

UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA *ÉTICA A NICÓMANO*

[ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, traducción de S. Rus Rufino y J. Meabe, Tecnos, Madrid, 2009, 461 pp. Estudio preliminar de S. Rus Rufino, 166 pp.]

Aunque en las tres últimas décadas, tanto en España como en Argentina y México se han publicado varias traducciones valiosas de la *Ética a Nicómaco*, saludamos la más reciente, aparecida en la colección «Clásicos del Pensamiento» de la editorial Tecnos, y la consideramos un acierto.

A pesar de ser un autor siempre presente en los currícula académicos, Aristóteles es poco leído y los profesores nos dedicamos a menudo a repetir fórmulas aprendidas en cursos ya lejanos, que resultan desecadas y ajenas a las inquietudes vitales de los estudiantes. Lo cual es más grave cuando explicamos cuestiones morales, como las que propone esta exposición, la más madura y completa del pensamiento ético del Estagirita. Las traducciones no siempre han ayudado a la lectura directa de esta obra, pues, además de escasas, resultaban demasiado tradicionales, quizá escudadas en el estilo original de los tratados aristotélicos, que son textos, como es sabido, no destinados para ser publicados, ni concebidos como una obra literaria unitaria y de carácter homogéneo, sino ligados a las explicaciones orales en el Liceo e ideados más para ser oídos que leídos en soledad. Sin embargo, la traducción que presentamos se acredita porque resiste bien la prueba de ser leída en voz alta, como si uno estuviera dando una clase y quisiera hacerse entender.

Desde la primera y larga nota, en la que justifica por qué traduce así la primera frase de la obra —«Cada oficio y cada método y, del mismo modo, cada acción y cada libre elección parecen orientarse hacia algún bien»—, apreciamos el esfuerzo realizado para evitar el anacronismo y las inconsecuencias de modernizar ideológicamente el texto, y le concedemos el éxito de haberlo logrado sin caer en las rigideces de una literalidad superficial e inane. La limpieza y la precisión con las que fluye la lectura nos van sumergiendo en un pensamiento vivo, en un análisis penetrante y fino de las posibilidades y los límites de la experiencia humana, que nos permite comprender por qué una obra escrita hace dos mil quinientos años sigue siendo leída, traducida, comentada y estudiada hoy. Al leerla de nuevo, sentimos que responde a preguntas tan acuciantes sobre qué vida merece ser vivida, qué importante es la amistad para ser feliz, qué virtudes son necesarias para vivir con otros en sociedad, qué significa la justicia y cuánto tenemos que exigirnos a nosotros mismos y a los demás si perseguimos la perfección personal y el bien común.

El texto aristotélico va acompañado de un amplio trabajo crítico y precedido de un extenso «Estudio preliminar». El autor del mismo, Salvador Rus, profesor de Historia del Pensamiento Político en la Universidad de León y especialista en la Historia del Derecho Natural, es un buen conocedor de la filosofía práctica aristotélica: había editado en Tecnos la *Política* de Aristóteles en la colección «Los esenciales de la Filosofía»; había publicado *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, en la colección «Biblioteca de Historia y Pensamiento Político» que dirige en la misma editorial; el año pasado editó *Comentarios a la 'Política' de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*, la *historia de un equilibrio inestable*, publicado por la Fundación Ignacio Larramendi; y está ultimando la traducción de la *Política*. En la traducción, le acompaña Joaquín

E. Meabe, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional del Nordeste de Argentina y autor de varios trabajos sobre el pensamiento ético, jurídico y político griego. Y en común habían escrito *Justicia, derecho y fuerza* (Tecnos, 2001). Meabe es el autor del Anexo I, una erudita «Nota sobre Aspasio y su Comentario» de la *Ética a Nicómaco*. La traducción toma como base la edición de I. Bywater, de 1898 y el Anexo II es una Bibliografía de 19 páginas muy bien organizada, que incluye comentarios medievales y modernos, estudios generales, traducciones al castellano, y trabajos sobre diversos aspectos concretos cronológicos, metodológicos y temáticos.

El Estudio preliminar se centra en dos aspectos concretos. Primero, en la «Recepción de la *Ética a Nicómaco* en Europa y España» (pp. XXII-LVI), repasa las traducciones medievales y modernas de la obra aristotélica, especialmente, la historia de las traducciones latinas; analiza el proceso de recepción y asimilación de la *Ética* en Europa, sobre todo entre los siglos XIII y XV; y recapitula la influencia de esta obra en España: el comentario de Averroes, que data de 1176 y fue traducido y editado varias veces, otros comentarios posteriores (desde el de Guido Terrena en 1342 hasta el de Cosme Gil de Morrelles en 1612), manuales universitarios de filosofía moral de clara inspiración aristotélica en el siglo XIX.

La segunda parte del Estudio introductorio, «Temas fundamentales de la *Ética a Nicómaco*», examina los conceptos básicos de esta filosofía moral: el bien, 'el placer y la felicidad, las virtudes, la amistad o la justicia (pp. LVI-CXXIX) y constituye un buen resumen, que puede ser de gran ayuda para los profesores a la hora de preparar la explicación de la ética aristotélica, como lo ha venido siendo la introducción de E. Lledó a la traducción de J. Pallí, publicada en Gredos hace casi veinticinco años.

El término «ética» es todavía en Aristóteles un adjetivo más que una disciplina filosófica autónoma al margen de la política y, en realidad, ambas están dentro de los «asuntos humanos», podríamos decir dentro de la antropología práctica: la felicidad como expresión de la autocomprensión humana es inseparable de la búsqueda de la perfección por medio de la acción libre y de la convivencia dentro de la *polis* como ciudadano. La propuesta es no dejar la felicidad en el ámbito de la razón ideal o utópica, sino ponerla en manos de la razón prudencial y de la razón política.

El segundo capítulo del tratado, después de haber explicado el fin como característica de la acción humana en el primero, examina la inserción de la ética en la política. Empieza afirmando que «la más eminente y la de mayor aptitud directiva (...) evidentemente es la disciplina de la actuación política» (I,2, 1094a, pp. 10-11) y concluye declarando que el desarrollo de la investigación «hace referencia esencialmente a las acciones del miembro del cuerpo político» (p. 15), es decir, a ser humano como ciudadano. La dimensión política o comunitaria aparece como esencial en el conocimiento del bien que ha de dirigir la vida de los hombres y el fin al que tiende la vida humana se dará en el sentido más perfecto que pueda darse en la ciudadanía y no al margen de la *polis*.

La libertad le impone al ser humano cargar con su existencia, llevar su vida a cuestas, no detenerse, no concluir, porque la vida es un tender permanente que le exige estar siempre resolviendo problemas, tomando decisiones: cómo desarrollar los talentos naturales, como ejercitar las virtudes, qué papel deben jugar las normas, cómo averiguar el término medio razonable. Lo cual no está escrito en ninguna idea abstracta y universal, no hay justicia perfecta de la que echar mano, sino que ser humano es ejercitarse en el juicio libre y razonable. Aristóteles se concentra en la búsqueda del bien humano, pero critica la idea platónica del bien en sí y que el bien sea el único reflejo de una abstracta y vacía especulación (I,6, pp. 27-32). El bien ha de tener la oportunidad de justificarse por su propia realización temporal y eso es imposible si se lo sitúa más allá de la escala concreta de los bienes humanos. Es dentro de la vida real, en su posible continuidad donde ha de configurarse el bien humano.

La ética explica cómo nos hemos de comportar, a qué aspiramos en la vida. Se trata de vivir bien (*eû zên*) y alcanzar la felicidad (*eu-daimonia*), el fin más propio y elevado al que puede aspirar el ser humano y al que se subordinan otros fines como la salud o la riqueza. La felicidad consiste en vivir bien, pero qué es vivir bien, qué quiere decir 'bien'. Se puede pensar la idea de bien en sí mismo, separada, como hace Platón, pero esa idea metafísica sirve de poco en la vida práctica, en la vida concreta de la que se ocupa la ética. Para Giovanni Reale la principal diferencia entre los dos grandes maestros griegos es que Platón, además de filósofo era místico y Aristóteles, en cambio, era también científico y respondía al criterio de examinar primero los hechos. Así lo entiende esta traducción que

justifica por qué *arkhè gàr* sólo cabe traducirse como «el principio es el hecho y, si éste parece suficiente, no hará falta agregar otra disquisición» (I,4, 1095b, p. 23) en lugar de otras más platonizantes, como la de Julián Marías: «el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del *por qué*».

Por tanto, el bien humano no se identifica sólo con un ideal, sino que tiene que ser práctico y tiene realizarse en los condicionamientos concretos que constituyen la vida humana mediante el *ergon* o actividad racional propia. «En todos los que realizan alguna obra o tiene alguna actividad lo bueno parece estar siempre relacionado con el obrar», como de hecho se advierte en la ejecución artística del flautista o del escultor (I,7, 1097b, p. 35). El agente se realiza y expresa a sí mismo por su acción. Además de las actividades o funciones propias del carpintero y del zapatero, existe el oficio de ser humano. Vivir es acción, tarea, obra, praxis, compromiso. Lo propio del ser humano es una cierta forma de vida, una forma de actuar constituida por las acciones que siguen a la actividad del alma racional que le es propia y «entonces podemos decir que el bien es un actividad del alma con arreglo a la virtud», que no se da de golpe ni en un momento, sino «siempre en el marco de la vida entera, porque una golondrina no hace verano (...) y tampoco sirve un solo momento para hacer a alguien venturoso y feliz» (I,7, 1098a, p. 36). El objetivo es construir una forma de continuidad que dé coherencia a la vida.

Cuando las transformaciones contemporáneas —la organización corporativa del pluralismo social, la descentralización o el fraccionamiento creciente de los órganos estatales, la interdependencia entre partes y todo— hacen más difícil saber a qué nos referimos exactamente cuando hoy hablamos de Estado, de bien común, de justicia nuestro mundo global y qué formas de existencia de comunidad política son necesarias para mover y potenciar nuestra forma de vida personal, conviene recordar con Aristóteles que la determinación del fin debe realizarse en lo concreto y mediante juicio antes que encarnarse en una regla racional y abstracta como muchos han pretendido desde Platón hasta las modernas ideologías totalitarias. Frente a ellos y con una sensibilidad más acorde con la enseñanza aristotélica, Hannah Arendt —y, entre nosotros, Rafael del Águila en *La senda del mal*—, nos han venido recordando que siempre escogemos entre cursos de acción alternativos que nos harán ser diferentes según las circunstancias a las que nos veamos enfrentados, según la elección que realicemos, según la deliberación, la decisión y la acción que de ellas resulte y según la manera en que experimentemos y recordemos todo ese proceso. Si existen situaciones duras y casos difíciles sobre los que no existe una respuesta correcta a priori, parece razonable que sea el razonamiento prudencial quien se haga cargo de ellos. Esta política prudencial, que no pretende imponer un 'orden racional' único, sino mejorar el arte de hacer cosas juntos, se basa en una ética que no tiene como *telos* tanto la verdad, ni siquiera el Bien con mayúscula, sino la convivencia; que no aspira a la certeza, sino al refinamiento de la razón práctica y el juicio político; que no se apoya tanto en la iluminación desde arriba, sino en la acumulación de experiencia y en la formación del carácter o *ethos* mediante el hábito. De ahí que Aristóteles dedique el libro VI a la sabiduría práctica (*phronesis*) o a la prudencia y señale como ejemplo que los jóvenes puedan ser buenos matemáticos y no sean prudentes, pues la prudencia se refiere a particularidades y sólo se llega a conocer por la experiencia, de la que carecen los jóvenes, porque sólo se adquiere con el paso del tiempo (VI,8, p. 256).

La contingencia forman parte sustancial de la vida humana y a la variedad de modalidades y diferencias o vaivenes acerca de la belleza o la justicia, se añade la «incertidumbre similar» que «presentan también los bienes por haberse generado muchos males a consecuencia de ellos» (I,3, p. 16). Según Aristóteles, no es posible concebir la ética como ciencia de lo necesario, ni forjar la filosofía política como una ciencia apodíctica, en razón de la heterogeneidad de realidades personales y de poderes políticos (X,9). En el ámbito de las opciones vitales no se puede buscar la exactitud ni exigir la precisión propia de los teoremas matemáticos o las demostraciones lógicas: orientar la vida hacia el bien no es deducir. No hay certezas absolutas, sino que se requiere mesura y ponderación, atención a las posibilidades, los límites y las consecuencias. Los juicios morales se hacen sobre la realidad inasible de la vida sopesando, comparando, jerarquizando, eligiendo, renunciando, para llegar a principios más o menos generales. Esta reflexión ética no dicta normas estrictas, ni propone modelos perfectos, ni diseña ninguna república ideal, sino que nos habla de la disposición a actuar, de la deliberación razonable, de un hombre consciente de sus límites y conocedor de sus posibilidades hasta la excelencia, del necesario equilibrio entre razón y voluntad. La virtud

perfecciona la buena disposición, pero «las virtudes son siempre el resultado de la libre elección y nunca se manifiestan sin una libre elección» (II,6, p. 74). No hay soluciones que no impliquen la responsabilidad de reflexionar, deliberar y decidir, porque no disponemos de una idea absoluta que nos libere de esa responsabilidad moral a la que dedica, sobre todo, el libro III.

Tampoco vivimos solos o en el vacío, sino que elegimos dentro de ciertos contextos, asumiendo ciertos costes y esa elección, además de ser ineludible, es el fundamento de nuestra autorrealización. Y, además, afecta de modo ineludible a otros con los que uno convive y comparte la vida. Por ello, en la reflexión aristotélica sobre la perfección de la vida humana y la deliberación libre del ser humano por construir su propio destino ética y política se conjugan, anudan y hasta fusionan, porque la edificación del ser individual no se puede producir fuera del ámbito del bien colectivo. Varios libros tienen contenido social o interpersonal: el IV, que trata de la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la amabilidad, la veracidad, la gracia o agudeza, el pudor y la vergüenza; el V, centrado en el significado y clases de justicia; el VIII y el IX, que constituyen todo un tratado sobre la amistad. Y, si al comienzo de la obra anunciaba que el discurso ético iba a ser esencialmente político, porque la realización perfecta de la vida humana es la vida del ciudadano, el último capítulo confirma «el paso de la ética a la política» y propone el programa de la *Política*, que definirá como «filosofía de los asuntos humanos» (1181b 15). En efecto, Aristóteles acaba la *Ética* abogando porque las leyes establezcan la educación y las costumbres de los jóvenes, para que puedan realizar todas las virtudes y acciones examinadas (X,9, p. 454), declarando la necesidad de las leyes que tienen fuerza obligatoria y desembocando en el propósito de «mostrar cuál es la mejor forma de gobierno, cómo ha de ser ordenada cada una y qué leyes y costumbres habrá que aplicar en cada caso. Habrá pues que empezar ahora con esto» (pp. 460-461).

El tema de la «filosofía de los asuntos humanos», es decir de la filosofía práctica clásica es, como señaló Leo Strauss, la ciudad y el hombre, pues es en la ciudad, y sólo en ella, donde se es propiamente un hombre, esto es, un ciudadano. De ahí la preeminencia ontológica de la ciudad, porque lo que identifica al ser humano no es su ser social, rasgo que lo poseen otros más animales, sino su condición de ser parte de la ciudad: sólo en la ciudad el hombre puede desarrollar las facultades que le permiten perfeccionar su naturaleza y ser feliz. Si la felicidad es el fin de la vida *específicamente* humana, la ética, esto es, la reflexión sobre el bien, la acción y la virtud, no puede ser una indagación restringida al ámbito especulativo, sino que ha de estar orientada a la acción apropiada y la acción propiamente humana es la del *polites* en la comunidad perfecta.

La presentación formal del texto resulta amigable y consideramos un acierto la inserción de un epígrafe al principio de la docena de apartados que aproximadamente tiene cada uno de los diez libros en que está dividida. De ese modo se ofrece al lector un anticipo del contenido que se expone a continuación ('la cobardía', 'el pudor y la vergüenza', 'los placeres y los dolores', 'los amigos se necesitan en la prosperidad y el infortunio', etc.) Asimismo, la inclusión de ese repertorio en el Índice inicial nos brinda, en una visión rápida y unitaria, el despliegue de las cuestiones que trata cada libro, dada la índole misma de la obra como conjunto de *lógoi* o cuaderno redactado para los cursos. Por último, la habitual remisión a la numeración clásica de la edición crítica (1094a-1181b) no se hace al margen, sino dentro del mismo texto.

Es posible disentir de la versión de algunas expresiones. Hemos citado algunos ejemplos de cómo se diferencia de otras traducciones, pero debemos destacar que los cambios, aunque puedan parecer audaces, nunca son gratuitos, ni de tapadillo, sino explícitamente justificados (a veces muy ampliamente) en las correspondientes notas, repletas de precisiones lingüísticas, disquisiciones lexicográficas o contextualizaciones históricas, pero también de observaciones filosóficas. En esas explicaciones, por un lado, predomina el afán de ajustarse al original, por encima de interpretaciones más acomodadas a la tradición filosófica occidental y que ya han hecho callo; y por otro, late la orientación investigadora de los traductores hacia la historia del pensamiento político, más que hacia la metafísica antigua o medieval. En otras palabras, se han propuesto recuperar la filosofía práctica aristotélica original, liberándola de interpretaciones demasiado ligadas a opiniones y doctrinas mercedoras de una revisión crítica y cuya adherencia al pensamiento aristotélico debilitan su fuerza y lastran su estudio.

Su enfoque está en línea con la concepción de la conjunción entre *Filosofía* y *Ciudadanía* que rige en los planes de la ESO y el Bachillerato. Y es significativo que cuando los nuevos planes de las

titulaciones de Filosofía reducen el estudio de la filosofía antigua y casi prescinden del pensamiento medieval en las Universidades españolas, otras áreas del conocimiento, como Ciencia Política, Historia y Filosofía del Derecho o Historia de los Movimientos Políticos y Sociales, se interesen por la filosofía práctica anterior a la Modernidad.

La *Ética a Nicómaco* ha sido, es y será, como afirma Salvador Rus (p. XXI), un libro fundamental en la Historia del Pensamiento humano, «porque trata los dos temas esenciales sobre los que se cuestiona el hombre de forma racional: qué soy y cuál es mi destino. Ser y existir, vivir y convivir, ahí están las preguntas básicas e ineludibles del ser humano que encuentran una respuesta profunda, completa y fundamentada» en esta obra de Aristóteles. En definitiva, contamos con otra traducción de la *Ética a Nicómaco*, que abre nuevas perspectivas de lectura de esta obra capital en la Historia del Pensamiento humano y facilita el acceso a la misma a nuevas generaciones de estudiantes.

BERNARDO BAYONA
Universidad de Zaragoza