

La *Ética eudemia* en versión de Gómez Robledo

Juliana González

C Como suele ocurrir con los traductores de las éticas aristotélicas, y en especial con la *Ética a Eudemo* o *Ética eudemia*, Gómez Robledo comienza por tomar posición frente a dos cuestiones iniciales: sobre la autenticidad de la obra y sobre el título o nombre de ella.

Respecto a la primera, Gómez Robledo —como la mayoría de los críticos— parte de la certidumbre de que se trata de una obra auténtica, probablemente ubicada entre la *Magna Moral* —de la que sí es más dudosa su autenticidad— y la *Ética nicomáquea*, obra generalmente reconocida dentro de la madurez aristotélica y como la más importante de las tres.

Y por lo que se refiere al título de esta obra aristotélica, al igual que al de la *Ética a Nicómaco* —o *nicomáquea*— don Antonio alude, a grandes rasgos, a la discusión prevaleciente al respecto: de si cabe pensar de dedicatorias personales, aunque se entendieran en sentido distinto del actual. Y aun si lo fuesen: si se trata de Nicómaco padre de Aristóteles o Nicómaco hijo; de Eudemo de Chipre o Eudemo de Rodas; de si los griegos, en fin, dedicaban sus obras a sus editores, etcétera.

La cuestión no está resuelta para el propio don Antonio pero se inclina a la tendencia más generalizada a no aludir a dedicatorias sino a llamarlas Éticas “nicomáquea” y “eudemia” y no “a Nicómaco” o “a Eudemo”.

En general, la “toma de posición” de Gómez Robledo frente a los distintos problemas que suelen plantearse particularmente en torno a la *Ética eudemia* es en ocasiones reveladora de su propio *ethos* como intérprete y traductor, y del peculiar juicio (acaso ambiguo) que parece merecerle su propio trabajo frente a los grandes filólogos y críticos. Destacaré sólo algunos aspectos de ello.

Por un lado, es manifiesto que Gómez Robledo sigue de cerca las opiniones más fuertes y generalizadas de los filólogos más reconocidos, aunque en

especial se halla muy próximo a las interpretaciones de Jaeger y de Düring. Ambos están expresamente presentes en su Introducción a la *Ética eudemia* (en la cual sobre todo se hacen constantes referencias al *Aristóteles* de Düring, traducido por Bernabé Navarro y editado también por el IIF-UNAM).

Y sin duda don Antonio tiene una aceptación reverente de la opinión de quienes son en efecto las grandes autoridades en la interpretación de los clásicos griegos. De hecho, ajusta su propio juicio al de ellas.

Lo cual no significa que no exprese una opinión propia, muchas veces crítica y original, patente no sólo en el *pathos* que subyace en su trabajo, sino en la selección temática, en sus énfasis y en sus desarrollos interpretativos; en su propio estilo, en suma.

Gómez Robledo, además, no sigue simplemente las opiniones más generalizadas, sino aquellas que, en especial a él, le permiten su propia lectura del texto aristotélico, la cual ciertamente está dentro de los parámetros de una lectura cristiana, filosófico-religiosa como él la conceptúa.

Por otro lado, son significativas varias expresiones suyas y giros estilísticos que dejan entrever algo de la autovaloración de su trabajo. Con frecuencia habla de “a mi humilde entender” y de que “no seré yo quien se atreva a levantar la objeción al dictamen de tantos y tan calificados expertos”. Pero la reverencia no le impide tampoco preguntarse por cuenta propia ni lanzar una cierta implícita crítica cuando se refiere al “gran veredicto” de Jaeger, o de que éste “sentencia tajantemente”. No puede soslayarse, sin embargo, la tensión que parece subyacer en ese expreso renegar de don Antonio por no tener elementos para emitir un juicio original en este “país de heroico subdesarrollo”.

Por lo que respecta a su traducción de la *Ética eudemia*, Gómez Robledo advierte expresamente que no se trata de una “traducción calce”, como las que prevalecen —dice— en la Biblioteca *Grecorum*...

Una traducción literal de la *Ética eudemia* —precisa— hubiera sido “por completo ininteligible” debido al tecnicismo de esta obra y a otras características suyas que son, tanto el peculiar descuido con que fue escrita, como por su carácter de obra de transición. Tal descuido —reconocido por lo demás por todos los críticos— parece obedecer a que se trata, ésta también, de una obra que no fue escrita para su publicación, sino que recoge lo que serían, apuntes o material de trabajo para un seminario —dice Gómez Robledo—, o notas para su exposición oral en la Academia —según Düring—. Lo cual hace recordar la distinción entre obras esotéricas y exotéricas aplicada tanto a las obras de Aristóteles como de Platón. El propio Aristóteles habla en esta *Ética* de “nuestros propios discursos exotéricos: *exoterikois lógois* 1217b. Gómez Robledo, al respecto, precisa la distinción común aunque afirma que no se ha comprobado de manera absoluta.

Por otra parte, la dificultad de la traducción y la imposibilidad de que ésta fuera literal, obedece, en efecto, al hecho de que se trata de una obra de transición, lo cual particularmente se advierte —como lo destaca don Antonio— en la variación que se da en uno de sus conceptos centrales: el de la *phrónesis*, concepto cuya evolución es a su vez clave para esclarecer las relaciones entre la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea* —como se verá después.

Antes de adentrarse en algunos de los temas propios de la *Ética eudemia* Gómez Robledo hace en su Introducción dos preámbulos: uno sobre la conexión de *Ética eudemia* con el *Protréptico*, así como de las implicaciones de tal conexión, otro, sobre las relaciones de la *Ética eudemia* con la *Ética nicomáquea* y los tres libros comunes a ambas.

El *Aristóteles* de Jaeger ciertamente pone en evidencia el carácter evolutivo del pensamiento aristotélico y también las relaciones estrechas que tienen el *Protréptico* y la *Eudemia*. Esta obra de Jaeger, en efecto, invalida la imagen de un Aristóteles inmutable, estático, que daba la impresión de que su sistema se produjo de una vez por todas sin ser producto de un desarrollo, de una evolución, como si fuese ajeno a todo proceso de gestación y de transformación. La creación aristotélica es sin duda producto de un decisivo proceso evolutivo, cifrado en gran medida en el movimiento por el cual, desde el platonismo, Aristóteles va generando su propia concepción filosófica, separándose de su maestro. Movimiento que, en efecto, se hace particularmente patente en el *Protréptico* y en la *Ética eudemia*, tal y como lo destaca, siguiendo a Jaeger, Gómez Robledo.

Hay en especial un pasaje en esta *Ética* en el que se hace particularmente evidente la liga platónica, y en el cual don Antonio pone su atención. Es aquel en el que Aristóteles dice: “todas aquellas cosas que a los hombres les parecen grandes, no son otra cosa que juegos de sombras”.

Pero a Gómez Robledo no le interesa tanto destacar el platonismo de Aristóteles como el carácter religioso de éste. La concepción del mundo como “juego de sombras” y el primado del Bien supremo son las ideas que importan a don Antonio ante todo por su influencia posterior, primero en Cicerón, y desde éste en San Agustín. Le importa, en suma, lo que él llama la continuidad de la sapiencia.

Pero el pasaje fundamental de la *Ética eudemia* en el que recae Gómez Robledo es el del final de ésta donde Aristóteles afirma que el fin de la vida virtuosa es “servir y ver (conocer) a Dios”¹ —también muy cerca del Platón de *Las Leyes* donde se hace una afirmación muy cara a don Antonio: que “Dios es la medida de todas las cosas”

¹ Pasaje que incluso reconoce Gómez Robledo ha dado lugar a que se piense que se trata de una interpolación cristiana.

Lo decisivo en efecto para él es el significado religioso que pueda tener la creación aristotélica, en especial la de estas obras tan cercanas aún al platonismo, aunque ya revelen la originalidad del pensamiento aristotélico. La *Ética eudemia* “prolonga y articula con mayor rigor expositivo la mente filosófico-religiosa de Aristóteles” —dice.

Gómez Robledo reconoce que aunque el esquema general de la *Ética eudemia* es igual al de la *Ética nicomáquea* hay una evidente superioridad de ésta última sobre aquélla —unánimemente reconocida—, pero que no obstante, dice: “La versión eudemia nos ofrece un cuadro de fino matiz psicológico y más prolijo que el de la versión nicomáquea”

La clave para distinguir lo que corresponde a la *Eudemia* y a la *Nicomáquea* —y en especial para esclarecer la relación entre los tres libros comunes a ambas éticas (V-VI-VIII en *Ética nicomáquea*. y IV-V-VI en *Ética eudemia*)— se halla, en efecto, en el distinto significado que tiene la *phrónesis* en una y en otra, y que corresponde a la evolución que este concepto sufre de Platón a Aristóteles —la cual se hace particularmente patente en las obras de transición de éste.

En lo que corresponde propiamente a la *Eudemia*, *phrónesis* es, igual que en Platón, unidad de teoría y praxis; tiene un significado tanto teórico como práctico (cercano, según don Antonio, a la *sagesse* francesa).²

Pero en la *Ética nicomáquea*, *phrónesis* se refiere ya solamente al ámbito práctico; adquiere el significado sólo de prudencia: gobierno de la vida práctica.

Lo cual se hace claramente manifiesto en los libros comunes a las dos Éticas. Los libros IV- V- VI de la *Eudemia* no son de ésta, sino que están intercalados y vienen de la *Nicomáquea*, la cual es posterior. Cuando Aristóteles escribe esta última —como precisa Düring— vuelve sobre su *Eudemia*, retoma estos 3 libros y los rehace, para que luego, esta nueva versión, se intercale en la *Ética eudemia*.

Y por otra parte, también la *Eudemia* da testimonio del proceso evolutivo por el cual Aristóteles comienza a desprenderse de Platón, en particular de la teoría de las Ideas. Gómez Robledo destaca así otro pasaje de esta *Ética* (1217b) en que Aristóteles hace manifiesta la ruptura ideológica cuando dice: “[...] la afirmación de que hay una idea no sólo del Sumo Bien, sino además de otra cosa cualquiera, es una mera abstracción lógica y como tal vacía” (*logikós kai kenos*).

² La *phrónesis* platónica se entiende, según Gómez Robledo como “la energía filosófica del espíritu” cuyo objeto es permitir ver el ser suprasensible. Pero es a la vez prudencia práctica. Del conocimiento del Bien supremo, se pasa al conocimiento ético de la voluntad y de éste sobreviene su aplicación a la acción práctica. Y este doble significado se conserva en la *Eudemia*.

Aunque expresamente Aristóteles niega la existencia de las Ideas o Formas separadas parece aun conservar –al menos en este pasaje– la idea del Sumo Bien. Y aun cuando ésta se disolverá también en el contexto propiamente aristotélico, como lo reconoce el propio Gómez Robledo, se prolonga, no obstante, dice, la idea de Dios como objeto de contemplación y como norma moral de acción. De ahí su aparición al final de la *Ética eudemia*.

En la *Ética nicomáquea* “a juicio de Jaeger” –precisa don Antonio “desaparece la unidad de ser y valor, puesta de manifiesto en la Idea del Bien, y se consuma el divorcio entre razón teórica y razón práctica, unidas hasta entonces en la *phrónesis* platónica”.

En su breve pero ilustrativa y cuidadosa Introducción, Gómez Robledo hace referencia, como es natural, a los temas principales que comprende la *Ética eudemia*, tomando posición frente a cada uno de ellos. Toca así el tema de la *kalokagathía* (literal: belleza-bondad) como síntesis de todas las virtudes; el del término medio aristotélico; el de la continencia y la incontinencia; el del carácter voluntario de la virtud y del vicio; el tema de la *philia* o amistad, el de la magnanimidad y el de la naturaleza humana en contraste con la de la divinidad. Y aunque de todos él ofrece una exposición (además de fundamentada, clara y sencilla), hay algunos que ofrecen mayor interés y ponen de relieve los contenidos más importantes de esta obra aristotélica que no suele ser la más leída y conocida, a pesar de sus aportes originales y de su insoslayable importancia dentro del contexto de la ética aristotélica y en general dentro de su *corpus*. Me referiré sólo a algunos de ellos.

1. Sobre la *kalokagathía*

Como suelen hacer los traductores e intérpretes, Gómez Robledo pone de relieve la dificultad –insalvable– de traducir ese concepto sintético que la filosofía griega acuñó, condensando en él la virtud modélica del *kalós kai agathós*: del bello-bueno. Don Antonio se empeña en acentuar aquí el carácter de belleza “espiritual” pero insiste también en que

la *kalokagathía*, según lo señala inequívocamente Aristóteles, es el rasgo común y creador que resulta del conjunto de todas las virtudes, para constituir la virtud perfecta.

Los griegos fueron muy sensibles –añade– a “esta estética de la virtud”.³

³ Incluso Gómez Robledo destaca la relación que tiene con el *decorum* romano (Cicerón): “ornamento de la vida”.

2. El relativo al término medio

Gómez Robledo no sólo hace el necesario hincapié en que el justo medio aristotélico no es la *aurea mediocritas*, sino que reconoce, con Düring también, que no es exacto afirmar (como el propio don Antonio lo había hecho) que el concepto de “término medio” (*mesótes*), lo tome Aristóteles de la medicina. Aristóteles lo recibe de Platón (*Político* 284 d-e), aunque le dará, desde luego, un significado propio y original, haciéndolo la clave de las virtudes éticas. Lo cual, sin embargo, no significa negar —como también reconoce don Antonio— la presencia medular que tiene el concepto de término medio en la medicina hipocrática ni la conciencia generalizada que tuvieron los griegos de la “medida” y la búsqueda del equilibrio y la *harmonía*, desde el délfico “nada en demasía”, hasta las grandes creaciones de la estética griega.

3. El tema de la continencia y la incontinencia: *enkrateia* y *akrasia*

Y sin duda éste es uno de los temas centrales de la ética aristotélica, e incluso de los más “fascinantes”, como lo califica el propio don Antonio, quien habla así de: “La fascinación que en la historia del pensamiento ético han despertado las nociones de continencia e incontinencia”.⁴

Fascinación que se debe, según Gómez Robledo, a que se trata de una “semi-virtud” —y consecuentemente un “semi-vicio”. Como si fuera, dice notablemente don Antonio, de una “aparente pauperización ética”.

La continencia y la incontinencia, añade: “[...] son estados intermedios y conflictivos en el campo de la moralidad humana”.

Ellos obedecen, según advierte el propio Gómez Robledo, a la existencia de fuerzas o deseos contrarios a la razón que obligan a la voluntad a actuar “llevados por el deseo” (*epithumía*) “sin que podamos explicar cómo o por qué sentimos como débil nuestra potencia volitiva”. Es una virtud que “tiembla” —dice el propio Aristóteles en otra obra.

Gómez Robledo señala aquí que a pesar de la teoría aristotélica del hilemorfismo, o sea de la unidad consustancial de alma-cuerpo, en lo relativo a la continencia, persiste más bien (no sólo en *Ética eudemia* sino en *Ética nicomáquea*) la concepción platónica de “la división tripartita del alma”.

Lo cual a su vez remite a lo fundamental, que es el hecho de lo que don Antonio conceptúa en términos de la naturaleza contradictoria del hombre:

⁴ “Sobresale entre lo más importante de E.E. XVIII la doctrina más genuina de la responsabilidad moral”.

“Aristóteles tuvo la más exacta percepción de la contienda y batalla que se libra en el interior del hombre [...] El hombre [...] es un ser contradictorio”.

Los desarrollos que don Antonio ofrece en este punto se cuentan, en mi opinión, entre las partes más ricas de su Introducción. Pues, además, afirma que dicho carácter conflictivo, desgarrado y contradictorio del ser humano es algo que, en última instancia, sólo a través del mito se logra expresar. O como él mismo dice: “Una explicación racional de este desgarramiento en el ser más íntimo del hombre no ha podido darse hasta hoy, ni podrá darse nunca, a no ser con el auxilio del mito [...]”

Para Gómez Robledo se trata del mito del paraíso terrenal (como “el acto misterioso” de la rebeldía de la criatura contra su Creador). Aunque en realidad, a nuestro juicio, habría que atender aquí a los mitos platónicos del Eros en general, los cuales tienen además un significado no sólo ético sino ético-ontológico: el mito de Aristófanes y el de Diótima en el *Banquete* y el mito del carruaje alado del *Fedro*. Gómez Robledo sólo hace referencia a éste último, pero destaca lo esencial cuando afirma: “Y tengamos presente que Platón mismo, cuando el discurso racional no le permite llegar a una solución satisfactoria, no vacila en recurrir al mito: 16 mitos, ni uno más ni uno menos [...]”

El tema de la contradicción —añade Gómez Robledo— reaparecerá, además, en el célebre y clásico pasaje de Ovidio (*Metamorfosis*, VII 8 21), en el que se hace expreso el trágico abismo, crucial para la ética, entre el saber y el hacer, cuando Medea proclama: “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”.

Y también es la contradicción que según Gómez Robledo se hará expresa en San Pablo cuando afirma: “no hago el bien que quiero [...] sí el mal que no quiero”.

E independientemente de otras consideraciones, es claro que todas estas ideas tienen una particular actualidad.⁵ Pero precisamente desde las perspectivas actuales de la ética cabe en este punto preguntarse —aunque más allá de la lectura de Gómez Robledo— si todo cuanto Aristóteles ve de la virtud de la continencia, vale sólo para ésta y no para todas las virtudes. Si no es más bien que *toda* virtud “tiembla” —como ya lo advierte desde su propia visión el pensamiento cristiano—; si no todas las virtudes expresan, asimismo, las contradicciones insalvables y remiten en última instancia a la constitutiva contradicción de la condición humana, la cual, por lo demás, es precisamente la clave de la propia condición ética del hombre.

⁵ La continencia —añadiríamos— es la virtud que pone de relieve el problema central de las relaciones entre moralidad y sexualidad, tema que, sobre todo a partir de Freud, cobra especial relevancia y obliga a plantearse con nuevos enfoques.

En todo caso, es un hecho que los pasajes aristotélicos sobre la continencia y la incontinencia —en los cuales Gómez Robledo pone tanto énfasis— son ciertamente de los más significativos y de los que ofrecen mayor interés para las reflexiones de la ética contemporánea.

4. Sobre la amistad (*philia*)

Y otro de los temas clásicos y fundamentales de la ética aristotélica, el cual tiene por lo demás decisivas implicaciones, es el relativo a la *philia* o amistad, a cuya exposición y análisis, don Antonio presta considerable atención.

Comienza así por afirmar que sorprende que la *philia* se trate en un texto de ética. Aunque cabe decir que a nosotros nos sorprende que tal asociación entre la amistad (y el amor) y la ética sorprenda a don Antonio, sobre todo si se tiene presente el indisoluble nexo que hay entre ambas dentro de la filosofía platónica, especialmente entre el *Eros* y el *Ethos*, como en particular se hace expreso en el *Symposio*.

El propio Gómez Robledo hace referencia también a Platón para ver la liga entre ética y *philia*. Recuerda en especial, no el *Banquete*, sino la “Carta VII” en que Platón describe la verdad como el resultado del contacto de dos almas en la amistad.

Y luego Gómez Robledo hace expresa la conexión que tiene el tratamiento aristotélico del tema de la amistad con el *Lysis* platónico; diálogo aporético en el cual Platón se preguntaba, retomando la problemática presocrática, si la *philia* en el sentido no sólo de amistad sino de atracción universal, se produce entre iguales o desiguales, entre semejantes o incluso entre los contrarios.

Y como lo resalta también don Antonio, lo más decisivo que Aristóteles aporta a esta problemática es el hablar de *antiphilisis*, que quiere decir amistad recíproca o correspondida, la cual se aplica a la forma suprema de *philia* que es la amistad por virtud (y no por placer o por interés, las otras dos modalidades de las que habla Aristóteles). La forma excelsa de amistad se define por la reciprocidad. Corresponde a la *redamatio non latens*, según don Antonio.

Pero de ahí deriva otra cuestión capital: la aparente contradicción que pudiera haber entre la magnanimidad —tema también clásico de la ética aristotélica— y la amistad. Los atributos del magnánimo están centrados en la autarquía o suficiencia la cual, tal y como la concibe Aristóteles, parece incompatible con la amistad. El magnánimo “quien parece erguirse en su soledad augusta” no necesita amigos, ni es amigo tampoco, sobre todo si la virtud de la amistad se define como reciprocidad.

Hay, dice Gómez Robledo una “tensión dialéctica entre el magnánimo y el amigo”.

Sin embargo, también es cierto que, de un modo u otro, como lo destaca igualmente Gómez Robledo, Aristóteles se pronuncia por una, aunque débil, conciliación entre magnanimidad y amistad. De hecho, como recuerda don Antonio, para Aristóteles no sólo es claro que la vida teórica es la vida compartida, sino ante todo que: “El hombre es un ser político y nacido para convivir” –como se dice expresamente en la *Ética nicomáquea* (1169b17).

La tensión –cabe decir también– surge de la propia concepción aristotélica de la felicidad como fin último, susceptible de lograrse aquí, en este mundo. El hombre alcanzaría una suficiencia que le aproxima a Dios y le aleja de lo propiamente humano, o sea, de esa insuficiencia radical que le hace, como en Platón, un ser constitutivamente carente y por ende amoroso o erótico. La tensión está entre lo humano y lo divino.

Pero también es cierto que el propio Aristóteles establece la diferencia esencial entre Dios y el hombre, a propósito justamente de la amistad.

“Sólo Dios no tiene amigos, por su propia perfección: no necesita a nadie: es pensamiento que se piensa a sí mismo” –como se afirma también, no sólo en el Libro XII de la *Metafísica*, sino en la *Ética eudemia* (1244b 7-10). Y en ese pensarse a sí mismo, Dios encuentra su bien o su felicidad: literalmente su *eu estin*: bien-ser. (*bien-etre, well-being* 1245b 18, dicen expresamente las traducciones francesa e inglesa).

No así el hombre: su “bien-ser” está en “otro”, *kath éteron*. “Nuestra felicidad depende de algo extraño a nosotros”, traduce Gómez Robledo. Particularmente, el hombre necesita del otro ser humano, del *alter ego* para su propia felicidad. El bien-ser del hombre “se da siempre en referencia a otro”.

A Gómez Robledo sin embargo, le preocupa ante todo la posible oscilación en el pensamiento de Aristóteles entre el Dios separado, desvinculado en su propia perfección y el Dios que se vincula al mundo y al hombre.

En la *Ética eudemia* parece prevalecer el Dios separado, pensándose a sí mismo, pleno y cerrado en su perfección y sin amistad.

Pero en su lectura filosófico-religiosa de Aristóteles, Gómez Robledo destaca, por una parte, un pasaje de la *Ética nicomáquea* donde el estagirita habla del hombre virtuoso como “el más amado de Dios” (*theophilístatos*), y por la otra, termina su Introducción citando una vez más el pasaje final de la *Ética eudemia* donde, dice don Antonio: “[...] la *kalokagathía*, la suma de todas las virtudes se concibe en última instancia en ver y servir a Dios”.

Es cierto, reconoce Gómez Robledo, que este ver a Dios tiene sentido de conocimiento intelectual antes que de visión mística pero, termina reite-

rando don Antonio, que el Dios aristotélico “[...] no pasa de ser una operación del intelecto especulativo, pero auspiciada, eso sí, por una genuina emoción religiosa [...]”

* * *

Es evidente, en fin, que este *pathos* y este *logos* filosófico-religioso que don Antonio atribuye a Aristóteles le es atribuible a él mismo; es un rasgo suyo que permea toda sus obras, como autor y como traductor. En esta última labor, en particular, las traducciones o versiones de los clásicos realizadas por don Antonio Gómez Robledo sobresalen, entre otras cosas, por una feliz conjunción entre la seriedad del trabajo técnico y el aliento espiritual que lo anima. Lo cual les otorga, además de la fidelidad requerida, particular fluidez, naturalidad y sencillez, sobriedad y viveza simultáneas, asegurando con todo ello su cercanía al lector. Son obras que constituyen ciertamente una aportación invaluable a los estudios clásicos en México.

Y la ausencia que en este campo deja la muerte de don Antonio –su ausencia en este Instituto y en nuestra Universidad– sólo se compensa, tanto por la pervivencia de sus obras, como por su modelo de vida, entregada al cultivo de los clásicos y motivada, ciertamente, por una intensa *philía* por la que él llamó “la humanidad pensadora”.