

## Notas críticas

# “El bien es aquello a lo que todas las cosas tienden.” Observaciones críticas a una traducción reciente de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles

MARCELO D. BOERI

*Universidad Alberto Hurtado (Chile)*

mboeri@uahurtado.cl

**Resumen:** Este artículo examina críticamente la reciente traducción e interpretación de la *Ética a Nicómaco* hecha por S. Rus Rufino y J.E. Meabe. El autor argumenta en contra de la interpretación general provista por los traductores y señala lo que considera que son errores fundamentales de interpretación del texto griego y del argumento general de Aristóteles que se sigue de dicha interpretación.

**Palabras clave:** ética aristotélica, griego antiguo, traducción, interpretación

**Abstract:** This paper examines critically the recent translation and interpretation of Aristotle's *Nicomachean Ethics* done by S. Rus Rufino and J.E. Meabe. The author argues against the general view provided by the translators, pointing out what he takes to be fundamental mistakes in the interpretation both of the Greek text and of Aristotle's general argument.

**Key words:** aristotelian ethics, ancient Greek, translation, interpretation

### 1. ¿Por qué son importantes las traducciones de los textos clásicos?

Quienes hemos consagrado una parte importante de nuestra actividad profesional al cultivo del pensamiento antiguo somos conscientes de las dificultades que tiene, tanto para el lego como para el erudito, el acceso a los textos más relevantes de poetas, literatos, historiadores y filósofos de la Antigüedad grecolatina. Por lo general, cuando se piensa en la filosofía griega, las primeras figuras que llegan a la mente son Platón y Aristóteles, los dos filósofos más importantes de la Antigüedad clásica. Ello no es casual: esos pensadores discutieron acerca de casi todos los problemas imaginables y dejaron una impronta indeleble en el pensamiento occidental de los últimos veintitrés siglos. Como sabemos, si a veces hay dificultades para comprender acabadamente el pensamiento de Kant, un filósofo que no está tan lejos en el tiempo ni es tan ajeno a nuestro horizonte cultural, hay muchas más y mejores razones —podría

pensarse— para suponer que hay escollos importantes para comprender cabalmente el pensamiento de Platón o de Aristóteles, dos filósofos que no sólo están muy lejos en el tiempo y de nuestro horizonte cultural judeocristiano, sino que además escriben en griego, una lengua (muerta para nosotros) de una extraordinaria riqueza conceptual y descriptiva, que no tenemos más remedio que traducir.

La tarea de traducir a los antiguos es una empresa muy exigente, con cierta frecuencia devaluada y poco reconocida, pero siempre esencial para transmitir el pensamiento de un filósofo del pasado y para apresar, en la medida de lo posible, los detalles más sutiles que quedan a veces opacados incluso en las mejores traducciones. Por eso, la aparición de una nueva traducción completa de la *Ética a Nicómaco* (*EN*) de Aristóteles, dotada de un extenso estudio preliminar y abultadas notas al texto, constituye un acontecimiento cultural relevante y, podría pensarse, una contribución importante a ese texto decisivo en la historia de la filosofía. Infelizmente, ninguna de esas expectativas se cumple, en mi opinión, en el caso de la traducción que comento en esta nota crítica.<sup>1</sup> De hecho, desde las primeras líneas de esta nueva traducción de la *EN* el lector experimenta una profunda decepción ante la constatación de una serie de errores garrafales (algunos de gramática elemental) que, al menos para el lego que lea confiado esta versión del texto aristotélico, pueden convertirse en un daño difícil de reparar. Para que no queden dudas, diré que no se trata meramente de algunos errores gramaticales más o menos evidentes, sino que esa traducción genera falsedades también en el nivel de la discusión filosófica más precisa. Esta observación procura hacer manifiesto, una vez más, el hecho de que los comentarios enconados en contra de una “visión filológica” del estudio del pensamiento griego (invocados muchas veces por algún lector ingenuo del pensamiento antiguo) no tienen el menor fundamento: saber griego es al menos condición necesaria para entender a Aristóteles y, naturalmente, también para traducirlo.

El gran platonista e historiador de la filosofía griega John Burnet solía decir que “la interpretación de un documento antiguo siempre debe basarse en la gramática”;<sup>2</sup> hace unos años le escuché decir a Francisco Lisi (connotado traductor al español del *Timeo* y las *Leyes* de Platón, y del tratado *Acerca de la creación del mundo* de Filón de Alejandría, además de un muy buen conocedor del pensamiento antiguo en general) que “la filología es una ciencia casi exacta”. En mi opinión (como

<sup>1</sup> Rus Rufino y Meabe 2011.

<sup>2</sup> Burnet 1911, p. v.

alguien que ha cultivado el oficio de traducir e interpretar los textos de Platón, Aristóteles y los estoicos desde hace casi tres décadas) ni Burnet ni Lisi se equivocaban, sino que tenían toda la razón: si alguien no sabe gramática griega, no puede entender un texto griego. Obviamente, se trata de una perogrullada gigantesca, pero en el caso que nos ocupa parece importante recordarlo. Para cualquier estudioso del pensamiento antiguo es también claro que si alguien no conoce al filósofo que está traduciendo, tampoco puede producir una buena traducción de él: saber griego es condición necesaria para entender a Aristóteles, pero nunca suficiente. Luego de leer y confrontar con el texto griego varios pasajes clave de la traducción de Salvador Rus Rufino (RR) y de Joaquín E. Meabe (JM), tengo la firme convicción de que en muchos casos los traductores no sólo se encuentran a una distancia sorprendente de la lengua griega antigua, sino que además parecen ignorar el abecé del pensamiento aristotélico.<sup>3</sup> No me es posible documentar la totalidad de errores, descuidos, enormidades e imprecisiones que contiene esta versión de la *EN*; me limitaré a señalar algunos pasajes del texto que, desde mi punto de vista, son cruciales y exhiben errores (en algunos casos elementales y grotescos) que oscurecen por completo el significado del texto y proporcionan una idea absolutamente equivocada a un lector ingenuo.

En la sección 2 citaré algunos pasajes “testigo” que, según creo, serán suficientes para justificar mi severísimo juicio sobre esta versión de la *EN*. Únicamente me centraré en algunas secciones que, si fuera posible contar con el suficiente espacio en una nota como la presente, podrían triplicarse o cuadruplicarse. De hecho, prácticamente toda la traducción del texto tiene el mismo estilo, a saber, inexactitud filológica y filosófica, y una inventiva lexical que, al menos en mi propia experiencia como lector de Aristóteles, no tiene antecedente (ni en castellano ni en ninguna otra lengua moderna en que puede leerse la *EN* con confianza). Por último, en la sección 3 concluiré con un sucinto comentario al apéndice “Nota sobre Aspacio y su comentario” (debido a la pluma de Joaquín E. Meabe) y con una breve reflexión sobre la pertinencia de seguir traduciendo textos clásicos como el que nos ocupa en esta nota.

<sup>3</sup> Por mencionar sólo dos aspectos importantes de las deficiencias notables del libro comentado. También se podría señalar lo extraño del léxico que eligen para interpretar algunos términos técnicos muy relevantes del lenguaje aristotélico. En muchos casos ese léxico no está apoyado por ningún buen diccionario de griego y, como resulta obvio para un lector atento del texto griego de la *EN*, no calza con el argumento o lo desfigura por completo.

## 2. Algunos “casos testigo” de la traducción de la EN de RR-JM

Como he señalado en la sección anterior, desde la primera línea de la traducción de RR-JM saltan a la vista errores elementales de gramática y morfología:

T1 Cada oficio y cada método y, del mismo modo, cada acción y cada libre elección parecen orientarse hacia algún bien. Por eso, certeramente, se ha dicho que el bien es aquello hacia lo que *todos* tienden. (EN 1094a1–3; las cursivas en “todos” son mías.)

Además de lo objetable que puede resultar la traducción de τέχνη por “oficio” y de μέθοδος por “método”, lo realmente grave en este pasaje es que los traductores han confundido πάντα (acusativo neutro plural) con πάντες (nominativo masculino plural de πᾶς, πᾶσα, πᾶν). El texto no dice que “el bien es aquello hacia lo que *todos* tienden”, sino “aquello hacia lo que *todas las cosas* tienden”. La nota para intentar justificar la decisión de traducir μέθοδος por “método” es curiosa: “La palabra *méthodos* no debe traducirse por investigación, y, menos aún, por investigación científica porque no lo admite el campo semántico del griego” (p. 32, n. 2). *Pace* RR-JM, el campo semántico del griego de Aristóteles sí lo admite, como puede constatarse en los múltiples pasajes en los que aparecen asociados prácticamente como sinónimos μέθοδος, ζήτησις o verbos como ἐξετάζω (cfr., por ejemplo, *Metafísica* 983a22–23; 1086a24; 1091a19–20. *Analíticos primeros* 53a. Pero véase también EN 1129a5–6: ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειρημένοις, donde σκέψις y μέθοδος son, sin duda, sinónimos (aunque la traducción que proporcionan RR-JM oculta cuidadosamente esa sinonimia: “En esto vamos a seguir un método similar al que ya recorrimos en casos anteriores”).

T2 Por lo tanto, el que se propone aprender lo justo y lo bueno y el conjunto de los *deberes* políticos, conviene que se oriente por las mejores costumbres. El principio es el hecho y, si este parece suficiente, *no hará falta agregar otra disquisición*. (EN 1095b4–7; las cursivas son mías.)

Además del hecho de que en el original griego no hay nada que autorice a los traductores a introducir la palabra “deberes”,<sup>4</sup> es evidente que la imprecisión más notable de esta versión tiene que ver con la consabida

<sup>4</sup> A decir verdad, la estructura gramatical es bastante simple: δεῖ ρίγε la proposición en función de sujeto τοῖς ἔθεσιν ἡχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν [...] τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον, la cual tiene el sujeto en acusativo (τὸν περὶ καλῶν [...])

distinción aristotélica entre “el hecho” o “el que” (τὸ ὅτι), por un lado, y el “porqué” del hecho (τὸ διότι), por el otro. RR-JM prefieren verter οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι por “no hará falta agregar *otra disquisición*”. Una traducción menos pretenciosa y más ajustada al texto diría simplemente “pues el hecho es un principio, y si estuviera lo suficientemente claro, ya no habría necesidad del *porqué*”. Dicho de otra manera, si el hecho es lo suficientemente manifiesto, no hace falta dar una explicación de él (διότι). Pero esto no acaba aquí: la nota que los traductores agregan a “El principio es el hecho” es sencillamente desopilante. Creo que vale la pena citarla completa, de modo que el lector se haga una idea más acabada de mis razones para calificar esta traducción de un modo tan severo como un conjunto de enormidades, imprecisiones y disparates:

*Los hechos traduce gâr (isic!) en 1095b6 que en principio significa qué (isic!) pero en el texto este qué se puede interpretar como el hecho singular o individual que sirve de punto de partida. Pero ese punto de partida es un momento en un dispositivo de observación y registro orientado a establecer las modalidades del comportamiento ético. De este modo, entonces, arkhè gâr cabe traducirse como el principio es el hecho. (isic!; Rus Rufino y Meabe 2011, p. 45, n. 58)*

Para cualquier estudiante de un curso elemental de griego, es manifiesto que γάρ *nunca* significa “qué” (tampoco “que”, sin acento, que sería el equivalente correcto de la expresión aristotélica τὸ ὅτι), sino “pues”: como puede comprobarse a través de la mera inspección de un excelente diccionario escolar de griego,<sup>5</sup> γάρ es una conjunción causal —“pues”, “porque”, “en efecto”— que incluso puede funcionar como adverbio de afirmación —“sin duda”, “ciertamente”—, pero jamás puede significar “los hechos” (!). En vista de la brevedad, prefiero omitir la disparatada explicación de por qué los autores de esta extraña versión de la *EN* deciden verter τὸ διότι por “otra disquisición”, pero el lego debe saber que no hay ninguna posibilidad de que ése pueda ser el caso en este pasaje: no hay razones filológicas ni filosóficas que puedan avalar esa decisión. El pasaje aristotélico dice más modestamente, pero

ἀκουσόμενον) y el verbo (ἵχθαι) en infinitivo. Pero no hay nada en el texto que habilite a hablar de “deberes políticos”. Quien sea capaz de leer a Aristóteles en griego seguramente se quejará de estas aclaraciones elementales; ellas solamente tienen el objetivo de mostrar el calibre de la enormidad cometida en este pasaje (y en muchos otros de un tenor parecido).

<sup>5</sup> Pabón S. de Urbina 1998.

también de un modo más preciso: “Por tanto, el que va a escuchar de un modo adecuado lo relativo a las cosas nobles y justas y, en general, lo concerniente a los asuntos políticos, debe haber sido conducido por sus costumbres de una manera adecuada, pues [en este caso] el hecho es un principio, y si éste se pusiera de manifiesto de manera suficiente, no habrá necesidad del porqué”.

T3 La virtud es, por consiguiente, un hábito *peculiar* que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que se origina en la *demarcación* del prudente. (*EN* 1106b36–1107a2; las cursivas son mías)

Este pasaje reproduce las primeras líneas de la clásica definición aristotélica de virtud moral o del carácter; además del hecho de que podría presentarse alguna objeción a la decisión de verter ἔξις por “hábito”,<sup>6</sup> es clarísimo que la palabra crucial en la primera línea de la definición de virtud moral es προαιρετική, y que *en ningún caso* puede “traducirse” por *peculiar*. Desafortunadamente, no hay ninguna nota aclaratoria que dé cuenta de esta insólita decisión, la cual sin duda oculta un aspecto crucial de la definición: la virtud no es cualquier tipo de ἔξις, sino la que es “electiva”. Dicho de otro modo, en el estado disposicional habitual que es la virtud aristotélica está involucrada nada menos que

<sup>6</sup> Una práctica normal, sin embargo, entre los traductores al español de este texto (con la excepción de la traducción de Calvo Martínez 2001, quien al menos en la definición de virtud moral traduce —correctamente a mi juicio— ἔξις por “estado”). Por cierto que RR-JM oscilan entre “hábito”, “modo de ser” y “estado” (en algún caso también “disposición”; *cfr.* el estudio preliminar, pp. LXXVIII–LXXIX) para traducir el griego ἔξις; “estado” o “disposición” es la versión que en mi opinión se acerca más a lo que quiere decir Aristóteles (incluso se podría decir “estado habitual”, para subrayar la habitualidad de que, sin duda, va acompañado el estado, disposición o condición en que se encuentra el alma del agente virtuoso). Esta oscilación en la traducción de ἔξις hace sospechar que los traductores tienen puesto un ojo en otras traducciones de la *EN* al castellano (“hábito” Araujo y Marías 1970, *ad locum*; “hábito” Gómez Robledo 1983, *ad locum*; “modo de ser” Pallí Bonet 1993, *ad locum*; “hábito” Sinnott 2007, *ad locum*), pero tal vez sin comprender las decisiones tomadas por dichos traductores; de no ser así, no se comprende muy bien por qué RR-JM oscilan entre esas tres versiones para ἔξις. La clave de que la virtud debe ser un cierto estado, condición o disposición la proporciona el mismo Aristóteles cuando afirma: “Debemos decir, por tanto, que toda virtud completa-perfecciona *el encontrarse bien mismo* (αὐτό τε εἶ ἔχον ἀποτελεῖ) de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función”. Ese εἶ ἔχον (“perfeccionado”) no es diferente de la ἔξις que es la virtud (*EN* 1106a15–17). Por lo demás, la palabra “hábito” en español evoca “costumbre”, pero para decir costumbre Aristóteles usa otra palabra: ἔθος (*EN* 1103a17–26; 1148b27–34; 1152a30; 1154a33. *Ética a Eudemo* 1220b1. *Retórica* 1369a1–6; 1370a7–14; 1372b17, *et passim*).

la προαίρεσις, cuyas características principales son que es voluntaria (1111b7) en el sentido estrecho de que es algo que depende de la decisión de un agente racional maduro (no de animales irracionales ni de niños pequeños; 1111b30), que no se relaciona con lo que es imposible (1111b20–21), y que se vincula con los medios que conducen al fin (1111b27; por mencionar algunas de las características centrales de este decisivo concepto aristotélico para dar cuenta de la acción de los estados virtuosos que describen el modo en que se encuentra dispuesta el alma del agente excelente aristotélico). Pero si se “traduce” προαιρετική por “peculiar” toda esta riquísima gama conceptual y argumentativa queda completamente oscurecida o, más precisamente, *eliminada* del texto.

Para concluir con el comentario a T3, querría referirme muy brevemente a la sentencia “por aquello que se origina en la *demarcación* del prudente” en la traducción de RR-JM. Esta frase pretende traducir el griego καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Además de lo ambiguo que puede resultar entender el dativo ᾧ suponiendo un antecedente neutro indefinido (una opción más natural podría ser pensar que el antecedente de este pronombre relativo es λόγῳ, que aparece inmediatamente antes), es difícil imaginar la razón que lleva a los traductores a verter ὀρίσειεν por “en la demarcación del prudente” (tal vez esto se debe a que RR-JM no han advertido que ὠρισμένη y ὀρίσειεν son dos formas distintas del mismo verbo, razón por la cual, en vista de la coherencia estilística y conceptual, habría convenido mantener la misma familia de palabras). Pero la explicación para introducir la noción de “demarcación” se encuentra en una insólita nota al texto (p. 83, n. 48), que no puedo más que citar, dada la confusión que revela:

[L]a palabra *horíseien* en 1107a2 debe traducirse por delimitación porque de este modo se conserva el sesgo racional de la determinación por el *spoudaîos* (diligente), cuya conducta sirve en primer lugar, para aprehender la recta regla del obrar y, luego, por el *phrónimos* (sensato) que ajusta racionalmente esa misma regla recta a la medida contingente de cada situación interactiva.

Además de lo extravagante que resulta la distinción introducida aquí entre el *spoudaîos* y el *phrónimos* aristotélicos —que en la mayor parte de los casos son exactamente lo mismo en los textos; *cf.* EN 1113a29–33, donde es clarísimo que el σπουδαῖος, que juzga correctamente cada cosa, al que se le aparece en cada caso lo verdadero, que “ve” en cada caso lo verdadero y que es como un “estándar y una medida”, es el

mismo φρόνιμος de la definición de virtud moral y de muchos otros pasajes, dentro y fuera de la *EN*—,<sup>7</sup> lo más extraño es que la nota 48 en la traducción está colocada junto a “demarcación”, no a “delimitación”, que no aparece en el texto traducido y que, según los traductores, es el modo en que habría que interpretar *horíseien*.

T4 Decir que se delibera involuntariamente no es pertinente respecto del que ignora lo conveniente, pues esa ignorancia, en la libre elección, no procede de lo involuntario, sino de lo perverso, aunque no respecto de todo. (*EN* 1110b30–1111a1)

Varias cosas se podrían comentar sobre la traducción de este pasaje, pero tal vez la más relevante es que, aunque el texto griego dice βούλεται (“quiere”, “desea”), los traductores han vertido “delibera” (βουλεύεται). Dicho de otro modo, RR-JM han leído una forma del verbo βουλεύεσθαι (“deliberar”) donde en realidad hay una forma de βούλομαι (“querer”). Por lo demás, el uso de βούλεται en este pasaje sin duda tiene un sentido completamente deflacionario y no técnico; el texto simplemente dice: “[el vocablo] ‘involuntario’ quiere-pretende que se lo diga no cuando alguien ignora lo que es conveniente”. Pero si aquí se introduce la noción de “deliberación”, un concepto fuertemente técnico en la teoría aristotélica del acto voluntario, se confunde por completo al lector.<sup>8</sup>

T5 La voluntad (βούλησις) a su vez *refiere su asunto a la finalidad causal*, como ya hemos dicho; pero unos estiman que este es el bien, y otros que es el bien aparente. Quienes afirman que la voluntad (τὸ βουλευτόν) expresa el bien, entonces resulta que no será voluntario (μὴ βουλευτόν) lo que quiere aquel que no elige correctamente, pues, si fuera voluntario, sería bueno; pero, si no lo es, entonces tocaría en suerte ser malo. Quienes, por otra parte, afirman que la voluntad (τὸ βουλευτόν) expresa el bien aparente,

<sup>7</sup> En este pasaje de *EN* RR-JM traducen *spoudaíos* por “el que ejecuta una conducta apropiada” (más económico es, por cierto, el “virtuoso”). Que *spoudaíos* significa “virtuoso” lo indica el mismo Aristóteles en *Categorías* 10b7–9.

<sup>8</sup> Por cierto, en una línea anterior de *EN* 1110b30 el texto dice: διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὄλως κακοὶ γίνονται. RR-JM traducen “por esa *carencia* este es injusto, en general, y *malo por su origen*” (las cursivas son mías). Sin duda ἁμαρτία en griego *nunca* significa “carencia”, sino “falla” o “error” (“pecado” en el griego neotestamentario, pero nunca “carencia”); es obvio además que κακοὶ γίνονται no quiere decir “malo por su origen”, sino “llegan a ser-se vuelven malos”, que no es lo mismo.



dirían que nada por naturaleza sería voluntario (βούλητόν) sino sólo lo que a cada uno le parece. (EN 1113a15)

Éste es un pasaje bien conocido por los estudiosos de la EN, no sólo por el modo en que Aristóteles incorpora su teoría del bien y del deseo a su proyecto moral, sino también por la manera en que, al parecer, integra a ella ingredientes socrático-platónicos y, a la vez, discute con ellos. Mi primer comentario a la traducción de este pasaje se centra en la frase con que se inicia: “La voluntad a su vez refiere su asunto a la finalidad causal, como ya hemos dicho”; además de lo problemático que es verter βούλησις por “voluntad”,<sup>9</sup> hay que aclarar desde el principio que (i) no hay nada en el texto griego que habilite a los traductores a agregar el giro “refiere su asunto”, y (ii) que no hay ninguna necesidad de entender τέλος como “finalidad causal”. Lo sorprendente del punto (i) es que la introducción (absolutamente innecesaria en mi opinión) de la expresión “refiere su asunto” da lugar a una desopilante nota de los traductores que, dada su inverosimilitud, debe citarse al menos parcialmente:

Preferimos *asunto* a *objeto* porque es más preciso desde el punto de vista de la ética que es diferente de la lógica y, también menos precisa que esta última. No se trata de un problema gramatical o filológico, sino un proble-

<sup>9</sup> Para Aristóteles (como ya lo había sido para Platón; *cf.* *Cármides* 167e), βούλησις es un tipo o especie de deseo: “deseo del bien”; *cf.* *Retórica* 1369a2–4; *De anima* 414b2 y, en especial, 432b5–6 y 433a26–27, donde queda claro que cuando el deseo está asociado a la parte racional del alma es βούλησις, en tanto que cuando lo está a la parte irracional es apetito —ἐπιθυμία—, animosidad, cólera o arrebato (θυμός). *Cfr.* también *Ética eudemia* 1223a26–27. Debemos a Cicerón la sugerencia de traducir βούλησις por *voluntas* (*Disputas tusculanas* IV 12), aunque el romano es completamente consciente de que se trata más bien de un tipo de deseo (deseo racional, racionalizado o razonable) que de una facultad como la voluntad. Para Aristóteles, la facultad de la que depende la βούλησις es claramente la sensitiva o perceptiva (τὸ αἰσθητικόν), ya que sin percepción, según cree, no hay deseo (ni racional ni irracional). Como anota Charles Kahn, es siempre problemática la traducción de βούλησις por “deseo racional”, ya que en la medida en que es parte de la facultad de desear (ὄρεστικόν) y, por ende, del alma sensitiva, tendría que pertenecer al alma irracional (*cf.* Kahn 1988, p. 239). Pero en la medida en que se dirige al bien exhibe un aspecto racional. Es claro que Aristóteles cree que en el virtuoso el contenido de la recta razón y el del deseo racionalizado (*i.e.*, βούλησις) coinciden (*cf.* *De anima* 432b5–6; 433a23–26; b5–8. EN 1136b6–7). Lo otro que habría que destacar es que RR-JM interpretan indistintamente βούλησις y βούλητόν por “voluntad”: si se estuviera dispuesto a admitir que βούλησις puede entenderse como “voluntad”, βούλητόν debería leerse como “lo que es objeto de la voluntad”.

ma [sic] de sentido filosófico en el que se debe respetar el pensamiento del autor expuesto en el libro primero de esta obra. (p. 121, n. 33)

Lo insólito de todo esto es que en la primera línea del texto griego Aristóteles no dice nada que corresponda ni a “asunto” ni a “objeto”; simplemente dice: “Se ha dicho que el deseo (βούλησις) lo es del fin” (EN 1111b26), lo cual me lleva a hacer un breve comentario de la exagerada interpretación de τέλος que ofrecen RR-JM. La primera línea de T5 es una brevísima recapitulación de EN 1111b26–29, donde Aristóteles argumenta del siguiente modo: (i) la βούλησις lo es más bien del fin, en tanto que la elección (προαίρεσις) lo es de las cosas que promueven o llevan al fin. Por eso, (ii) *deseamos* (βουλόμεθα) estar sanos, pero elegimos los medios a través de los cuales estaremos sanos, o *deseamos* ser felices pero no *elegimos* ser felices. Lo importante aquí es cómo hay que entender ese fin, pues éste puede ser un bien real o un bien aparente. Que el fin y el bien pueden identificarse es más o menos obvio para Aristóteles, y dicha obviedad se sigue de un principio “socrático” que acepta sin discusión: toda actividad intelectual (como una habilidad técnica o una investigación) y toda acción y elección parecen apuntar a un bien. Por eso, como lo indica la primera línea de la EN —incorrectamente traducida por RR-JM, como ya he indicado al comienzo de este comentario— “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden o aspiran”. Ésta es una afirmación importante en el proyecto de la filosofía moral de Aristóteles que recoge, en su clásico estilo sintético, una tesis socrático-platónica en su origen (véase EN 1094a1–3; 18–22; 1095a14–15; *cf.* *Política* 1252a2–3). Pero si la βούλησις es un deseo racional o racionalizado y, por ende, su contenido no es diferente del de la recta razón,<sup>10</sup> como cree Aristóteles, el fin de la βούλησις no necesita entenderse como “finalidad causal”, sino simplemente como el objeto correcto de deseo que coincide con el fin, es decir, con el βουλητόν, lo que es “deseable por naturaleza” (φύσει βουλητόν; EN 1113a21).

T6 Así pues, si se dice que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no son señores de sus fantasías, sino que cada uno es como es, y del mismo modo, se le manifestará su respectiva finalidad. Ahora bien, si en cada uno se forman los hábitos por medio

<sup>10</sup> Que el λόγος sea verdadero y el deseo recto (ὀρεξις ὀρθή) son dos requisitos de la verdad práctica (*cf.* EN 1139a24). No hay duda de que la βούλησις es el “deseo recto” del que habla Aristóteles en el pasaje recién citado, pues es el tipo de deseo que debe poseer un virtuoso aristotélico, quien desea “como debe” (EN 1104b12; 1106b18–23; 1115b11–18).

de la respectiva causa, también lo hará con sus fantasías, asimismo por medio de la apropiada causa respectiva. (EN 1114a31–b3)

Este pasaje no sólo es una pieza clave en el argumento aristotélico a favor de la voluntariedad del vicio y de la virtud (o, dicho con mayor precisión, a favor de la tesis de que tanto la virtud como el vicio dependen o están en poder del agente: ἐφ' ἡμῖν), sino que además constituye una muestra relevante de la presencia de “socratismo” (platonismo) en el modelo aristotélico de la acción.<sup>11</sup> T6 es un texto tan relevante en las conexiones que Aristóteles establece entre el estado disposicional del agente y lo que se le (a)parece como bueno y, por tanto, como deseable (y como fin de su acción) que se debe discutir brevemente. Lo primero que conviene destacar es que todo el argumento queda trunco e inarticulado del modo en que lo presentan RR-JM; y eso es así por la sencilla razón de que los traductores no han advertido la estructura sintáctica de la sentencia: las dos oraciones que comienzan por εἰ δέ τις λέγει y por εἰ μὲν οὖν ἕκαστος son las prótasis condicionales de un periodo cuya apódosis es καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος. En segundo lugar, el texto no dice “si en cada uno se forman los hábitos por medio de la respectiva causa, también lo hará con sus fantasías, asimismo por medio de la apropiada causa respectiva”, sino, de manera más simple (y más precisa!): “Por tanto, si cada uno es, *en cierto modo* (πως), para sí mismo causa (o responsable: αἴτιος) de su estado (o “disposición habitual”),<sup>12</sup> también será él mismo (*i.e.*, el agente del caso), *en cierto modo*, causa (o responsable) de su aparición o representación” (τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος).<sup>13</sup> El adverbio de modo πως, utilizado (idos veces!) en el texto con diferencia de una línea, es prolijamente omitido por RR-JM. Seguramente, a ningún estudioso cuidadoso de Aristóteles le es ajena la relevancia decisiva que este tipo de adverbios puede tener en muchos casos para el detallado método de matización de la argumentación al que nos tiene acostumbrados la prosa aristotélica. Está claro que no es lo mismo decir que cada uno es causa *sin más* de su estado caracterológico (ni que es causa *sin más* de cómo se le representa o aparece el bien o el fin hacia el que se encamina su acción), sino que lo es *en cierto modo*. En efecto, uno

<sup>11</sup> Sin duda, es una afirmación que requiere argumentarse; para una explicación de esa hipótesis me permito remitir a Boeri 2004 y 2008.

<sup>12</sup> Presumiblemente del “estado del carácter en que se encuentra” o, sencillamente, de su carácter.

<sup>13</sup> Sin duda, debe ser la representación o “aparición” del bien, *i.e.*, lo que se le representa o aparece como bueno.

no es responsable en sentido estricto de sus “apariencias” (φαντασίαι), aunque sin duda es *en cierto modo* responsable del modo en que el fin (que coincide con el bien) se le aparece, pues al ser en cierto modo responsable de su estado disposicional caracterológico,<sup>14</sup> también debe ser responsable de hacer una evaluación apropiada del modo en que el objeto de deseo se le aparece. Eso significa que también deberá ser responsable de los efectos que un examen defectuoso de sus propias representaciones del bien tendría para el curso de una vida buena. Si se rechaza la tesis aristotélica de que todo el mundo es responsable de su carácter y de cómo se le aparece el fin, habrá que aceptar que el agente actúa por ignorancia del fin y que dirigirse al fin no es algo que eligimos, sino que nacemos con una capacidad natural para discernir correctamente y elegir lo que es verdaderamente bueno (EN 1114b3–8). Esto aclara, a mi juicio, por qué Aristóteles piensa que *en cierto modo* somos responsables de nuestros estados de carácter: aunque el modo en que un fin-bien se aparece a un agente se encuentre estrechamente vinculado a su estado caracterológico, cada uno tiene ciertas disposiciones naturales que no dependen completamente de sí mismo. Por ejemplo, no todo el mundo tiene la misma disposición natural a ser valiente.<sup>15</sup> Ésa es la razón de que Aristóteles diga que, en realidad, somos “*en cierto modo* corresponsables” de nuestros estados de carácter (συναίτιοί πως; EN 1114b21–22).

Naturalmente, la interpretación que estoy sugiriendo de este rico pasaje aristotélico es discutible, pero si se confía en la traducción que proporcionan RR-JM ni siquiera se puede imaginar que detrás de T6 hay o puede haber algo como lo que acabo de indicar.

T7 (i) Ahora bien, tres aspectos gobiernan el alma en orden a la acción *práctica* y a la verdad: la sensación, el entendimiento y el apetito. (ii) De estas, *la sensación no gobierna en modo alguno la*

<sup>14</sup> La formación correcta del carácter y del consiguiente estado disposicional asociado a él (ἕξις) puede depender de muchos factores: educación (buena o mala), medio ambiente o cultural, una disposición natural negativa (hacia la cobardía y no hacia la valentía, por ejemplo), etc. Pero en el momento en que el agente desarrolla su racionalidad, en cierto modo, también depende de él la formación de un carácter correcto (por ejemplo, si al advertir que es inmoderado, se da cuenta —en sentido teórico y práctico— de que la moderación es mejor que su contrario).

<sup>15</sup> Sin embargo, como hace notar Zingano, la noción de “virtud natural” no designa solamente las inclinaciones con que nacemos, sino también “de un modo más general, *el modo de ser natural* de nuestras virtudes, lo que incluye las virtudes adquiridas gracias a la censura y la corrección” (Zingano 2007, p. 401). Cfr. EN 1151a18 (citado por Zingano).

*acción práctica* (ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχῆς πράξεως), y esto es claro porque los animales tienen sensaciones, pero carecen de disposición para el obrar *en una comunidad interactuante humana* (πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν). Y así, es al pensamiento, la afirmación y la negación, (iii) como *al apetito la simple consumación y dispersión* (ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή); *en tanto que a la virtud ética del modo de ser* (ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ), *es la libre elección, cuyo deseo deliberado orienta a esa libre elección y cuyo razonamiento implica, por su parte, una verdad y un deseo recto para que semejante libre elección resulte apropiada, y para que por sí misma manifieste lo que persigue* (ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν). (iv) *Ahora bien, sin razonamiento no hay verdad práctica* (αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ) (!) [. . .]. (v) *No hay pues otro principio de la acción práctica que el ansia de libre elección —como generador de actividad antes que como su causa—, y la razón como el factor que la mueve* (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις —ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα— προαιρέσεως δὲ ὀρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος). (EN 1139a17–33; las cursivas son mías.)

Éste es, como todo el mundo sabe, un pasaje crucial de la *EN*: es nada menos que el texto en el que Aristóteles introduce la novedosa noción de “verdad práctica”. Desafortunadamente, una vez más, la “traducción” de RR-JM es una muestra de una desbocada imaginación que poco o nada tiene que ver con el texto original griego. A riesgo de ser farragoso, he dividido en secciones mi cita de la versión de RR-JM de este importante pasaje (T7) y he puesto en *itálicas* las líneas cuya traducción es, a todas luces, más problemática o, tal vez mejor, más descabellada. También he añadido, para comodidad del lector, el texto griego, de modo que pueda apreciarse la distancia que hay entre lo que dice Aristóteles y lo que le hacen decir RR-JM. Enseguida explico mis objeciones:

- (i) Además del hecho de que toda acción es “práctica” (en efecto, “acción” es una traducción del griego *πράξις*), no hay nada en el texto griego que habilite a decir “en orden a”. Aristóteles simplemente dice que hay tres “cosas” en el alma que gobiernan la acción y la verdad.

- (ii) Quizá no sea trivial mantener “principio” para el griego ἀρχή, pues para Aristóteles no constituye un problema menor indagar cuál es el “principio” de la acción, en el sentido de cuál es su origen o punto de partida (es decir, el “principio de movimiento”, la causa motriz). Pero ésa no es la mayor dificultad de esta sección del texto, sino la exagerada interpretación del verbo κοινωνεῖν como “comunidad interactuante humana”. Es cierto que en algunos contextos de discusión política el verbo κοινωνεῖν puede tener una connotación sociopolítica que hace referencia a la comunidad o asociación humana en el sentido de “tener algo en común” (*Política* 1260b38–1261a1 *et passim*). Pero no es menos cierto que en muchos otros casos (incluido este pasaje de *EN* VI 2) la palabra no significa mucho más que “participar de”.<sup>16</sup> En el pasaje de *EN* en cuestión lo que está diciendo Aristóteles simplemente es que las bestias irracionales no tienen, carecen de, acción. Como es habitual en su trabajo, RR-JM proporcionan una abultada (e inverosímil) nota para justificar lo que, aparentemente, sospechan que es un exceso de imaginación creativa. Cito unas pocas líneas de esa nota (*cf.* p. 246, n. 7):

Hemos preferido [...] utilizar la expresión comunidad interactuante humana para traducir *koinoneîn* porque ese es el sentido que tiene para Aristóteles, representada paradigmáticamente por la *pólis*, que está a su vez específicamente integrada por seres humanos que conviven interactuando recíprocamente, porque esa es su específica finalidad.

Como es claro en T7, lo que Aristóteles está haciendo es contrastar el dominio que pertenece a los animales irracionales (en el texto τὰ θηρία) con el de los racionales, sugiriendo de nuevo su tesis de que únicamente los humanos actúan y que los animales irracionales sólo se mueven. No hay en ese contexto la más mínima

<sup>16</sup> *Cfr.* *De anima* 415b3: “es imposible *participar* de lo eterno y de lo divino de modo continuo”; *Ética eudemia* 1216a34–35: “*participar* de ciertos placeres pero de una manera diferente” (*cf.* también 1231a26–27; 1245a3). *Metafísica* 1093a1: “si es necesario que todas las cosas *participen* del número”. *Sobre el sueño y la vigilia* 454b27–28: “ninguna planta *participa* de estas afecciones” (se refiere al hecho de que ninguna planta tiene afecciones como sensación, sueño y vigilia). Véase también *Sobre la generación de los animales* 731b1, donde Aristóteles se refiere a participar del tacto y del gusto, y en *EN* 1102b29–30, donde RR-JM no tienen más remedio que traducir (incorrectamente!) “pues lo vegetativo no *participa* en modo alguno de la razón” (τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου).

referencia a la *pólis* o al uso político del verbo *κοινωνεῖν*; si efectivamente fuera el caso de que este vocablo *solamente* tuviera el sentido social de “tener o participar en común”, no habría forma de entender los pasajes que he citado en la nota 16.<sup>17</sup> Una acción en sentido estricto —lo que Aristóteles llama *πρᾶξις*— es aquello de lo cual el agente es “principio de movimiento” (toda acción es movimiento, pero no todo movimiento es acción; *cfr.* *Ética eudemia* 1220b26–27; 1222b28–29); dicho principio de movimiento es interno al agente y es la propia elección o decisión deliberada, un ítem anímico racional del que carecen los irracionales (*προαίρεσις*; Aristóteles dice esto expresamente en T7, sección [v] —*cfr.* también *Metafísica* 1025b22–24—, aunque, de nuevo, queda cuidadosamente oscurecido por la traducción que proporcionan RR-JM. Volveré a este tema en un momento más cuando comente dicha sección de T7).

- (iii) En esta sección tengo dos objeciones: en primer lugar, los traductores han olvidado (de nuevo) traducir nada menos que *προαιρετική* (su versión de *ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική* es “en cuanto a la virtud ética del modo de ser” [*isic!*]). En segundo lugar, creo que hay una innecesaria sobreinterpretación de *δίωξις* y *φυγή* por “consumación” y “dispersión”, respectivamente; sobre todo cuando los mismos RR-JM señalan que tales vocablos significan “persecución” y “fuga o escape” (*cfr.* p. 247, nn. 8–9), que, obviamente, es la traducción que deberían haber adoptado. No hay ninguna razón para sospechar que en este pasaje tal persecución esté “referida a la consumación que en el acto mismo se practica al alcanzar el deseo apetecido”; en el contexto es claro que, cuando Aristóteles dice que “aquello que en el pensamiento es afirmación y negación, en el deseo es persecución y evitación”, lo que hace es proponer una especie de modelo analógico entre el modo en que opera la razón teórica (que afirma y niega) y la práctica (que

<sup>17</sup> Hay otros dos pasajes en los que aparece el verbo *κοινωνεῖν*, que RR-JM resuelven de diferentes maneras: (i) “en los tratos, los intercambios (*συζῆν*) y la *convivencia social* (*καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν*) algunos parecen gentiles, y se les estima por sus atenciones” (1126b11–12); (ii) “Pero además será preciso percibir que el amigo existe, y esto se genera a través de la convivencia y la *comunidad* por medio de la palabra y el pensamiento (EN 1170b10–12: *συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας*); (iii) 1099b32–1100a1: “Por eso tiene sentido que no llamemos feliz al buey, al caballo ni a ningún otro animal, dado que ninguno de ellos es apto para desplegar semejante actividad” (*κοινωνῆσαι*).

persigue y evita): una premisa afirmativa en sentido teórico es a la persecución en el plano desiderativo, como una premisa negativa en sentido teórico es a la evitación (o “fuga”) en el plano desiderativo. Tampoco hay razones para sospechar que “el equivalente exacto” de fuga sea “dispersión”; la φύγη de la que habla el texto tiene que ver con el rechazo o evitación que lleva a cabo el agente cuando cree que algo no es deseable y, por ende, lo evita.

- (iv) Este punto no requiere mayor comentario; sólo cabe decir que no hay nada en el texto que permita traducir “sin razonamiento no hay verdad práctica”; el texto más simplemente (pero, de nuevo, también más exactamente) dice: “Por lo tanto, este [tipo de] pensamiento y de verdad son prácticos” (αὐτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆ).
- (v) Esta sección de T7 destaca por su inexactitud y confusión en la versión de RR-JM: no sólo se introduce la noción de “*ansia de libre elección*” (aparentemente para dar cuenta de προαίρεσις),<sup>18</sup> sino que además se oscurece por completo la tesis aristotélica de que la προαίρεσις es el principio motriz (o “eficiente”), no final, de la acción (ᾧθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἔνεκα). Esta última expresión, que RR-JM traducen por “como generador de actividad antes que como su causa”, está provista de una extensa nota. Si no fuera porque se trata de un libro publicado en una editorial española que en los últimos veinticinco o treinta años ha ganado un merecidísimo prestigio en el dominio de la filosofía en español, uno tomaría lo que se dice en dicha nota como una humorada. Una vez más, citaré al menos parte de ella y luego ofreceré un breve comentario para pasar al último texto que examinaré y después a la sección final de esta nota crítica:

la palabra *héneka* de la frase *oúkh héneka* no tiene el significado técnico de causa para el cual Aristóteles utiliza *aitía*. En este caso Aristóteles utiliza deliberadamente el lenguaje común para ofrecer un discurso que se equipara con la materia que lo refiere. Lo que

<sup>18</sup> La versión “no hay pues *otro* principio de la acción práctica *que* el *ansia de libre elección*” viola sensiblemente la gramática del texto, el cual sin duda *no* dice “otro principio [...] *que*”, sino “principio de la acción es la elección —aquello desde donde se da el movimiento, no aquello en vista de lo cual—, y el de la elección es el deseo y la razón que es en vistas de algo”. Dicho de otro modo, la elección es el principio de la acción en el sentido de causa motriz (ᾧθεν ἢ κίνησις), no en el de causa final (ἀλλ’ οὐχ οὗ ἔνεκα).



Aristóteles aquí quiere decir es que, en modo alguno, debe confundirse el impulso que genera la acción práctica y su causalidad finalista, que es la libre elección [. . .]. En este caso *héneka* significa en el lenguaje común de la época del autor, *por causa de*, o *por motivo de*, o *en cuanto a o respecto de tal o cual cosa* o *en lo que atañe* o *en lo que hace a tal o cual cosa* [. . .]. Atento a la doble negación *oúkh ou* [*isic!*] se podría traducir como *antes* que como. Por otra parte, *kínesis* significa actividad y no movimiento, porque a eso se refiere el contexto y no al movimiento. (pp. 247–248, n. 10)

Probablemente, es éste el único pasaje en todo el libro en el que se debería estar de acuerdo con los traductores: *ἕνεκα* no significa causa (claro que no, la preposición *ἕνεκα* acompañada de genitivo y pospuesta a él en Aristóteles habitualmente significa “por causa de”, “por motivo de”, y “*en vista de*”. De hecho, es la expresión técnica favorita de Aristóteles para hablar del fin entendido como causa). Pero dicho esto, también hay que decir que no hay ningún traductor competente de Aristóteles que crea que *ἕνεκα* en expresiones del tipo *οὗ ἕνεκα* signifique “causa” sin más, sino más bien “lo en vista de lo cual” o “lo por lo cual” en el sentido de “aquello para o en vista de lo cual”. Esto me permite pasar a una segunda observación que revela no sólo un craso error de RR-JM, sino también lo pretencioso de la categoricidad de sus comentarios, muchos de ellos basados en errores elementales: es evidente que en *EN* 1139a32 *οὐχ οὗ* ino es una doble negación! La negación es *οὐχ*; *οὗ* es, claro está, un pronombre relativo en caso genitivo, exigido por *ἕνεκα*. (Una vez más presento mis disculpas a los potenciales lectores de esta nota con competencias en griego antiguo, pues la obriedad de mi indicación es patente. No obstante, es relevante comentar esta nueva enormidad para que el lector pueda comprender el calibre de los errores de esta traducción de la *EN* y, una vez más, justificar la severidad de mi juicio.) La falta de comprensión de algo tan básico como esto lleva a RR-JM a producir una versión completamente fantástica del pasaje, lo cual vuelve a revelar no sólo la falta de competencia de los “traductores”, sino también su actitud pretenciosa que termina ofreciendo una versión absolutamente disparatada y alejada del original griego.

- (vi) Esta última sección de T7 no merece mayores comentarios, salvo hacer notar que nada permite a los traductores hablar de “*ansia de libre elección*” y que el giro “como generador de actividad [. . .]

como su causa” está tan lejos del original griego y da una idea tan equivocada de lo que Aristóteles está argumentando que la confusión en el lector no avezado puede ser total.

3. *El comentario de Aspacio a la EN y los “errores” de Bywater.*  
*¿Hace falta seguir traduciendo la EN cuando ya hay algunas buenas traducciones?*

El volumen de RR-JM se cierra con una nota sobre el comentario de Aspacio a la *EN*;<sup>19</sup> como hace notar JM, dicho comentario ha tenido una influencia importante en las ediciones críticas publicadas en el último siglo. En su edición crítica de la *EN* de 1894, Ingram Bywater cita en el aparato crítico poco más de cien veces la lectura de Aspacio y en muchas ocasiones la sigue. El reproche de JM a Bywater es el “peculiar sesgo aspasiano” de la versión que proporciona del texto griego (*cf.* p. 446). Aunque el núcleo de sus objeciones es, sin duda, Bywater, también se queja de que éste adopte soluciones tomadas de Feliciano y de su traducción latina del comentario de Aspacio. JM prolijamente registra los estudiosos que Bywater tiene en cuenta en su edición (además de las veces precisas en que tales estudiosos están de acuerdo o en desacuerdo con las soluciones y conjeturas de Bywater), lo cual parece indicar un estudio cuidadoso por JM sobre algunos de los filólogos más notables contemporáneos de Bywater (Bekker, Bonitz, Jackson, entre otros).

No hay duda de que siempre se podrían presentar objeciones al texto crítico oxoniense; de hecho, hay muchos intérpretes contemporáneos de la *EN* que, sobre la base de buenas razones, prefieren volver a la división tradicional del texto y rechazar algunas conjeturas y decisiones de Bywater en la composición del texto griego.<sup>20</sup> Pero las críticas de JM van en una dirección diferente: en primer lugar, se queja de que Bywater preste tanta atención al comentario de Aspacio y tan poca atención a Heliodoro y a Alejandro de Afrodisia. Podríamos estar de acuerdo con JM respecto de las pocas referencias a Heliodoro; resulta un poco más difícil entender su queja respecto de la ausencia de Alejandro de Afrodisia en las menciones de Bywater, toda vez que Alejandro no escribió (o no conservamos de él) un comentario a la *EN*.<sup>21</sup> Según JM, la

<sup>19</sup> *Cfr.* Rus Rufino y Meabe 2011, pp. 443–457.

<sup>20</sup> *Cfr.* Natali 1999.

<sup>21</sup> Cabe destacar que en uno de los dos registros de Alejandro incluidos por Bywater en su aparato crítico (*cf.* 1107a1) Alejandro coincide con Aspacio en su lectura: ὠρισμένη. Los códices dan ὠρισμένη, pero para que la gramática del texto tenga

dependencia que la edición oxoniense tiene de Aspacio “no le conduce a Bywater a caer en el acento cognitivo que a veces desorienta en el inicio de las traducciones” (p. 450). No logro entender con claridad esta observación (creo que debería decir “le conduce [...] a caer”), a pesar de la aclaración proporcionada por JM (p. 456, n. 37), donde sostiene que gracias a la lectura de Aspacio se ha interpretado la palabra μέθοδος en el sentido cognitivo de “investigación”. Si los pasajes que he citado en mi comentario a T1 son pertinentes (y, naturalmente, creo que lo son), parece que ese tipo de observación no tiene la menor base textual, y que entender ese término en el sentido de “investigación” o “indagación” no se origina en Aspacio, sino en el propio Aristóteles. Pero hay más: JM admite que algunas lecturas de Aspacio a veces coinciden con los códices; pero eso no tiene nada de malo, sino todo lo contrario, ya que muestra que hay una tradición textual que avala la lectura de Aspacio. Lo que JM quiere señalar es, probablemente, que cuando hay dos lecturas diferentes (una respaldada por Aspacio y un códice, otra diferente por otro códice), Bywater sistemáticamente elige la lectura de Aspacio y el códice que coincide con su lectura (cfr. p. 456, n. 39). Pero, si como el mismo JM reconoce, Aspacio “trata de ser fiel al sentido aristotélico” (p. 448), ¿qué problema habría en elegir la lectura de Aspacio que además está respaldada por un códice del texto de *EN*?

Un poco más extraña aún resulta la queja de JM en relación con las referencias que la edición oxoniense de *EN* hace de los filólogos y eruditos de la época: JM hace notar que los principales expertos que más toma en cuenta Bywater son Ramsauer, Rassow y Susemihl, aunque parece quejarse de que “en la mayor parte de los casos, se trata también de cuestiones que se localizan en el terreno gramatical y filológico” (p. 447). La pregunta que inmediatamente me surge es qué podría tener de particular o negativo eso si lo que Bywater estaba haciendo era un trabajo sin duda filológico (con una impronta también filosófica), en el que las decisiones de esos estudiosos podían ser muy útiles en la investigación y fijación del texto. Hay otro sentido importante en que no logro comprender completamente las objeciones de JM a Bywater: si su edición del texto griego está basada en o sigue de cerca las lecturas de Aspacio, y si eso, al parecer en su opinión, es un procedimiento que debería haberse evitado, ¿por qué RR-JM basan su versión española en la edición crítica de Bywater? ¿Por qué no usaron la edición de Bekker (1831) o de Susemihl (1882; con revisiones de Apelt en 1912)? La

sentido hay que seguir a Aspacio, la traducción latina de su comentario y Alejandro (i.e., ὠρισμένη). Naturalmente, ése debe haber sido el criterio que siguió Bywater, no una tozuda obstinación por leer lo que lee Aspacio.

respuesta de JM a estas preguntas es clara y no se puede sino estar de acuerdo con él: el texto establecido por Bywater es el mejor disponible y supera a los demás (p. 451). Pero si eso es así, no termino de comprender la molestia contra Bywater. Por último, no deja de ser sorprendente el hecho de que alguien que cree que en la expresión οὐχ οὐ ἔνεκα (cfr. EN 1139a32 y mis comentarios a T7 *supra*) hay que entender una “doble negación” [!] suponga que está capacitado para cuestionar las decisiones de un filólogo de la talla de Bywater. Y ello no porque no se pueda estar en desacuerdo con Bywater, sino porque para discutir con un experto de su nivel hay que ser al menos capaz de distinguir un pronombre relativo de un adverbio de negación.

Para concluir, hay que señalar que antes de la versión de la EN de RR-JM ya contábamos con al menos cinco traducciones al español muy razonables (Gómez Robledo 1983, Araujo y Marías 1970, Pallí Bonet 1993, Calvo Martínez 2007, Sinnott 2007). La versión y las notas —por momentos increíbles y por momentos desopilantes— del libro que he comentado no contribuyen a mejorar nuestro conocimiento de la teoría ética de Aristóteles, sino a introducir un grado de confusión que, por cierto, estaba completamente ausente en las versiones españolas científicas de este importante texto aristotélico ya existentes antes del trabajo de RR-JM.

No puede negarse que RR-JM están dotados de una poderosa imaginación y gozan de una inventiva sin límites: han logrado descubrir un léxico casi completamente nuevo del griego clásico (basado quién sabe en qué documentos científicos) y dar los primeros pasos hacia una morfología y sintaxis griegas completamente inéditas y sin precedentes. Si se quisiera ser un poco caritativo con ellos, se tendría que decir que estaban leyendo otro libro: definitivamente, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no dice lo que ellos le hacen decir. Podrían multiplicarse varias veces los ejemplos que he puesto para ilustrar y justificar mi severísimo juicio sobre este trabajo, pero no hay necesidad de seguir multiplicando los entes sin necesidad. A la pregunta de si hace falta seguir traduciendo la EN cuando ya contamos con algunas traducciones científicas de ese texto respondo que “sin duda, sí, hay que seguir traduciéndola”; pero eso sólo se puede hacer partiendo de una base científica razonable, que permita mejorar, en una nueva interpretación, las buenas traducciones ya existentes. Si la versión llena de inexactitudes y errores que RR-JM presentan aquí fuera viable, tendríamos que admitir que han descubierto significados ocultos de la prosa aristotélica que, al parecer, han pasado por alto los más notables intérpretes, traductores y estudiosos de Aristóteles de al menos los últimos ciento cincuenta años.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, M. y J. Marías, 1970, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. M. Araujo y J. Marías, introd. y notas de J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (1a. ed., 1959).
- Boeri, M.D., 2008, "Todo el mundo lleva a cabo lo que le parece bien. Observaciones sobre los trasfondos socráticos de la teoría aristotélica de la acción", *Philosophica*, vol. 33, pp. 7–26.
- , 2004, "Socrates, Aristotle, and the Stoics on the Apparent and Real Good", en J.J. Cleary y G. Gurtler (comps.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Brill, Leiden, vol. XX, pp. 109–141.
- Burnet, J., 1911, *Plato's Phaedo*, ed., introd. y notas J. Burnet, Clarendon Press, Oxford.
- Bywater, I., 1894, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Clarendon Press, Oxford (Oxford Classical Texts).
- Calvo Martínez, J.L., 2007, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, introd., trad. y notas J.L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid. (1a. ed., 2001).
- Gómez Robledo, A., 1983, *Aristóteles. Ética nicomáquea*, 2a. ed., vers. esp. y notas A. Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Kahn, C.H., 1988, "Discovering the Will. From Aristotle to Augustine", en J.M. Dillon y A.A. Long (comps.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Oxford, pp. 234–259.
- Natali, C., 1999, *Aristotele. Etica nicomachea*, trad., introd. y notas C. Natali, Laterza, Roma/Bari.
- Pabón S. de Urbina, J.M., 1998, *Diccionario manual griego-español*, 18a. ed., Vox, Barcelona.
- Pallí Bonet, J., 1993, *Aristóteles. Ética nicomáquea*, trad. y notas Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Rus Rufino, S. y J.E. Meabe, 2011, *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, 2a. ed., estudio preliminar S. Rus Rufino, trad. S. Rus Rufino y J.E. Meabe, revisión F. Arenas Dolz, Tecnos, Madrid (1a. ed., 2009).
- Sinnott, E., 2007, *Aristóteles. Ética nicomáquea*, trad., notas e introd. E. Sinnott, Colihue, Buenos Aires.
- Zingano, M., 2007, "A conexão das virtudes em Aristóteles", en *Estudos de ética antiga*, Discurso, São Paulo, pp. 393–425.

Recibido el 15 de agosto de 2012; aceptado el 22 de noviembre de 2012.