

DIFICULTAD EN LA TRIANGULACIÓN ENTRE VERDAD PRÁCTICA, APETITO

RECTO Y RAZÓN VERDADERA

en *Ethica Nicomachea* y en el comentario de Tomás de Aquino

El libro VI de la *Ethica Nicomachea* (*EN*) de Aristóteles trata sobre varias cuestiones (de las que las cruciales son las de recta razón, la prudencia y la del silogismo práctico) y me detendré en exponer una de ellas. Tomás de Aquino presenta una aparente paradoja al comentar el libro VI de *EN*; también veré cómo la resuelve, y de qué principios se nutre tal solución. Veré que la circularidad se da en sentidos opuestos. Este planteamiento es descriptivo de una práctica cotidiana, y explica muy bien el proceder de la acción ética. Por último, mostraré cómo esta la triangulación de la verdad práctica, el apetito recto y la razón verdadera se presenta como problemática en Tomás de Aquino, pero no en Aristóteles ni en un destacadísimo comentarista de la *EN*, como lo es Alberto Magno, que leyó la *EN* e hizo su primer escrito sobre ella cuando fue maestro de Tomás.

1. Aristóteles y la triangulación en la *Ethica Nicomachea*

El libro VI de la *EN* trata sobre varias cuestiones (de las que las cruciales son las de recta razón, la prudencia y la del silogismo práctico), pero en particular sobre los principios de la ética, y por ello, sobre la prudencia (φρόνησις), sobre la recta razón (ὀρθὸς λόγος) y sobre el silogismo práctico, aunque también sobre la deliberación, la elección y la conexión entre las virtudes. Aristóteles comienza estableciendo la necesidad de la recta razón, que es necesario establecer para saber cuál es el término medio (1138b18-34), a punto tal que no es posible hallar el punto medio sin prudencia. La recta razón es un principio determinante y especificador del acto al que se ha llamado en ocasiones norma conductora de acción. El llamado silogismo práctico es el proceso por el que se toma una decisión y se la ejecuta.

Aristóteles refiere a dos partes de la parte racional del hombre, a dos intelectos (*EN*, VI, 1, 1139a5-17), que menciona también en *De anima*¹, la que hay entre el intelecto teórico y el intelecto práctico. Ambos difieren por su objeto, es decir por su fin (uno contempla lo inmóvil y necesario y otro estudia lo móvil y posible). El intelecto teórico es capaz de conocer todas las cosas, y su único límite está en que el mundo no es infinito, convirtiéndose en ellas al adquirirlas y asimilarlas. La capacidad del hombre de pensar en el actuar y en el hacer, y en cómo hacerlo, el pensamiento sobre las cosas prácticas e implica alternativas posibles. La

¹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 10, 433a14-21. No se trata de la famosa distinción entre el intelecto agente e intelecto pasivo que considera al decir que «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacer todas las cosas» (*De anima*, III, 10, 430a14-15).

distinción entre intelectos es en cuanto al objeto es porque las cosas prácticas pueden ser de un modo o de otro: son contingentes, no necesarias. Así, el intelecto teórico, especulativo o contemplativo estudia lo que no puede ser de otro modo, y el práctico se aplica a lo que puede ser de un modo o de otro, y es el fundamento de la deliberación, que estudia después en el mismo libro VI. El intelecto práctico es el que nos permite analizar y sopesar diversas opciones, y por ello radica allí la prudencia (*EN*, VI, 7, 1141b8-12; 8, 1142a23-30). La multiplicidad de cuestiones que considera es potencialmente enorme: una mesa puede fabricarse con cuatro o con cinco patas; con o sin travesaños entre ellas; clavando sus partes componentes, o pegándolas, o encastrándolas, o atornillándolas; puede fabricarse durante la mañana o durante la tarde; rápido o despacio; cantando de alegría, llorando o maldiciendo; etc. En cambio otros objetos son necesarios, inamovibles y perpetuos: así son los pensamientos matemáticos o los que se aplican al pasado, que no puede cambiarse. Cuando se dice que esta división es en cuanto a sus fines, se refiere no a los fines subjetivos de quien piensa, sino a los fines de la disciplina que los utiliza: el arte tiene fines prácticos y la ciencia, teóricos. El intelecto práctico actúa en las artes y en la ética.

Aristóteles utiliza término βούλησις (deseo voluntario) que sólo parcialmente es traducible por *voluntas*² pues también es *consejo*, *reflexión*, *senado* y *consulta*. Para Aristóteles el deseo puede ser voluntario o involuntario. Involuntario, como en el caso de un hombre que querría atacar a quien comete una injusticia pero juzga mediante su inteligencia que el hacerlo no es bueno; voluntario, como cuando se avala lo deseado porque se lo juzga bueno. Así, «el deseo voluntario es un apetito racional de bien, pues nadie quiere algo sino cuando cree que es bueno»³. Es claro que para Aristóteles el apetito tiene, al menos, un aspecto racional, en cuanto un deseo es avalado por la razón, y también otro irracional, en cuanto a que es anterior al aval de la razón, y que en ocasiones juzga en contrario pues «el incontinente actúa según sus apetitos, pero no eligiendo» (1111b13-14). El término ἐκούσιον suele traducirse por *voluntario*, pero puede indicar más una *intención* que una volición completa, es decir, una ejecución voluntaria, y la intención es sólo el comienzo de esa acción, que puede resultar ejecutada finalmente o no. Tomás de Aquino adopta este análisis del deseo, y por ello el apetito recto es el del deseo voluntario correcto, o verdadero.

Con esto tenemos presentados tres elementos vinculados: por una parte el apetito y el deseo, por otra la verdad del intelecto práctico que depende de la deliberación y, por último,

² Por ello algunos han argumentado que el concepto de *voluntas* no corresponde al pensamiento de la antigüedad griega, sino que es propio de la antigüedad latina, o del cristianismo, o incluso con comienzo en San Agustín. Cf. Terence H. IRWIN, "Who discovered the Will?", *Philosophical Perspectives*, 6 (1992), pp453-473.

³ ARISTÓTELES, *Rethorica*, III, 10, 1369a3-4: «οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν εἶναι ἀγαθόν».

la razón verdadera. La lectura de *EN* es de a ratos ardua, pero Aristóteles de ninguna manera presenta la relación entre la elección deliberada del silogismo práctico, la recta razón y el apetito como circular, paradójal o aporética.

2. El comentario de Tomás de Aquino y el círculo vicioso

Veamos el siguiente fragmento del *Comentario* de Tomás de Aquino a la *EN*:

En este punto parece haber cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierne con la razón verdadera, como se dijo. De esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin, y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por la naturaleza, como se vio en el libro III. Mas, lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido por la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica por su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad misma de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito con relación a lo que es para el fin. De acuerdo a esto, llamamos *recto* el apetito que prosigue lo que dice la verdadera razón⁴.

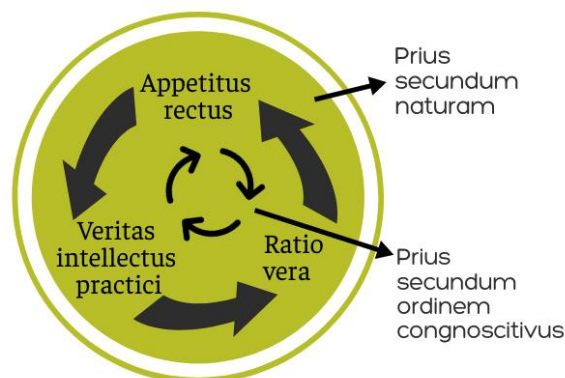
La paradoja consiste en que la verdad del intelecto práctico queda determinada por el apetito recto, que a su vez es determinado por la razón verdadera. Pero la razón verdadera es determinada por la verdad del intelecto práctico, lo que convierte a la explicación en circular (*quædam circulatio in dictis determinationibus*), lo que parece implicar una *petitio principii*. Pero la advertencia de Tomás no sólo es apropiada sino que misteriosa: no la explica ni resuelve allí, al comentar la *EN*. Pero sí da respuesta, aunque no de un modo del todo explícito, pues dice que lo que corresponde al fin no depende de la propia naturaleza sino de la determinación de la razón verdadera.

Es claro que quien determina la verdad práctica es el intelecto práctico, pero lo hace rectamente de acuerdo a algo, así como mi inteligencia dictamina que hoy es un día laboral, pero ello lo hace no de modo inmanente, sino en relación al día que hoy es, pues la adecuación es intencional respecto a la realidad extramental. De este modo, el intelecto práctico dictamina y juzga, pero cuando lo hace bien es de acuerdo a la razón verdadera. ¿Y cuál es la razón verdadera en el caso de lo que se desea, en especial cuando hay varios deseos? Es la razón que corresponde de acuerdo al apetito recto. Pero el apetito no puede decirnos qué es lo apropiado. Sólo el apetito *recto* es el que desea de modo correcto,

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia in libri Ethicorum*, VI, lectio 2, n° 811: «Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quædam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quæ sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quæ vera ratio dicit.» La traducción es de Ana Mallea (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, EUNSA, Pamplona, 2001).

apropiado. Y la inteligencia, el intelecto práctico, cuando se adecúa al apetito recto, juzga bien. Pero, claro, en estas determinaciones interdependientes hay algo circular.

Este laberinto circular puede recorrerse en ambos sentidos: el intelecto práctico determina cuál es la razón verdadera; la razón verdadera determina a su vez cuál es el apetito recto (de entre todos los múltiples deseos); y éste determina lo que juzga el intelecto práctico. Haciendo hincapié en que hay dos órdenes en cómo entendamos el fin (*finis* o *ad finem*) es que podremos terminar de comprender la doble circularidad entre estos tres conceptos. Además, hay una diferencia entre el orden del conocer y el del ser, según la naturaleza.



La solución a este laberinto está en que «los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por lo que es claro que el fin es el principio de los actos humanos en cuanto que son humanos»⁵. En donde el apetito es recto lo que se desea es apropiado, y no un deseo ilegítimo o no-perfecto, pues sino esto por sí solo haría que el acto de tal elección fuera no-íntegro, es decir imperfecto. «En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente; y esto tiene que ser único, porque la naturaleza tiende a un único fin. Pero el principio en el proceso del apetito racional es el último fin. Por tanto, es necesario que sea uno solo aquello que busca la voluntad como último fin»⁶.

Tomás asume de Aristóteles (*EN*, VI, 9, 1142b20-33) que la determinación de la razón verdadera se da cuando una buena deliberación se adecúa al bien, es decir al fin. Tomás dice

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I-II^a, q1, a3, co.: «Actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis».

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I-II^a, q1, a5, co.: «Sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum». No puede objetarse que hable teológicamente en estos dos fragmentos, pues el contenido no sólo coincide con lo que dice en *In Ethicorum libri*, sino que la teleología de la acción puede hallarse en Aristóteles, y sobra probarlo.

en el fragmento citado: «el apetito es del fin, y de lo que es para el fin (*appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem*). Pero el fin es determinado en el hombre por la naturaleza, como se vio en el libro III⁷». En el caso del valiente, lo es porque lo juzga tal, pero lo que juzga no es sin razón, sino porque ello es así de acuerdo a lo que “las cosas merecen”, es decir, a cómo son las cosas en el orden real de lo temporal.

Por esto, la salida del laberinto se da por el extremo de la recta razón. Un ejemplo ayudará a ver esto: un rato antes de esta conferencia tomé una merienda, en una cafetería en la que se me presentaron varias oportunidades, y después de deliberar entre varias, elegí un café con leche y un par de bizcochos. Hubiera deseado más bizcochos, con mermelada, un café negro en vez de cortado con leche y tal vez algo más. Para no andar con dobleces, les diré que hubiera preferido un café con ron y crema. Pero en el proceso de deliberación mi inteligencia me señaló que la crema podría ser algo pesado, y que el ron antes de una conferencia puede no ser lo más idóneo, incluso sin considerar la percepción social que esto podría implicar. Por ello, y quizás por otros factores, juzgué mejor tomar algo más liviano, pero que no me distrajera de la presentación, es decir que no me hiciera crujir las entrañas ni me estorbara en la conferencia por exceso o defecto en la cantidad. Es claro que en todo este planteo es de acuerdo a un fin: este tentempié tuvo como fin el de nutrirme para la tarea que en esta tarde me propuse. El fin es bueno, y es apetecible. Si no hubiera habido tal fin, la deliberación habría sido diferente, incluso en el caso de que llegase a la misma conclusión (un café con leche y un par de bizcochos). El fin es la naturaleza misma de las cosas en este caso concreto. En Tomás de Aquino hay un doble sentido de orden de relación entre naturaleza y fin⁸, y es lo que termina de explicar esta duda.

La consideración de ambas perspectivas de esta circularidad permite explicar que el fin último del hombre sea voluntario en cuanto uno lo elige y ejecuta⁹ y no-voluntario en

⁷ Se refiere al siguiente fragmento ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 7, 1115b15-20: «Por tanto, el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, como y cuando debe, y confía del mismo modo, es valiente, porque el valiente sufre y obra según las cosas merecen y como la razón lo ordena. El fin de toda actividad es el que se conforma a su hábito, y para el valiente la valentía es algo hermoso. Luego también lo será el fin que persigue; porque todo se define por un fin. Por tanto, es por esa nobleza por lo que el valiente sopesa y hace lo que es conforme a la valentía». Utilizo la traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.

⁸ También hay doble orden de prioridad entre la ejecución y la intención, por lo que son recíprocamente primeros; Tomás resuelve esto con claridad y de modo explícito. Cf. *Summa Theologiae*, I-II^a, q1, a4, co.: «In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem».

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II^a, q1, a8, ad3: «finis ultimus hominis est obiectum voluntatis».

cuanto el fin no es inmanente, pues implicaría pelagianismo. Cada fin concreto responde al fin último, por lo que los fines no-últimos se convierten en medios respecto a él¹⁰.

El fin es lo que determina cuál es la razón verdadera; es decir que la razón verdadera es acorde al fin, acorde a la naturaleza del fin. El intelecto práctico también implica una determinación del fin que no es inmanente al hombre. Por ello, aunque hubiera otros deseos, el apetito recto sólo es el que es apropiado al fin. Ni café negro, ni con ron, ni más ni menos que dos bizcochos. Esto, en definitiva, es porque lo certero está en un determinado punto, que con prudencia (es decir, con buen tino ganado mediante experiencia) puede determinarse; y con moderación, valentía y otras virtudes, aplicarse. Pero esto es como lo que en inglés se denomina *bull's eye*, el centro de una diana, el objetivo o el centro de un blanco de tiro, y «se puede errar de muchas maneras, pero acertar, sólo de una» (*EN*, II, 6, 1106b28-31), por lo que «es cosa trabajosa ser bueno: en todas las cosas es trabajoso hallar el medio, por ejemplo, hallar el centro del círculo no está al alcance de cualquiera, sino del que sabe; así también el irritarse está al alcance de cualquiera y es cosa fácil, y también dar dinero y gastarlo, pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y en el momento oportunos, y por la razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil; por eso el bien es raro, laudable y hermoso» (*EN*, II, 9, 1109a26-30).

Por ello, desde el fin puede resolverse esta triangulación, pues la circularidad es aparente, pero clara: el apetito recto es el que apetece lo correcto, según dictamina la razón práctica. Pero la razón práctica es la que dictamina lo que es correcto, y lo sabemos de acuerdo al apetito. El doble recorrido es debido a que uno es el orden de la determinación en el orden del ser, y otra la determinación en el orden del conocer. Sin esta distinción no puede entenderse en qué sentido no es una confusión hablar de una doble vía¹¹.

Es claro que **el intelecto práctico** determina cognoscitivamente cuál es la razón verdadera, pero la razón verdadera es la que determina qué es lo que el juicio práctico ha de determinar. Es decir, el orden que las cosas merecen establece aquello que el intelecto práctico dictamina, pero es claro que lo que lo dictamina es el intelecto práctico. La misma doble circulación ocurre con **el apetito recto**. El apetito *per se* es ciego, pues determina qué es lo que se desea (café con ron y diez bizcochos) aunque sea inapropiado, y el intelecto práctico es quien juzga lo apropiado (dos bizcochos y café con leche), a lo que llamamos

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c2: «In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium»; cf. también *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, q1, a4.

¹¹ Esta distinción entre órdenes distintos es común en la escolástica, y se encuentra ya en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que es un escrito temprano Cf. *In II Sententiarum libri*, d1, a5, ad2.

apetito recto. Por último, veamos el caso de la **razón verdadera**: ella determina cuál es el apetito recto, pero en cuanto que el juicio verdadero es el que dice en una ocasión determinada que un apetito es recto respecto del fin, pero es el apetito el que provee de material para que la razón verdadera juzgue determinando qué es lo verdadero, es decir, lo recto y apropiado. En el cuadro puede verse un resumen de lo dicho: hay dos órdenes diferentes, uno metafísico y otro cognoscitivo.

Una respuesta que explique y dé solución a esta doble vía de relaciones no es suficiente, pues sigue habiendo un aspecto laberíntico. La solución a la circularidad según el orden metafísico u ontológico así como según el orden cognoscitivo radica en la naturaleza, a pesar de que parece ser contrario a lo que literalmente dice Tomás (*Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur*). Es decir, la solución radica en lo que se percibe como bien y como fin de la acción¹². Este fin está determinado por la naturaleza, pero en el caso del hombre no se trata del mero instinto, sino de la acción mediada por la razón. En el ejemplo de la merienda, la naturaleza de las cosas o «según las cosas merecen» dictamina que en este caso concreto (habiendo tomado la última comida a determinada hora, siendo lo que son mi contextura, edad, metabolismo, etc.) lo apropiado es que sea un café con leche con dos bizcochos y no otra cosa. Por ello esa es la razón verdadera, que determina al apetito recto a que sea recto en tal modo y medida, y que es juzgado como razón verdadera por el intelecto práctico. Si a esto sumamos la doble circulación en esta triangulación, la apariencia de laberinto se intensifica. Pero ya se sabe que los laberintos aterran pero de ellos se sale. En este caso, la salida está en el fin, que es juzgado por el intelecto práctico en conformidad con la naturaleza, dando satisfacción racional y verdad respecto a un orden externo al que se adecua la acción buena del hombre.

3. Conclusión, y excursos sobre Alberto sobre EN

Los elementos de solución están en Aristóteles. Es fácil caer en esta aparente trampa por lo intrincado que es el texto aristotélico, la dificultad de la discusión sobre los principios, la propia aridez de la teoría del intelecto¹³ y en definitiva las complicaciones que se suscitan al intentar explicar los pasos internos que se suceden en el acto humano, de lo que da cuenta la teoría de la acción.

¹² TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c2: «Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem».

¹³ Jörg Alejandro TELLKAMP, "Introducción" en SAN ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*, EUNSA, Pamplona, 2012, p48: «No hay duda que la teoría del intelecto constituye la parte más compleja de la gnoseología medieval, no solamente desde el punto de vista sistemático, sino también desde una perspectiva histórica».

El pensamiento de Alberto fue de gran importancia para Tomás, en especial para entender a Aristóteles, y fue tal vez la autoridad más seguida al escribir sobre la *EN* por los siguientes dos siglos¹⁴. Alberto escribió *Super Ethica commentum et quæstiones* en París entre 1248 y 1252¹⁵, en los años en los que Tomás fue su discípulo¹⁶, y que fue cuando estuvo completa la traducción íntegra de la *EN* hecha por Grosseteste¹⁷, que ahora incluía el libro VI. El comentario de Tomás es dos décadas posterior¹⁸, y Alberto es la fuente cercana más relevante¹⁹. Entre 1267 y 1268²⁰, en Colonia Alberto escribió otra obra titulada *Ethica* (o *Ethica per modum srupti*). No hay presencia de esta circularidad entre estos tres puntos en estas obras de Alberto²¹ ni la conozco en otros comentaristas medievales. Alberto no presenta esta triangulación ni su problemática, pero sí una exhaustiva explicación del intelecto teórico y el práctico, y el punto crucial: la determinación de la acción por el fin, y de este modo su determinación de lo que es *honestum*²², es decir, lo que según Tomás hace la *recta ratio*.

Todo ello conduce a pensar que la circularidad de esta triangulación fuera tratada y esclarecida por Tomás porque juzgó pertinente el hacerlo dada la dificultad del texto aristotélico junto a la problemática vinculada del intelecto, o por alguna duda o conversación en París y su ambiente de discusiones filosóficas y teológicas en la época de *In Ethicorum libri*. O por haber entrevisto esto años antes, al estar con Alberto. Todas estas son conjeturas que pueden dar respuesta al motivo. Lo que no queda explicado es por qué no desarrolló o explicitó la solución a esta aparente circularidad justamente al comentar *EN*.

Ignacio Pérez Constanzó

¹⁴ Jean DUNBABIN, “The Two Commentaries of Albertus Magnus on the «Nicomachean Ethics»”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30.2 (Juillet-Décembre 1963), p232: «This brilliant work [*Super Ethica*] soon became the pattern for all other ethical studies of the thirteenth and fourteenth centuries. There are very few questions raised later which Abertus did not suggest or touch on, and his solutions were copied and recopied for generations, often abbreviated, but not much changed in essence.»

¹⁵ Este escrito albertino fue inédito hasta 1968. Pudo ser conocido por Tomás, aunque es dudoso –y poco probable– que Tomás leyese *Super Ethica commentum et quæstiones* al redactar su comentario a la *EN*.

¹⁶ Cf. Wilhelmus KÜBEL, “Prolegomena”, en ALBERTI MAGNI, *Super Ethica commentum et quæstiones*, libros VI-X, Wilhelmus KÜBEL (ed.), Aschendorff, Monasteri Westfalorum, 1987, pVIa, líneas 11-16.

¹⁷ Cf. Odon LOTTIN, “Saint Albert le Grand et l’«Étique à Nicomaque»”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband 3, (1935), p622.

¹⁸ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona, 2002, p246.

¹⁹ Cf. Celina A. LÉRTORA MENDOZA, “Estudio preliminar”, en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, pp20-21.

²⁰ Cf. Jean DUNBABIN, “The Two Commentaries of Albertus Magnus...”, p245.

²¹ Tampoco lo hay en *Quæstio de ratione superiori et synderesi* ni en *Quæstio de synderesi*, ni en *Quæstio de conscientia I* ni en *Quæstio de conscientia II*.

²² Cf. Coleen, MCCLUSKEY, “Worhty Constraints in Albertus Magnus’ Theory of Action”, *Journal of the History of Philosophy*, 39.4 (2001), pp491-533, en especial pp518-525. En Alberto el juzgar según lo *honestum* conduce a un *iudicium rectum*.