizando como base la estructura aristotélica del alma, ubican esta voluntad como parte del intelecto práctico, y por lo tanto la *eligentia* también, como veremos en el comentario de París y Avranches.

Entonces, ya desde el tratamiento sobre la voluntad se vislumbra que lo que alguien podría llamar una “interferencia teológica” en el curso de los maestros sobre la ética, quizás más bien al contrario, desde el punto de vista de ellos, en realidad es en la *Ética a Nicómaco* que ven un instrumento que les ayuda a pensar las *Sentencias* (como también lo hacían sus pares teólogos) con algunas excepciones, claro está, en esta ocasión el caso de Roberto Kilwardby, quien no menciona en ningún momento el libre arbitrio en relación con la *prohairesis*.²²

Por su parte, el comentario del Pseudo-Peckham, desde la división de textos considera a la *eligentia* como sinónimo de *liberum arbitrium* “*eligentia siue liberum arbitrium*”,²³ es más, explícitamente indica que “son lo mismo” en la enunciación de cuestiones (“*cum determinetur de libero arbitrio quia de eligentia que est*

¹⁹ Cfr. Dihle 1982: p. 123-144.

²⁰ Cfr. Gauthier (1970): p. 262: “On le durcirait outre mesure si l'on voyait dans la «volonté» d'Augustin la «volonté» des scolastiques, rigoureusement définie par sa double opposition à la raison et à l'appétit sensible: la volonté n'est pas pour Augustin une «faculté» appétitive rationnelle propre à l'homme, elle est un mouvement de l'âme tout entière dont le concept reste très flou.”

²¹ *Ibid.*: p. 262-266.

²² Kilwardby, *Scriptum in libros Ethicorum*, Liber III, Lectio 9, C, f. 301va-302rb.

²³ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Liber III, Lectio 37, *Diuisio textus*, F f. 62vb, O f.45va. “Determinato de uoluntario uel uoluntate simpliciter secundum quod non contracta est uoluntas per consilium uel deliberationem [F, 62ra] precedentem et sic est uoluntas indifferenter boni et mali. cum uirtus sit a uoluntate consiliata per deliberationem precedentem que uoluntas solum est ad bonum et est idem cum libero arbitrio. In parte ista intendit auctor de hac uoluntate determinare. Hec autem uoluntas solum est ad bonum siue ad uirtutem ut postea uidebitur et est idem quod *eligentia siue quod liberum arbitrium*. Vnde in parte ista intendit auctor determinare de *libero arbitrio siue de eligentia* et eius obiecto quod est eligibile.” Las cursivas son mías.

idem cum libero arbitrio”).²⁴ Este detalle nos llamó la atención desde el principio, ya que se observa tanto en la división del texto cuanto en la *sententia* o paráfrasis (estas son partes de las que están constituidas este tipo de comentarios).²⁵ El segundo caso que es el comentario o *Lectura* de Avranches, una vez que terminó toda la lección, analizó la letra, la paráfrasis e hizo todas las cuestiones, al final, como acordándose de algo que no debe dejar de discutir dice: “Pero queda la pregunta sobre la relación de la decisión con el libre albedrío”.²⁶ Esto nos da la pauta que el maestro que está hablando no está queriendo ser original, sino que retoma una discusión que es costumbre considerar.

Por su parte, el comentario de París, no utiliza casi nunca la expresión *liberum arbitrium*, sin embargo podemos darnos cuenta por el uso que de ella hace que la considera equivalente a *eligentia* y que como aquí se trata de un comentario de la *Ética* conviene utilizar más el término que usa Aristóteles. Analizaremos este fragmento más adelante cuando especifiquemos la estructura del alma en el Comentario de París.

3. Discusiones éticas de los teólogos del siglo XII y principios del XIII

Veamos cómo surge esta identificación. Resulta que la definición de *prohairesis* en Aristóteles indica que ésta es un querer reflexionado (*uoluntas consiliata*) sobre aquellas cosas que son para un fin. Entonces no se trata de un querer sin más, sino que implica el uso de la razón. Voluntad y Razón. Por otra parte, en Pedro Lombardo nuestros maestros encuentran la definición agustiniana reformulada por él *Magister*: “el libre arbitrio es la facultad de la razón y de la voluntad por la cual se elige el bien con asistencia de la gracia o el mal sin su asistencia”. La facultad de la razón y de la voluntad. Razón y

²⁴ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Liber III, Lectio 37, Planteo de Questiones, F f. 62vb, O f. 45va: “Cum determinetur de libero arbitrio quia de eligentia que est *idem cum libero arbitrio*. Primo, dubitatur utrum liberum arbitrium sit una potentia uel due. Secundo, de hoc quod dicit auctor quod eligentia proprium est uirtuti, unde queritur utrum liberum arbitrium sit ad bonum et ad malum uel ad bonum tantum. Tertio, dubitatur de rationibus per quas probat auctor quod eligentia non sit uoluntas simpliciter uel uoluntas contracta ad subiectum. Quarto, de illis per quas probat quod non sit desiderium aut ira. Quinto, de rationibus per quas probat quod non sit uoluntas contracta ad obiectum. Sexto, de rationibus per quas probat quod non sit opinio. Septimo, et ultimo de dictis in parte ultima principali huius lectionis in qua determinet auctor de consiliabili et de isto parum quia inferius dubitabitur de consilio et consiliabili.”

²⁵ Según una tipología avanzada por Olga Weijers (2002: 17-41) los comentarios de estos años 1230-1240 se encuentran bastante ajustados a la letra de las obras comentadas, a diferencia de los comentarios a partir de 1260-1270 que son generalmente reuniones de cuestiones que discuten temas de las obras.

²⁶ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Liber III, Ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232, f. 114r: “<1> Sed remanet questio de comparacione eligencie ad liberum arbitrium.”

voluntad. Voluntad y Razón, parecen identificarse en esta definición del libre arbitrio. Veamos el pequeño capítulo de forma completa:

Pero el libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad por la cual se elige el bien con asistencia de la gracia o el mal sin su asistencia. Y se dice “libre” en cuanto a la voluntad, que puede inclinarse hacia ambos, “arbitrio” en cambio en cuanto a la razón cuya facultad o potencia aquella es, y es propio de ella discernir entre el bien y el mal. Y a veces, teniendo ciertamente discernimiento del bien y del mal, elige lo que es malo, y a veces lo que es bueno. Pero lo que es bueno no lo elige a menos que la gracia ayude, lo malo lo elige por sí. Pues en el alma racional está la voluntad natural por la cual se quiere naturalmente el bien, aunque tenue y exiguamente, a menos que ayude la gracia, adviniendo la cual ayuda y eleva a la <voluntad> para que quiera eficazmente el bien. Pero por sí puede eficazmente querer el mal. Por lo tanto, aquella potencia del alma racional por la cual puede querer el bien o el mal discerniendo ambos se llama libre albedrío. Este no lo tienen los animales porque carecen de razón, tienen sin embargo el sentido y el apetito sensitivo.²⁷

Este pequeño texto suscita un gran número de discusiones entre los teólogos y también entre los maestros de Artes. En primer lugar, está la discusión psicológica, el asunto estriba para los comentadores de las *Sentencias* en cuál es la parte de voluntad y cuál la parte de razón, una discusión acalorada que se lleva a cabo desde principios de siglo en la facultad de teología. Entre los teólogos, la discusión había llegado a grandes niveles de complejidad, sobre todo tratando de aunar una nueva potencia del alma “el libre arbitrio” que se evidenciaba la combinación de dos potencias, aparentemente no compatibles como la voluntad y la razón. ¿Cómo podía ser una?, y si eran dos ¿cómo no reducirse a ellas y terminar desgarrado y sin sustancia? Según Lottin, la tendencia que se mantiene en el siglo XIII es la de considerar que el libre arbitrio es eminentemente racional, donde Felipe el Canciller viene a cambiar esta visión influenciando, en éste y varios otros temas, varios de sus colegas

²⁷ Pedro Lombardo (1971), *Sententiae*, Libro II, dist. 24, cap. 3, p. 452-453 “Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quae bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur ‘liberum’ quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; ‘arbitrium’ vero quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum. Et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit; aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet, quae adveniens juvat eam et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. Quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis”.

franciscanos, tales como Alejandro de Hales, y Jean de la Rochelle, y sin dudas a nuestros maestros de artes.

Al comienzo del artículo sobre la definición del libre arbitrio, Felipe el Canciller indica que éste debe ser o bien un hábito (*habitus*) o bien una facultad (*facultas*). Entonces él agrega una tercera posibilidad combinando ambos. Es lo que podemos ver en el siguiente texto:

El libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón por la cual se elige el bien con la asistencia de la gracia, y se elige el mal sin asistencia. Pero en razón de la primera parte de la definición que es ‘facultad de la voluntad y de la razón’ se pregunta si ‘facultad’ se da a entender como hábito o como potencia. Si como potencia, entonces nada es el libre arbitrio más que la razón y la voluntad; pues la facultad de la razón y de la voluntad si es una potencia, no será diversa completamente de ellos, sino ellas juntas al mismo tiempo. En cambio si se da a entender como hábito no adquirido sino innato o connatural, entonces será la libertad como una cierta dignidad de la potencia que es la razón o que es la voluntad. Y según esto habrá dos opiniones. La tercera es a saber que la voluntad y la razón son una sola potencia, sobre la cual posición haremos mención en lo que sigue.²⁸

La respuesta provisoria de Felipe es que es una potencia (*potentia*, cfr. p. 169: “Ex iam dictis manifestum est quod liberum arbitrium non nominat habitum, sed potentiam”). Después él argumenta en favor de la voluntad y en favor de la razón especificando que la libertad concierne a la elección (*libertas*), y la elección o decisión (*arbitrio*) concierne a la razón. La libertad es para él el poder en sí de hacer lo que quiere (*Libertas: potestas apud se faciendi quod vult*). Su respuesta final es que el *liberum arbitrium* es en un sentido un hábito y en otro sentido una potencia. En el sentido en el que es potencia, es sólo una potencia en relación con dos actos diferentes, el acto de la razón y el acto de la voluntad que es parte de la razón.²⁹

²⁸ Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, ed. Wicki, Berna 1985, p. 165: Diffinitur autem liberum arbitrium sic: «Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur gratia assistente, malum vero gratia desistente». Ratione autem prime partis diffinitionis que est ‘facultas voluntatis et rationis’ queritur utrum facultas sonet in habitum aut in potentiam. Si in potentiam, tunc nichil est liberum arbitrium nisi ratio et voluntas; facultas enim rationis et voluntatis si est potentia, non erit diversa omnino ab hiis, sed iste in simul iuncte. Si vero sonet in habitum non acquisitum, sed innatum aut connaturalem, tunc erit libertas sicut quedam dignitas potentie que est ratio vel que est voluntas. Et secundum hoc erant due opiniones. Tertia vero est, scilicet quod voluntas et ratio sunt una potentia, de qua faciemus mentionem in sequentibus”.

²⁹ *Ibid.*: “Ex iam dictis patere potest quod superius primo est obiectum; est enim liberum arbitrium uno modo habitus et alio modo potentia. Secundum autem quod est potentia, est una sola potentia, duos actus eiusdem potentie secundum ordinem respiciens supra eandem materiam. Propter quod nichil impedit unam esse potentiam actibus diversificatis supra materiam eandem et illa est vis rationalis que

Ahora bien, durante la discusión sobre el libre albedrío, justamente Felipe se hace la pregunta sobre la relación con la *eligentia* aristotélica, veamos lo que decide:

Asimismo, parece que el libre arbitrio es la misma potencia cuyo propio es la decisión, sobre la cual habla el filósofo en la *Moral*. Pues, según su determinación, la decisión es la voluntad reflexionada de aquellas cosas que son para el fin y así se compone el hábito de la razón y de la voluntad. Por lo tanto, la potencia de la cual es propia la decisión se compone de ambas. Pero ella sola es el libre arbitrio. Por lo tanto, el libre arbitrio es esa potencia.³⁰

Como hemos visto, Felipe va a desestimar la identificación entre *eligentia* y *liberum arbitrium* dado que para él la *eligentia* es un hábito y el libre arbitrio es una potencia. Sin embargo, algunos maestros de artes como el Anónimo conocido como *Pseudo-Peckham* mantienen esta posición, y en esta posición consideran tanto las acostumbradas preguntas sobre el libre albedrío (por ejemplo, si es para el bien y para el mal o sólo para el bien) y también a partir de ello avanzan sobre el debate impuesto acerca de la *Ética Nicomaquea*.

4. Las primeras consideraciones sobre la *eligentia* entre los Maestros de Artes

Como hemos visto, desde los comentarios más antiguos a la *Ética Vetustas* se discute la relación entre elección o decisión (*eligentia-prohaeresis*) y libre arbitrio, gracias a las formulaciones de Pedro Lombardo y Felipe el Canciller entre otros. El primero es la *Lectura Abrincensis*: “Pero queda la pregunta sobre la relación de la decisión con el libre albedrío”.³¹ El desarrollo de la cuestión comienza analizando el libre albedrío como un juicio libre de la razón para actuar:

Esto es, el libre albedrío es libre juicio relativamente a la voluntad o bien el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad. El albedrío será pues libre, en tanto es una potencia para juzgar y querer, de tal modo que

est motiva et non complectitur liberum arbitrium rationabilem et concupiscibilem, quia concupiscibilis non est eadem cum voluntate; quare nec cum ratione. Unde non procedit prima obiectio que est supposito quod liberum arbitrium plures vires complectatur; voluntas enim est in rationali et non sunt plures vires.”

³⁰ Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, Questio II, de potentiis anime <a> de diffinitione liberi arbitri, éd. Wicki, Berna, 1985, p. 173: “Item, videtur liberum arbitrium idem esse quod potentia cuius proprie est eligentia, de qua loquitur Philosophus in moralibus. Nam secundum determinationem eius eligentia est voluntas consiliata eorum que sunt ad finem et ita complectitur habitum rationis et voluntatis. Ergo potentia propria cuius est eligentia complectetur utramque. Sed illa sola est liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est potentia illa.”

³¹ Anónimo, *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, Libro III, Ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232, f. 116r: “Sed remanet questio de comparatione eligentie ad liberum arbitrium.”

el juicio se refiera a la razón y el querer a la voluntad. Hay pues en ambos libertad. Entendemos aquí sobre la libertad de juicio de actuar y no de especular.³²

Ahora bien una vez definido el libre albedrío, el autor se cuestiona sobre el problema de que se trate de una sola potencia, es decir, “¿de qué manera el libre albedrío es una sola potencia y potestad si juzgar y querer pertenecen a diversas potencias?” considerando que “parece que son diversas <potencias> por aquello que puede haber juicio sin voluntad y voluntad sin juicio. Lo cual no parece suceder si juzgar y querer son de la misma potencia”.³³ Además, se pregunta si según el libre albedrío, por su acto alguien es bueno o malo, ¿es esto primero en cuanto al juzgar o en cuanto al querer?³⁴ E incluso, si la decisión o elección es un hábito según el cual elegimos y es el libre albedrío, ¿se mantiene esto de parte del querer o de parte del juzgar?³⁵ Como vemos, la cuestión no está en cuál es la relación entre la *eligentia* (decisión o elección-*prohairesis*) y el *liberum arbitrium*, ya que se toman como idénticos. La discusión se retoma de lo que fue planteado en las *Sentencias* y debatido por los teólogos posteriores, esto es, cuánto o qué parte de *esto* –es decir, de aquello que se forma de la identificación del libre albedrío con la elección o decisión– es suscitado, viene de o reside en la razón y cuánto o qué parte reside en la voluntad. El anónimo *abrincense* quiere resolver las discrepancias de las interpretaciones de las *Sentencias* más que otra cosa, “con estos conceptos” busca resolver la aparente contrariedad de las posiciones, o “las sentencias de los autores que parecen contrarias, pues algunos ponen la decisión en la voluntad, otros no, algunos en el juicio y otros no.”³⁶ Entonces la cuestión está planteada a la manera de las discusiones respecto del libre albedrío en las *Sentencias* y por lo tanto si el libre albedrío es una especie de potencia conformada en proporciones variables por la voluntad y la razón, o

³² *Ibid.*: “Scilicet liberum arbitrium est liberum uoluntate iudicium uel liberum arbitrium est facultas rationis et uoluntatis. Erit liberi enim arbitrii ut est potencia iudicare et uelle, ita quod iudicium ad rationem referatur et uelle ad uoluntatem. Est enim in utroque libertas. Intendimus autem hic de libertate iudicii agendis non in speculandis.”

³³ *Ibid.*: “<2> Sed qualiter erit liberum arbitrium una potencia et potestas si iudicare et uelle sint diuersarum potentiarum? Quod autem sint diuersarum uidetur per hoc quod potest esse iudicium sine uoluntate et uoluntas sine iudicio. Quod non uidetur accidere si iudicare et uelle sint eiusdem potentie.”

³⁴ *Ibid.*: “<3> Et preter hoc, si secundum liberum arbitrium, per actum suum, est aliquis bonus uel malus, utrum hoc est primo quantum ad iudicare aut quantum ad uelle?”

³⁵ Cfr. *Ibid.*: “<4> Et iterum, si eligentia est habitus secundum quem eligimus et est liberum arbitrium, utrum se tenet ex parte uelle uel ex parte iudicare.”

³⁶ Cfr. *Ibid.*: “Et hiis intellectis soluuntur sententie actorum que uidentur contrarie. Quidam enim ponunt eligentiam in uoluntate, quidam uero non; quidam in iudicio, quidam non.”

bien la decisión es un hábito o una acción de esa potencia o es asimismo una potencia identificada con él.

Por esta razón, se seguirá discutiendo sobre el sustrato o sujeto de la *eligentia* en relación con la razón o con la voluntad, es decir dónde tiene asiento la *eligentia*, e igualmente sobre el objeto (*obiectum*) de la decisión, si es éste el fin o lo que lo que se hace en vistas al fin, con lo cual la controversia sobre la elección o decisión se amplía. La *Lectura cum Questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* –conocida como *Comentario del Pseudo Peckham* por su atribución al teólogo franciscano en uno de los manuscritos– propone varias preguntas ampliando el ámbito de discusión de los comentarios anteriores:

Puesto que aquí se trata sobre el libre albedrío, porque <se trata> sobre la decisión que es lo mismo que el libre albedrío, primeramente se pregunta si el libre albedrío es una potencia o dos. Segundo, sobre esto que dice el autor que la decisión es algo propio de la virtud, a partir de lo cual se pregunta si el libre albedrío es hacia el bien y hacia el mal o sólo hacia el bien. En tercer lugar, se duda sobre las razones por las cuales el autor prueba que la decisión no es simplemente voluntad o voluntad restringida al sujeto. En cuarto lugar, se pregunta sobre aquellas razones por las cuales prueba que no es deseo o impulso. En quinto lugar, se cuestionan las razones por las cuales prueba que no es la voluntad restringida al objeto. En sexto lugar, se duda sobre las razones por las cuales prueba que no es una opinión. En séptimo y último lugar, se pregunta sobre lo que se dice en la última parte principal de esta lección en la cual el autor determina sobre lo deliberable y sobre esto poco porque más abajo se preguntará sobre la deliberación y lo deliberable.³⁷

Como vemos, la organización de las preguntas sigue en parte al desarrollo de *EN*, III, 1111b4-1112a18, cap. 4 en las ediciones de Bekker, Bywater y Susemihl,³⁸ sin embargo las dos primeras preguntas están más bien relacionadas con el texto de las *Sentencias* analizado más arriba. Examinaremos esas dos primeras cuestiones, relacionadas con la formación teológica de los

³⁷ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura con preguntas sobre la Nueva y la Vieja Ética*, Lección 37, Planteo de Questiones, F f. 62vb, O f.45va: "Cum determinetur de libero arbitrio quia de eligentia que est idem cum libero arbitrio. Primo, dubitatur utrum liberum arbitrium sit una potentia uel due. Secundo, de hoc quod dicit auctor quod eligentia proprium est uirtuti, unde queritur utrum liberum arbitrium sit ad bonum et ad malum uel ad bonum tantum. Tertio, dubitatur de rationibus per quas probat auctor quod eligentia non sit uoluntas simpliciter uel uoluntas contracta ad subiectum. Quarto, de illis per quas probat quod non sit desiderium aut ira. Quinto, de rationibus per quas probat quod non sit uoluntas contracta ad obiectum. Sexto, de rationibus per quas probat quod non sit opinio. Septimo, et ultimo de dictis in parte ultima principali huius lectionis in qua determinet auctor de consiliabili et de isto parum quia inferius dubitabitur de consilio et consiliabili."

³⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, ed. Bywater (1894), ed. Susemihl y Apelt (1903).

maestros de Artes y después se hará inspección del análisis de esta *Lectura* sobre cómo la *eligentia* se relaciona con la voluntad como su sujeto o sustrato (*subiectum*), e igualmente de ella como una relación de la voluntad con su objeto (*obiectum*).

En la primera pregunta o cuestión si el libre albedrío o la *eligentia* es una potencia o dos. Establece primero cuatro argumentos en favor de la pluralidad;³⁹ y un argumento en contra considerando la unidad de las dos potencias en el libre albedrío o *eligentia* considerada como un compuesto de la voluntad como materia y de la razón como forma definitoria.⁴⁰ Nuestro maestro responde a los argumentos propuestos en primer lugar con una fundamentación sobre la unidad del libre arbitrio y por lo tanto también de la *eligentia* como potencia del alma:

Al primero de estos argumentos digo que el libre arbitrio es una sola potencia y esto tanto de parte del sujeto cuanto de parte del objeto, y de parte del acto que procede o sale de su potencia. Y a aquel argumento que muestra que el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón digo que la razón puede considerarse de dos modos: o según que es de lo verdadero o respecto de lo verdadero y así es propiamente una potencia especulativa diversa de la potencia motriz, o según que es respecto del buen obrar o que termina en el bien, no en lo verdadero. Y así digo que no es una potencia diversa de la motriz. Entonces digo que la razón según que es una parte o relacionada con la constitución del libre arbitrio se termina en el bien y no es su objeto lo verdadero. Sino que es el conocimiento del bien que dirige la voluntad hacia el deseo del bien. Pero la razón no es una potencia diversa de la

³⁹ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura con preguntas sobre la Nueva y la Vieja Ética*, Lección 37, Q. 1, *Propositum*, F f. 62vb-63ra, O f.45va-b: "<1> Circa primum sic proceditur ostendens quod liberum arbitrium non sit potentia una quoniam liberum arbitrium sicut dicit augustinus est facultas uoluntatis et ratio<nis> illa uoluntas que est una potentia motiua et ratio alia potentia cognoscitiua. Cum ergo ratio et uoluntas potentie sunt diuerse, et liberum arbitrium potentia non erit una [O 45vb] sed diuersa. <2> Et si dicatur quod liberum arbitrium est potentia una per comparisonem [F 63ra] contra hoc sic ostenditur quod simpliciter et non composita. Quare et eius potentia simpliciter erit et non composita, liberum ergo arbitrium non est potentia composita. <3> Item, quod non sit potentia una ostenditur alia ratione quia cum dico liberum dico rationem mouendi, cum dico arbitrium ratione cognoscendi. Cum enim isti actus moueri et cognoscere actus sint diuersi et liberum arbitrium non erit una sed diuerse. <4> Item queritur quod istorum duorum que sunt ratio et uoluntas antecedit in libero arbitrio siue que sit ibi tanquam formale et quod tanquam materiale. et quod uoluntas sit ibi tanquam formale ostenditur quoniam uoluntas uis est motiua et dicit rationem motiui cum ergo liberum arbitrium potentia sit motiua et libero arbitrio erit uoluntas tanquam formale et denominans."

⁴⁰ *Ibid.*: "Sed contra: non omnis uoluntas est rationalis siue eligenda, sed e contrario; uoluntas ergo communius est quam ratio et contrahitur per rationem. Sed illud quod contrahitur alterum est tanquam formale respectu illius. Et illud quod contrahitur tanquam materiale est ratio ergo in libero arbitrio est formale respectu uoluntatis et uoluntas materiale."

voluntad puesto que está ordenada a la voluntad, así como no diremos que el movimiento o la mutación que precede al movimiento de la nutrición en los que se nutren es un movimiento diverso de la nutrición, puesto que se ordena o es movido aquel a causa del movimiento de nutrición.⁴¹

Es curioso entonces y muy interesante que una de las primeras respuestas a la discusión sobre la parte de voluntad y razón en la decisión le dé la primacía a la voluntad. Cabe mencionar que la disputa sobre la primacía de la voluntad o del intelecto en la agencia humana comienza a forjarse en estos tiempos, por lo tanto asistimos en estos primeros comentarios al encuentro entre las *Sententiae* de Pedro Lombardo y la *Ética Nicomaquea* que aporta una combinación fortuita, un encuentro inesperado que dará lugar a nuevas posibilidades eventualmente en la problematización del libre albedrío.

En este sentido la segunda *quaestio* es curiosa ya que el autor retoma un lema de la *Ética Nicomaquea* sobre la decisión (*de proereses* en la transliteración de Burgundio de Pisa), a saber que la decisión es algo propio de la virtud.⁴² Pero en realidad la cuestión que se plantea es si el libre albedrío es hacia el bien y hacia el mal o sólo hacia el bien.⁴³ Aquí se puede apreciar la amalgama que se comienza a operar en el pensamiento de los artistas entre la tradición teológica proveniente del siglo XII y la asimilación de los textos aristotélicos. Entre los argumentos, nuestro maestro indica que la decisión es del bien y del mal; pero la virtud no es sino acerca del bien; por lo tanto, la decisión no es propia a la virtud. Asimismo, se argumenta que el libre albedrío es sólo hacia el bien con tres argumentos.⁴⁴ En sentido contrario se argumenta

⁴¹ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, Q. 1, Solutio, F fol. 63ra, O fol. 45vb: "Ad primum istorum dico quod liberum arbitrium est potentia una et hoc tam a parte subiecti quam a parte obiecti et a parte actus ab huius potentia procedente uel egrediente et ad illud quod ostendit quod liberum arbitrium facultas est uoluntatis et rationis dico quod ratio potest accipi uel considerari duobus modis aut secundum quod est ueri siue respectu ueri, et sic est proprie potentia speculatiua diuersa potentia motiua, aut secundum quod est respectu boni operandi siue quod ad bonum terminatur non ad uerum. Et sic dico quod non est potentia diuersa a motiua. Dico tunc quod ratio secundum quod pars est uel de constitutione liberi arbitrii terminatur ad bonum nec est eius obiectum uerum. Sed est cognitio boni dirigens uoluntatem in concupiscentiam boni. Sic autem non est ratio potentia diuersa a uoluntate cum ad uoluntatem sit ordinata sicut non diceremus motum uel mutationem motum nutrimenti precedente in nutrimenta esse motum diuersum a nutrimento, cum ordinetur uel sit motus ille propter motum nutrimenti."

⁴² Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomaquea*, transl. Burgundionis, ed. Gauthier 1972 (111b5), p. 27: "Determinatis autem uoluntario et inuoluntario, de proereses sequitur ut dicamus. Valde proprium enim uidetur esse uirtuti, et magis consuetudines iudicare operationibus."

⁴³ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura con preguntas sobre la Nueva y la Vieja Ética*, Lección 37, Planteo de Questiones, F f. 62vb, O f.45va: "Secundo, de hoc quod dicit auctor quod eligentia proprium est uirtuti, unde queritur utrum liberum arbitrium sit ad bonum et ad malum uel ad bonum tantum."

⁴⁴ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 2, *Propositum*, F fol. 63ra-b, O fol. 45vb: "Circa secundum sic procedit. Dicit auctor quod proheresis siue eligentia ualde

en tres partes que las potencias racionales, sensitivas y especulativas son de contrarios por lo tanto el libre albedrío que es una potencia racional puede ser de contrarios que son el bien y el mal.⁴⁵ Finalmente, la solución está en una distinción del uso de la partícula “*ad*” en *ad bonum* y *ad malum* en cada caso, según el autor, la partícula se debe tomar en diferente sentido. Así: la especificación que Aristóteles hace respecto de que la *probairesis* es propia de la virtud, lleva a los maestros a pensar sobre la dirección del libre arbitrio, hacia el bien y hacia el mal.

Hay que comprender que el libre arbitrio sólo es para el bien, sin embargo, a partir de una perversión lo usamos también para el mal como si alguien usara algo para otra cosa que aquello para lo que es. Digo entonces que cuando se pregunta si el libre arbitrio es para el mal, el “para” puede decir el fin principal y hacia el cual el libre arbitrio es naturalmente apto a ordenarse. Y así digo que el libre arbitrio no es para el mal. Pues no es naturalmente apto para ordenarse a tal fin más que al bien, pues dios no dio el libre arbitrio al hombre para que el hombre lo use para el mal sino sólo para el bien, aunque el hombre por su propia perversidad lo usa para el mal. O bien el “para” puede decir no el fin sino la materia acerca de la cual. Así digo que el libre arbitrio es para el mal, es decir, en torno al mal. De allí que es en torno al mal y al bien, pero no para el bien y para el mal, sino sólo para uno, es decir para el bien. De allí que sería verdadero propiamente decir que la decisión o el libre arbitrio es del bien y del mal, no sin embargo para el bien y para el mal, sino solamente para el bien. Por esto, es evidente la solución a la primera objeción cuando el autor dice primeramente que la *prohairesis* es lo propio de la virtud, allí la virtud

proprium uidetur esse uirtuti. Sed contra sicut inferius dicit auctor eligentia est boni et [F 63rb] mali; uirtus autem non est nisi circa bonum; non est igitur eligentia propria uirtuti. Gratia huius queritur utrum liberum arbitrium sit ad bonum et ad malum uel ad bonum tantum. Quod ad bonum tantum probatio: nichil quod est deformatum potentie pars est illius, neque illa potentia ad illud malum est deformatum liberi arbitrii malum ergo non erit pars liberi arbitrii; nec erit liberum arbitrium ad malum. Item ad idem est secunda ratio: uti instrumento ad illud ad quod est, non est peccatum. Si ergo liberum arbitrium esset ad malum uti libero arbitrio ad malum uel respectu mali non esset peccatum uel malum quod cum sit falsum reliquitur quod liberum arbitrium non est ad malum. Preterea, unius potentie unicum est obiectum, cum ergo malum et bonum sunt diuersa obiecta et contraria, non erunt obiecta potentie unius. Liberum; ergo arbitrium non erit ad bonum et ad malum. sed ad alterum tantum et non nisi ad bonum.”

⁴⁵ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 2, *Oppositum*, F fol. 63rb, O fol. 45vb: “Sed contrarium apparet quia in secundo *Phisicorum* et in libro *Peryarmenias* habetur quod potentie rationales sunt oppositarum; liberum ergo arbitrium cum sit potentia rationalis erit boni et mali. Ad idem sic uidemus in potentis sensitiuis quod eadem potentia sensitiua est contrariorum ut uirtus uisua terminatur ad album et nigrum; ergo similiter liberum arbitrium erit boni et mali. Postea sic est in potentis speculatiuis quod eadem est oppositorum ut ueri et falsi; ergo similiter erit in motiuis quod eadem erit oppositorum; cum igitur liberum arbitrium sit potentia mouendi erit oppositorum et ita boni et mali.”

significa el fin del libre arbitrio hacia el cual es el libre arbitrio. Cuando el autor después dice que es del bien y del mal, bien y mal no significan el bien hacia el cual es el libre arbitrio sino la materia que es. Pues es en torno al bien y al mal, sin embargo, no para ambos, sino sólo para uno, es decir para el bien.⁴⁶

Además y muy significativamente reemplaza en el lema aristotélico la palabra *proeresis* con *liberum arbitrium*.⁴⁷

O bien, puede decirse de otra manera que cuando el autor dice que *el libre albedrío es lo propio de la virtud*, allí “propio” puede decir la propiedad de la aptitud y así es verdadero lo que dice, y el sentido es que el libre albedrío es propiamente y naturalmente apto para la virtud; o “propio” puede decir la propiedad del acto y así es falso, pues aunque su aptitud solo se ordene al bien o a la virtud, sin embargo el acto es para el bien y para el mal.⁴⁸

Podemos decir entonces que la segunda cuestión, avanza con la discusión sobre la elección o decisión en identificación con el *liberum arbitrium* pero incluyéndola en la discusión sobre la letra misma de la *Ética Nicomaquea*, quizás para esto fue considerable el hecho de que, en la traducción, Burgundio de Pisa translitera varias veces *proeresis* en lugar de traducir (*eligentia*). Aunque en los decenios posteriores e incluso en el siglo XIV se avanza ampliamente en la interpretación literal de la *Ética*, sin embargo, en las discusiones posteriores, el libre albedrío permanece integrado a las cuestiones del libro tercero, ya sea

⁴⁶ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 2, Solutio, F fol. 63rb, O fol. 45vb: “Ad hoc intelligendum est quod liberum arbitrium tantum est ad bonum tamen ex peruersione utitur et ad malum sicut si aliquis uteretur ad aliud quam illud ad quod est dico tunc quod cum queritur utrum liberum arbitrium sit ad malum li “ad” potest dicere finem principalem et ad quod aptum natum est ordinari liberum arbitrium et sic dico quod liberum arbitrium non est ad malum. Non enim aptum natum est ordinari ad talem finem, sed ad bonum, non enim deus dedit liberum arbitrium homini ut homo uteretur ad malum sed ad bonum tantum. Licet homo propter suam peruersitatem utatur eum ad malum uel potest li “ad” dicere non finem sed materiam circa quam. Sic dico quod liberum arbitrium est ad malum id est circa malum. Unde est circa malum et bonum non tamen ad bonum et ad malum. Sed ad alterum tantum scilicet ad bonum, unde uerum dicere esset proprie quod eligentia siue liberum arbitrium est boni et mali non tamen ad bonum et ad malum sed ad bonum tantum. Per hoc patet solutio ad primum obiectum cum dicit auctor primo quod proeresis est proprium uirtuti, uirtus dicit ibi finem liberi arbitrii ad quod est liberum arbitrium. Cum auctor praeterea dicit quod est boni et mali, bonum et malum finem non dicunt ad quem est liberum arbitrium sed materiam quam est. Est enim circa bonum et malum non tamen ad utrumque, sed ad alterum tantum uidelicet ad bonum.”

⁴⁷ Sin duda en este punto se ve la influencia de Juan Damasceno como notamos al principio, n. 3 y 4.

⁴⁸ *Ibid.*, F fol. 63rb-va, O fol. 45vb: “Vel aliter potest dici quod cum dicit auctor quod liberum arbitrium est proprium uirtuti, li “proprium” potest dicere proprietatem aptitudinis et sic uerum est quod dicit. Et est sensus liberum arbitrium proprie aptum natum est ad uirtutem uel potest dicere proprietatem actus et sic falsum, licet enim aptitudo ipsius [F 63va] solum terminetur ad bonum siue uirtutem, actus tamen ad bonum et ad malum.” Las cursivas son mías.

como relacionado con la *prohairesis* ya sea relacionado con la voluntad tomada no como “querer” sino como facultad del alma.⁴⁹

En la cuestión 3 el autor se pregunta por la relación de la decisión al sujeto o sustrato (*subiectum*): “Se duda sobre las razones por las cuales el autor prueba que la decisión no es simplemente voluntad o voluntad restringida al sujeto”.⁵⁰ Aquí también reside un interesantísimo punto que es el origen de una larga discusión entre los escolásticos, si la decisión reside en la voluntad o en el intelecto. Aunque la cuestión así planteada tomará tiempo para cristalizar.⁵¹ Nuestro autor comienza la discusión indicando que la *prohairesis* no está en la voluntad, evidentemente con el objetivo último de probar que sí lo está:

El autor prueba que la *prohairesis* no es voluntad, por esto que la voluntad está en los animales diferentes del hombre en los cuales no hay *prohairesis*. Pero parece que la voluntad no está en animales distintos del hombre, porque en el tercer libro *Sobre el alma* y en el quinto de los *Tópicos* está escrito similarmente que la voluntad solamente está en los seres racionales.⁵²

La respuesta a este argumento será sencilla pero tiene el mérito de ser la primera pregunta al respecto y la que problematiza el asunto del sustrato de la decisión:

Respecto de las dos primeras objeciones hay que comprender que Aristóteles en el quinto de los *Tópicos* y en el tercero *Sobre el alma* habla sobre la voluntad restringida por la reflexión o deliberación precedente. Pero aquí habla de voluntad en sentido común, no de la voluntad restringida sobre la cual hablaba más arriba y sobre la cual habla en el libro *Sobre el alma* y en el quinto de los *Tópicos* y así no hay contradicción. O bien de otra manera, lo que aquí llama hombres <son> sólo aquellos que viven según los deseos del alma racional por la cual el hombre es hombre, pero llama animales distintos del

⁴⁹ Véanse, por ejemplo, las cuestiones 1, 2 y 13 del libro tercero de Juan Buridán (1489), *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, fol. 46va-52rb, 63rb-64vb.

⁵⁰ Anónimo (Pseudo-Peckham), *Lectura con preguntas sobre la Nueva y la Vieja Ética*, Lección 37, Planteo de Questiones, F f. 62vb, O f.45va: “Tertio, dubitatur de rationibus per quas probat auctor quod eligentia non sit uoluntas simpliciter uel uoluntas contracta ad subiectum.”

⁵¹ Ya para finales del siglo XIII podemos ver que es una cuestión usual. En las cuestiones de Radulfo Brito, ca. 1295 (ed. Costa 2008: p. 337) la cuestión 66 reza: *Utrum electio habeat esse in uoluntate uel in intellectu*. Asimismo, las anónimas cuestiones parisinas del Ms. BnF, lat. 14698, ca. 1280 (ed. Costa 2010: p. 236) se preguntan en la cuestión 62: *Utrum electio sit in uoluntate uel in ratione*.

⁵² Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 3, *Propositum*, F fol. 63va, O fol. 45vb: “Auctor probat quod *proheresis* non sit uoluntas, per hoc quod uoluntas est in aliis animalibus ab homine et in quibus non est *proheresis*. Sed uidetur quod uoluntas non sit in aliis animalibus ab homine quoniam in tertio *De anima* scribitur et in quinto *Topicorum* similiter quod uoluntas est in solis rationabilibus.”

hombre aquellos que viven según los deseos carnales, como son los hombres lujuriosos y otros, y estos tienen voluntad en la virtud, aunque perversa.⁵³

Finalmente en la cuestión cinco se presenta la discusión sobre el objeto de la decisión o elección. Cabe mencionar que las cuestiones tres y cinco vienen a fundamentar una interpretación que nuestro maestro ya adelantó en la paráfrasis inicial de la *Lectio* –la llamada *Sententia*– allí indicó que en esta parte Aristóteles dice que la elección no es la voluntad restringida ni al *subiectum* ni al *obiectum*.⁵⁴ Nuestro autor lo fundamenta con tres razones, a saber, primero, que la voluntad puede querer cosas imposibles mientras que la elección no; en segundo lugar, la voluntad puede ponerse en acción por medio de otros mientras que la elección solamente por medio de quien elige; y finalmente, que la voluntad puede querer los fines, mientras que la elección sólo elige las cosas que se hacen en vistas del fin.⁵⁵ Entonces, en la tercera cuestión se determinó respecto del *subiectum* es decir que el sustrato de la elección es la voluntad, y esta vez entendida como facultad del alma, sin embargo la acción de la voluntad por sí misma no es elección, sino que es necesaria una deliberación o reflexión racional. Aquí y en la argumentación cruzada con los *Tópicos* y el *De Anima* el autor se desliza entre el sentido de *uoluntas* como un querer (sentido que parece ser el de la fuente) y el sentido de *uoluntas* como facultad del alma. En este último sentido, la voluntad es un sujeto o sustrato para la elección, en el primer sentido es el campo general de los deseos sobre los cuales reflexionamos para decidir nuestro curso de acción. Este deslizamiento hace que la lectura se dificulte.

⁵³ *Ibid.*: “Ad duo prima obiecta intelligendum quod Aristoteles in quinto *Topicorum*, et in tertio *De Anima* loquitur de uoluntate contracta per consilium uel deliberationem precedentem. Hic autem loquitur de uoluntate communiter, non de uoluntate contracta de qua superius loquebatur et de qua loquitur in libro *De Anima* et in quinto *Topicorum* et sic non est contradictio. Vel aliter quod hic uocat homines solum uiuentes secundum desideria anime rationalis a qua homo est homo. Animalia autem alia ab homine uocat uiuentes secundum desideria carnalis, ut sunt homines luxuriosi et alii et in istis in uirtute est uoluntas, licet peruersa.”

⁵⁴ *Ibid.*, F 62rb, O 45rb, P 21va: “Deinde sequitur pars in qua ostendit quod eligentia non sit uoluntas contracta ad subiectum uel ad obiectum et ista pars habet tres partes secundum tres rationes quas ponit ad hoc.”

⁵⁵ *Ibid.*: “Prima talis est: uoluntas est impossibilium sed eligentia non est nisi possibilium quare et cetera et hoc est *sed neque uoluntas et cetera*. Secunda talis est: uoluntas est eorum que per alium quam per uoluntatem possunt operari, sed eligentia non est nisi talium que per eligentem possunt operari, eligentia ergo non est uoluntas et hoc est *uoluntas quam est et cetera ea et cetera*. Tertia ratio talis est: uoluntas est finis eligentia non, sed eorum que sunt ad finem quare et cetera et hoc est *adhuc uoluntas finis est et quia dixerat auctor quod eligentia non est nisi eorum que per eligentem possunt operari ex hoc inferat quod uniuersaliter esse uidetur electio circa ea que in nobis sunt uel circa ea que a nobis possibilia sunt fieri et hoc est uniuersaliter et cetera*.”

Por otra parte, el problema analizado por la cuestión quinta –se pregunta sobre el hecho de que la voluntad puede ser de los imposibles pero la elección no, y sobre que la voluntad puede ser de los fines, la elección no– es más fácilmente abarcable dado que el sentido de *obiectum* se relaciona con aquello a lo que tiende una potencia o facultad. Si decimos que la voluntad tiende al bien que es su fin y que el fin último de la voluntad es la felicidad, entonces es claro que la elección no puede ser de la felicidad misma, porque no podemos decidir ni elegir ser felices, sino solamente podemos decidir qué cosas hacer para ser felices. Entonces la elección no es la voluntad en relación a su fin sino en relación a lo que se puede hacer para lograr tal fin. Los argumentos dialécticos de la cuestión apuntan una vez más utilizando ejemplos paralelos de los *Tópicos*, provenientes del libro III, cap. 1: “Y, en general, lo relativo a la finalidad de la vida es preferible a lo relativo a otra cosa cualquiera, V.g.: lo que contribuye a la felicidad más que lo que contribuye a la prudencia. También lo posible respecto a lo imposible.” (116b23-26).⁵⁶ El texto de los *Tópicos* contradice explícitamente dos de las condiciones que pone Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* para la elección o decisión: a. que la elección no es de los imposibles y b. que la elección no es de los fines. Esto es lo que los maestros notan en los argumentos dialécticos.

Sobre el quinto punto se procede así. Dice el autor que la voluntad es de los imposibles, la decisión no. Pero en contra de esto Aristóteles dice en el tercer libro de los *Tópicos*, que hay que elegir más lo posible que lo imposible; por lo tanto, ambos pueden ser elegidos, por eso la elección es de los imposibles.

[...] Asimismo, esto es evidente por el tercero de los *Tópicos* donde dice que el fin debe ser elegido más que aquellas cosas que son para el fin.⁵⁷

La solución como es costumbre apunta a una distinción que acomodará las diferentes consideraciones aristotélicas en ámbitos compatibles con la teoría de la elección expresada en el libro III de la *EN*. La primera

⁵⁶ He aquí la versión latina de Boecio que nuestros maestros tienen disponible: “Et finis his quae sunt ad finem magis eligendum videtur esse, et duum quod propinquius est fini. Et omnino quod ad vitae finem appetibilius magis quam quod ad aliud aliquid ut quod ad beatitudinem contendit quam quod ad prudentiam (nam quod ad beatitudinem contendit magis eligendum.) Et possibile impossibili.” Aristóteles Latinus, *Topica*, transl. Boetii, ed. Minio Paluello (1969), p. 52.

⁵⁷ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 5, *Propositum*, O fol. 46ra; F fol. 63vb: “Circa quintum sic proceditur. Dicit auctor quod uoluntas est impossibilium eligentia non. Sed contra dicit Aristoteles in libro *Topicorum* in tertio quod possibile impossibili magis est eligendum; ergo utrumque eligendum quare impossibilium est electio. [...] *Ibid.*, O fol. 46ra; F fol. 64ra: Hoc item apparet per tertium *Topicorum* ubi habetur quod finis magis est eligendum eis que sunt ad finem.”

distinción es entre las maneras de ser imposible, y con esto se soluciona la primera ‘aparente’ incompatibilidad con los *Tópicos*:

Al primer argumento digo que lo que es imposible es de dos maneras: simple y absolutamente, y es imposible lo que es en sí posible, sin embargo respecto de algún fin es imposible de lograrse, como que alguien por medio del juego de dados adquiera la felicidad, esto es imposible, de allí que él juegue a los dados es imposible respecto de lograr tal fin, sin embargo, esto simple y absolutamente es posible. Por consiguiente, digo que cuando el autor dice que la elección o decisión no es de los imposibles, habla sobre los imposibles simplemente y esto no es incompatible con aquello que se dice en el libro de los *Tópicos*, porque allí el autor habla sobre lo imposible respecto del fin y no del imposible simplemente.⁵⁸

Esta primera distinción entre lo imposible respecto de un fin particular, y lo imposible simplemente o absolutamente resuelve el asunto ya que lo que no se puede elegir para nada es lo que es absolutamente imposible y de eso es lo que habla la *Ética Nicomaquea* según nuestro comentador. Por otra parte, el imposible que es “menos elegible que lo posible” es aquél imposible que se refiere a un fin en particular, como el ejemplo que da nuestro autor, de que es imposible lograr la felicidad jugando a los dados. De este tipo de imposibilidad es de la que hablan los *Tópicos*.

La segunda distinción, por su parte, discierne entre tres tipos de elección, una pre-deliberativa, otra post-deliberativa y finalmente una que no implica ninguna deliberación anterior o posterior:

Al otro argumento digo que la elección o decisión puede interpretarse de tres maneras. De un modo la elección es la divergencia de opinión –antes del consenso– sobre las cosas que deben hacerse. De otro modo es la elección o decisión el consenso después de la deliberación. De un tercer modo, la elección es sin ninguna deliberación precedente. Las dos primeras elecciones nos competen, la tercera a las cosas espirituales como Dios. Hablando sobre esta elección, se dice “yo os elegí antes de la creación del mundo”. Pues Dios en su mente no deliberó si me hacía o no, o si me hacía hombre o asno. Por otra parte, la primera de aquellas dos elecciones solo es de aquello que es para

⁵⁸ Ps-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio 37, q. 5, *Solutio*, O fol. 46rb; F fol. 64ra: Ad primum dico quod est impossibile dupliciter: simpliciter et absolute, et est impossibile quod secundum se est possibile tamen respectu finis alicuius assequi est impossibile, ut quod aliquis per ludum talorum felicitatem acquirat, hoc est impossibile, unde ludere eum talis respectu talis finis assequi est impossibile, hoc tamen simpliciter et absolute est possibile. Dico igitur quod cum dicit auctor quod eligentia non est impossibilium loquitur de impossibilibus simpliciter et hoc non repugnat illud quod dicitur in libro *Topicorum*, quod ibi loquitur auctor de impossibili respectu finis et non de impossibili simpliciter.

el fin. Pero la segunda solo del fin mismo. Así por lo tanto, es evidente la respuesta a aquellas razones porque de un modo la elección es sólo del fin, de otro modo sólo de aquello que es para el fin.⁵⁹

Entonces considerando estas tres formas de hablar de la elección podemos descartar de entrada la tercera porque esa es solamente posible a Dios y a las cosas espirituales, es decir, que no dependen de la materia. La primera forma es de la que se habla en los *Tópicos* es decir donde se puede considerar un fin como elegible o más elegible que otro y como dice incluso en el libro primero de la *Ética Nicomaquea* que la felicidad es el fin más elegible,⁶⁰ porque esto es una tendencia pre-deliberativa, que se hace antes de la deliberación que lleva al consenso de la acción. Pero la elección (*eligentia*) de la que se habla en el libro tercero, que es lo que está comentando ahora el autor, es aquella donde ya ha habido deliberación (*consilium*) y que precede inmediatamente a la acción misma, y por eso no puede versar sobre el fin, sino sobre aquello que lleva al fin.

Queda la dificultad de ubicar la *proberesis* en el alma. El comentario de París tiene continuas preocupaciones de este tipo y lo soluciona, como es su costumbre, utilizando la estructura aviceniana de las dos facetas del alma,⁶¹ una superior y una inferior. Sin embargo, cabe mencionar que la estructura es cuádruple, además de división entre superior e inferior, el alma se divide en intelecto especulativo e intelecto práctico siguiendo el *De anima* III.10 de Aristóteles. Por lo tanto, la parte superior del alma cuenta con una sección especulativa y una sección práctica; asimismo la parte inferior incluye una sección especulativa y una sección práctica. Como aquí hablamos de asuntos

⁵⁹ *Ibid.*, O fol. 46rb; F fol. 64ra-b: "Ad aliud dico quod electio potest tripliciter accipi. Uno modo electio est dissensio rei faciende ante consensum, alio modo est electio consensus post deliberationem, tertio modo est electio sine omni deliberatione precedente. Due prime [F 64rb] electiones nobis spectant, tertia? spiritualibus ut Deo. De quarta electione loquendo dicitur ego uos elegi ante mundi constitutionem Deus enim cum in mente sua non deliberavit utrum me fecit uel non uel utrum me faceret hominem uel asinum. Iterum prima electionum illarum duarum solum est eorum que sunt ad finem. Sed secunda solum est ipsius finis. Sic ergo patet responsio ad illa quoniam uno modo est electio finis tantum, alio modo eorum que sunt ad finem tantum."

⁶⁰ *Ibid.*, O fol. 46ra; F fol. 64ra: "De alia ratione queritur, dicit quod eligentia non est finis, sed contra: in libro primo habitum est quod felicitas est bonum eligibilissimum siue maxime eligibile et tamen felicitas finis est. Electio ergo finis est." Aquí se refiere a *Ética Nicomaquea*, I 1097b14-21, ed. Gauthier (1972), p. 76: "Set per se sufficiens ponimus quod solum effectum eligibilem facit (vitam), et nullo indigentem. Tale autem felicitatem existimamus esse. Amplius autem omnium eligibilissimam, [et] non connumeratam. Connumerata vero manifestum quod eligibilior cum minimo bonorum; superaugmentatio enim fit quod adicitur. Bonorum autem quod magis eligibilis semper perfectum utique quid et per se sufficiens. Videtur felicitas operatorum existens finis."

⁶¹ Respecto de la utilización de la teoría de las dos facetas del alma en los comentarios de la *Ética Nicomaquea*, Cfr. Buffon (2008).

prácticos relativos a la acción, nuestro maestro desarrolla la discusión sobre el lugar que ocupa la *probaireisis* en el alma, ella se encuentra en la parte inferior práctica, mientras que en la parte superior práctica está la chispa de la consciencia, llamada por los teólogos *sindéresis*.⁶²

Hay que notar que la *sindéresis* y la *proberesis* difieren de este modo que fue dicho antes, que como el alma tiene dos partes, a saber una superior por la cual se especula y otra inferior por la cual se relaciona con las cosas inferiores, similarmente, en lo referente a la ética, el alma tiene dos partes, esto es una parte inferior y una parte superior, y en relación con la parte superior es el intelecto práctico un solo acto de un solo modo entonces el libre albedrío no está en el intelecto práctico en relación con la parte superior sino que está en relación a la inferior, porque en relación con la inferior tiene muchos actos y tales actos determinan la *proberesis* o decisión. Y la *sindéresis* o consciencia se dice de la parte superior del intelecto práctico, la *proberesis* en cambio se dice de la parte inferior del intelecto práctico, y así es evidente la diferencia entre la *sindéresis* y la *proberesis*.⁶³

⁶² La discusión sobre la *sindéresis* es bastante generalizada a principios del siglo XIII, Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre y Guillermo de Alvernia, se ocupan de dar sus análisis por supuesto inspirados en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Entre los maestros de artes, el anónimo Compendio de Barcelona, lo llama “el gusano de la consciencia” Anónimo, *Compendio Examinatorio Parisiense*, ed. Lafleur (1999) § 106: “Et ideo malus homo potest fieri bonus et non malus ángelus, cuius malitiam describit Augustinus et ostendit ipsam esse diuersam a malitia nostra, quia diabolus uult se uelle malum, Sed piget eum et disputat, quia ratio nostra –uel synderesis– semper remanet, que a theologis ‘uermis conscientie’ appellatur”. Lo cual también podría venir del lombardo vía los teólogos del siglo XIII. Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, l. II, dist. 33, c. 2, nro. 5, p. 520: “Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur; pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae uermis poenam sensuri, nisi quod Dei uisione carebunt in perpetuum”. Cfr. Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, ed. Wicki, p. 101, 6-12: “Sicut enim habetur Ezechiele super illud uerbum: “Et facies aquile desuper illorum quatuor” (Ez. 1:10) dicitur: “Quedam est supra rationem synderesis, scintilla conscientie, que in Chaym non extinguitur” (Hieronymus, *Comment. in Ez.* I, c.1, PL 25, 22). Et si hoc est, multo fortius erit in angelis huiusmodi scintilla peccato remurmurans. Cum enim intellectus angeli rector sit secundum naturam, erit aliqua differentia illius rectitudinis remanens post corruptionem peccati. Habebunt enim “uermem conscientie qui non moritur” (Is. 66:24), ut habetur Isaia ultimo, quod non esset nisi remurmuraret huiusmodi scintilla”. Además, cfr. Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, t. III, p. 136 y ss.: De poena daemonum que est uermis conscientie, *passim*.

⁶³ Anónimo (1230-1240), *Lectura sobre la Vieja Ética*, París, BnF, lat. 3572, fol. 233ra: “notandum quod *sinderesis* et *proheresis* differunt hoc modo quid dictum fuit prius, quod sicut anima habet duplicem partem scilicet superior qua speculatur et alia inferior qua inferiora; similiter in ethicis habet duplicem partem scilicet partem inferiorem et partem superiorem et in comparatione ad partem superiorem est intellectus practicus unum actum solummodo tunc libertum arbitrium non est in intellectu practico in comparatione ad partem superiorem sed in comparatione ad inferiorem quia in comparatione ad inferiorem habet plures actus et talis determinat *proeresis*. Et *sinderesis* dicit superiorem partem intellectus practici *proheresis* autem dicit inferiorem partem intellectus practici et sic patet differentia *sinderesis* et *proheresis*.”

Con una estructura similar del alma y precisando que la *proheresis* es un hábito de la parte del alma a la que pertenece, el Comentario de Avranches también la compara con la *sinderesis*:

La *probairesis* y la *sinderesis* son hábitos diferentes de la potencia racional. La *probairesis* es un hábito que existe bajo el libre albedrío, pero la *sinderesis* no. Y la *probairesis* es convertible con las cosas inferiores, mientras que la *sinderesis* es convertible con las cosas superiores. Cada una de las dos hace una diferencia entre bien y el mal pero esta siempre es correcta, aquella en cambio a veces correcta y a veces no.⁶⁴

Vemos aquí cómo nuestros autores introducen la *probairesis* en una estructura del alma determinada según diversos ítems necesarios, por un lado, una distinción tradicional entre superior e inferior, y por otro lado la distinción aristotélica entre práctico y teórico o especulativo. El nuevo concepto de elección o decisión, viene a introducirse en esta estructura del alma de modo de poder ser sistematizado e incluido en la discusión teológica respecto de la formación que los maestros están recibiendo al mismo tiempo que imparten sus clases de filosofía moral.

5. Observaciones finales

Vemos aquí cómo los autores están interesados en incluir las nuevas enseñanzas de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles como parte de su acervo por el que detallan, discuten y construyen su pensamiento práctico. La discusión del libro tercero entonces ha de ser resignificada según los elementos preexistentes con los que los comentaristas los ponen en coherencia. Por un lado, la constitución de la voluntad como facultad del alma, la cual proveerá el asiento, sustrato o *subiectum* de la elección o decisión. Por otro lado, la definición lombardiana de libre albedrío que proveerá un horizonte de sentido, esto es el de que la decisión o elección ha de ser libre. Aunque posteriormente se distinga entre decisión y libre albedrío, esta primera identificación dejará su impronta en los desarrollos posteriores.

Recordemos también que estamos considerando comentarios de artistas, los llamados “filósofos” de la universidad de París. Estos filósofos, no parecen estar tan interesados como algunos filósofos posteriores en distinguir

⁶⁴ Anónimo, *Lectura de “Avranches” sobre la Vieja Ética*, Libro III, Ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232, f. 114r: “Et sunt *proheresis* et *sinderesis* (scr.: *sinensis cod.*) habitus potencie racionabilis differantes. *Proheresis* autem est habitus sub libero arbitrio existens, *sinderesis* uero non. Et *proheresis* conuertitur ad inferiora, *sinderesis* ad superiora. Utraque uero est differencia boni a malo, sed hec semper est recta, illa uero aliquando recta aliquando non.”

filosofía de teología. Todos los conceptos se ponen en pié de igualdad para contribuir al pensamiento de lo que les importa. Sus textos nos evidencian los temas de más relevancia en sus filosofías.

El caso de la decisión, aunque no pueda parecer tan sorprendente para quien está familiarizado con la discusión, nos muestra la ausencia de este tipo de límites y fronteras mentales que con el tiempo se irán construyendo entre disciplinas, y que contribuyen a una “división del trabajo intelectual” que hasta hoy estamos experimentando. Sin hacer una valoración de esta “división del trabajo”, porque este no es el lugar, sí me parece importante tratar de evitar proyectarla en nuestros colegas medievales, quienes nada sabían de ella y quienes gozaban en ese sentido, de una gran libertad.

Referencias

Fuentes

ALBERTO MAGNO 1968-1972: *Super Ethica*, ed. Kübel, Münster, Aschendorff.

Anónimo, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, ed. I. Costa 2010: *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat.14698)*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 23).

ANÓNIMO DE AVRANCHES. *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem*, ms. Avranches, Bibl. Munic., 232, f.114r-116r. (sigla *A*)

ANÓNIMO DE PARÍS. *Lectura Parisiensis in Ethicam Veterem*, ms. Paris, BnF, lat. 3804a y 3572. (sigla *Pa*)

ANÓNIMO (Pseudo-Peckham). *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, ms. Florencia, Bib. Naz. Centrale, conv. soppr., G 4.853. (*F*); ms. Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71. (*O*); Praga, Národní knihovna České republiky (antes Universitní knihovna), III, F10. (sigla *Pr*); Avranches, Bib. Munic., 232. (*A*).

KILWARDBY, R. *Scriptum in libros Ethicorum*, ms. Cambridge, Peterhouse 206. (*C*); ms. Praga, Národní knihovna České republiky (antes Universitní knihovna), III, F10. (*Pr*)

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater 1894: Oxford, Clarendon (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniense).

_____. *Ethica Nicomachea*, ed. Susemihl Fr., Apelt O. 1903: Leipzig, Teubner.

ARISTOTELES LATINUS. *Ethica Noua et Vetus*, transl. Burgundio de Pisa, ed. R.-A. Gauthier 1972: Leiden/Bruxelles, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 2).

_____. *Ethica Nicomachea*, transl. Robert Grosseteste, ed. R.-A. Gauthier 1973: Leiden/Bruxelles, Brill/Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26, 4).

_____. *Topica*, trad. Boèce, éd. Minio-Paluello = Aristote, *Topica*, trad. Boécio, ed. L. Minio-Paluello 1969: Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 5).

JUAN BURIDÁN 1489: *Quaestiones super decem libros Ethicorum*. ed. Vivès, Paris.

JUAN DAMASCENO 1955: *De Fide Orthodoxa*, translatio Burgundius et Cerbanus, ed. E. M. Buytaert, Lovaina-New York, Nauwlaerts-The Franciscan Institute.

PEDRO LOMBARDO 1971: *Sententiae*, Grottaferrata, Colegium Saint Bonaventura.

RADULFO BRITO 2008: *Questiones super Ethica Nicomachea*. ed. I. Costa, *Le questioni di Radolfo Brito sull'Etica Nicomachea*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 17).

KILWARDBY, R. *Scriptum in libros Ethicorum*. MS Cambridge, Peterhouse, 206 (=C), f. 285ra–307vb; Praga, Národní knihovna České republiky (*olim* Universitní knihovna), III. F 10 (=Pr), f. 1ra–11vb.

Literatura Secundaria

BIANCHI 1999: L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, Belles Lettres.

BOSSIER 1996: F. Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, in J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve, F.I.D.E.M. (Textes et études du Moyen Âge 8), 81-116.

Buffon 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. Aristotle commentaries on the Nicomachean Ethics 1200-1350*, Leiden, Brill, p. 13-30.

BUFFON 2011: V. Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologue (vers 1240-1244)”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 78: 2, 297-382.

BUFFON et al. 2017: V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdziewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII–XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL.

CELANO 2013: “The Foundation of Moral Reasoning: The Development of the Doctrine of Universal Moral Principles in the Works of Thomas Aquinas and his Predecessors”, *Diametros* 38: 1–61.

- COSTA 2012: I. Costa “L’*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 79, 71-114.
- COSTA 2012b: I. Costa, “Le théologien et l’*Éthique à Nicomaque*. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIV^e siècle”, *Médiévales* 63, 75-89.
- COSTA 2012c: I. Costa, “Il problema dell’omonimia del bene nell’esegesi dell’*Ética Nicomachea* (1300-1345 ca.)”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 23, 429-473.
- COSTA 2013: I. Costa, “The ethics of Burley”, in *A companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, ed. A. CONTI, Leiden, Brill, 321-346.
- COSTA 2017: I. Costa, “La *Ética Nicomachea* en París (1270–1300)”, in *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII–XIV)*, ed. V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdziewicz, Santa Fe, Ediciones UNL.
- CUP: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle and E. Chatelain Paris, Delalain, 1889.
- DIHLE 1982: A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- DUNLOP 2005: D. Dunlop, “Introduction” in *The Arabic version of the Nicomachean Ethics*, A. Akasoy, A. Fidora eds, Leiden, Brill (Aristoteles Semitico-Latinus).
- GAUTHIER 1969: “Praefatio”, en Tomás de Aquino, *Sententia super libros Ethicorum*, Roma, Commissio Leonina (Santi Thomae Opera Omnia, 47).
- GAUTHIER 1970: Aristote, *Éthique à Nicomaque*, ed., transl. and commentary R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, Paris, Béatrice Nauwelaerts.
- GAUTHIER 1973: Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, transl. Robert Grosseteste, ed. R.-A. Gauthier, Leiden/Bruxelles, Brill/Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 26.5).
- GAUTHIER 1975: R.-A. Gauthier, “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.
- HOFFMANN T. 2012: *Conscience and Synderesis*, en *The Oxford Handbook of Aquinas*, B. Davies and E. Stump (eds), Oxford University Press, Oxford and New York.
- LAFLEUR 2017: C. Lafleur, “Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos”, Buffon 2017: p. 15-47.
- LAFLEUR 2018: C. Lafleur (dir.), *Les philosophies morale et naturelle du pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des Communia de Salamanque*

(ms. Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb), Paris-Québec, Vrin-Presses de l'Université Laval (coll., Zêtésis).

LEWRY 1986: P. O. Lewry, "Robert Kilwardby's Commentary on the *Ethica nova* and *vetus*", in C. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août - 4 septembre 1982) Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 799-807.

LOTTIN 1942: "Psychologie et morale à la Faculté des arts de Paris aux approches de 1250", in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, Gembloux, vol. I, 503-534.

LOTTIN 1948: *Psychologie et morale aux XII^e-XIII^e siècles*, II: Problèmes de Morale, 1^{re} partie: Synderèse et conscience, Louvain-Gembloux, p. 103-349.

LOTTIN 1949: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, Duculot, T. III/2.

LOTTIN 1954: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, Duculot, T. IV/2.

TRACEY 2006: M.J. Tracey, "An early 13th Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4-10: The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G8, ff. 4r-9v", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 17 (2006), 23-69.

TROTTMANN 2000: "*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique", en Jan A. Aertsen, Andreas Speer (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 27), p. 116-130

WEIJERS 2002: "La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations", en G. Fioravanti et al. (ed.), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout, Brepols (Rencontres de Philosophie Médiévale 10), 17-41.

WEIJERS 2015: O. Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debate in Mediaeval Paris*, Turnhout, Brepols.

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