

## **ACTUS, OPUS, HABITUS: DISCUSIONES DE TERMINOLOGÍA ÉTICA EN LA PRIMERA RECEPCIÓN DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA A MEDIADOS DEL SIGLO XIII\***

VALERIA BUFFON\*\*

### **Introducción**

Desde las primeras líneas de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles enuncia la teleología que guía la confección de la obra. Siguiendo el adagio según el cual “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (*EN*, 1094a3) el Estagirita, suponiendo ya una asimilación del fin con el bien, discrimina los diversos tipos de fines que conviene considerar: “Pero es claro que entre los fines hay cierta diferencia, pues unos son actividades (*energeiai*) y otros son obras (*erga*) aparte de las actividades. Y en los casos en que hay fines aparte de las acciones (*praxeis*), las obras son naturalmente preferibles a las actividades” (*EN*, 1094a3-6). Por diversas razones, que hemos analizado en otro lugar<sup>1</sup>, estas líneas fueron de difícil interpretación para los primeros lectores latinos de la *EN*. En las páginas que siguen, examinaremos la discusión que agregará, a la ya considerable multiplicidad de términos acuñada por Aristóteles en estas pocas líneas, el no poco controversial término *habitus-hexis*, que si bien será abordado recién en el segundo libro de la *Ética*, es relacionado por algunos autores de la primera recepción medieval latina con los términos *ergon-opus* y *energeia-actus*.

Esta primera recepción de la que hablamos, implica una transmisión por etapas. Según los textos utilizados por los maestros para el estudio de la *Ética*<sup>2</sup>, podemos determinar dos recepciones de la *Ética Nicomáquea* en

\* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del CONICET en el marco del Proyecto PIP nro. 11220110100819.

\*\* CONICET-UBA-UNL.

<sup>1</sup> Valeria Buffon, “Aristóteles políglota. Particularidades del vocabulario técnico aristotélico según algunas traducciones medievales de la *Metafísica* y la *Ética Nicomáquea*”, *El Hilo de la Fábula*, en prensa.

<sup>2</sup> Según el Programa de estudios de la Facultad de Artes de París de 1215, los *magistri artium* son los encargados de dar cursos de ética en la Universidad, cursos que son optativos desde 1215 y que serán obligatorios y con una carga horaria más importante desde 1255, cuando los artistas confeccionan su propio plan de estudios. Cf. H. Denifle y E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)*, Paris, Delalain, 1889, para el plan de 1215, cfr. t. I, nro. 20, p. 78, para el plan de 1255 cfr. *CUP*, t. I, nro. 246, 277-279. Para un análisis detallado de los planes de estudios de la

el siglo XIII, la primera recepción incluye los textos que la comentan o mencionan según la primera traducción greco-latina de Burgundio de Pisa hacia 1150<sup>3</sup>. Esta traducción circula de forma fragmentaria en París: por un lado, los libros II y III son llamados *Ethica Vetus*, y por otro lado el libro I es la *Ethica Noua*<sup>4</sup>.

La traducción completa de la *Ética Nicomáquea*, libros I a X, hecha por Roberto Grosseteste y finalizada hacia 1246-7<sup>5</sup>, se encuentra en circulación probablemente desde 1250. Cabe acotar que incluso después de la traducción de Grosseteste, la *Ethica Noua* y la *Ethica Vetus* continúan en circulación por un cierto período, como puede verse por ejemplo en la *Diuisio scientiarum* de Arnulfo de Provenza (ca. 1250)<sup>6</sup>.

La segunda recepción de la *Ética*, es decir, aquellos textos que comentan o mencionan la traducción completa de Roberto Grosseteste, es inaugurada por Alberto Magno. Pues es el primero en hacer un comentario de la versión completa de la *Ética a Nicómaco* en su curso *Super Ethica*<sup>7</sup> dictado en Colonia entre 1250 y 1252, cuya *reportatio* fue asegurada por Tomás de Aquino.

---

facultad de Artes ver C. Lafleur y J. Carrier, “La réglementation ‘curriculaire’ (‘de forma’) dans les introductions à la philosophie et les guides de l’étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle: une mise en contexte”, en C. Lafleur y J. Carrier (eds.), *L’enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d’études et de textes, par C. Lafleur et J. Carrier, Index et bibliographie avec l’assistance de L. Gilbert et D. Piché (Brepols, Turnhout, 1997), 521-548 (Studia Artistarum 5). Es interesante también la polémica que se entabla con A. de Libera, “Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l’idée de philosophie et l’idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle”, en O. Weijers y L. Holtz (eds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècles)* (Brepols, Turnhout 1997), 429-444 (Studia Artistarum 4).

<sup>3</sup> F. Bossier, “L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise”, en J. Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. (F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 1997) 102 (Textes et études du Moyen Âge, 8).

<sup>4</sup> Esta traducción es parte del Aristoteles Latinus y ha sido editada por R. A. Gauthier: Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, ed. R. A. Gauthier (Brill, Leiden; Desclée de Brouwer, Bruxelles 1972) (Aristoteles Latinus 26: 2). Hay que notar que Gauthier aún no logra determinar la autoría de esta traducción, que para él es anónima; no es sino después de los estudios de Judicka sobre la traducción de Burgundio de Pisa del *De Generatione et Corruptione* que Fernand Bossier, retomando la discusión, confirma la autoría de Burgundio de Pisa. Cfr. n. 3.

<sup>5</sup> Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, trad. Robert Grosseteste, ed. R. A. Gauthier (Brill, Leiden; Desclée de Brouwer, Bruxelles 1973) (Aristoteles Latinus, 26, 4).

<sup>6</sup> Arnulfus Provincialis, *Divisio Scientiarum*, en C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (Vrin, Paris; Institut d’études médiévales, Montréal 1988). Lafleur ha probado que si bien la traducción completa de Grosseteste estaba ya disponible al momento de la composición del Provenzal, él sólo utiliza los fragmentos disponibles de la traducción de Burgundio de Pisa.

<sup>7</sup> Alberto Magno, *Super Ethica*, ed. W. Kübel (Aschendorff, Münster 1968) (Alberti Magni Opera Omnia, dir. B. Geyer, Institutum Alberti Magni Coloniense, 14, 1-2).

El texto que focaliza este artículo pertenece a lo que llamamos la primera recepción, y por lo tanto comenta los libros I a III. Se trata de un anónimo anteriormente atribuido a Iohannes Peckham, perteneciente con gran probabilidad a un maestro de artes de la Universidad de París escribiendo alrededor de 1240<sup>8</sup>. La importancia de este texto reside en el hecho de que es el único de los comentarios existentes sobre la *Ethica Nova* y *Vetus* que ha llegado completo hasta nuestros días y con una gran riqueza en las discusiones que plantea. Es un comentario con cuestiones acorde con la tipología de los cursos y comentarios de la misma época en la Facultad de Artes de París<sup>9</sup>.

### El desafío terminológico frente a Aristóteles

El desafío de determinar una terminología técnica de Aristóteles es una controversia que aún mantiene ocupados a los especialistas de nuestros días, pero que sin duda tiene una larga historia. Una parte crucial de esta historia tiene lugar en el momento en que se hicieron las primeras traducciones de Aristóteles, primero al siríaco, después al árabe y al latín. Si bien todas estas traducciones fueron emprendidas por profesionales muy eminentes, ellos tuvieron el gran desafío de confeccionar una terminología técnica aristotélica nueva en sus propios lenguajes.

En un estudio reciente hemos hecho una muestra parcial del relevamiento de variantes de las diversas traducciones medievales de la *Ética Nicomaquea*<sup>10</sup>. Para el detalle de ese estudio remitimos al mismo, sin embargo cabe retomar ciertas oscilaciones en la terminología de las diversas traducciones que se ven reflejadas últimamente en las vacilaciones de los comentadores.

Recordemos en primer lugar la apertura de la *Ética Nicomaquea*, un texto que suscitará numerosos cuestionamientos:

“Todo arte y toda investigación, y de igual manera la **acción** y la **decisión** parecen **tender** hacia algún bien. Por eso se ha declarado con acierto que el bien es aquello a lo que todas las cosas **tienden**. Pero es claro que entre los fines hay cierta diferencia, pues unos son **actividades** (ἐνέργεια) y otros **obras** (ἔργα) aparte de ellas. Y en los casos en que hay fines aparte de las **acciones** (πρᾶξεις), las **obras** son naturalmente preferibles a las **actividades**”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Valeria Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*. Prologue”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78: 2 (2011), pp. 297-382.

<sup>9</sup> O. Weijers, “La structure des commentaries philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en G. Fioravanti et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli xiii-xv)*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 17-41 (Rencontres de Philosophie Médiévale 10). Ver también V. Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam*”, pp. 301-304.

<sup>10</sup> Valeria Buffon, “Aristóteles políglota”, *op. cit.*

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue (Colihue Clásica), 2007, p. 3.

Aquí, una división de fines en principio bimembre: actividades-*ἐνέργεια* y obras-*ἔργα*, parece desestabilizarse cuando Aristóteles introduce sin anunciar lo que podría ser tomado como un tercer miembro: las acciones, *πρῶχεις*<sup>12</sup>. Si bien las versiones greco-latinas de Burgundio de Pisa<sup>13</sup> y Roberto Grosseteste<sup>14</sup> reflejan esta oscilación (aunque utilizan terminología contradictoria entre sí), la versión árabe de Ishāq Ibn-H unāyn<sup>15</sup> y la arabo-latina de Hermannus Alamanus<sup>16</sup> la evitan en cierta manera utilizando el mismo término (*fi<sup>e</sup>l-actio*) para *praxis* y para *enérgeia*. Podemos ver el panorama de estas oscilaciones terminológicas en el siguiente cuadro<sup>17</sup>:

Burgundio de Pisa	Bywater	Roberto Grosseteste	Ish.āq Ibn-H unāyn	Hermannus Alamanus : Paráfrasis de Averroes
opus	ἔργον	opus	mafūl	acta / actum
<b>actus</b>	<b>ἐνέργεια</b>	<b>operatio</b>	<b>fi<sup>e</sup>l</b>	<b>actio</b>
<b>operatio</b>	<b>πρῶξεις</b>	<b>actus</b>	<b>fi<sup>e</sup>l</b>	<b>actio</b>
habitus	ἔξις	habitus	malkah (1098b33) hālah (1103b21-22)	habitus

Como veremos a continuación, si bien las oscilaciones terminológicas pueden explicar algunas de las vacilaciones de los intérpretes, hay otros problemas introducidos por otros factores en la interpretación de los textos.

### **Actus, opus, habitus**

Pasemos a analizar ahora un caso particular de los problemas a los que se enfrentaban los primeros intérpretes de la *Éthica Nicomáquea*, en este caso el comentario anónimo, llamado “Pseudo-Peckham” (por las ra-

<sup>12</sup> Utilizamos el texto de la edición de Bywater (Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon, col. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniense. 1894), sin embargo hemos cotejado con la edición de Susemihl (Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. Susemihl Fr., Apelt O., Leipzig, Teubner, 1903) sin encontrar mayores diferencias en lo que concierne a este fragmento. Tampoco las variantes encontradas en ninguno de los aparatos reflejan las variantes terminológicas de las traducciones, tanto árabes como latinas.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Ethica Noua*, I, 1, 1094a1-6, transl. Burgundionis, in Aristotele, *Ethica Nicomachea*, ed. Gauthier R.A., Leiden / Bruxelles 1972 (AL, 26, 2), p. 65.

<sup>14</sup> Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a1-6, transl. Roberti Grossi Capitis, ed. Gauthier R.A., Leiden / Bruxelles 1973 (AL 26, 4), p. 375.

<sup>15</sup> Akasoy A. A. y Fidora A. (éds.), *The arabic version of the Nicomachean Ethics*, with introduction and annotated English translation by Douglas Dunlop D., Leiden, Brill (col. Aristoteles semitico-latinus, 17), 2005, p. 113.

<sup>16</sup> Averroes, *In Moralia Nicomachia expositione*, transl. Hermannus Alamanni, Venetiis, Junctas, 1562, f. 1G, H, I.

<sup>17</sup> Para acceder a un análisis detallado de las variantes ver V. Buffon, “Aristóteles Polígloa”, *op. cit.*

zones antes aducidas). La *Questio* 3 de la primera Lección del comentario tiene justamente este tipo de discusión debido a las oscilaciones de vocabulario.

Nuestro comentarista se pregunta, incluso más allá de la primera oscilación terminológica (esto es la división bimembre y trimembre de los fines), cuál es realmente la diferencia entre obra (*opus* que en Burgundio traduce *ergon*) y acto (*actus* que traduce *energeia*): “puesto que la obra es un acto, ¿de qué modo se los toma como diversos?”<sup>18</sup>. Uno espera justamente en este momento del curso que efectivamente el maestro establezca los lineamientos del vocabulario técnico. En lugar de eso, complejiza la cuestión no tanto con el “tercer término” agregado de la acción-*prâxis-operatio*, sino que introduce un cuarto término: el *hábito* (*habitus-hexis*) un término, que en realidad no aparece en este contexto en ninguna de las traducciones contempladas por el comentador<sup>19</sup>.

En un primer argumento propone: “si dijeras que el acto es tomado como hábito, según lo que dijimos que el hábito es el fin de las operaciones (*operationes*), esto no parece <así> porque en seguida dice que la obra (*opus*) es mejor que los actos y consta que no sería mejor si el acto fuera el fin de la obra”<sup>20</sup>. Aquí nuestro autor quiere asimilar el acto al hábito debido a que ambos son fines, el acto, definido en este mismo pasaje, y posteriormente el hábito como “fin de las operaciones” (*habitus est finis operationum*)<sup>21</sup>. Sin embargo, por otra parte, no parece hacer en este mismo argumento la distinción entre *operatio* (que traduce *prâxis*) y *opus* (que traduce *érgon*). Por lo tanto, deja a un lado la otra asimilación más común que es la del comentario de Averroes entre *energeia* y *prâxis*<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, questio 3, § 73. Ver nuestra edición crítica y traducción castellana en el apéndice a este artículo.

<sup>19</sup> Efectivamente, en la traducción de Burgundio aparece recién en 1098b33, traduciendo *hexis*.

<sup>20</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, questio 3, § 74.

<sup>21</sup> *EN*, 1115b20. Cabe señalar aquí otra oscilación de vocabulario que responde a lo expresado en el cuadro anterior: en la traducción más probablemente utilizada por nuestro autor, la de Burgundio de Pisa, se lee: “Finis autem omnis actus est quod secundum habitum”, ed. Gauthier (1972), p. 39. Por otra parte, en la traducción de Grosseteste leemos: “Finis autem omnis operationis est, qui secundum habitum”, ed. Gauthier (1973), p. 192.

<sup>22</sup> Averroes, *In Moralia Nicomachia expositione*, transl. Hermanni Alamanni, Venetiis, Junctas, 1562, f. 1G, H, I: “Dixit Aristotiles. Quoniam omnis ars et omnis scientia, et omnis **actio**, et omnis electio rei est alicuius per unam quamque quidem earum bonum aliquod intendi et desyderari videtur: et est finis intentus per artem aut scientiam aut **actionem** aut electionem. Et cum sit finis istarum cunctarum hoc, quod omnia appetunt et sit finis earum omnium; et manifestum est quod omnia appetunt bonum. Et propter ea bene dixit qui descripsit bonum per hoc quod ipsum est quod omnia appetunt. Et diuersitas quidem inter fines *intensos* per artes esse videtur non propter diuersitatem artium tantum licet ex eo quod fines in quibusdam artium sunt **actiones** ipsaemet, ut in arte saltandi et percutiendi citharam: et in quibusdam earum

A continuación argumenta: “el acto y el hábito tienen oposición: ¿por qué no parece haber ninguna exposición de tal acto, esto es del hábito?”<sup>23</sup>. Más allá del argumento en sí y focalizando siempre en el vocabulario utilizado, parece asimilarse nuevamente acto a hábito y esto no se encuentra en ninguna otra fuente utilizada por el autor. Esta tendencia parece arraigarse en el próximo argumento: “Asimismo, dice que en algunos es mejor la obra que el acto o hábito. Esto no parece <así>, porque el hábito perfecciona la potencia, pero la obra es aquello mediante lo cual la potencia adquiere la perfección, de allí que siempre el hábito es mejor que la obra”<sup>24</sup>.

Esta tendencia a asimilar acto y hábito se confirma en la sorprendente solución al segundo argumento:

“A lo otro dile que se toma aquí acto como hábito. De allí que es lo mismo, y si dijeras que uno es el fin como el hábito, otro es el fin como la obra, y es llamado hábito aquél fin hacia el cual no tiene necesariamente una conversión actual aquel que <lo> tiene, como es la virtud. Pero es llamado obra aquel fin hacia el cual tiene necesariamente una conversión actual aquel que lo tiene, como es la felicidad tal como dirá después. Y nota que el acto se llama hábito aquí por esta razón: porque así como el acto perfecciona la potencia, así de algún modo el hábito perfecciona la virtud o potencia, es evidente también que el acto, como aquí se toma, no es la obra como obra”<sup>25</sup>.

El comentador formalmente interpreta “acto” (*actus*) como “hábito” (*habitus*) y es una interpretación que aunque pueda parecer sorprendente y dada la traducción de la cual nuestro autor depende, no deja de ser interesante. En esta traducción el *habitus* es el fin de las *operationes* (*praxeis*) y efectivamente la pregunta que después se hará a propósito de la formación del hábito es si son necesarias muchas o sólo una *operatio* para formar un hábito<sup>26</sup>, o su equivalente, es decir si una *operatio* (acción) es suficiente para adquirir una virtud moral<sup>27</sup>; o incluso si las acciones son amas del hábito<sup>28</sup>, o si los hábitos son causa de las acciones<sup>29</sup>. En todos

---

fines sunt **acta** et non **actiones**, ut sanitas in arte medicinae. In artibus autem in quibus fines sunt **acta**, non **actiones**, **acta** meliora sunt **actionibus**: cum **actiones** quae sunt in ipsis, sint gratia **actionum**. [sic! **proactorum** ?]”

<sup>23</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, questio 3, § 75.

<sup>24</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, questio 3, § 76.

<sup>25</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, questio 3, § 78.

<sup>26</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXVIII, questio 5, F f. 47rb; O f. 37rb.

<sup>27</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXIV, questio 4, F f. 39ra; O f. 32va.

<sup>28</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXIV, questio 3, F f. 39ra; O f. 32rb-va.

<sup>29</sup> Anónimo, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio XXV, questio 6, F f. 41rb; O f. 33vb.

estos casos la relación es entre la acción (*prâxis-operatio*) y el hábito. Sin embargo, dada la cercanía semántica entre *operatio* y *actus*, es decir acción y acto, uno tiende a esperar más bien que se asimilen estos dos términos, pero no ninguno de ellos con el hábito. La razón que da nuestro comentador, a saber, que “así como el acto perfecciona la potencia, así de algún modo el hábito perfecciona la virtud o potencia” tiene su asidero en extrapolaciones de otros puntos importantes de la teleología aristotélica.

Ahora bien, ¿de dónde saca nuestro autor esto que parece ser una proposición de autoridad? No pareciera venir de Aristóteles, al menos no literalmente. Lo que leemos en el Estagirita, según la traducción anónima disponible de la *Metafísica* en el momento de la escritura de este comentario, es que el acto es *anterior* a la potencia (*prior est actus potentia*)<sup>30</sup>. Ahora bien, los autores del siglo XIII consideran esta frase canónica en el sentido de nuestro comentador, a saber, que el acto *perfecciona* la potencia. En este sentido nos puede ayudar la interpretación de un autor contemporáneo al nuestro, el franciscano Alejandro de Hales, quien en su *Summa Theologica* considera que el Filósofo dijo que el acto naturalmente precede a la potencia (*actus naturaliter praecedit potentiam*), y de allí inmediatamente interpreta que “habla sobre la potencia que es perfeccionada por medio del acto (*loquitur de potentia quae perficitur per actum*)”<sup>31</sup>.

Esto nos provee de un suficiente contexto como para que nuestro autor considere justificada la asimilación del acto con el hábito. Utiliza para ello dos deslizamientos semánticos: 1) Por un lado asume que el acto perfecciona la potencia, a partir de la afirmación aristotélica según la cual el acto precede a la potencia —esta interpretación parece sacarla de su inmediato contexto universitario—; 2) Por otro lado, utiliza el equívoco de los dos sentidos de *virtus* (‘virtud’ en castellano tiene casi la misma ambigüedad): a) virtud en el sentido de excelencia moral, que es el sentido utilizado en la *Ética*; b) virtud en el sentido de potencia o capacidad que es el sentido según el cual el acto perfecciona la *potencia* o *virtud*. Gracias entonces a este equívoco entre los dos sentidos de *virtus*, nuestro comentador puede poner en pie de igualdad el hábito con el acto.

Ahora bien, ¿nuestro autor utiliza aquí la analogía, con lo cual queda salvado el argumento o en realidad comete la tan común “falacia por accidente”?<sup>32</sup>. Efectivamente nuestro autor está utilizando la analogía, de he-

<sup>30</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, IX, 8, 1049b4, transl. Anonyma siue media, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden, Brill, 1976 (col. Aristoteles Latinus 25.2), p. 176, l. 18.

<sup>31</sup> Alejandro de Hales, *Summa theologica*, II, pars 1, inq. 1, tract. 1, sec. 1, q. 1, cap. 3, art. 3, n. 5, Claras Aquas, PP. Collegii S. Bonaventurae, 1928, tomo II, p. 12: “Item, Philosophus: ‘Actus naturaliter praecedit potentiam’, et loquitur de potentia quae perficitur per actum; sed actus qui perficit materiam, scilicet forma, non ponitur unum principium aeternaliter; ergo nec materia quae ab ea perficitur: dignius enim est perficiens perfectio”.

<sup>32</sup> Si no fuera una analogía, la invalidez del argumento radica en que la *virtus* que es perfeccionada con el hábito, no es la misma que la *potentia* que es perfeccionada por el acto. Esto por la sencilla razón que la *virtus* en su sentido moral no es una *potentia*

cho él conoce muy bien la falacia por accidente, la cual identifica refutando argumentos contrarios en otras cuestiones de esta misma lección<sup>33</sup>. En realidad está haciéndonos evidente un vínculo entre los diversos tipos de teleología. La teleología tal como es presentada en el principio de la *Ética Nicomáquea* y otro tipo de teleología que podríamos llamar “minimalista” en la íntima estructura del movimiento que va de la potencia al acto.

### Observaciones finales

Ante todas estas evidencias textuales y lógicas, hemos tratado de mostrar cómo los comentaristas medievales salen airoso incluso cuando parecen enredarse en toda la maraña terminológica en proceso de construcción. Nuestro texto revela cómo los primeros intérpretes de las traducciones aristotélicas deben habérselas con una constelación de fuentes que no sólo no coinciden en el vocabulario técnico, sino que incluso a veces son contradictorias entre sí, como hemos mostrado, creo, suficientemente.

Curiosamente esta serie de oscilaciones terminológicas termina dando un resultado fructífero en materia teleológica. La teoría de los fines, tal como la presenta nuestro comentarista, asimila el acto como fin en tanto perfeccionamiento de la potencia tal como es inferido a partir del libro IX de la *Metafísica* con el hábito como fin de las acciones humanas. Si bien la metodología argumentativa de nuestro autor podría ser revisada, él nos presenta sin duda una extrapolación fructífera entre dos puntos sensibles de la teleología aristotélica.

#### APÉNDICE

Edición crítica y traducción española

ANONIMI MAGRISTRI ARTIVM,

*Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem,*

Lectio I, Questio 3,

### Normas editoriales y reglas de traducción utilizadas

*La ortografía de la edición:*

Nuestra edición conserva la ortografía de los testigos principales, *F*

---

sino justamente una disposición o hábito. Por lo tanto, el hábito y el acto no son lo mismo, ya que lo que perfeccionan tampoco es lo mismo estrictamente hablando. Sin embargo como nuestro autor se expresa en términos analógicos (“así como... así”), no podemos asignarle este error.

<sup>33</sup> Dicho argumento se encuentra analizado en: Buffon, Valeria, “*Omnia appetunt bonum: l’interprétation de la Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam* du Pseudo-Johannes Peckham”, en *Analytica Revista de Filosofía*, UFRJ (2010) 14: 2, pp. 137-163.



y *O*<sup>34</sup>. Ante la falta de uniformidad, adoptamos la forma más recurrente en los manuscritos. Cuando una palabra figura abreviada en todos los testigos, resolvemos las abreviaturas teniendo en cuenta el contexto ortográfico del siglo XIII, cuyas características enumeramos a continuación:

Siguiendo a los escribas: no incluimos los diptongos; en lugar de “v” y “j”, se utiliza “u” e “i” respectivamente; en mayúscula la “u” se transforma en “V”; respecto del uso de *ti* o *ci* frente a otra vocal, los escribas hacen uso indistinto, incluso resulta paleográficamente incierta la distinción entre “c” y “t”, por lo tanto hemos uniformizado adoptando sistemáticamente *ti*. Finalmente, en lo que concierne a la conjunción adversativa *sed*, es muy frecuentemente abreviada en “S<sub>3</sub>” (= *set*), y nuestros testigos completos rara vez resuelven la abreviatura (*F*= “*sed*”; *O*= “*set*”). En virtud del uso extendido de *set* en el período al que pertenecen nuestros manuscritos, hemos mantenido esta forma medieval del vocablo.

#### *Aparato de variantes y de fuentes:*

El aparato de variantes y el de fuentes se encuentra en las notas a pie de página de la edición-traducción. En el aparato de variantes se consignan las variantes que se han recogido en la colación de los testigos completos *F* y *O*; hemos omitido las variantes ortográficas para no engrosar un aparato ya bastante extenso. En el aparato de fuentes precisamos las referencias a los autores y obras citadas en la edición.

#### *Revestimiento del texto:*

a) *Las Mayúsculas:* El empleo de las mayúsculas es casi inexistente en los manuscritos. Nosotros hemos puesto mayúscula al comienzo de cada oración; en los nombres propios incluyendo *Deus* y *Primus* así como a los pronombres que los reemplazan y a la primera palabra en los títulos de obras.

b) *La Puntuación:* La puntuación de los manuscritos no responde a las convenciones lingüísticas modernas. Hemos decidido entonces puntuar el texto de tal manera que de él resalten claramente las articulaciones lógicas.

c) *La Cursiva:* En el cuerpo del texto editado reservamos la *cursiva* para los títulos de obras y para los lemas comentados por el autor. En el aparato de variantes, la cursiva se utiliza para nuestras anotaciones críticas.

d) *Signos Varios:* Las reposiciones que proponemos para explicitar palabras sobreentendidas a fin de facilitar la lectura están encerradas entre corchetes angulares (< >), mientras que las reposiciones que proponemos

<sup>34</sup> Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71 (= *O*); Florencia, Biblioteca Nazionale, conv. supp., G 4. 853 (= *F*).

para llenar una omisión del texto original están indicadas en el aparato de variantes. Las comillas simples “ se han utilizado para distinguir ciertas palabras que tienen que ponerse de relieve, como en el caso de las etimologías o las definiciones. Las comillas dobles “” se reservan para las citas literales.

e) *Títulos y divisiones del texto*: El título de la obra no es del autor, lo hemos forjado dando una descripción general de la naturaleza del texto<sup>35</sup> y puesto que se trata de un agregado del editor, se encuentra entre corchetes angulares. La división del texto en diversas *lectiones* es una configuración del texto mismo, que no está numerada en los testimonios manuscritos, pero que comporta algunas marcas textuales que hemos mostrado en otro lugar<sup>36</sup>. Entonces hemos agregado entre corchetes angulares la numeración de las *lectiones* y los títulos que denotan su organización, para manifestar claramente la estructura del texto.

ANONYMI MAGISTRI ARTIVM (PSEUDO-PECKHAM)

***Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem***

*Sigla codicum:*

*Sigla codicum:*

O=Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71

F=Florenca, Bibl.Naz., conv. sopp., G 4. 853

<LECTIO I>

OMNIS ARS ET OMNIS DOCTRINA ET CETERA (1094a1)

[...]

<p>&lt;QVESTIO 3&gt;[Ff. 4rb; O f. 4va]          § 72 &lt;1&gt; Circa tertium sic queritur: diuidit hic Aristoteles bonum sub nomine finis, queritur quare<sup>37</sup> potius quam sub<sup>38</sup> ratione boni.</p>	<p>&lt;PREGUNTA 3&gt;          § 72&lt;1&gt;Acerca de lo tercero así se pregunta: Aristóteles divide aquí el bien bajo el nombre de fin, se pregunta por qué más bien &lt;bajo el nombre de fin&gt; que bajo la noción de bien.</p>
<p>§ 73 &lt;1a&gt; Item, diuidit hic finem in finem qui est actus et in finem qui est</p>	<p>§ 73 &lt;1a&gt;Asimismo, divide aquí el fin en fin que es acto y en fin que es obra. Y se pregunta: puesto que la obra es un</p>

<sup>35</sup> Respecto de la naturaleza y de la tipología a la que pertenece este comentario cfr. O. Weijers, “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, en G. Fioravanti et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli xiii-xv)*, (Brepols, Turnhout 2002) 17-41 (Rencontres de Philosophie Médiévale 10). Ver también V. Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam*”, *op. cit.*, pp. 301-304.

<sup>36</sup> Cf. V. Buffon, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, Québec, Université Laval, 2007, pp. 210-212.

<sup>37</sup> quare F: propter quid O

<sup>38</sup> sub F: sub nomine siue O

opus. Et queritur: cum opus sit actus <sup>39</sup> , quomodo <sup>40</sup> pro diuersis accipitur <sup>41</sup> ?	acto, ¿de qué modo se los toma como diversos?
§ 74 <a> <sup>42</sup> Item, si dicas quod actus sumatur pro habitu <sup>43</sup> , secundum quod dicimus quod habitus est finis operationum, <contra á I> hoc non uidetur quia tam cito dicit quod opus est melius actibus <sup>44</sup> et <sup>45</sup> constat quod <sup>46</sup> non esset melius si actus esset finis operis.	§ 74 <a>Asimismo, si dijeras que el acto es tomado como hábito, según lo que dijimos que el hábito es el fin de las operaciones, <contra á I>esto no parece <así> porque en seguida dice que la obra es mejor que los actos y consta que no sería mejor si el acto fuera el fin de la obra.
§ 75 <contra a II> Item, actus et habitus habent oppositionem, quare nulla uidetur esse talis expositio <sup>47</sup> actus, id est habitus?	§ 75 <contra a II>Asimismo, el acto y el hábito tienen oposición: ¿por qué no parece haber ninguna exposición de tal acto, esto es del hábito?
§ 76 <1b> Item, dicit quod in quibusdam melius est <sup>48</sup> opus quam actus siue habitus. <contra 1b I> Hoc non uidetur, quia habitus perficit potentiam, opus autem est mediante quo potentia perfectionem acquirit, unde semper habitus melior est quam opus <sup>49</sup> .	§ 76 <1b>Asimismo, dice que en algunos es mejor la obra que el acto o hábito. <contra 1b I>Esto no parece <así>, porque el hábito perfecciona la potencia, pero la obra es aquello mediante lo cual la potencia adquiere la perfección, de allí que siempre el hábito es mejor que la obra.
<SOLVTIO>§ 77 <1*> Ad primum dicendum quod auctor <sup>50</sup> loquitur hic de bono prout mouet uirtutem appetentem, mouet autem ipsam sicut desideratum et amatum, hoc autem finis est. Et ideo diuidit ipsum potius sub nomine finis quam sub <sup>51</sup> nomine boni.	<SOLUCIÓN>§ 77 <1*>A lo primero hay que decir que el autor habla aquí sobre el bien en la medida en que mueve la virtud apetente, pero la mueve como lo deseado y lo amado, pero esto es el fin. Y por eso lo divide más bajo el nombre de fin que bajo el nombre de bien.
§ 78 <1a*>Ad aliud dic quod accipitur hic actus pro habitu. Vnde idem est ac	§ 78 <1a*>A lo otro dile que se toma aquí acto como hábito. De allí que es lo

<sup>39</sup> sit actus *O: inu. F*

<sup>40</sup> quomodo *F: quando O*

<sup>41</sup> accipitur *F: accipiantur O*

<sup>42</sup> *Haec est quaestiuncula suppleta.*

<sup>43</sup> *Vide Aristoteles, Ethica Noua, I, 9, transl. Burgundionis, ed. Gauthier, p. 81, 2-4 (1098b31-33): "Differt autem forsitan non parum in possessione vel usu quod optimum existimare, in habitu vel actu".*

<sup>44</sup> *Aristoteles, Ethica Noua, I, 1 (1094a5-6), transl. Burgundionis, ed. Gauthier, p. 65, 8-9: "quoddam autem in hiis melius existit actibus opus".*

<sup>45</sup> et *O: om. F*

<sup>46</sup> quod *F: om. O*

<sup>47</sup> nulla uidetur esse talis expositio *F: talis expositio nulla uidetur esse O*

<sup>48</sup> melius est *O: inu. F*

<sup>49</sup> opus *FsO: actus pO*

<sup>50</sup> auctor *F: Aristotiles O*

<sup>51</sup> sub *O: om. F*

<p>si dicat quidam est finis sicut habitus, quidam finis sicut opus, et appellatur ille finis<sup>52</sup> habitus in quem habens actualement non habet necessario conuersionem, sicut est uirtus. Appellatur autem opus ille finis in<sup>53</sup> quem habens actualement habet necessario conuersionem<sup>54</sup>, sicut est felicitas ut<sup>55</sup> postea dicitur. Et nota quod actus appellatur habitus hic hac ratione: quia sicut actus perficit potentiam, sic quodammodo habitus perficit uirtutem siue potentiam<sup>56</sup>. Patet etiam quod actus, ut hic accipitur, non est opus ut opus.</p>	<p>mismo, y si dijeras que uno es el fin como el hábito, otro es el fin como la obra, y es llamado hábito aquél fin hacia el cual no tiene necesariamente una conversión actual aquel que &lt;lo&gt; tiene, como es la virtud. Pero es llamado obra aquel fin hacia el cual tiene necesariamente una conversión actual aquel que lo tiene, como es la felicidad tal como dirá después. Y nota que el acto se llama hábito aquí por esta razón: porque así como el acto perfecciona la potencia, así de algún modo el hábito perfecciona la virtud o potencia, es evidente también que el acto, como aquí se toma, no es la obra como obra.</p>
<p><b>79 &lt;1b*&gt;</b> Ad aliud dic quod duplex est opus: est enim quoddam opus ad habitum acquirendum et talis operis habitus finis est, et melior est ipso<sup>57</sup> opere; est<sup>58</sup> aliud opus quod ad acquirendum non est<sup>59</sup>, set ad condelectandum in habitu, quomodo<sup>60</sup> est dicere quod habens felicitatem operatur, et hoc modo habitus non est finis operationum, set potius e conuerso.</p>	<p><b>§ 79 &lt;1b*&gt;</b>A lo otro dile que la obra es doble: pues hay una obra para adquirir el hábito, y el hábito es el fin de tal obra, y es mejor que la obra misma; hay otra obra que no es para adquirir el hábito, sino para delectarse junto con el hábito, del cual modo hay que decir que opera el que tiene felicidad, y de este modo el hábito no es el fin de las operaciones, sino más bien a la inversa.</p>

### ABSTRACT

This article shows the effects of terminological oscillations of *Nicomachean Ethics*' first translations on the first commentators in the Latin West. Here we analyze the dynamics of assimilation between the terms *actus*, *opus* and *habitus*, which opens the possibility, in some anonymous commentators, of an interesting link between two types of Aristotelian teleology.

<sup>52</sup> ille finis *F*: finis iste *O*

<sup>53</sup> in *O*: *om. F*

<sup>54</sup> conuersionem *O*: conuersionem *F*

<sup>55</sup> ut *F*: et *O*

<sup>56</sup> uirtutem siue potentiam *F*: potentiam siue uirtutem *O*

<sup>57</sup> ipso *F*: illo *O*

<sup>58</sup> est *F*: et *O*

<sup>59</sup> ad acquirendum non est *F*: non est acquirendum *O*

<sup>60</sup> quomodo *F*: quando *O*