

Myrtia nº 21, 2006, pp. 75-96

**PROBLEMAS DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES.
LAS TRABAS DEL LENGUAJE***

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ
Universidad de Granada*

ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ
ἀγαθὰ πάντα
Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII 1 (1155a)

En Homenaje a José García López
φιλίας χάριν

Summary: The paper aims to raise certain questions of Aristotelian Ethics focusing mainly on the *Nicomachean Ethics*, being it the author's purpose to "contextualize" Aristotle's ethical thought and his writings on it. In the first place the structure and the links between the different books, which prove a late conflation of *NE*, are analyzed. Secondly, regards content, the sources of Aristotle after his rejection of platonic Ethics are taken into consideration: these reveal a partial return to the aristocratic morals in the concepts both of *eudaimonia* and *areté*, and through the catalogue of virtues in Book IV. Finally, problems both lexical and semantic of Aristotle's ethic vocabulary are raised.

Resumen: El presente trabajo se propone replantear ciertos temas de la Ética aristotélica, sobre la base de la *Ética a Nicómaco*, en un intento de "contextualizar" al filósofo. Y ello en varios planos: primero, analizando la estructura y los "nexos" que demuestran un ensamblaje

* Este artículo debió aparecer en el libro *Koinòs Lògos. Homenaje al profesor José García López* (eds. E. Calderón, A. Morales, M. Valverde), Murcia, 2006. Los editores del libro piden disculpas por esta involuntaria omisión y agradecen al autor que, para suplirla en alguna medida, haya querido incluir su trabajo en la revista *Myrtia*, tan ligada a la persona del Profesor D. José García López.

* **Dirección para correspondencia:** Prof. J.L. Calvo Martínez. Departamento de Filología Griega. Facultad de Filosofía y Letras (A). Campus Univ. de Cartuja, s/n. 18.071 – Granada (España).

tardío de la obra. Luego, desde el contenido, la contextualización consiste en el análisis de las fuentes en que bebe Aristóteles una vez que ha rechazado la ética platónica como inadecuada. Ello conduce a considerar su regreso parcial a la moral aristocrática que se revela en el concepto de *eudaimonía*, en el propio concepto de *areté* y, finalmente, en el elenco de virtudes que se analizan en el libro IV. Finalmente se suscitan algunos problemas de léxico y semántica en relación con la terminología ética utilizada por el filósofo.

0. Mi intención con este trabajo es, en realidad, poner en orden una serie de reflexiones que me fueron surgiendo al hilo de la traducción de la EN publicada ya hace casi un lustro¹. La traducción de un texto antiguo es siempre una labor muy complicada. Todas son difíciles, pero cuando uno se mueve en un terreno, como el de la *Ética*, en que los términos siguen siendo los mismos, pero su “sustancia semántica” ha cambiado notablemente, se tiene una sensación, poco confortable, de inseguridad. En fin, concretamente esta traducción me ha obligado a revisar unas cuantas ideas sobre el autor, su lenguaje y nuestro lenguaje ético. Algunas de éstas trataré de exponerlas a continuación.

No hace falta subrayar, claro está, que voy a hablar “desde la Filología”. No podría ser de otra manera, y, aun a riesgo de incurrir en *hybris*, quizá no *debería* ser de otra manera cuando uno trata de interpretar un texto griego antiguo –quizá cualquier texto. Nunca es inoportuno reivindicar la hermenéutica de la filosofía antigua como filología como ya hiciera Nietzsche. Porque es posible que una hermenéutica que no se base en unos conocimientos filológicos profundos y amplios no sea otra cosa que la explicación pormenorizada, si acaso, de una interpretación incorrecta o de un mal entendimiento del texto. Espero poner de manifiesto algunos de los errores y concepciones, incluso risibles, que han nacido de la pluma de ilustres comentaristas por ignorar datos filológicos elementales cuyo conocimiento se le supone a cualquier estudiante de filología clásica. Claro que es necesario tener bien presente que la filología no tiene por objeto, como se tiende a pensar, simplemente “la lengua”; y que el filólogo no es simplemente un profesor de lengua. La lingüística es sólo una parte; fundamental, eso sí, porque, ya que estamos con Aristóteles y por poner un solo ejemplo, ¿cómo podría uno entender una palabra de su teoría del movimiento sin conocer algo tan sutil y difícil de trasvasar al español como el aspecto verbal griego, la diferencia entre βαίνειν, βῆναι, βεβεκῆναι ? De otro lado, una parte fundamental de la lingüística es la Semántica, que, a su vez, es una parte sustantiva de la hermenéutica de un

¹ *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Madrid, 2001, Alianza Editorial.

texto. Pero es que la Filología es más que eso; es, sobre todo, el conjunto de todas las técnicas que ayudan a recoger, clasificar y seleccionar las versiones de un texto y, naturalmente, editarlo, traducirlo y comentarlo. Todo eso. Nada menos. Desde esta perspectiva parece claro que un filólogo, si es un buen filólogo naturalmente, debería estar perfectamente pertrechado para *hermenéuein*, para interpretar y explicar.

1. *Contextualizar a Aristóteles como autor.*

Pues bien en el caso de un filósofo como Aristóteles, tan trabajado a lo largo de la historia, tan expropiado y falseado, la primera tarea que se impone, en mi opinión, es contextualizarlo. Ello significa, para empezar, limpiarlo de adherencias, como hacen los arqueólogos con las estatuas de bronce que recuperan del fondo del Egeo: a Aristóteles hay que quitarle el alzacuellos y la sotanila de neotomista de los años treinta, y más hacia atrás, el ropón dominicano que le impuso la Sorbona en el siglo XIII. En fin, ironías aparte, contextualizarlo significa situarlo en su época, en su círculo personal y vital. Y luego indagar qué escribió de verdad, de qué manera, con qué fin, partiendo de quiénes y pensando en quiénes.

Comencemos, pues, con la Ética. Pertenecientes a la parte propedéutica de la Política a la que quizá (aunque no con seguridad) Aristóteles dio el nombre genérico de “Ética”, se han conservado cuatro grupos de tratados: uno que recibe nombre de *Magna Moralia* [MM a partir de ahora], otro *Ética a Eudemo* [EE], otro *Ética a Nicómaco* [EN] publicados como libros aparte; y otro que -ignoro por qué razones- pocos estudiosos suelen tener en cuenta pese a su nada desdeñable extensión: son los capítulos 5- 9 del libro primero de la *Retórica*². Pues bien, sólo el estudio de las relaciones entre todos estos escritos ha hecho fluir una corriente de tinta que todavía sigue manando. Este es, pues, un aspecto que se impone examinar porque la naturaleza de estas relaciones no es asunto baladí para la comprensión global de la ética aristotélica y porque, adicionalmente, una revisión de las opiniones vertidas sobre las mismas es útil para evaluar la actitud filológica antes aludida que se le exige a un comentarista de Aristóteles.

Antes que nada habría que hacer varias aseveraciones sobre aspectos muy pragmáticos que pueden parecer elementales para un filólogo, pero que por su importancia conviene recordar de vez en cuando:

Primero. Aristóteles nunca escribió una *Ética a Nicómaco* ni una *Ética a Eudemo*. Es más, Aristóteles nunca se sentó a escribir una cosa tal como "Tratado de Ética" (o, si se prefiere, una “Fundamentación filosófica de la conducta

² Contienen las páginas 1360b-1367^a de la edición de Bekker (Berlín, 1831).

humana” por parafrasear a Kant). Lo que sí hizo Aristóteles fue escribir a lo largo de su vida (digamos, desde el año a 347 de la muerte de Platón, en que abandona la Academia, y el 323 en que muere) un conjunto de pequeños tratados sobre esta parte de la filosofía.

Segundo. Estos tratados ocupaban uno o dos rollos de papiro que a veces se pegaban con engrudo formando lo que se llamaba un “τόμος συγκολλησίμος” si es que el autor tenía la intención de que no se separaran y perdieran o descabalaran. Luego, lógicamente, se colocaban todos juntos en uno o varios cubos³ y finalmente se situaban, es de suponer, en una sala del Liceo dedicada a biblioteca, y que de ningún modo hay que imaginar como una biblioteca moderna. Esto, que por otra parte es conocido de sobra, tiene unas implicaciones que, sin embargo, se suelen pasar por alto por una increíble ofuscación anacrónica. Por ejemplo, esto excluye la imagen de un Aristóteles revisando y, sobre todo, introduciendo hojas sueltas con párrafos adicionales; mucho menos se puede admitir para ninguno de estos escritos la calificación de “cahier de cours, cahier de notes”⁴. En la época de Aristóteles no se había inventado el formato de libro y nunca existió en la Antigüedad ni siquiera el concepto, mucho menos la realidad, de “ficha” ni de “folio”: muy al contrario, la palabra “hoja” es κόλλημα⁵, es decir, “trozo de papiro pegado”, aunque a menudo se arrancara o cortara para un texto corto (en estos κολλήματα aparecen, por ejemplo, contratos y cartas privadas en los papiros egipcios; a menudo formando parte del *verso* de un rollo literario). En el mercado sólo había χάρται (es decir, ‘rollos’) de varios tamaños: los más corrientes ocupaban aproximadamente veinte páginas de un libro actual, más o menos lo que abarca un libro de la *EN*. Los rollos más largos (πεντεκοντάκολλος) se reservaban para Homero o para textos excepcionales. Y no es probable que se escribieran obras tan extensas en tablillas de madera encerada (πολύπτυχοι)⁶.

Tercero. Aristóteles no puso probablemente títulos a sus obras llamadas esotéricas, es decir, las conservadas en el llamado *Corpus Aristotelicum* (los diálogos publicados sí llevaban títulos como los de Platón) sencillamente porque

³ El nombre griego es τεῦχος, del que procede obviamente la denominación de “Pentateuco”, aunque para el libro de los LXX parece que el significado es el de “libro”.

⁴ Así Gauthier-Jolif, *L'Étique a Nicomaque*, Lovaina, 1958-59, p.70 ss., siguiendo en parte a Mansion, “La Genèse de l'ouvre d'Aristote”, *Rev. Neoscholast.* 29 (1927), 308-10.

⁵ Ver, por ejemplo, Antiphanes Comic.Fr162. βιβλιδίου κόλλημα, nuestra referencia más antigua.

⁶ Ver E.G. Turner, *Greek Papyri*, Oxford, 1968, p.140. En realidad, cualquier Manual de Papirología.

no pensaba “publicarlas”, es decir, hacerlas públicas⁷. O quizá, puesto que se trataba de documentos para uso interno de la escuela, les daba títulos muy genéricos para su clasificación en la biblioteca (por ejemplo, *Ethiká* o *Physiká*). Es razonable pensar que el responsable del título y quizá de la actual estructura de las dos Éticas sea alguien bastante posterior al estagirita. Y no es descabellado pensar que sea precisamente Andronico de Rodas (c. I a.C.) Pero, adicionalmente, esto mismo desaconseja pensar que Aristóteles *dedicara* estos escritos a Eudemo o a su hijo Nicómaco. Esta interpretación incorrecta del adjetivo Νικομαχείων y Εὐδημίων es la que explica la habitual traducción “*Ética a...*” y procede de las traducciones francesas que, a su vez, se derivan de la latina *Ethica ad Nicomachum* algunos humanistas, como Jacobo de Vorágine⁸ y que se suele retrotraer a una supuesta versión de Eustratius. Por otra parte, hoy nadie duda de la paternidad aristotélica de ambas obras, por lo que no se sigue pensando en Nicómaco o Eudemo como autores: y, sin embargo, Cicerón pensaba que la nicomaquea era del hijo de Aristóteles⁹ y hasta hace muy poco ha habido filólogos que lo han pensado sobre la eudemia –por ejemplo, Susemihl¹⁰.

Pero, además, una concepción no anacrónica de las circunstancias de Aristóteles como maestro y escritor hace desaconsejable sostener que fueran notas tomadas por el filósofo para su desarrollo en clase, como suelen mantener incluso comentaristas eminentes y, por lo demás, sensatos. En una cultura como la griega, de carácter esencialmente oral como demuestran los géneros literarios que fueron surgiendo sucesivamente (Épica, Lírica, Drama, Oratoria, etc.) parece razonable pensar que si alguien se molestaba en poner algo por escrito era para que otros lo leyeran y pensando en su permanencia. Habría que pensar, pues, más bien en “niveles de lectura” y “clases de lector”. Una institución, como el Liceo (y ya antes la Academia), que albergaba seguramente la primera gran biblioteca de la Historia era una escuela de “lectores” (baste recordar el comienzo del *Fedro*). Todo induce, pues, a pensar que se trataba de obras escritas, más bien, tras un estudio y discusión de los problemas, y como resultado del mismo, y con la intención de que las revisaran, corrigieran y aumentaran. Esto explicaría, primero, su estilo y luego las interpolaciones que plagan todas las obras de Aristóteles. En cuanto al estilo, se suele decir, y es cierto en parte, que es deficiente, que es oscuro y áspero, etcétera. Pero no siempre es así: hay pasajes magníficos que son

⁷ En griego el verbo utilizado era ἐκδίδοσθαι, e. d., ‘entregar’.

⁸ Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum*, Valencia, 1473 (e incluso antes, cf. R. Grossetesta, Paris, 1350). Pero no la de Eustratius, como se suele afirmar, que siempre habla de *Ethica Nicomachea*.

⁹ *De Finibus*, 5.12

¹⁰ En su edic. de 1884 *Eudemii Rhodii Ethica*, Leipzig (Teubner).

imposibles de explicar en el contexto de un “cahier de notes”. Y, desde luego, nadie llena de citas literarias y de refranes un tratado escrito para sí mismo: la *EN* tiene 64 citas de Homero, Tragedia (especialmente Eurípides), e incluso de algún autor de la Comedia Nueva cuyo nombre no conoceríamos si no fuera por el propio Aristóteles. Aparte de numerosos refranes y dichos.

Finalmente, el que fueran propiedad de la escuela –unido al hecho de sobra conocido de que no existía la noción de propiedad intelectual– explica las adiciones, algunas perfectamente aislables, que pertenecen a épocas sucesivas hasta el momento de máxima decadencia del Liceo. Estas adiciones, hechas sin duda en los márgenes del rollo de papiro, al final se incorporaron al texto en copias posteriores con ligerísimos retoques: a veces basta con cambiar una partícula –δέ por δή– para enlazar dos pequeños escritos. En algunos casos son fáciles de detectar, en otros muy difícil. Pero siempre es sospechoso un paréntesis innecesario u obtrusivo, sobre todo cuando genera un anacoluton, como sucede a menudo. Un campo bastante fructífero de investigación dentro de la filología aristotélica será sin duda, en el futuro, la localización precisa de estas interpolaciones. En todo caso, repito una vez más que no parece razonable, conociendo el soporte material y el *usus scribendi* de Aristóteles, seguir pensando en “hojas añadidas” y cosas por estilo. Estas expresiones son, con todo mi respeto, sintagmas vacíos por decirlo caritativamente.

2. Problemas de carácter estructural referentes a los escritos éticos.

Relación entre las Éticas.

Una vez señalados estos hechos, quizá elementales, pero no por ello carentes de importancia se impone volver nuestra atención a las Éticas. Si eliminamos *MM* (de curioso nombre, pues es la obra más breve de las tres) que son claramente un fiel resumen helenístico y que, *pace* F. Dirlmeier¹¹, presentan un formas lingüísticas nunca utilizadas por Aristóteles (εἰδῆσαι por εἰδέναι, por ejemplo)¹² que hacen prácticamente seguro que no es una obra del filósofo; y si dejamos de lado el tratadito de ética incluido en la Retórica, cuyas divergencias con el resto (que, en todo caso, habría que tener más en cuenta) se explican funcionalmente por la finalidad que tienen y por el contexto pragmático y no “dialéctico” en que está inserto, nos quedan las dos Éticas -la eudemia y la nicomaquea. Aquí, dando por supuesto que ambas son de Aristóteles, los problemas que se han planteado son otros: *primero*, cuál es anterior y, por tanto,

¹¹ Cf. *Aristóteles. Magna Moralia*, Darmstadt, 1958

¹² Cf. *MM* I 1.4; I 1.5; I.7.1 y II 10.6.

cual es el pensamiento ético definitivo del estagirita; *segundo*, a cuál de las dos pertenecen los libros V, VI y VII de la nicomaquea, a los cuales remiten, pero no incluyen los manuscritos de la eudemia (desde la edición de Bekker ésta tiene la curiosa estructura I, II, III, VII y VIII). Pero no voy a abordar aquí estos problemas: sobre el primero, me contento con la explicación de W. Jaeger, generalmente admitida¹³: en una análisis impecable de pasajes clave de la *EE* y el *Protréptico*, Jaeger descubre en la ética aristotélica una línea que va desde este último a la *EN* pasando por la *EE*: tanto el *Protréptico* como la eudemia tienen un pensamiento más cercano al del platonismo, sobre todo, en la consideración de la *phrónesis* como potencia noética que nos permite "servir y contemplar a Dios" (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν). Junto con esta *phrónesis*, que es la platónica, los pilares de la ética primitiva de Aristóteles serían la virtud y el placer; y justamente esta trinidad se corresponde con los tres géneros de vida tradicionales (de placer, virtud y contemplación) y las tres partes del alma. Todo muy platónico. Pero en la *EN* ha cambiado el panorama: se introduce extrañamente una cuarta clase de vida, la del negocio, y, sobre todo, la *phrónesis* se "degrada": la contemplación se reserva a la *sophía*, inteligencia teórica cuyo objeto no es ya sólo la contemplación de Dios. *Phrónesis* por su parte se convierte en la inteligencia práctica que determina, en las acciones y pasiones humanas, el hallazgo del término medio entre el exceso y el defecto -viciosos ambos.

Bien. La teoría de Jaeger es atractiva, aunque quizá un tanto simplista, pero no es éste el momento ni lugar de analizarla. Aquí nos interesa más plantear el problema de los célebres tres libros, V, VI y VII de la *EN* para poner de relieve una vez más los excesos y errores a los que, a mi juicio, puede llevar un enfoque desligado de una sana actitud filológica, pegada al suelo y, sobre todo, bastante escéptica sobre el hallazgo de explicaciones demasiado brillantes y sin resquicios. En beneficio de la claridad en la exposición, recordaré el contenido de los tres libros citados. El V trata íntegramente sobre la Justicia, el VI sobre las virtudes intelectuales, especialmente la *phrónesis* (en el Libro I distingue Aristóteles entre virtudes morales e intelectuales); y el VII, en fin, trata sobre la continencia o autodominio *ἐγκράτεια*) y la incontinencia con un apéndice sobre el placer (*ἡδονή*). El problema consiste básicamente en lo siguiente: los tres libros aparecen en todos los Manuscritos de la *EN* y, en cambio, algunos manuscritos de la eudemia remiten a la *EN* para ellos; así el Marciano 213 dice: "nota que IV, V y VI de la eudemia se omiten aquí por ser idénticos a V, VI y VII de la *EN* en todos los aspectos y en el texto"; por su parte, el Vaticano 1342 anota el número de cada libro y la primera frase que coincide, naturalmente, con los

¹³ Cf. *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Madrid, 1946 [Trad. Esp. = *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923).

correspondientes de la nicomaquea. Pues bien, debido a esta circunstancia, los comentaristas modernos han disputado -y siguen enzarzados en una interminable disputa- sobre si estos libros pertenecen originariamente a *EN* o a *EE*.

La opinión predominante favorecía su adscripción a la *EN*, donde están, aunque como diré en seguida, presentan signos claros que haber sido manipulados para encajarlos en el lugar donde se encuentran. Sin embargo, desde la aparición del trabajo de A. Kenny¹⁴, parecen haberse vuelto las tornas. Kenny, que confiesa no ser filólogo, aunque sí estadístico y filósofo, confiado en la boga de los estudios de frecuencia léxica aplicados a Platón con cierto éxito, emprende un análisis estadístico del uso de partículas y elementos conectivos, así como de preposiciones, adverbios y pronombres en la *EE*, la *EN* y lo que él llama *AE* (*Aristotelian Ethics*) que no es otra cosa que la suma de los tres libros en cuestión. Y descubre que éstos se encuentran más cerca de la *EE* que de la *EN*. Por lo cual concluye, en un estrepitoso *non sequitur*, que los tres libros “pertenecen” a *EE*. Aunque va más allá: si ello es así, concluye Kenny, la eudemia es la auténtica, la que representa el pensamiento más genuino y definitivo de Aristóteles en el campo de la ética, mientras que la *EN* es una compilación tardía (en todo caso, posterior a Alejandro de Afrodiasias que es el primero en aludir expresamente a ella). Durante cierto tiempo esta tesis dejó pasmados a los estudiosos debido, quizá, al impacto que suelen causar en los hombres de letras las listas interminables de números y porcentajes. Luego se ha discutido todo ello con más calma y ha sido criticado con severidad. Porque, primero, no se puede comparar el estilo literario de Platón con la prosa aristotélica, sobre todo cuando ésta presenta varios niveles de lengua debido a las interpolaciones antes citadas; y, sobre todo, aun concediéndole validez a la propia selección del material realizada por Kenny, sólo sería legítimo concluir que 5,6,7 pertenecen a la época *en que se compuso* la *EE*. En mi opinión, toda esta polémica (que quizá a primera vista puede parecer baladí, pero que tiene implicaciones importantes para conocer el pensamiento ético y la expresión del mismo por parte de Aristóteles) se sustenta, como suele suceder, en un erróneo punto de partida: que Aristóteles escribió una ética planificada, tal como se puede deducir ya sea de *EN* como de la *EE*. Si ello fuera así, lógicamente habría que buscar acomodo a estos libros.

Pero hay una tercera vía en esta polémica. La vía intermedia consiste en postular que los tres libros son independientes de ambas éticas y entre sí; y que el diseño general de la *Ética* no es de Aristóteles, sino de un editor posterior -sea éste Andronico en el siglo I antes de Cristo o cualquier otro incluido el propio Teofrasto.

¹⁴ Cf. *Aristotelian Ethics. A study of the relationship between E and N Ethics*, Oxford, 1978.

Estructura de la Ética a Nicómaco. El lugar de los Libros V-VII.

Dejemos, pues, la *EE* y centrémonos en la *nicomaquea* para poner a prueba esta tercera vía. Veamos su estructura. Un examen no necesariamente riguroso de los cuatro primeros libros demuestra que forman una unidad bastante estrecha. Podrían incluso haber sido catalogados con el título *Περὶ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς* porque tratan precisamente sobre, y sólo sobre, eso: la felicidad y la(s) virtud(es). Los cuatros se solapan perfectamente y es muy probable que ocuparan dos rollos *συγκολλησιμοί*: de hecho I se solapa con II sin ninguna frase que delate la mano de un editor (I (fin) «Dividese también la virtud por esta diferencia: de las virtudes a unas las llamamos “intelectuales” y a otras “morales”: intelectuales a la sabiduría, la comprensión y la inteligencia práctica; morales, a la generosidad y la templanza»; II (inic.) «Y, claro, dado que la virtud es doble –una intelectual y otra moral– la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre con una pequeña variación»). Por su parte III se solapa perfectamente con IV (III termina con la virtud de la templanza, *σωφροσύνη*, y IV comienza con la generosidad o *ἐλευθεριότης*). Si dejamos de lado, de momento, los tres libros en disputa, VIII y IX forman un tratado independiente “Acerca de la Amistad” (*Περὶ φιλίας*) como demuestran las frases con que el editor intenta (con una cierta torpeza) insertarlo aquí: al final de VII se dice: «después de tratar sobre el placer corresponde hablar sobre la amistad». Lo curioso es que al final del tratado de la amistad, es decir al final de IX, el editor añade: «después de tratar sobre la amistad corresponde hablar sobre el placer» ¿En qué quedamos? Pero es que, además, ni el tratamiento de la amistad *exige* el tratamiento del placer ni al revés. Digamos de paso que tampoco parece muy propio de la inteligencia de Aristóteles la justificación que hace de la amistad («tratamos de la amistad *porque* o bien acompaña a la virtud o no se da sin virtud»). Y, en fin, no se debe olvidar que la amistad no se encuentra prácticamente en el elenco de las virtudes que hay en el libro IV: se habla de pasada acerca de la *φιλία* como una virtud social menor que «se parece mucho al término medio, carente de nombre, entre la complacencia y la insociabilidad»; y no es esta virtud, desde luego, la clase de amistad a la que Aristóteles dedicará los libros VIII y IX.

¿Qué diremos, pues de los libros V, VI y VII? Obviamente se pueden buscar todas las justificaciones que uno quiera para explicar su presencia ahí - como hacen en general todos los que aceptan la estructura aristotélica de *EN*

(últimamente, con gran ingenuidad, F.E.Sparshott¹⁵ en un, por lo demás, interesante comentario corrido a la *EN*). Pero después de lo que ya sabemos sobre los hábitos gráficos de Aristóteles, parece lógico suponer una composición independiente para el **libro V** sobre la Justicia: aparte de que en la lista de Diógenes Laercio figura un *Περὶ δικαιοσύνης Δ*, que he sugerido en mi citada traducción podría ser un error por A¹⁶, y que podría referirse precisamente a este tratado, el primer párrafo es claramente un intento por parte del editor de incorporarlo a la *Ética* («Hay considerar, acerca de la justicia y la injusticia, con qué clase de acciones están relacionadas y qué clase de mediedad es la justicia, así como de qué términos es medio lo justo. Y nuestra consideración ha de seguir el mismo procedimiento que lo anterior»¹⁷). En realidad la inserción de un estudio sobre la justicia entre las virtudes, tal y como las ha definido en el libro primero plantea serios problemas. Se trata de un término polisémico: hay una justicia genérica, coextensa con la virtud y otra específica; y la adecuación de esta virtud a la doctrina del término medio es forzada (de hecho sólo se da en una parte de la específica), quizá porque en ésta sólo hay *praxis* y no *páthos* -y ambos son la materia de la virtud; y por otra razones en las que no podemos entrar aquí.

El libro VI, sobre las virtudes intelectuales y -sobre todo la *phrónesis*- es, naturalmente, necesario para una concepción de la virtud ética tal como se deduce de la *EN* en su forma actual, pero tiene igualmente todos los visos de haber sido escrito independientemente y de haber sido insertado posteriormente para explicar de forma más convincente y concreta la definición de virtud como «término medio de acuerdo con la recta razón», que es un tanto vaga. También aquí lo delatan las palabras del primer párrafo, debidas, sin duda, al editor («Y puesto que ya hemos dejado antes sentado que hay que elegir el término medio -y no el exceso ni el defecto- tal como lo señala la recta razón, analicemos esto último»). Tanto el libro V como el VI plantean menos problemas sin sus frases de enlace. Desde luego, si Aristóteles hubiera planificado ampliar su explicación de la recta razón cuando escribió los libros I-IV con el tratamiento de la *phrónesis*, no habría insertado entre medias (y con tan pobre justificación) el tratado sobre la Justicia.

Y finalmente el **libro VII sobre la *enkráteia***. Aquí estamos ante otro tratadito independiente, incluso una pequeña ética que aborda el problema del comportamiento humano desde una perspectiva totalmente diferente a como lo hacían los libros anteriores: éstos comenzaban cuestionando la naturaleza de la

¹⁵ Cf. *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of Nicomachean Ethics*, Toronto, 1996.

¹⁶ Cf. nota 1. Es muy corriente la confusión de A(lfa) y L(ambda) en los papiros.

¹⁷ El texto griego dice exactamente τοῖς προειρημένοις.

felicidad, es decir, el fin del animal racional, concluyendo que ella consistía en el ejercicio de la virtud, la *areté*. Este otro tratado, en cambio, no se plantea el comportamiento tanto en términos de virtud o vicio como en términos de fortaleza y debilidad. Y está escrito por un Aristóteles no tan preocupado por llegar dialécticamente a la definición de virtud y describir un elenco de virtudes y vicios, como de analizar los mecanismos de la pugna entre el deseo y la razón. Y donde pone al descubierto el simplismo de la ética socrática: para empezar, en el yerro moral predomina la debilidad sobre la ignorancia y, si se yerra por ignorancia, ésta no es absoluta: hay modalidades de ignorancia que comportan modalidades de conducta perversa. Aparte de todo ello es un libro muy bien escrito literariamente y lleno de citas literarias sobre todo de Homero y la Tragedia. Añádase a esto, por si no fuera suficiente lo anterior, que las palabras iniciales, que no parece lógico atribuir al propio Aristóteles, tratan de justificar su alejamiento del planteamiento inicial (VII 1: «Después de esto hay que señalar, tomando un punto de partida diferente, que existen tres clases de disposiciones en lo tocante al carácter moral: vicio, incontinencia y brutalidad»); y, lo que es más importante, el capítulo primero es de orden metodológico: es precisamente donde Aristóteles plantea la necesidad de *τιθέναι τὰ φαινόμενα* (“exponer los pareceres ajenos”), frase tradicionalmente mal entendida a lo que dedicó G.L.Owen una artículo que ya es histórico¹⁸. Desde luego no parece lógico plantear problemas de método en medio de una obra; en cambio, es perfectamente explicable semejante planteamiento metodológico si se trata de un libro independiente. El libro VII es, por otra parte, más largo de lo común porque se le añadió muy oportunamente, sin duda, un tratamiento acerca del placer que también debía de ser independiente en su origen. Razón de más para considerar todo el libro como un material ajeno al de I-IV.

En fin, para terminar esta sección que está resultando demasiado larga, concluyamos por aquello que comenzamos: que es razonable sostener que Aristóteles nunca escribió una *Ética a Nicómaco*, aunque sea el autor de la mayor parte del material que hay en lo que nosotros conocemos con este nombre. Y que, quizá, el *item* de la lista de Diógenes Laercio que lleva por título Ἠθικά ε, y que se ha identificado con la *EE*, sea, más bien, el grupo I-IV más el libro X que presupone la existencia de I, con el cual presenta referencias cruzadas. En todo caso, mi intención es presentar la imagen de un Aristóteles con pequeños rollos de papiro en la mano; no escribiendo un enorme libro de hojas de pergamino y con un fichero al lado.

¹⁸ Cf. “Tithenai ta phainomena”, en S. Mansion, *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina, 1961, pp.83-103.

3. *Contextualizar a Aristóteles como filósofo. La ética anterior y la de su tiempo.*

Prosigamos, pues, en la propuesta inicial de contextualizar a Aristóteles. Ahora, naturalmente, en otro plano. Pretendo ahora situarlo dentro del contexto de las ideas éticas de su tiempo y sociedad. Y con ello, resaltar el peso y la influencia de la moral tradicional sobre nuestro autor. Empezaré diciendo que si Aristóteles no escribió una *EN*, sí fue el primer filósofo de la Historia que escribió una “ética”, es decir, que se propuso reflexionar separada y específicamente sobre el comportamiento humano y escribirlo en forma de tratado(s) en prosa científica. Porque pensamiento ético hay, desde luego, en Homero, en Lírica y Tragedia, en la Oratoria, en los Sofistas y en Platón; pero no como objeto único de una reflexión que queda reflejada en unos escritos determinados. Los puntos, pues, de referencia que no hay que perder de vista al enjuiciar la ética aristotélica son: primero, las ideas éticas de la escuela platónica, a la que pertenecía y a la que él nunca se consideró extraño -recordemos el *amicus Plato, sed magis amica veritas* que se convirtió en un proverbio y que recoge incluso Cervantes¹⁹. La formulación que utiliza Aristóteles es diferente, pero más explícita: «Conque quizá sea mejor examinar, y plantearse como problema en qué sentidos se dice el bien en general, pese a que una indagación de esta índole resulta ardua por el hecho de que nuestros amigos han introducido las Formas. Aunque quizá parecería mejor, e incluso necesario para salvaguardar la verdad, dejar de lado los asuntos familiares sobre todo porque somos filósofos. Pues, siendo amigos ambos, es más honrado poner la verdad por delante»²⁰.

En segundo lugar están las ideas éticas que sedimentaron en la Atenas democrática, que suponen un avance decisivo frente a la ética aristocrática y que se reflejan básicamente en los Sofistas, en algún presocrático tardío como Demócrito, y en el Teatro y los oradores, especialmente Isócrates.

Finalmente, la propia ética aristocrática que seguía pesando, sobre todo, en los círculos a los que –no conviene olvidarlo– pertenecía el propio Aristóteles:

¹⁹ *Segunda Parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*, Capítulo LI: «en fin en fin, tengo de cumplir antes con mi profesión que con su gusto, conforme a lo que suele decirse: «Amicus Plato, sed magis amica veritas». Dígame este latín porque me doy a entender que después que eres gobernador lo habrás aprendido.

²⁰ Cf. I 6 (1096a.11-17):

Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἀνδρας εἶσα γαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρία γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

el estagirita era un hombre de clase alta, aunque meteco, que tenía relaciones estrechas con los poderosos del momento (Alejandro primero y luego Antígono), y, sin duda, asistía con frecuencia a banquetes en los que se recitaban escolios y elegías como las de la *Colección Teognídea*. Su ética es, por tanto, un parto agónico frente a esa tupida red que acabo de describir. No surge sin más, espontáneamente; surge dialécticamente frente a, y contra los planteamientos, de Sócrates y Platón; y estuvo lastrada por las ideas aristocráticas, y, sobre todo, por el lenguaje en que éstas se expresaban. Porque la lengua de la ética, a diferencia de la científica por ejemplo, se caracteriza por la persistencia y tenacidad de sus significantes y por la inestabilidad de su materia semántica, de sus significados. “Bueno” y “malo”, “virtud” y “felicidad” son términos persistentes, por más que sus valores cambien no poco con el tiempo. Sólo a esto habría que dedicar un largo estudio y no poca reflexión, porque es un tema largo y complejo.

Por ello me limito a referirme, a grandes rasgos, a algunos de los términos fundamentales en que se expresan la moral aristocrática, y, por otro lado, la moral ya comúnmente aceptada en la Atenas democrática. Porque después de todo, es a esta moral a la que se vuelve Aristóteles una vez que cae en la cuenta de que el planteamiento platónico constituye una desviación radical hacia un camino sin salida: una moral que se basa en la idea del Bien es inviable porque ese bien es equívoco y, sobre todo, inalcanzable para el hombre. Conque puesto, y dispuesto, Aristóteles a excogitar una moral humana, no le queda otra salida que repensar la moral de su tiempo y su sociedad. Y, claro, alguien que repiense la moral tiene también que repensar y reorganizar su léxico, los campos semánticos en que ésta se articula. Pero, de otro lado, tampoco puede ya desligarse del Platonismo, del cual retiene no poco léxico organizado, y, en fin, del que conserva una tendencia básica al intelectualismo, aunque moderando y matizando, como acabamos de ver, la doctrina radical de Sócrates.

O, digámoslo de otra forma: parece manifiesto que la ética aristotélica experimenta, de forma bastante clara, las siguientes oscilaciones: (a) primero, entre el intelectualismo, es decir, la consideración de la *eudaimonía* como el ejercicio de una sola virtud racional, la contemplación filosófica, y una concepción inclusiva que abarca el ejercicio de las virtudes morales regidas por la sabiduría práctica. Naturalmente, algunos comentaristas consideran inaceptable e incluso repugnante este intelectualismo, ya que, según ellos, encierra el peligro latente de dar rienda suelta al inmoralismo en aras de la actividad intelectual: es precisamente por esto por lo que Kenny y quienes piensan como él consideran preferible la *EE*, que parece presentar una concepción inclusiva. Pero hay que señalar que ello sólo es aparente, porque su final es todavía más “místico”, si cabe, que el de *EN*, por lo que tienen que hacer funambulismo para explicar este misticismo.

(b) De otro lado, hay una oscilación entre admitir o excluir los bienes externos. Tal vacilación se debe al deseo de alejar de la felicidad todo lo que se pueda deber a la fortuna, es decir, blindar la felicidad humana contra los embites del azar²¹. No me parece estrictamente necesario aportar ningún pasaje donde se pone de manifiesto esta contradicción, pero sí diré que, naturalmente, la primera oscilación se debe a la presión del platonismo, mientras que la segunda sólo se explica por la presión de la ética tradicional.

Vamos a centrar lo que queda de exposición en esta última. Tomemos para empezar el término εὐδαιμονία (*eudaimonía*), punto inicial y final de la Ética. Ni el sustantivo ni el adjetivo son términos antiguos: no están en Homero, porque la concepción homérica de la condición humana excluye cualquier forma de felicidad para el hombre: al contrario, lo que define a éste frente a los dioses, μάκαρες, es su infelicidad. *Eudaimonía* aparece por vez primera en Hesíodo y los Himnos homéricos, y lo hace ligado a la suerte, τύχη, y a la riqueza²². En Lírica es ya de uso corriente y será Teognis quien tenga la audacia de extender a los humanos la calificación de μάκαρ ligándola precisamente al adjetivo εὐδαίμων; también a ὄλβιος que, a su vez, tiene que ver etimológicamente con *sulcus ('surco') y se refiere, probablemente, a la felicidad que produce un granero lleno. Por otra parte, *eudaimonía* tiene una etimología diáfana: se refiere a una condición, a un estado que se atribuye a un agente externo, a un demon bueno (el que lo tiene malo es *kakodáimon*), daimon al que Heráclito trató sin éxito de identificar con el carácter (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων)²³, pero que sí se identificó, en cambio, en el imaginario popular, con el destino personal, como se ve claramente en las expresiones de Píndaro: πότμῳ σὺν εὐδαίμονι²⁴, μοῖρα εὐδαιμονίας²⁵. En fin, otra idea que va ligada a esta condición es la de permanencia, por más que ello sea un ideal²⁶. Todos estos rasgos que acompañan al concepto de *eudaimonía* -suerte o azar, bienes materiales, duración hasta la muerte- se completan finalmente con la excelencia (*areté*) tanto propia como en los

²¹ En este sentido es meritorio el trabajo de Martha Nussbaum, *La fragilidad del Bien: Tragedia y Ética en la Tragedia y la Filosofía griega*, Madrid, 1995 [Trad. esp. = *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986].

²² H 11: Χαίρε θεά, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε.

²³ Fr. 119DK.

²⁴ O 2.18 λάθα δὲ πότ+μῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν.

²⁵ P 3.84 τὴν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἔπεται.

²⁶ Ver Id. P. 7.20:

φάντι γε μὰν οὕτω κ' ἀνδρὶ παρμονίμαν... τὰ καὶ τὰ φέρεσθαι.

descendientes, como expresa explícitamente el propio Píndaro²⁷: «feliz a los ojos de los sabios quien se lleva los premios más excelentes venciendo por su valor y fuerza, y llega a ver, mientras vive, a su hijo obteniendo oportunamente las coronas Píticas, todavía joven».

Este conjunto de ideas sobre *eudaimonía* se encuentra en el célebre pasaje herodoteo que relata el encuentro entre Solón el ateniense con Creso, rey de Lidia²⁸. Es un pasaje en el que se resume la moral de la época arcaica de forma inmejorable, y que, sin duda, tenía *in mente* Aristóteles cuando describía su propia concepción de *eudaimonía* en el libro primero de *EN*: de hecho, Aristóteles cita expresamente a Solón tanto en el libro primero como en el décimo. Lo recordaré brevemente. Creso recibe como huésped a Solón y hace que le muestren todos sus tesoros. Luego le pregunta, a él que tanto ha viajado y que tan sabio es, quién es el hombre a quien ha visto más feliz (ὀλβιώτατος) lo que demuestra que para Creso el único componente de *eudaimonía* son los bienes materiales. Solón le dejaba helado cuando le dice: «Telo el ateniense». Creso se irrita: ¿Por qué? ¿cómo poner a un particular desconocido por delante del gran Creso? Solón le contesta que Telo pertenecía a una ciudad próspera (ἐν ἡκούσῃ); él mismo era próspero (ἐν ἤκοντι); tenía hijos *kaloí kai agathoí*; tuvo un final brillante (λαμπροτάτη τελευτή) porque murió combatiendo con valentía por su patria y, finalmente, se le concedieron honores públicos. Cuando, ante una nueva pregunta del rey, Solón cede el segundo puesto a Cleobis y Bitón, vuelve a enumerar prácticamente los mismos elementos: estos jóvenes argivos, cuyas estatuas arcaicas se pueden ver todavía hoy en el museo de Delfos, tenían fuerza y salud (ῥώμη σώματος), alcanzaron una muerte feliz y recibieron honores públicos dejando a una madre feliz y felicitada por las argivas. En este pasaje aparecen, pues, todos y cada uno de los bienes que Aristóteles cataloga en todas sus éticas como bienes externos y corporales. Que no se limitan a la prosperidad económica, como pretendía Creso, y que incluyen también a la *areté*, aunque sea una *areté* limitada a la valentía y a las virtudes cívicas. También incluye la existencia de hijos sanos (εὐπαις): Telo los tenía, Cleobis y Bitón lo eran. Sólo falta un elemento, la *tyche*, pero ésta cierra precisamente el pasaje: con todo, concluirá Solón, «nadie puede llamarse feliz (*eudaimon*) si no le acompaña la suerte y acaba bien su vida en posesión de todos los bienes».

Esta es la amalgama de ideas en la que va a poner orden Aristóteles en el libro primero de la *EN* después de declarar inviable el *agathón* platónico. Y para ello tiene, naturalmente, cambiar el contenido semántico tanto de *eudaimonía* como de *areté*. Para empezar, Aristóteles niega a *eudaimonía* el carácter de

²⁷ Cf. *P.* 10.22-27.

²⁸ Cf. *Hdt.* I. 30 y sigs.

condición estática. ¿Y cómo lo hace? Acercándola astutamente al sintagma *eu práttein, eupragía*, cuyo semantema posee un sema de ‘actividad’, aunque, en realidad, en esa distribución está neutralizado. El razonamiento que subyace es el siguiente: *eudaimoneîn* es sinónimo de *eu práttein*, por tanto *eudaimonía* es actividad. Y la define, efectivamente, como $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (‘actividad del alma’)

κατ’ ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἀρετὴν . . . ἐν βίῳ τελείῳ
(incluyendo la restricción solónica).

...τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχωρηγημένην
(‘suficientemente provista de los bienes externos’)²⁹. Con ello Aristóteles no renunciaba a la tradición y redireccionaba el concepto de *eudaimonía* pasándolo de la condición de potencia a la del acto. Al final del libro X volverá a citar a Solón incluso cuando ha hecho lo imposible por demostrar que el único *eudaimon* es el sabio y *eudaimonía* es *theoría* (cualquier cosa que ello sea, que es otro de los problemas peliagudos que plantea la *EN*): «Es, por tanto, suficiente [sc. para el sabio] que haya estos medios, pues feliz será la vida del que actúa conforme a la virtud. También Solón manifestó, hablando quizá con razón, que son felices los que están moderadamente provistos de bienes externos, pero que han realizado las acciones más nobles, en su opinión, y que han vivido con templanza»³⁰.

Y lo mismo hará con *areté*, que está incluida en su definición de *eudaimonía*. Pero en este caso hay más vacilaciones y contradicciones dentro de sus obras éticas. Como es de sobra sabido, *areté* es una palabra muy antigua. En **Homero**, y de éste en adelante, se refiere a una condición en virtud de la cual alguien realiza de forma sobresaliente una actividad que le es propia. Normalmente, en el contexto heroico, esta *areté* es la del guerrero y consiste en destacar en el combate. Pero la amplitud de su significado se revela en que incluso se puede referir a los animales: las yeguas de Aquiles ganarían la carrera en los juegos en honor de Patroclo porque sobresalen en *areté* al ser inmortales. En el contexto aristocrático de la lírica se suele aplicar, por ejemplo en **Píndaro**, quien la nombra más de 80 veces, a la excelencia que se manifiesta en los juegos. En general designa al conjunto de cualidades que se limitan a los miembros de la aristocracia, que es natural ($\phi\upsilon\acute{\upsilon}\tau\eta$) y hereditaria, aunque a veces se transmite con interrupciones, lo mismo que los campos quedan en barbecho³¹. En Píndaro se ve la variedad y esencial unidad de esta *areté* de los *kalokagathói* cuando afirma³²

²⁹ Cf. 1098 a 7 y sigs.

³⁰ Cf. X 8 *ad finem*.

³¹ Cf. Pínd. N.11.37

³² Id. P. 1.4.

que la *areté* hace que unos hombres sea sabios, otros poderosos con las manos, y otros hábiles con la lengua.

Sin embargo, quien mejor revela toda la amplitud del concepto es **Teognis**, cuya obra es por completo ajena al contexto agónico y que, más bien, pone de relieve las dificultades sociales, políticas y económicas que atraviesa la aristocracia del s. VI. Si en Píndaro la *areté* tiene el esplendor de las coronas olímpicas, en Teognis no hay más esplendor que el del vino en la cratera. Pues bien, Aristóteles conoce de memoria a Teognis: lo cita dos veces, pero demuestra conocerlo muy bien; y la influencia es evidente. Teognis presenta ciertas vacilaciones con respecto a la *areté*, lo mismo que pasará en Aristóteles; y presenta ya las características que éste va a desarrollar y racionalizar: unas veces considera que va unida a los bienes externos, especialmente el honor y la riqueza³³; pero otras los opone como elementos polares en los que la *areté* negativiza a *ploutos*: «muchos *kakoi* se enriquecen; muchos *agathoi* se empobrecen; pero no les cambiaremos nuestra *areté* por su *ploutos*»³⁴. De otra parte, unas veces opone *eudaimonía* a *areté* como la parte al todo ("ojalá sea *eudaimon*; no deseo ninguna otra *areté*")³⁵; pero otras veces, justamente al revés, *areté* es uno de los integrantes de la felicidad: «no me surja ocupacion alguna, sino la virtud y la sabiduría; y en posesión de éstas disfrute con la forminge y la danza, y tenga un pensamiento noble en concordia con los nobles»³⁶. Aquí se enumeran, como partes de lo deseable en grado sumo, la virtud, la sabiduría, y la amistad (aproximadamente el objeto del 90% de la ética de Aristóteles). Pero es más: Teognis da un paso adelante, como hará Aristóteles en el libro X, poniendo a la sabiduría por delante de la *areté*: «superior es para mí la sabiduría incluso a una gran *areté*»³⁷. También Teognis recoge el ideal de la propaganda délfica expresado en la frase "nada en exceso" (*μηδὲν ἄγαν*): *μηδὲν ἄγαν σπεύδειν, πάντων μέσ' ἄριστα: καὶ οὕτως, Κύρνε, ἔξεις ἀρετήν*)³⁸. En este verso se recoge el ideal de *areté* como evitación del exceso y la búsqueda del medio. En fin, también en Teognis se encuentra expresamente por vez primera la oposición entre vicio y virtud, con una ligera variante (*kakótes* en vez de *kakía*).

³³ Τιμὰς καὶ ἄφενος, cf. I 30.

³⁴ Cf. I 317.

³⁵ Cf. I 654.

³⁶ Cf. I 790

³⁷ Cf. I 1074.

³⁸ Cf. I 336.

¿Qué puede hacer Aristóteles con esta *areté* que es hereditaria y, por ende, no enseñable; que es patrimonio de “los menos” (ὀλίγοι); que es unitaria y se manifiesta mayormente en hechos de vigor físico y, en menor grado, intelectual; que va, o debe ir acompañada, en fin, de bienes externos; que participa de la *eudaimonía*, y cuya condición es la búsqueda del μέσον? Naturalmente, ahora que ya se encuentra lejos de las posiciones platónicas, Aristóteles va a racionalizar y convertir en filosofía ética este conjunto de ideas, no sin pasarlas por el filtro de su concepción del alma –de la psicología, en general– y con un método riguroso en la medida de lo posible, dada la inestabilidad e inaprensibilidad de su objeto. ¿Y cómo lo va a hacer? Primero, radicalizando su relación con la *eudaimonía*: *areté* va a ser ahora un componente esencial de la misma, aunque con vacilaciones: Aristóteles manifiesta siempre una irresistible tendencia, que se hace patente al final del libro X, a hacer coincidir *eudaimonía* con la “contemplación” y la “sabiduría” (σοφία). Segundo, convirtiendo la *areté* en un hábito (ἔξις) que se adquiere realizando acciones de una determinada clase (II 1: «toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones»).

Con ello elimina, naturalmente, su carácter hereditario y su exclusividad. Sin embargo, incluso aquí sigue activo el peso de la tradición, el cual se manifiesta de dos formas: primero, por las vacilaciones e incluso contradicciones que son llamativas, y difíciles de explicar, entre la definición de *areté* como hábito (*hexis*), y su definición como *dýnamis*, tal como aparece en *Retórica*:

δύναμις ἐβεργητική πολλῶν καὶ μεγάλων³⁹.

Con ello naturalmente se rebaja *areté* a la condición de un bien más, en el mismo plano que *ploutos*, por ejemplo, con quien se identifica en I 5 formando parte de la lista de las cualidades objeto de persuasión y disuasión por ser partes (μέρη) de la *eudaimonía*: nobleza, *euteknía*, riqueza, buena reputación, honores, salud, belleza, vigor corporal, buena vejez, *polyphilia*, *eutychía*, *areté*. Una explicación de esta flagrante contradicción no es posible aquí.

Pero, además, el carácter exclusivista y aristocrático de esta ética se manifiesta en el elenco de las virtudes que se expone en en el libro IV. Si quitamos dos de las virtudes cardinales platónicas, *andreía* y *sophrosýne* (*dikaíosýne* va aparte y *phrónesis* será otra cosa en el estagirita), el resto está formado por un conjunto que revela, mejor que cualquier otro testimonio, las que en época de Aristóteles eran consideradas como las virtudes propias de los ciudadanos libres, adultos y acomodados de Atenas. No hay lugar alguno para los no ciudadanos, los esclavos o incluso las mujeres; no queda mucho ni siquiera para los ciudadanos pobres o los simples trabajadores, ya sea porque son virtudes

³⁹ Cf. *Rhet.* I 9 (1366^a36).

que no están a su alcance, como la “generosidad” (ἐλευθεριότης), la “magnificencia” (μεγαλοπρέπεια) o la “grandeza de ánimo” (μεγαλοψυχία), como porque son, adicionalmente, dotes sociales ajenas a su clase de vida, como la “gracia en el trato”, la “agradabilidad” (virtud sin nombre), la “sinceridad para reconocer los propios méritos” sin ser jactancioso, el “ingenio” en el trato social y “falsa modestia” (εἰρωνεία). Quizás a un hombre que no perteneciera a los círculos que frecuentaba Aristóteles le quedaba la “mansedumbre” (πραότης) y pocas más, porque son virtudes eminentemente “sociales”. Y, dicho sea de paso aunque ello merece un buen estudio, algunas llamativamente ajenas a las virtudes cristianas: la *megalopsychía*, por ejemplo, se acerca mucho al “orgullo” que, en la ética judeocristiana, está más cerca del vicio que de la virtud; en cambio, la humildad, que es su extremo negativo, es un vicio para Aristóteles.

En cuanto a la teoría del término medio, sería simplista considerarla como un puro desarrollo del μηδὲν ἄγαν, pero no parece dudoso, primero, que la idea le viniera de ahí a Aristóteles; segundo, que en algunos pasajes no parece representar otra cosa que la moderación; y, en fin, que presenta graves problemas de aplicación a ciertas virtudes, como la justicia, pero no sólo ella.

Naturalmente el peso de la tradición no termina aquí. A lo dicho habría que añadir que Aristóteles vacila cuando establece el criterio último que defiende la virtud o el vicio: si dejamos de lado el criterio de “la recta razón” y “del hombre prudente” (φρόνιμος) los criterios a los que suele acudir el estagirita son dos: de un lado, el elogio y la censura (bueno y virtud es aquello que se elogia; malo y vicio aquello que se censura) -lo cual procede naturalmente en línea directa de la llamada cultura de vergüenza, popularizada por E.R.Dodds en su célebre libro *Los griegos y lo Irracional*⁴⁰, pero acuñada por Ruth Benedict⁴¹; de otro lado, la ley con sus premios castigos, lo cual sigue siendo un criterio externo.

En fin, me he venido refiriendo sobre todo al peso de la tradición en lo que se refiere especialmente a las ideas. Claro que éstas se expresan en palabras y ya hemos podido intuir que Aristóteles es una hábil manipulador del lenguaje. Desde luego, éste constituye para él una preocupación constante: es muy consciente, por ejemplo, de que a veces hay casillas vacías en los microcampos semánticos que va estudiando, sobre todo en los capítulos sobre las virtudes. Pero no es menos cierto que estas casillas vacías se deben a veces a una clasificación ficticia que él mismo ha creado previamente: por ejemplo, la clasificación entre virtud humana (*areté*), virtud heroica (sin nombre) y vicio propio de los animales (θηριότης, que inventa *ad hoc*). De manera que podríamos quizá afirmar que el

⁴⁰ Cf. Madrid, 1960 [Trad. Esp. = *The Greeks and the Irrational*, 1951].

⁴¹ Cf. *The chrysanthemum and the Sword*, s.l., s.n. 1946, p. 222.

lenguaje constituye para Aristóteles, por un lado, un obstáculo; pero, de otro lado, es un instrumento en sus manos que a veces maneja a su antojo. En este campo de la ética, lo mismo que en otros de su filosofía, es evidente el esfuerzo del estagirita por establecer un lenguaje científico unívoco, en el que no haya polisemia ni ambigüedad alguna. Aunque precisamente en la ética este ideal es mucho más difícil de lograr por razones obvias.

Es precisamente por esta razón por lo que esta parcela del estudio de la ética aristotélica –la semántica– es de la mayor importancia. Aquí solamente puedo aludir a la misma, ya para terminar, a grandes rasgos. Pues bien, si pasamos por alto el aspecto negativo de esta creatividad lingüística por el cual Aristóteles no sólo crea oposiciones ficticias, como he señalado, sino incluso palabras “falsas” (μεσιδιος ‘mediador’⁴² para salir del atolladero del término medio de la justicia), o bien hace etimología falsas (algunas no muy alejadas de los disparates del *Crátilo*, como la de μάκαρ ἀπὸ τοῦ χαίρειν⁴³, ἦθος con ἔθος, δίκαιος y δικαστής con δίχα⁴⁴) hay que reconocerle un esfuerzo ingente con el léxico –esfuerzo que podemos resumir muy brevemente en los siguientes puntos: primero, **reclasificación de las oposiciones** entre los términos que designan los conceptos básicos de la ética –bueno y malo– y que, debido a sus adherencias aristocráticas, pertenecían a los planos social y estético, o del valor: ἀγαθός y κακός designarán al “noble y al plebeyo”; καλός y αἰσχρός al “bello y al feo”; χρηστός y φαῦλος al “útil y al inútil”. Aristóteles culmina una tendencia del platonismo que trata de vaciar estos términos de contenido social y estético y llenarlos de materia semántica puramente moral, aunque sin conseguirlo del todo. Ciertamente que no se le ocurrió crear un adjetivo genérico que designara al hombre virtuoso, dado que el término *areté* carece de un adjetivo del mismo semantema, pero al menos estableció ciertas oposiciones dentro de los términos tradicionales: en este sentido, por ejemplo, opuso explícitamente καλόν a ἀγαθόν como la especie al género para designar a lo moralmente noble frente a lo bueno en general.

Segundo, Aristóteles **dota de un sentido completamente nuevo** a términos fundamentales, como el tantas veces citado *phrónesis*, con lo que tiene que reorganizar todo el subcampo semántico de las potencias intelectuales. Lo mismo hace con el término ἐγκράτεια que anteriormente carecía de relevancia y que en su ética pasa a adoptar una posición central; y que, de otra parte, va a conocer un desarrollo espectacular: durante siglos la ἐγκράτεια será prácticamente la virtud cristiana por excelencia.

⁴² Cf. 1132 a 23.

⁴³ Cf. 1152b7.

⁴⁴ Cf. 1132^a31.

Tercero, Aristóteles **especializa o restringe el ámbito semántico** de algunos términos para designar a otros conceptos fundamentales que él ha introducido y explicitado previamente; y que, naturalmente, carecen de nombre. Es el caso, por ejemplo, de *ἐπιείκεια*. En principio es un término más de los que se utilizaban corrientemente a fines del s. V para designar a la moderación. También pugna, como casi todos, por ocupar el lugar genérico de virtud. Pues bien, Aristóteles especializa *ἐπιείκεια* o *τὸ ἐπιεικές* en el sentido técnico de “equidad” (*epiqueya*, en español) como una especie del género *τὸ σπουδαῖον*, la virtud, contrapuesta a *τὸ δίκαιον*, la justicia, y superior a ella. De esta manera *ἐπιείκεια* se convierte en un término fundamental que llega hasta nuestros días, como fuente del Derecho, e incluso es la base del derecho anglosajón (“equity law”). La *ἐπιείκεια* designa a una virtud restringida al terreno del derecho que consiste en la rectificación de la justicia legal (y por tanto superior a esta) debido, en general, a la universalidad del *nómos*, y en particular a la inadvertencia del legislador y/o al hecho de que las contingencias que contempla el *nómos* son infinitas e imprevisibles. No hay nada de esto en la protohistoria de este término. Es todo creación de Aristóteles⁴⁵.

Podría aducir muchos más ejemplos, porque es un campo de investigación inagotable, pero creo que debo poner aquí término a estas reflexiones. Y me gustaría hacerlo poniendo de relieve una de las contradicciones más llamativas (al menos para mí) que se encierran en la *EN*. Ya he señalado que, simplificando mucho, podría pensarse que la ética de Aristóteles consistió en convertir en filosofía los dos preceptos delficos: el *μηδὲν ἄγαν*, como base de la teoría de la virtud como término medio, y el *γνώθι σεαυτόν* que tiene bastante que ver con la *phrónesis*. Pues bien, hay un pasaje al final de la obra en el que Aristóteles lanza lo que parece un grito de rebelión contra todo ello y que, sin duda, debió de agrandar a Tomás de Aquino. Dice así:

«una vida de esta clase sería superior a la medida humana, pues no vivirá de esta manera en tanto que es un hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino; y en la misma medida en que ello es superior a lo compuesto, en esa medida su actividad es superior a la que corresponde al resto de la virtud. Y, claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana. Y no debe, contra los que así lo aconsejan, tener pensamientos humanos por ser hombre ni mortales por ser mortal, sino buscar la inmortalidad en lo posible y hacerlo todo para vivir de

⁴⁵ Cf. José L. Calvo Martínez, “La *epieikeia* de Platón a Plutarco, en A. Pérez Jiménez, (ed.), *Platón, Aristóteles y Plutarco. Actas del V Congreso Nacional de la I.P.S.* Madrid, 1999, pp. 145-61.

acuerdo con lo más grande de cuanto hay en él mismo. Porque, aunque su masa es pequeña, supera con mucho a todas las cosas en poder y valor»⁴⁶.

Y es que Aristóteles, el filósofo realista por excelencia, tenía una vena mística reprimida que a veces le brota irremediadamente. Y es entonces cuando la prosa del estagirita alcanza, casi, la belleza de la de Platón.

⁴⁶1177b26-1178^a8:

ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἦ ἄνθρωπός ἐστινοῦτω βιώσεται, ἀλλ' ἦ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ γὰρ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ ^{1178a} τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.