

LA «VOLUNTAD» Y LO «VOLUNTARIO» EN LA TRADUCCIÓN DE CARLOS
DE ARAGÓN DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA DE ARISTÓTELES

«VOLUNTAD» ('FREE WILL') AND «VOLUNTARIO» ('VOLUNTARY ACTIONS') IN
CHARLES OF ARAGON'S TRANSLATION OF ARISTOTLE'S NICOMACHEAN ETHICS

SALVADOR CUENCA ALMENAR
Investigador independiente
<https://orcid.org/0000-0002-4001-8788>
salvador.cuenca@uv.es

Resumen: El artículo explica y evalúa la precisión en el uso de los términos equívocos «voluntad» y «voluntario» en la traducción del tercer libro de la Ética nicomáquea de Aristóteles, realizada por Carlos de Aragón a partir de la traslación latina de Leonardo Bruni. Para esclarecer la equívocidad y para orientarnos en la genealogía de estos términos, indicaremos los conceptos latinos y griegos de los que derivan y de los que surge una hipóstasis de largo alcance en la historia del pensamiento europeo: la hipóstasis de la voluntad.

Palabras clave: Aristóteles; *Ética nicomáquea*; voluntad; voluntario; Carlos de Aragón; Leonardo Bruni.

Abstract: This paper explains and evaluates the accuracy in the use of the terms «voluntad» ('free will') and «voluntario» ('voluntary actions') in the third book of Aristotle's *Nicomachean Ethics* translated by Charles of Aragon from Leonardo Bruni's Latin translation. In order to clarify possible misunderstandings and to guide us in the genealogy of these terms, the Latin and Greek concepts from which they derive will be analysed, as well as a far-reaching hypostasis that arises in the history of European thought, the hypostasis of free will.

Keywords: Aristotle; *Nicomachean Ethics*; free will; voluntary actions; Charles of Aragon; Leonardo Bruni.

Recibido: 27 de junio de 2023. *Aceptado:* 2 de abril de 2024. *Publicado:* 27 de febrero de 2025

SUMARIO

1. Contexto historiográfico.— 2. Planteamiento de la cuestión.— 3. Clave hermenéutica.— 4. Voluntad.— 5. Voluntario.— 6. Conclusiones.— 7. Bibliografía citada.

El objetivo del artículo es explicar y evaluar la precisión en el uso de los términos equívocos «voluntad» y «voluntario» en la traducción del tercer libro de la Ética nicomáquea de Aristóteles, realizada por Carlos de Aragón a partir de la traslación latina de Leonardo Bruni. Para esclarecer la equívocidad y para orientarnos en la genealogía de estos términos, indicaremos los conceptos latinos y griegos de los que derivan y de los que surge una hipóstasis de largo alcance en la historia del pensamiento europeo: la hipóstasis de la voluntad. Para ello, en primer lugar, describiremos el contexto historiográfico en el que se gestaron los rasgos característicos de la traducción de la *Ética* de Carlos de Aragón. En segundo, presentaremos un fragmento del texto y dos paratextos que servirán para plantear la cuestión de la equívocidad. En un tercer momento, expondremos la clave hermenéutica que permitirá entender el origen latino de la confusión entre los conceptos de «voluntario» y de «voluntad», conceptos que distinguiremos a partir del texto griego y que ya se fusionaron morfológicamente en la *nova translatio* de Leonardo Bruni. Por último, inferiremos dos conclusiones filosóficas a partir de los pasajes examinados.

1. CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO

Antes de sumergirnos en la genealogía de la «voluntad» y lo «voluntario», surcaremos el paisaje italiano en el que Carlos de Aragón ensambló los diferentes textos de su traducción. Carlos de Aragón llegó a la corte napolitana de Alfonso V el 20 de marzo de 1457. La corte napolitana de los reyes

de Aragón se convirtió durante más de medio siglo en centro de difusión de la cultura humanística y del arte tardo-gótico, combinando la tradición lingüística catalana procedente de la corte valenciana del Magnánimo, la castellana del linaje de los Trastámara y la latino-italiana de humanistas y preceptores de *studia humanitatis*.¹ Este crisol de tradiciones compatibilizó no solo lenguas diversas sino también corrientes filosóficas alternativas, ya que amalgamó ideas de origen escolástico y humanístico. En suma, el ambiente cultural napolitano en el que se insertó Carlos de Aragón nos obliga a superar las etiquetas historiográficas excluyentes. El humanismo napolitano se originó, por tanto, a partir de la creación de unos conceptos propios y bien diferenciados, a veces opuestos a los del *umanesimo civile*, cuyo núcleo de irradiación fue la Florencia del *Quattrocento*.

En el contexto del humanismo monárquico de la corte napolitana, Carlos de Aragón realizó su labor de traducción combinando en su seno elementos de diversa índole, como el mismo príncipe reconocía en la dedicatoria a su tío Alfonso. En efecto, la versión del príncipe se abre con un prólogo dedicado al destinatario de la traducción, Alfonso V, seguido de las traducciones de la *praefatio* al Papa Martín V y de la *praemissio* que Leonardo Bruni incluyó en su versión de la *Ética* de 1416.²

Después de estos elementos introductorios se halla el propio romanceamiento del texto aristotélico trasladado a partir de la versión bruniana.³ Jalonando la traslación al vulgar, encontramos diversos paratextos, como las rúbricas de los capítulos y de las conclusiones y las notas marginales procedentes, en su mayoría, de la *Sententia libri Ethicorum* de Tomás de Aquino, al menos por lo que a las notas filosóficas se refiere.⁴ Ya podemos observar el hibridismo de las fuentes que regaron la labor de traducción de Carlos de Aragón, a saber, una traducción que consideramos «humanística», unas notas marginales de procedencia tomista y unas conclusiones cuyo origen todavía debemos identificar. Por el momento, hemos podido descartar que las conclusiones del príncipe de Viana coincidan con las del *Compendio de la Ética nicomáquea* que circulaba por la península Ibérica en catalán y en castellano con rasgos aragoneses.⁵

En la dedicatoria a su tío Alfonso, además de loar las virtudes regias, desgrana el príncipe las características de su traducción y explicita las tres innovaciones con respecto al modelo bruniano. La

¹ Para la descripción del ambiente cultural de la corte del Magnánimo véase Abel Soler, *Enyego d'Àvalos i el Nàpols alfonsí. La cort napolitana d'Alfons el Magnànim: el context de «Curial e Güelfa»*, vol. 1, *Enyego d'Àvalos i el Nàpols alfonsí* (Valencia: Institut Alfons el Magnànim - Institut d'Estudis Catalans - Universitat de València, 2017). Para la integración de Carlos de Aragón en la cultura cortesana del Nápoles alfonsí véase Blay, Vicenta, «A propósito de las relaciones literarias de D. Carlos de Viana: poeta y humanista», en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993), ed. Juan S. Paredes Núñez (Granada: Universidad de Granada, 1995), 1:347-370; Miriam Cabré, «Como por los márgenes del libro verá vuestra alteza: la presencia del entorno alfonsí en la traducción de la *Ética* de Carlos de Viana», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, coords. Silvia Iriso Ariz y Margarita Freixas (Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000), 1:411-426; Carlos Heusch, «La Morale du Prince Charles de Viana», *Atalaya* 4 (1993): 93-226; Concepción Salinas Espinosa, «Las glosas del Príncipe de Viana a la *Ética* aristotélica», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, coords. Silvia Iriso Ariz y Margarita Freixas (Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000), 2:1587-1601; Jorge Fernández López, «Carlos de Aragón, príncipe de Viana y su traducción de la *Ética nicomáquea*», *Alazet* 14 (2002): 223-232; María Díez Yáñez, *Aristóteles en el siglo XV: una ética para príncipes. Liberalidad, magnificencia y magnanimidad* (Oxford: Peter Lang, 2020), 258-259.

² La publicación con la *praefatio* no pudo ser anterior a la proclamación de Martín V como sumo pontífice, el once de noviembre de 1417, véase Montserrat Jiménez San Cristóbal, «Algunas notas críticas para la edición de la versión latina de la *Ética* aristotélica de Leonardo Bruni y la versión castellana de Carlos de Aragón», *Estudios clásicos* 151 (2017): 161. Para la fecha de circulación de las primeras versiones de la *nova translatio* véase Montserrat Jiménez San Cristóbal, «El valor de un testimonio de autor: la versión latina de Leonardo Bruni de la *Ética nicomáquea* en el ms. XXV F 10 de la Biblioteca Comunal Santa María la Nuova de Monreale», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 32 (2012): 121-144. https://doi.org/10.5209/rev_CFCL.2012.v32.n1.39651.

³ Para las relaciones entre los códices de la *nova translatio* y el romanceamiento de Carlos de Aragón véase Jiménez, «Algunas notas críticas para la edición», 167-169.

⁴ Para la edición de las glosas véase Heusch, «La Morale du Prince», para una clasificación de las glosas véase Salinas Espinosa, «Las glosas del Príncipe de Viana»; y Cabré, «Como por los márgenes del libro». Para los materiales filosóficos de los que disponía en su biblioteca para redactar las glosas véase Vera Cruz Miranda Menacho, «La biblioteca de un príncipe humanista: Carlos de Aragón y Navarra, príncipe de Viana», *Edad Media. Revista de Historia* 23 (2002): 277-280.

⁵ Salvador Cuenca, ed., *Compendio de la Ética Nicomáquea* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017).

primera es la introducción de la *ordinatio* en capítulos y conclusiones, ejemplo del *continuum* entre Medioevo y Renacimiento y ejemplo de aplicación de la lectura profesional a un contexto aristocrático.⁶

Leonardo fizo de cada libro hun capítulo, pero yo quise cada libro en devidos capítulos partir, segund que la diversidad de la materia subgeta requiere, e aquellos capítulos en tantas e distinctas conclusiones quoantas el philósopho determinó sobre las opiniones de los otros philósophos.⁷

En relación con la segunda innovación, el príncipe de Viana admite su peculiar manera de alternar la traducción *verbum e verbo* y *ad sensum*, dependiendo de la conveniencia e importancia del fragmento traducido. En algunos pasajes el príncipe reconoce que «aquellas palabras que claras son en otras tantas del nuestro vulgar e proprias convertí».⁸ Sin embargo, en aquellas sentencias en que fuese necesario traducir el sentido, Carlos de Aragón no duda en superar la traducción *verbum e verbo*.

Respecto a la tercera innovación, Carlos de Aragón introduce una serie de glosas que ejercen diversas funciones: guía de lectura de la *Ética*, explicaciones de corte semántico como definiciones y sinónimos, remisión a otros pasajes de la obra aristotélica, ejemplos coetáneos para acercar los contenidos filosóficos al contexto del siglo XV y, como ya hemos avanzado, distinciones extraídas de la *Sententia libri Ethicorum* de Tomás de Aquino en los pasajes en que era conveniente o cumplidero analizar y adaptar la doctrina del Estagirita.

Mas donde la sentencia vi ser complidera por cierto, señor, d'aquella usé iuxta la verdadera sentencia de sancto Thomás, claro e cathólico doctor e rayo resplandesciente en la iglesia de Dios, esforçándome dar a algunas virtudes e vicios más propios nombres, como por los márgines del libro verá vuestra alteza con declaraciones notado.⁹

La influencia del contexto napolitano ha sido ya analizada por grandes especialistas en la figura de Carlos de Aragón, por lo que no nos extenderemos más y nos limitaremos a remitir a sus estudios.¹⁰ Nuestra contribución atañe, sin embargo, al texto, es decir, a la historia interna del texto de la *Ethica* y de los conceptos y experiencias humanas que, a través de sus traducciones, por él discurren. En suma, nuestra perspectiva es diacrónica. Las experiencias humanas que trataremos en este artículo acarrearán una serie de preguntas ¿Refleja el sobrino del Magnánimo la dicotomía aristotélica querer/poder (βούλωμαι / ἐφ' ἡμῖν) en su traducción de la *Ética* nicomáquea? ¿Refleja que los fines de la vida humana están inscritos por naturaleza en la voluntad (βούλησις) o, más bien, son objeto de lo que pueda deliberar cada espécimen? Es decir, ¿lo que queremos depende de lo que está en nuestro poder (ἐφ' ἡμῖν)?, o ¿es al revés: querer es poder?

2. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Las preguntas apenas formuladas surgen de una cuestión muy concreta de carácter morfológico que proviene, a su vez, de un problema de traducción. Plantearemos la cuestión morfológica a partir de la traducción vianesca de los capítulos iniciales del libro III de la *Ética*. Empezamos con la rúbrica del tercer capítulo del tercer libro, capítulo dedicado a describir las características de la elección:

⁶ Véase Díez Yáñez, *Aristóteles en el siglo XV*, 263.

⁷ Ms. Londres, British Library, add. 21120, f. 3r. A partir de ahora nos referiremos a este testimonio como L.

⁸ L, f. 3v.

⁹ L, f. 3v.

¹⁰ Para el ámbito de la filosofía moral véase Carlos Heusch, «La Morale du Prince Charles de Viana». Para la comparación del contexto humanista napolitano con el ambiente de las otras traslaciones castellanas de las *Éticas*, véase María Morrás, «Las sendas del aristotelismo en el Cuatrocientos hispánico. Una aproximación contextual», *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 41, n.º 1 (2018): 215-240; Juan Miguel Valero Moreno, «Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV», en «Aristotele fatto volgare»: tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento, ed. David A. Lines y Eugenio Refini (Pisa: Edizioni ETS, 2014), 253-310.

En este tercer capítulo se contienen cuatro conclusiones: la primera habla de elección e dice si es de lo voluntario o no. La segunda determina no ser cubdicia nin yra como algunos quisieron dezir. La tercera determina no ser voluntad. La quarta dice no ser opinión e determina qué cosa es.¹¹

He aquí la cuestión morfológica: en la primera conclusión se determina que la elección sí es una especie de lo voluntario, en cambio en la tercera conclusión se niega que sea voluntad.

¿Cómo puede ser que algo voluntario no sea fruto de la voluntad? ¿Acaso «voluntario» no se deriva de «voluntad»?

La cuestión no solo se presenta en las rúbricas, sino que se halla también en los otros dos elementos combinados por Carlos de Aragón en su labor de traducción: las glosas marginales y el propio texto aristotélico traducido a partir de la *nova translatio*. Por ello, podemos continuar planteando la cuestión a partir del texto aristotélico (1111b25-30), en concreto, a partir de la segunda conclusión del tercer capítulo, en primer lugar, en castellano, después en el latín bruniano y por último en el griego del Estagirita:

La voluntad es más del fin < *Insuper voluntas finis est magis* < ἔτι δ' ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον; pero la elección es de aquellas cosas que para el fin acatan < *electio autem eorum que sunt ad finem* < ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. Por ende del todo parece la elección acatar acerca d'aquellas cosas que son en nuestro poderío < *Omnino autem videtur electio circa illa versari que in nostra sunt potestate* < ὅλως γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.¹²

La cuestión planteada en esta segunda conclusión se puede resumir en los siguientes términos: por una parte se determina que la voluntad tiene por objeto el fin y, por otra que, la elección dilucida los medios para alcanzar el fin. Si la elección, como ya se ha indicado, forma parte de lo voluntario, es decir, si las acciones que se eligen como medios para obtener un fin son voluntarias, ¿cómo es posible que la voluntad quiera fines y que lo voluntario se refiera a la elección de medios? ¿Acaso «voluntario» no se deriva de «voluntad»?

Por último, la cuestión también se puede percibir en las glosas situadas al margen del texto citado anteriormente (1111b25-30):

del fin: porque el fin se presupone ya determinado

para el fin: así como se inquieren por nós ser dispuestos para el fin.¹³

En suma, la voluntad es del fin, porque se dirige pasivamente a algo ya determinado o inscrito en la naturaleza humana, algo que la capta y que la seduce; en cambio la elección, que es una especie de lo voluntario, investiga activamente sobre los medios disponibles para alcanzar esos fines ya determinados. Por lo tanto, después de plantear la cuestión y observar las diferencias entre la voluntad —incluso de lo imposible, de fines y pasiva— y la especie de voluntario que es la elección —de lo posible, de medios y activa— nos tenemos que cuestionar si «voluntario» es un adjetivo que se deriva de «voluntad». Tal vez nos enfrentamos a una confusión filosófica fruto de una larga tradición de traducciones latinas que ya ofuscó a una de las mentes más claras de la escolástica: Tomás de Aquino (*Sententia libri ethicorum*, 3 l. 4, n. 2):

¹¹ L, f. 54r.

¹² Agradezco a Montserrat Jiménez y a Francisco Arenas la autorización para utilizar los textos de las traducciones de Leonardo Bruni y de Carlos de Aragón antes de la publicación de la edición conjunta de ambas traslaciones. Por lo que respecta al texto aristotélico, sigo la edición de la *Ética nicomáquea* de Ingram Bywater, *Aristotle's Ethica Nicomachea* (Oxford: Clarendon Press, 1894).

¹³ L, f. 54v.

Potest enim contingere quod illud principium quod est intra non sit appetitus rationalis qui dicitur *voluntas a qua denominatur voluntarium*, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia vel aliquid aliud huiusmodi; quod philosophus dicit non esse bene dictum.¹⁴

3. CLAVE HERMENÉUTICA

En castellano «voluntario» se deriva de «voluntad» y en latín «voluntarium» se deriva de «voluntas», pero la genealogía de ambos conceptos aristotélicos imposibilita la anterior derivación y nos lleva a orígenes diversos: voluntario < *voluntarium* < ἐκούσιον y voluntad < *voluntas* < βούλησις.

Por lo tanto, la cuestión morfológica que ya hemos planteado a partir del romanceamiento del príncipe de Viana también se podría plantear en la nova *translatio* de Bruni e, incluso, en la tradición latina anterior, tal como hemos discernido en los comentarios de Tomás de Aquino, cuando el doctor angélico afirmaba: «voluntas a qua denominatur voluntarium».¹⁵ Por ello, nos damos cuenta de que no se trata solo de un problema morfológico surgido de una cadena de traducciones latinas, sino que también refleja un problema ontológico, surgido de la tradición metafísica aristotélica, para la cual la substancia sería la categoría fundamental y las categorías accidentales dependerían de la substancia, y según la cual el adjetivo «voluntario» podría calificar a las acciones motivadas por el sustantivo «voluntad». Dicho de otro modo: la voluntad sería la substancia de la que emanarían los actos voluntarios, es decir, lo voluntario. *Sed contra*, los términos griegos manifiestan que no hay relación morfológica alguna entre βούλησις y ἐκούσιον, además, el sufijo griego -σις indica la forma substantivada de un verbo, de aquí que el sustantivo βούλησις, derivado del verbo βούλομαι, se refiera más bien a la volición que a una supuesta capacidad abstracta como la voluntad. Por otra parte, βούλησις y ἐκούσιον pertenecen a géneros ontológicos distintos y se refieren a momentos diversos de la acción. En suma, para Aristóteles, βούλησις se refiere a uno de los tipos de motivación que puede desencadenar una acción, por ende remite al momento previo a una acción, mientras que ἐκούσιον califica a la acción realizada de manera espontánea y con suficiente conocimiento de las circunstancias que la rodean, por tanto remite a la calificación de la realización de la acción y de las consecuencias anímicas que ha tenido *a posteriori* en el agente, como, por ejemplo, sentir o no pesadumbre (ἐπίλυπον) y pena (μεταμελεία).¹⁶

4. VOLUNTARIO

Una vez apuntada la clave hermenéutica que nos permite distinguir el origen diverso de los términos «voluntad» y «voluntario» en griego, procederemos a analizar el uso de cada uno en la traducción de Carlos de Aragón. Empezaremos con el análisis de lo «voluntario», entendido como el conjunto de acciones espontáneas que, por esa misma espontaneidad, merecen aprobación o reprobación posterior. El mismo Aristóteles explica que lo voluntario se refiere al conjunto de acciones realizadas sin coerción exterior y con el conocimiento suficiente de cada una de las circunstancias que rodean a esos actos. Por

¹⁴ Se cita por Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Enrique Alarcón (Pamplona: Corpus Thomisticum, 2009-2019), fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <http://www.corpusthomicum.org/>.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, 3, 4, 2 (se cita por Tomás de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, ed. Enrique Alarcón [Pamplona: Corpus Thomisticum, 2009-2019], fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <http://www.corpusthomicum.org/>). Gauthier, en la magnífica introducción a su traducción francesa de la *Ética nicomáquea*, indica que la confusión de distintos significados griegos en el único término latino *voluntas* ya se encuentra en Cicerón. Para la evolución del término *voluntas* véase René A. Gauthier, *L'Éthique a Nicomaque. Introduction* (Paris: Éditions Béatrice Nauwelaerts - Publications universitaires de Louvain, 1970), 255-266.

¹⁶ Para profundizar en las cuestiones éticas que subyacen al problema filosófico de que lo voluntario no es únicamente efecto de la voluntad racional, véase Giles Pearson, *Aristotle on Desire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Susanne Bobzien, «Choice and Moral Responsibility (NE iii 1-5)», en *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Ronald Polansky (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 81-109; William F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

ello, acomete la descripción de las características de lo voluntario después de trazar los rasgos definitivos de lo involuntario: las acciones involuntarias se identifican por su coerción forzosa y por la ignorancia (1111a22). Estas características se hallan en el texto contenido en la conclusión segunda del capítulo segundo del libro tercero de la traducción vianesca:

Mas como el involuntario violento e por ignorancia < *Cum autem involuntarium violentum et per ignorantiam* < ὄντος δ' ἀκούσιου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, parecerá ser voluntario aquello cuyo principio es en sí mismo e faze las cosas singulares sabiendo < *voluntarium utique videbitur esse cuius in se ipso principium est sciente singula que agit* < τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδóτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις.

Ca por ventura non se dize bien aquellas cosas ser involuntarias que por yra o cubdicia se fazen¹⁷ < *Forsan enim non bene dicitur esse illa involuntaria que per iram aut concupiscentiam fiunt.* < ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν.

El análisis de la cita anterior revela diversos aspectos que conviene diferenciar. Desde el punto de vista formal, podemos observar cómo Carlos de Aragón traslada *verbum e verbo* la traducción latina de Bruni, quien precisamente había intentado superar ese modo de traducir, al convertir un genitivo absoluto griego introducido por el participio activo ὄντος en una oración encabezada por la preposición *cum*. Por ende, percibimos la mezcolanza de modos de traducir y los inconvenientes de integrar a Carlos de Aragón en la tradición humanística que se rebela contra la traducción escolástica *verbum e verbo*.

Desde el punto de vista del contenido, destacamos de nuevo que «voluntario» traduce el vocablo latino *voluntarium* que a su vez remite al neutro griego τὸ ἐκούσιον. Carlos de Aragón reproduce correctamente las dos características fundamentales del acto voluntario, a saber, que el principio de la acción es interno al agente y que conoce las circunstancias que la rodean. Podríamos apuntar una mínima diferencia ya que la traducción del príncipe de Viana se aparta del texto aristotélico al desvirtuar el mensaje de la oración de participio εἰδóτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις al verterla al romance como «faze las cosas singulares sabiendo»,¹⁸ en vez de como «sabiendo (εἰδóτι) cada una de las singularidades o circunstancias (τὰ καθ' ἕκαστα) en las que se obra la acción (ἢ πράξις)».¹⁹ Podemos indicar que la variación puede proceder de la interpretación bruniana, ya que el canciller florentino, al utilizar el relativo latino *que* en acusativo neutro plural para verter el relativo dativo ἐν οἷς, modifica el sentido de la frase. Para Aristóteles el agente de la acción voluntaria conoce las circunstancias singulares en las que ejecuta la acción, en cambio, según Bruni, el agente de la acción voluntaria conoce las singularidades que hace. Por su parte, Carlos de Aragón culmina la modificación al eliminar el relativo que complementa a *singula* y convertir la oración subordinada en una coordinada copulativa: «e faze las cosas singulares sabiendo»²⁰ en vez de conociendo las singularidades en las que se produce la acción.

El texto aristotélico continúa indicando el error de considerar involuntarias las acciones motivadas por la la «yra» (θυμός) o por la «cubdicia» (ἐπιθυμία) en palabras del príncipe. Por consiguiente, la ira y la codicia/concupiscencia también causarían conductas voluntarias. Conviene añadir que θύμος y ἐπιθυμία son dos de las tres especies de deseo que mueven a realizar una acción; la tercera especie es la βούλησις. Por ende, este texto revela que lo voluntario puede ser motivado tanto por las pasiones irracionales de la ira y la concupiscencia como por aquello que Carlos de Aragón llamó «voluntad» y revela el error de considerar que lo voluntario solamente procede la voluntad racional. Además, hay que subrayar que Carlos de Aragón y Leonardo Bruni también utilizan la palabra «ira» para referirse a la pasión que Aristóteles llama ὀργή en el segundo libro de la *Ética nicomáquea*. Esta vacilación puede surgir de la cercanía léxica entre θυμός y ὀργή, ya que en los listados aristotélicos de las pasiones a veces aparece θυμός, como en *De anima* (403a) y a veces ὀργή, como en la *Ética nicomáquea* (1105b) y en la *Retórica* (1378a). De cara a la temática del presente artículo, podemos pensar que el léxico del pensamiento bajo-

¹⁷ L, f. 53v.

¹⁸ L, f. 53v.

¹⁹ L, f. 53v.

²⁰ L, f. 53v.

medieval y humanístico unifica los dos términos griegos en uno solo latino: *ira*. De aquí que convierta la pasión del θυμός en el apetito irascible que mueve a actuar por ira o, dicho de otro modo, que causa la acción movida por la ira. Es decir, el pensamiento latino entiende las acciones airadas como efectos del apetito irascible, del mismo modo que concibe las apetencias venéreas (ἐπιθυμία) como efectos del apetito concupiscible. Recordemos que de la palabra ἐπιθυμία se deriva τὸ ἐπιθυμητικόν, usada en el último capítulo del primer libro no para designar a un apetito entendido como potencia, sino para designar a lo apetitivo o deseable (1102b30). Asistimos así, en este artículo, al desarrollo de algunas de las hipótesis más relevantes del pensamiento medieval: de las apetencias se pasa al apetito y de las voliciones a la voluntad, concebida esta como apetito racional. De aquí a pensar que lo voluntario se restringe únicamente a lo que la voluntad racional elige solo hay un paso. Un paso que pasa por ser una hipótesis.

Por su parte, Carlos de Aragón resume las cinco características de lo voluntario en la glosa del concepto «voluntario» correspondiente al fragmento anteriormente citado:

Ser voluntario: (1) porque el principio es en el tal operante (2) e el saber e el conocimiento de las particularidades de la obra, (3) por lo qual se escluden la violencia e ignorancia, ca non es fuerza la que el hombre en sí tiene poder de la seguir e evitar, (4) nin ignorancia quando ha noticia de las cosas que concurren en la operación.²¹

La información contenida en estas características de lo voluntario depende, con el orden reelaborado, como se puede observar con la numeración entre paréntesis, del comentario tomasiano de la *Sententia libri ethicorum libri*, 3, l. 4, n. 1:

Et dicit quod... (1) voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante (3) et sic excluditur violentia; (2) ita tamen quod ipse operans sciat singulares circumstantias (4) quae concurrunt ad operationem. (3) Et per hoc excluditur ignorantia quae causat involuntarium.

Asimismo, las glosas en las que Carlos de Aragón explica las características de lo involuntario por fuerza y por ignorancia también dependen de la *Sententia libri ethicorum*, 3 l. 1, n. 5. Citamos primero la glosa según el manuscrito Lisboa, BNP, f. 54r y después la fuente tomasiana:

Por fuerza: la quaal exclude el movimiento de la appetitiva virtud. Ca cierto es que la virtud es hábito appetitivo e apprehensivo de honestitat.²²

Ignorancia: la quaal exclude el conocimiento de la apprehensiva virtud.²³
Sententia libri ethicorum, 3 l. 1, n. 5: Dicit ergo primo quod involuntaria videntur aliqua esse dupliciter: scilicet vel illa quae fiunt per violentiam, vel illa quae fiunt propter ignorantiam. Et ratio huius divisionis est, quia involuntarium est privatio voluntarii. Voluntarium autem importat motum appetitivae virtutis, qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet appetitivam virtutem; dupliciter igitur aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis. Et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae. Et hoc est involuntarium per ignorantiam.

Para concluir el análisis del uso del término «voluntario» en la traducción vianesa, tendríamos que tratar una última distinción aristotélica, a saber, la distinción entre lo involuntario y lo no-voluntario. El príncipe de Viana vacila en su traducción de la distinción entre las acciones no-voluntarias y las involuntarias en la primera conclusión del capítulo segundo del tercer libro:

²¹ L, f. 53v.

²² Aristóteles, *Éticas*, traducción de don Carlos, príncipe de Viana, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal Ms. IL 213, f. 54r. Nos referiremos a este testimonio como O.

²³ O, f. 54r.

Mas lo que por ignorancia se faze non es del todo voluntario, pero aquello es involuntario de lo qual después havemos dolor e arrepentimiento. Ca el que por ignorancia faze alguna cosa nin después de la haver fecho se duele, queriendo non fizo, por cierto, lo que non sabía, nin otrossí forçadamente lo que non le duele. Pues el que por ignorancia faze, si se arrepintiere, parece haverlo fecho contra su voluntad e, si no se arrepentía, como sea otra cosa es non voluntario, ca mejor es que aya proprio nombre.²⁴

En la primera línea de la cita anterior Carlos de Aragón no entiende que, en la frase latina «quod vero per ignorantiam fit non voluntarium omnino est» —traducción a su vez de τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν—, el sintagma *non voluntarium* hace referencia a un tercer tipo de acciones que no se pueden calificar ni como voluntarias ni como involuntarias. Para exponer la incomprensión del príncipe de Viana, debemos explicar que Aristóteles detalla más su distinción entre lo voluntario y lo involuntario introduciendo una tercera posibilidad: lo no-voluntario (οὐχ ἐκούσιον). Esta tercera posibilidad surge al diferenciar dos tipos de acciones realizadas por ignorancia. Si las acciones se ejecutan desconociendo las circunstancias en las que se obra y causan dolor o pesar (ἐπίλυπον) y pena (μεταμελεία) una vez ejecutadas, son involuntarias (ἀκούσια); en cambio, si de ellas no se sigue ni dolor ni pena, son no-voluntarias. Por lo tanto, lo involuntario (ἀκούσιον) se distingue de lo no-voluntario (οὐχ ἐκούσιον) por las consecuencias anímicas de las acciones; de aquí que lo voluntario, lo no-voluntario y lo involuntario son etiquetas que se refieren a la acción y a su juicio *a posteriori* según los efectos que produce en el agente; y por consiguiente no se refieren al momento de la motivación anterior a la acción, como sí lo hacía la βούλησις. El criterio del efecto *a posteriori* es fundamental para entender y clasificar no solo las acciones, sino también la teoría aristotélica de las pasiones, «de las que se sigue placer y dolor» < οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή.²⁵

En cambio en la última línea de la cita anterior, el príncipe de Viana sí traduce correctamente el sintagma οὐχ ἐκούσιον < *non voluntarium* < non voluntario, «ca mejor es que aya proprio nombre»,²⁶ para distinguirlo de lo que sí apena al agente, o sea, lo involuntario. A partir de este pasaje podemos añadir un último apunte sobre lo involuntario, que nos servirá de puente con el siguiente apartado, ya que Carlos de Aragón traduce *qui per ignorantiam facit si peniteat invitus fecisse videtur* por «el que por ignorancia faze, si se arrepintiere, parece haverlo fecho contra su voluntad».²⁷ El adjetivo *invitus* vierte adecuadamente el sentido del adverbio aristotélico ἄκων, ya que expresa el matiz del desagrado producido por el arrepentimiento o la pena después de realizar una acción sin conocimiento suficiente de las circunstancias, dicho de otro modo: la acción desagradable provoca arrepentimiento y dolor y, por eso, pertenece a lo involuntario. En cambio, la acción que no causa arrepentimiento es no-voluntaria a pesar de haberse realizado desconociendo algún factor relevante a la hora de decidir ejecutarla. Por su parte, Carlos de Aragón traduce el adjetivo bruniano *invitus* por el sintagma «contra su voluntad», de tal manera que introduce de nuevo el término voluntad en un contexto en el que Aristóteles no utilizaría βούλησις, pero de ello nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

5. VOLUNTAD

Como hemos avanzado en la clave hermenéutica, «voluntad» es la palabra con la que Carlos de Aragón traduce *voluntas*, el término latino con el que Bruni traslada el concepto aristotélico de βούλησις. Para el Estagirita, la βούλησις es una especie de deseo caracterizada por la captación del bien, entendido este como aquello que queremos conseguir con nuestras acciones: ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις

²⁴ L, f. 52r.

²⁵ Cf. Aristóteles, *Ars Rhetorica*, 1378a 20: «ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία». Se cita por David Ross, ed., *Ars Rhetorica* (Oxford: Clarendon Press, 1959), fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg038.perseus-grc1:1.1>.

²⁶ L, f. 52v.

²⁷ L, f. 52v.

ἀγαθοῦ ὄρεξις (*Rhet.* 1369a). Por ende, la βούλησις se refiere a la visualización del objetivo que motiva y guía nuestras acciones como un deseo racional. En resumidas cuentas, la βούλησις es una especie de deseo (ὄρεξις) racional (λογιστική), mientras que las otras especies de deseo, la ira y la concupiscencia, son irracionales: ἄλογοι δ' ὄρέξεις ὀργή καὶ ἐπιθυμία.²⁸

El deseo de la βούλησις se distingue de la elección y, por consiguiente, de lo voluntario en general, en tres aspectos: primero, se puede desear lo imposible, en cambio solo se eligen aquellas acciones que podemos realizar, es decir que son posibles; segundo, se puede desear aquello que otros pueden hacer, pero solo se eligen aquellas acciones de las cuales somos nosotros agentes; tercero, la βούλησις es el deseo del fin, mientras que la elección escoge los medios para llegar al fin.

Una vez expuestos los rasgos más relevantes de la βούλησις aristotélica, los contrastaremos con los matices expresados por la traducción de Carlos de Aragón. Empezaremos por el capítulo tercero, cuya rúbrica hemos transcrito anteriormente en el planteamiento de la cuestión. Pues bien, dentro de la segunda conclusión del tercer capítulo encontramos la referencia a las pasiones irracionales de la ira y la concupiscencia, que pueden motivar un tipo de acción voluntaria, a saber, la acción hecha sin elección. En cambio, no podrían motivar la acción voluntaria por antonomasia para el pensamiento medieval, a saber, la acción que se sigue de la deliberación y de la voluntad racional.

La concupiscencia contraria es a la elección, mas non al deseo. Otrossí, la concupiscencia acata al plazer y al enojo, pero la elección nin al enojo nin al plazer acata. E menos es yra, ca aquellas cosas que por ira se fazen en nenguna manera parecen ser fechas por elección.²⁹

Por otra parte, la descripción del deseo como una visión del bien que nos dispone y orienta a alcanzarlo, es decir, como una disposición natural a querer el bien, se halla en el octavo capítulo del tercer libro (1114b). En este capítulo, se especifica de nuevo que la βούλησις es el deseo del fin, pero que no escoge los fines, sino que ya están determinados por naturaleza. Por ende, captar o no el bien es cuestión «de ser así nacido», o sea, cuestión de tener una virtud natural como la εὐφροσύνη:

Por ende, el deseo del fin *non es en nuestro poder* [*non in nostra est potestate* < οὐκ ἀυθαίρετος], mas así por natura ser engendrados nos conviene, *que así como el acatamiento* [*ut tanquam intuitum* < ὅσπερ ὄψιν] para discernir las cosas muy buenas e para razonablemente desear el verdadero bien, hayamos el deseo así a la bondad inclinado. Por ende, aquel es generoso en quien esto [la voluntad inclinada al bien] por natura consiste. Ca la cosa muy buena e muy fermosa, la quaal nin de otro tomar nin deprehender se puede, quaal por natura es instituyda, tal la havría. Assí que ser así nacido es la perfecta e verdadera *generosidad* [*generositas* < εὐφροσύνη].³⁰

Una vez expuesto el significado de «voluntad» en el texto de la traducción, añadiremos que también aparece en tres ocasiones en las glosas. En las dos primeras glosas observamos que se reproduce la confusión entre «contra su voluntad» e «involuntariamente», cuando no serían expresiones equivalentes en el léxico aristotélico:

Diffinir. Ca non es virtuoso el que contra su voluntad usa de la virtud o vicioso nin el que por fuerça costrennido.

Otra cosa. Aquí el filósopho toca dos diferencias: la una quoaando alguna cosa se faze por ignorancia, que será contraria a la voluntad. Esta es involuntaria ciertamente. La segunda

²⁸ Cf. *Ars Rhetorica*, 1, 10 (1368b-1369a): «ὅσα δὲ δι' αὐτοῦς, καὶ ὧν αὐτοὶ αἴτιοι, τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξιν, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον: ἔστιν δ' ἢ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν, ἄλογοι δ' ὄρέξεις ὀργή καὶ ἐπιθυμία».

²⁹ L, f. 54v.

³⁰ L, f. 61v (las cursivas son mías).

quando non es contraria a la voluntad, mas le traspasa de sobras en el effecto. Esta cosa es involuntaria non en la operaci3n mas en el fin de aquella.³¹

En la 3ltima glosa que analizaremos, subrayamos la comparaci3n del acto de la voluntad con la vista o, como hemos apuntado anteriormente, con la visualizaci3n del fin:

Se fazen. Es a saber la materia del acto e el fin. Ca ass3 como la materia es objecto del acto forano, como la color de la vista, ass3 es objecto el fin del acto interior de la voluntad.³²

Podemos finalizar este apartado indicando que Carlos de Arag3n entiende la «voluntad» como una potencia del alma, siguiendo la estela de Agust3n de Hipona, y no como una especie de deseo, es decir, como la βούλησις aristot3lica. No podemos entrar en el complejo debate de la invenci3n de la voluntad como facultad.³³ Sin embargo, s3 que podemos percibir la comprensi3n de la voluntad como una de las potencias del alma en la dedicatoria de la traducci3n a su t3o Alfonso, cuyas virtudes loa del siguiente modo:

E hablando de las intelectuales que consisten en la raz3n e en las potencias del 3nima (...) primeramente de la memoria incomparable, que pocas son las cosas que ass3 por leer, veer, e o3r non tenga en su seno concebidas e promptas. E la voluntad ass3 ordenada que, los vicios abhorrecidos, siempre a la virtud le plaze seguir.³⁴

6. CONCLUSIONES

Hay un tipo de deseo (3ρεξις) que gu3a la elecci3n (προ3ίρεσις) que es el «aconsejado deseo» (βουλευτική 3ρεξις), es decir, que mueve a actuar voluntariamente; por consiguiente, esta especie de deseo s3 motivar3a una acci3n voluntaria. Por ende, en el caso de querer realizar aquello que est3 en nuestro poder, es decir, en el caso de que la volici3n tienda hacia aquello que es posible alcanzar, puede motivar la realizaci3n de una acci3n voluntaria mediante la deliberaci3n, seg3n la mayor3a de las traducciones contempor3neas del sintagma κατὰ τὴν βούλευσιν, o mediante el consejo, seg3n la traducci3n de Carlos de Arag3n:

Pues como lo esle3ble sea consultable, deseante de aquellas cosas que en n3s son, ass3 que la elecci3n ser3 hun aconsejado deseo de aquellas cosas que son en nuestro poder, ca por la consultaci3n juzdgando deseamos e segund el consejo.³⁵ < Cum ergo sit eligibile, consultabile, affectabile eorum que in nobis sunt, electio utique erit consulta affectatio eorum que in nobis sunt, ex consultatione enim iudicantes affectamus secundum consilium > 3ντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ 3ρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προ3ίρεσις ἂν εἴη βουλευτική 3ρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευ3σασθαι γὰρ κρίναντες 3ρεγ3μεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

³¹ L, f. 52v.

³² L, f. 53r.

³³ Aunque Cicer3n en *Tusculanas* IV, VI, 12 ya tradujo βούλησις por *voluntas*, Gauthier afirma que la invenci3n de la voluntad como facultad o *dynamis* con su propio 3lan, anterior a toda intervenci3n «de la connaissance», se debe a M3ximo el Confesor (c. 580-662) con su concepto de θέλησις; véase René A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954): 51-100. Para la comprensi3n en el 3mbito parisino de la primera mitad del siglo XIII del t3rmino *voluntas* como «intelletto pratico» y no como «facoltà psichica unitaria e distinta dalla ragione», véase Irene Zavattero, «*Voluntas est duplex*. La dottrina della volontà dell'anonimo Commento di Parigi sull'*Ethica nova e vetus* (1235-1240)», *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale* 40 (2015): 65-96.

³⁴ L, f. 2v.

³⁵ L, f. 58r.

Por lo tanto, cuando deseamos lograr algún fin que está a nuestro alcance, o en nuestro poder, y deliberamos cómo podemos conseguirlo y elegimos las acciones aconsejadas por el proceso deliberativo, entonces sí actuamos voluntariamente y el deseo racional o volición (βούλησις) motiva una acción voluntaria, es decir, lo voluntario (ἐκούσιον). Solo cuando se delibera correctamente y se elige en consecuencia, aunando en la elección volición y deliberación, podemos concluir que la voluntad causa lo voluntario según el léxico utilizado por Carlos de Aragón. Nos disponemos a finalizar este artículo reiterando la primera conclusión: solo en el caso concreto del «aconsejado deseo» podemos hablar de relación causal entre βούλησις y ἐκούσιον, solo en la elección la voluntad motiva lo voluntario.

Por otra parte, Carlos de Aragón, en su uso de los vocablos «voluntad» y «voluntario», al seguir las opciones de traducción de Leonardo Bruni, puede incurrir en el error categorial de considerar que lo voluntario es lo que emana de la voluntad, cuando ya hemos indicado que el acto voluntario también puede ser también motivado por θυμός o ἐπιθυμία, no solo por la voluntad (βούλησις); error que nos permite inferir una segunda conclusión: si lo voluntario se refiere solo a la acción motivada racionalmente por la voluntad, el género se convierte en especie y se puede cometer un error categorial. Este error categorial lo hemos percibido no solo en la traducción de Carlos de Aragón, sino también en su modelo bruniano.

En suma, Carlos de Aragón, al utilizar los términos «voluntad» y «voluntario» de la forma que hemos descrito en este artículo, desvirtúa la distinción aristotélica entre las acciones voluntarias que podemos realizar porque están en nuestro poder y la voluntad que a veces quiere lo imposible, es decir, a veces desea alcanzar lo que no está en nuestro poder. Para Aristóteles querer no es poder. En cambio, para sus traductores medievales y humanistas ya no está tan claro.

Declaración de conflicto de intereses: el autor declara que no tiene intereses económicos ni relaciones personales que pudieran haber influido en el trabajo presentado en este artículo.

7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aquino, Tomás de. *Sententia libri ethicorum*. Editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2009-2019. Fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <http://www.corpusthomicum.org/>.
- Aristóteles. *Ars Rhetorica*. Editado por David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959. Fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg038.perseus-grc1:1.1>.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Editado por Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894. Fecha de acceso 10 de mayo de 2024, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1094a>.
- Blay, Vicenta. «A propósito de las relaciones literarias de D. Carlos de Viana: poeta y humanista». En *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)*, editado por Juan S. Paredes Núñez, 1:347-370. Granada: Universidad de Granada, 1995.
- Bobzien, Susanne. «Choice and Moral Responsibility (NE iii 1-5)». En *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, editado por Ronald Polansky, 81-109. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bywater, Ingram, ed. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Cabré, Míriam. «Como por los márgenes del libro verá vuestra alteza: la presencia del entorno alfonsí en la traducción de la Ética de Carlos de Viana». En *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, coordinado por Silvia Iriso Ariz y Margarita Freixas, 1:411-426. Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000.
- Cuenca, Salvador, ed. *Compendio de la Ética Nicomáquea*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017.
- Díez Yáñez, María. *Aristóteles en el siglo XV: una ética para príncipes. Liberalidad, magnificencia y magnanimidad*. Oxford: Peter Lang, 2020.

- Fernández López, Jorge. «Carlos de Aragón, príncipe de Viana y su traducción de la Ética nicomaquea». *Alazet* 14 (2002): 223-232.
- Gauthier, René A. «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain». *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954): 51-100.
- Gauthier, René A. *L'Éthique a Nicomaque. Introduction*. París: Éditions Béatrice Nauwelaerts - Publications universitaires de Louvain, 1970.
- Hardie, William F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Heusch, Carlos. «La Morale du Prince Charles de Viana». *Atalaya* 4 (1993): 93-226.
- Jiménez San Cristóbal, Montserrat. «El valor de un testimonio de autor: la versión latina de Leonardo Bruni de la Ética nicomáquea en el ms. XXV F 10 de la Biblioteca Comunale Santa Maria la Nuova de Monreale». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 32 (2012): 121-144. https://doi.org/10.5209/rev_CFCL.2012.v32.n1.39651.
- Jiménez San Cristóbal, Montserrat. «Algunas notas críticas para la edición de la versión latina de la Ética aristotélica de Leonardo Bruni y la versión castellana de Carlos de Aragón». *Estudios clásicos* 151 (2017): 153-174.
- Miranda Menacho, Vera Cruz. «La biblioteca de un príncipe humanista: Carlos de Aragón y Navarra, príncipe de Viana». *Edad Media. Revista De Historia* 23 (2022): 269-309.
- Morrás, María. «Las sendas del aristotelismo en el Cuatrocientos hispánico. Una aproximación contextual». *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 41, n.º 1 (2018): 215-240.
- Pearson, Giles. *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Salinas Espinosa, Concepción. «Las glosas del Príncipe de Viana a la Ética aristotélica». En *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, coordinado por Silvia Iriso Ariz y Margarita Freixas, 2:1587-1601. Santander: Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000.
- Soler, Abel. *Enyego d'Àvalos i el Nàpols alfonsí. La cort napolitana d'Alfons el Magnànim: el context de «curial e Güelfa»*. Vol. 1, *Enyego d'Àvalos i el Nàpols alfonsí*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim - Institut d'Estudis Catalans - Universitat de València, 2017.
- Valero Moreno, Juan Miguel. «Formas del aristotelismo ético-político en la Castilla del siglo XV». En *«Aristotele fatto volgare»: tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, editado por David A. Lines y Eugenio Refini, 253-310. Pisa: Edizioni ETS, 2014.
- Zavattero, Irene. «*Voluntas est duplex*. La dottrina della volontà dell'anonimo Commento di Parigi sull'*Ethica nova e vetus* (1235-1240)». *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale* 40 (2015): 65-96.