



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**LA *PHRÓNESIS* EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES: ESTUDIO SOBRE LA
NATURALEZA DEL SABER PRÁCTICO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

HÉCTOR BANEGAS RAMOS

ASESOR: LIC. JOSÉ FRANCISCO GARCÍA OLVERA

AGOSTO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco a mis padres Imelda y Prisciliano, a mis hermanos Armida y Salvador. Sin su apoyo esta tesis y mis estudios de licenciatura no hubieran sido posibles. También agradezco a mis maestros de la FES–Acatlán, principalmente a Francisco García Olvera, por asesorar mi investigación; al Doctor Antonio Marino López y al Maestro José Valero Cano, por revisar mi trabajo y por mostrarme en sus clases la vitalidad de los filósofos griegos; así mismo, agradezco a la Doctora Alina Mendoza Cantú y a la Licenciada Teresita García González, por revisar y contribuir a corregir mi trabajo. También agradezco Raúl Guadarrama, por hacerme partícipe de esos buenos seminarios, y a mis amigos Ángel, Rodrigo, Cesar, Yuritzí, Solís y Juan Manuel, por esas buenas charlas que elaboraron y clarificaron muchos de los problemas que aquí se recuperan. Agradezco especialmente a Nubia, por quererme y acompañarme sin condición.

La prudencia es con mucho la primera condición de la felicidad.

Sófocles. *Antígona*

No es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
1. ASPECTOS GENERALES DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES.....	9
1.1 El bien y la felicidad: fin de las actividades humanas.....	10
1.2 Diversas opiniones sobre el bien y la felicidad.....	14
1.3 Estudio de la virtud y su relación con la felicidad.....	22
1.4 Distinción entre virtudes del carácter y virtudes del intelecto.....	27
1.5 Relevancia de la <i>phrónesis</i>	34
2. <i>PHRÓNEIS</i> Y SABIDURÍA PRÁCTICA.....	37
2.1 Definición de <i>phrónesis</i> . El hombre prudente.....	38
2.2 Deliberación y elección.....	41
2.3 Recta elección y sabiduría práctica. Definición de <i>orthos logos</i>	45
2.4 Saber productivo y saber práctico. Diferencia entre <i>techné</i> y <i>phrónesis</i>	50
2.5 Saber teórico y saber práctico. Diferencia entre <i>episteme</i> , <i>sophía</i> y <i>phrónesis</i>	55
2.6 El buen consejo (<i>euboulia</i>).....	64
3. <i>PHRÓNESIS</i> Y BÚSQUEDA DE LOS BIENES HUMANOS.....	70
3.1 Tipos de <i>phrónesis</i> . Diversificación del bien humano.....	71
3.2 <i>Phrónesis</i> y política.....	75
3.3 Bien humano y contemplación.....	80
CONCLUSIÓN.....	88
BIBLIOGRFÍA.....	92

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se desarrolla en torno a una de las virtudes centrales en el pensamiento ético de Aristóteles: la *phrónesis* o prudencia. Me he propuesto realizar esta investigación porque mediante ella pretendo elucidar el fundamento del saber práctico y ubicar el lugar que ocupa dentro de la comprensión del saber, de la ciencia y del conocimiento en general.

Desde la perspectiva aristotélica el saber práctico se plantea como un tipo de confluencia entre saber y actuar, remite a un tipo de conocimiento apto para dirigir el ámbito de la *praxis*, el cual incluye tanto a la ética como a la política. El estudio de Aristóteles referente a los fundamentos del saber ético y político se incluye dentro de lo que él denomina *filosofía de las cosas humanas*.¹ Esta parte de su filosofía se dedica a investigar los recursos que el ser humano posee para dirigir su vida, para buscar su bienestar y su felicidad. En este sentido, la búsqueda del fundamento del saber práctico se presenta como indagación de los principios de un saber facultado para enseñar al hombre en qué consiste vivir bien, y cómo debe obrar para vivir bien. Las preguntas mencionadas señalan cuál es el problema que se aborda en esta investigación, pero se puede precisar si hacemos algunas aclaraciones.

La filosofía aristotélica plantea una diferencia entre saber práctico y saber teórico: el saber práctico busca dirigir el obrar humano; mientras que el saber teórico tiene finalidad contemplativa, y se ocupa de conocer las causas y los principios necesarios de las cosas. La diferencia entre saber práctico y saber teórico indica que se trata de dos modos distintos de saber, y, principalmente, que el saber teórico no puede promover el bien humano.

El problema se presenta al notar que desde los orígenes de las indagaciones filosóficas referentes a la ética y la política, se ha manifestado el propósito de anular las diferencias entre saber práctico y saber teórico. Así por ejemplo, dice Aristóteles, *Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a todas por formas del conocimiento científico*.² Señalando que para Aristóteles, y en general para la tradición clásica griega, ser hombre de bien equivale a tener virtudes, el pasaje citado nos remite a la opinión que considera que el bien humano es una conquista de la razón teórica. En el pensamiento moderno, aún cuando difumina el modo griego de plantear la pregunta por el bien humano, al abordar el estudio de la *praxis* también ha hecho

¹ *Ética Nicomaquea*, 1182b15.

² *Ibid*, 1144b29.

patente el esfuerzo por concebir una ética formal o puramente teórica, afirmando que la ética depende exclusivamente de las facultades de la razón humana.³

Por su parte, Aristóteles rechaza la opinión de que el bien humano dependa de las facultades teóricas de la razón. Precisemos que el Estagirita no se dedica de manera exclusiva a debatir este asunto, pero lo recuperamos porque resulta ilustrativo para llamar la atención sobre dos aspectos que son fundamentales para comprender por dónde avanza su investigación sobre la naturaleza del saber práctico. Por un lado, Aristóteles considera que el bien humano y la virtud ética no es un producto exclusivo de la razón; por otro, que las acciones humanas son de tal naturaleza que no admiten un saber teórico o científico. Explicemos brevemente estos aspectos.

Aristóteles rechaza que el bien humano deba su génesis al conocimiento científico, esto se debe a que la *episteme* o ciencia es una actividad exclusivamente racional, por lo que no tiene injerencia sobre los principios anímicos irracionales, los cuales son de importancia principal para la existencia de la virtud ética. El Estagirita considera que la virtud se expresa en el orden racional del carácter, lo que implica que la virtud no es eliminación de las fuerzas irracionales, sino la formación de hábitos buenos que imprimen control y medida a los principios irracionales del alma humana.

Por otra parte, la *episteme* o ciencia es una actividad racional que conoce lo universal, lo inmutable y lo necesario, mientras que el obrar humano se desarrolla en un ámbito contingente, cambiante y diverso. Dado que las acciones humanas carecen de necesidad, es decir, pueden ser siempre de otra manera, no pueden ser objeto de saber científico. Además de lo dicho, las disciplinas donde tiene aplicación el saber práctico, la ética y la política, requieren de un tipo de saber capaz de promover y realizar el bien en la vida del hombre, para lo cual es irrelevante un conocimiento teórico, científico y conceptual del bien. En ambos sentidos, considera Aristóteles, el saber teórico y científico manifiesta limitaciones para establecerse como fundamento del saber ético y político.

El diseño de la filosofía práctica de Aristóteles nos presenta una explicación de la virtud, del bien y de las acciones del hombre partiendo de criterios distintos a los que

³ Sobre este asunto se puede consultar el ensayo de Pierre Aubenque titulado "La prudencia en Kant", contenido en *La prudencia en Aristóteles*, Editorial Crítica, Barcelona, 1999; "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo" de Franco Volpi, en *Anuario Filosófico*. No. XXXII/1. Pamplona 1999; y "Problemas de la razón práctica" de Hans-Georg Gádamer en *Verdad y Método II*. Ediciones sígueme, Salamanca, 1998.

posee el pensamiento teórico y científico. En esta parte de su filosofía, la *phrónesis* se presenta como el tópico fundamental, pues además de ser una virtud que ordena y dirige el comportamiento humano, se manifiesta como una modalidad de saber. La *phrónesis* es la expresión aristotélica de la sabiduría práctica.

Aristóteles define la prudencia como un hábito racional, práctico y verdadero en relación a todas las cosas que son buenas y útiles para el hombre. En este sentido, la *phrónesis* no es una opinión o un juicio más o menos atinado de lo que es el bien humano, sino el modo como el hombre descubre lo verdadero en la esfera de la vida práctica. La *phrónesis* es el nombre que Aristóteles da al saber práctico, un tipo de saber diferente y autónomo respecto al pensamiento teórico y el saber científico. Por lo dicho, la investigación de los fundamentos del saber práctico en la filosofía de Aristóteles demanda clarificar la naturaleza de la prudencia.

Aristóteles no es el único que se ha ocupado de estudiar qué es la prudencia, pero sí quien ofrece las bases suficientes para edificar una ética prudencial. Esto se debe a que la *phrónesis* es una virtud fundada en una clara visión de la naturaleza humana, y vinculada al correcto desarrollo de la vida del hombre en relación con su posición en el mundo y con el orden natural de las cosas. La prudencia es una virtud entrelazada tanto a la antropología como a la cosmología aristotélica, dichos lazos son los que posibilitan su existencia y los que exhiben su importancia para la vida del hombre. La *phrónesis* no puede desvincularse de los fundamentos que originalmente supone.

Pero descubrir que la prudencia es una virtud que se funda en el sistema de la filosofía aristotélica parecería distanciarnos enormemente de ella, pues una opinión bastante arraigada en la conciencia del hombre moderno, considera que las transformaciones en la comprensión de lo humano, de la cultura y la filosofía, plantea problemas radicalmente distintos de aquellos de los que se ocuparon los filósofos griegos. En general, se piensa que la filosofía clásica pertenece a un mundo incomprensible y ajeno para la actualidad. Si bien, no podemos negar la distancia temporal y cultural entre nosotros y Aristóteles, no considero que dicha lejanía sea suficiente para ver en el estudio de la *phrónesis* sólo una tarea ociosa, reducida a la curiosidad histórica y desligada de los problemas reales del hombre.

La perspectiva historicista se puede superar en medida que reconocemos la realidad humana que exige la presencia de la prudencia, así como la actualidad de los problemas que a ella subyacen. Para ello no basta decir que las enseñanzas de Aristóteles son siempre vigentes, hace falta reconocer que el bien no es algo que esté

sencillamente a la mano, que lo bueno para la vida del hombre aparece muchas veces bajo criterios opuestos, irresolubles e inconmensurables. Si reconocemos que vivir bien es problemático, que lo es para nosotros así como lo era para los antiguos griegos, podemos ver en el estudio de la prudencia una tarea relevante.

Para descubrir la naturaleza de la *phrónesis* y los fundamentos del saber práctico en la filosofía de Aristóteles, debemos atender los siguientes aspectos: en primer lugar, es necesario explicar cuáles son los problemas de la vida humana que exigen la presencia de la prudencia; posteriormente se debe definir qué es la prudencia y delimitar su ámbito de saber; por último, se debe explicar cuál es su aplicación concreta en la vida humana y por qué es necesaria para la realización del bien humano.

Teniendo en cuenta los aspectos mencionados, la exposición de la *phrónesis* se desarrolla en tres capítulos: El primero explica los términos generales de la ética de Aristóteles, estudia la comprensión aristotélica del bien humano y señala por qué las virtudes, especialmente la prudencia, son los hábitos que lo promueven. Su finalidad es introducir al lector en los postulados centrales de la ética del Estagirita y llamar la atención sobre los principales problemas y cuestionamientos que aborda. El capítulo sirve para ubicar la relevancia de la *phrónesis* no sólo en la ética de Aristóteles, sino en general, para el orden de la vida humana.

El segundo capítulo se enfoca en explicar qué es la *phrónesis*. Dadas las grandes dificultades para realizar una definición precisa del término, el estudio sigue el procedimiento que el propio Aristóteles emplea, es decir, se expone la naturaleza de la prudencia distinguiéndola de otras virtudes intelectuales y de otras facultades de la razón que le son cercanas. Se explica que la *phrónesis* no sólo es una virtud práctica, sino que constituye una modalidad de saber. Distinguir la *phrónesis* de las otras virtudes intelectuales conlleva a estudiar la naturaleza del saber práctico y a delimitarlo respecto a otras modalidades de saber. Fijar sus límites pone de manifiesto por qué la prudencia es la virtud central para dirigir el desarrollo de las acciones humanas.

El capítulo final precisa la relación de la prudencia con el bien humano. Muestra que el bien, desde el punto de vista ético, es un concepto sumamente amplio y complejo que abarca la vida del hombre tanto en su vertiente individual como social. En consonancia, se explica que la prudencia se diversifica en distintas clases según se aplique a la vida individual o a la vida social. Finalmente, se realiza una comparación entre *phrónesis* y *sophía* en relación con el tipo de bien que promueve cada una de éstas virtudes. La intención es formar una visión, lo más completa posible, de la comprensión

aristotélica del bien humano y precisar los alcances y límites de la *phrónesis* y de la *sophía* para acceder a él. En este punto me propongo señalar que saber práctico y saber contemplativo son actividades del espíritu humano que se complementan y perfeccionan, mostrar que sólo en su unidad convergen todas las fuerzas que consuma la excelencia de la vida humana.

En gran medida la exposición sigue el orden de los argumentos de *la Ética Nicomaquea* relacionados con la explicación de la *phrónesis*. Se realiza un comentario explicativo teniendo en cuenta el conjunto de la obra y los aspectos que Aristóteles da por entendidos o que expone en otros tratados. El comentario busca presentar el pensamiento de Aristóteles evitando alteraciones y afirmaciones infundadas, pretende acceder, en lo posible, a una comprensión fiel de su filosofía práctica. Se debe tener en cuenta que el comentario explicativo no se puede desvincular del ejercicio interpretativo y que la interpretación es una tarea que siempre conlleva riesgos. La interpretación, negada a la exactitud y la necesidad, busca orientarse entre criterios que pueden ser siempre de otra manera. En estas circunstancias es pretencioso decir que mi trabajo se salva de todo equívoco, por ello debo aclarar que sólo aspira a ofrecer una interpretación coherente de uno de los tantos problemas que nos plantea la filosofía de Aristóteles.

Por último, considero apropiado decir que mi interés por estudiar a Aristóteles no se origina en el afán de erudición ni en la mera curiosidad por el pasado intelectual de occidente, sino en el deseo de acceder sin prejuicios al humanismo clásico, y en la convicción de que afrontar con la debida seriedad la pregunta por el bien humano puede ayudar a comprender mejor lo que somos como seres humanos y lo que debemos hacer para vivir bien y dichosamente.

1. GENERALIDADES DE LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Siendo el objetivo de esta investigación clarificar la naturaleza de la *phrónesis*, es importante señalar por qué se dedica el primer capítulo a exponer las generalidades de la ética de Aristóteles, en vez de avanzar desde el inicio a la puntualización de los elementos que definen dicha virtud. Por una parte, la exposición de este capítulo permite comprender la relevancia de la *phrónesis* en la ética del Filósofo, así como ubicar los principales problemas que plantea relacionados con la acción humana. Por otra parte, la revisión de estos aspectos es necesaria dadas las enormes dificultades para categorizar y describir con precisión qué es la *phrónesis*, pues se trata de un término que requiere numerosas consideraciones previas para su explicación. Descubrir la naturaleza de la *phrónesis* implica integrar diversos elementos que Aristóteles presenta a lo largo de su filosofía ética, por lo cual, el estudio de los conceptos y los problemas centrales que en ella se plantean, es indispensable para lograr el objetivo principal.

Aunado a lo anterior, en la ética de Aristóteles la *phronésis* se presenta como una disposición práctica cuyo fin es contribuir al bien y la felicidad del hombre, sin embargo, la comprensión moderna de estos conceptos es sumamente diferente a la visión aristotélica. Por esta razón, explicar cabalmente qué es la *phrónesis* requiere formar una visión general de la filosofía práctica de Aristóteles para ubicarla y comprenderla dentro de ese contexto.

Por último, poner atención en los problemas fundamentales de la ética aristotélica puede contribuir a cuestionar nuestra comprensión moderna del hombre, del bien y la felicidad, plantearnos la posibilidad de la vigencia del pensamiento de Aristóteles y con ello pensar la relevancia de estudiar la *phrónesis* más allá de la mera curiosidad histórica. En resumen, la exposición de las líneas generales de la ética del Filósofo es necesaria tanto para clarificar qué es la *phrónesis* como para comprender la relevancia del estudio.

El capítulo se concentra en estudiar algunos conceptos de la ética de Aristóteles que allanan el camino para realizar la explicación de la prudencia. Primero se revisa la comprensión del bien como fin común y general de las actividades del hombre; después se pone atención en la explicación aristotélica de la felicidad y se explica por qué se concibe como el bien y el fin superior del obrar humano; posteriormente se explica qué es la virtud y en qué sentido su ejercicio contribuye al bien y la felicidad humana; por último, se atiende la distinción entre virtudes del carácter y virtudes del intelecto y se pone especial atención en la relevancia de la prudencia para el orden de la vida práctica.

1.1 El bien y la felicidad: Fin de las actividades humanas

El estudio del bien humano es el tema central de la ética de Aristóteles, expresado en términos más concretos, el propósito principal es *examinar en qué consiste el bien vivir y cómo adquirirlo*.⁴ Si bien, en sus diversos tratados sobre ética, el Filósofo se ocupa de examinar numerosos problemas relacionados con la vida humana, es claro que el propósito principal de su estudio es responder los cuestionamientos mencionados: en qué consiste el bien humano y cuáles son los recursos que el hombre posee para realizarlo. Las preguntas mencionadas, además de señalar la materia de la ética, precisan que se trata de una disciplina práctica, es decir, indican que el estudio aristotélico no posee fines meramente contemplativos sino que busca desarrollar un saber capaz de enseñar al hombre en qué consiste vivir bien.

Los diferentes temas que edifican la ética de Aristóteles se articulan en torno a un cuestionamiento central: cómo vive bien el ser humano. Este aspecto es relevante porque, como veremos, la *phrónesis* se manifiesta como un elemento fundamental para responder dicho cuestionamiento. En este sentido, para llegar a una visión cabal de la naturaleza de la prudencia, antes de revisar sus problemáticas concretas, es necesario explorar el modo como Aristóteles nos introduce en el estudio del bien humano. Para lograr este objetivo conviene comenzar reflexionando sobre la afirmación que da inicio a la *Ética Nicomaquea*:

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien, y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.⁵

Aristóteles señala que el conjunto de actividades humanas posee una tendencia, es decir, una propensión o inclinación hacia un fin determinado. Se mencionan actividades diversas, no obstante, se indica que lo común en todas ellas es su tendencia hacia el bien. No es difícil entender que en la comprensión aristotélica las acciones humanas poseen finalidad, pues los actos humanos, en tanto participan de la voluntad y la elección, son acciones intencionales con propósitos y fines específicos. Sin embargo, el hecho de que las acciones humanas poseen fines concretos no es suficiente para afirmar que dicha finalidad es el bien. Por tanto, es necesario preguntar en qué sentido se dice que las actividades humanas tienden hacia el bien.

⁴ *Ética Eudemia*, 1214a14.

⁵ *Ética Nicomaquea*, 1094a1-3.

Para responder el cuestionamiento anterior debemos tener en cuenta que el bien no sólo es el fin de las actividades humanas, sino el fin y la tendencia de todas las cosas. En este sentido, el bien no se presenta como algo vinculado al provecho o utilidad del hombre, sino como la inclinación que poseen todas las cosas para llegar a ser plenamente lo que deben ser. Así mismo, cuando se dice que el bien es la inclinación de las acciones humanas, se refiere a la realización eficaz de la acción sin considerar aun sus implicaciones morales.

En primera instancia, se habla del bien en relación con el ser de las cosas y con lo propio de cada actividad humana. Este aspecto es de suma importancia porque indica cuál es la intención de Aristóteles al comenzar de este modo el estudio del bien. En mi opinión, el propósito es sugerir que el bien no se presenta como algo determinado por el juicio de cada individuo, sino como algo natural e inherente al ser de las cosas. Pero en este punto surge un cuestionamiento importante, pues si las acciones por sí mismas no son buenas desde un punto de vista moral, es decir, si el bien es ajeno al juicio y el provecho humano, cómo es que las acciones adquieren un sentido ético. Siguiendo el desarrollo del argumento aristotélico podemos aclarar este asunto.

Se ha establecido que el bien es la finalidad de todas las actividades humanas. Pero si las actividades humanas son múltiples y diversas, sus fines deben ser igualmente diversos. Esto es evidente cuando Aristóteles afirma: *Siendo como son en gran número las acciones y las artes y las ciencias, muchos serán por consiguiente los fines.*⁶ Es decir, el fin de las actividades humanas varía en función de sus propósitos específicos. De esto se sigue que si los fines son diversos, el bien que es propio de cada actividad también es diverso. A cada actividad corresponde un tipo de bien conforme con su finalidad y su tendencia específica. Una vez que se ha establecido que las acciones son diversas, así como sus respectivos fines, Aristóteles afirma:

Quando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria [...] los fines de las disciplinas arquitectónicas, son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues es en atención a los primeros por los que se persiguen los demás.⁷

El pasaje señala que las actividades humanas se dividen, de acuerdo a sus fines, en arquitectónicas y subordinadas; las arquitectónicas poseen su fin en ellas mismas y dirigen el desarrollo de las actividades subordinadas, cuya finalidad no radica en ellas

⁶ *Ibid*, 1094a7.

⁷ *Ibid*, 1094a10-16.

mismas, sino en el interés de conseguir alguna otra cosa. Posteriormente, se indica que los fines de las actividades arquitectónicas son preferibles a los fines de las actividades subordinadas, pues los fines inferiores se ordenan a los fines superiores. Sobre este aspecto la *Gran Ética* ofrece un ilustrativo ejemplo: *la salud es ciertamente un fin, mientras que las cosas que se hacen para conseguir la salud, no son en manera alguna un fin.*⁸ El ejemplo muestra que, si bien, el ejercicio, el régimen alimenticio, u otras actividades que producen o conservan la salud, son valiosas, no se buscan por ellas mismas sino por la salud, cosa aún más valiosa y deseable por sí misma. En función de la salud se ordenan las actividades que la producen. El ejemplo explica en qué sentido se dice que existen fines que se buscan por sí mismos y otros que son medios para buscar algo más, también por qué los fines superiores son mejores y se prefieren por encima de los fines subordinados.

Ahora bien, lo preferible siempre conlleva juicios de valor, pues la preferencia implica determinar que lo preferido es mejor que alguna otra cosa. A su vez, preferir algo se relaciona con las inclinaciones, las intenciones y los propósitos humanos. En este sentido, cuando el fin de las acciones se relaciona con los intereses y preferencias de un individuo, el bien, como tendencia de la acción, se vincula con lo provechoso y lo perjudicial para el hombre. Desde esta perspectiva, el bien, como finalidad y propósito de todo hacer humano, adquiere dimensión ética, pues las acciones influyen en el desarrollo, perfeccionamiento o deterioro de lo humano.

Según lo dicho, las actividades arquitectónicas son preferidas porque su fin es superior, es decir, porque el hombre encuentra en ellas la realización de un bien mayor. También se comprende que las actividades subordinadas se buscan en función de los fines superiores. Pero de qué manera se puede afirmar que, en efecto, existen fines que se buscan por sí mismos. Veamos qué dice Aristóteles sobre este asunto:

Si existe un fin en nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad que no siempre elegimos una cosa en vista de otra –pues sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable– es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.⁹

Se establece que el fin es necesario, pues de lo contrario todo deseo y toda elección carecerían de razón o de fundamento, es decir, si no existe un fin querido por sí mismo,

⁸ *Gran Ética*. Editorial Sarpe, España, 1984. p.30.

⁹ *Ética Nicomaquea*, 1094 a19-22.

implica que toda acción es incompleta, que no hay propósitos específicos sino una cadena interminable de anhelos en perpetuo estado de insatisfacción. La negación del fin imprime un carácter de inutilidad a todas las acciones, pues, en rigor, sin fines específicos, toda acción humana es vana e inútil. Desde esta perspectiva el fin resulta mera ilusión.

La existencia del fin es necesaria para establecer que el obrar humano posee propósitos específicos. Ahora bien, si existe un fin deseado por sí mismo, un fin superior en el que convergen todas las demás acciones, dicho fin debe ser el bien superior. Empero, no es suficientemente claro en qué consiste aquello que es querido por encima de todo lo demás y por qué se considera que es el “bien soberano”. Para tener más claridad sobre este asunto atendamos nuevamente las palabras de Aristóteles:

Entre los fines mismos, el fin que es completo siempre es mejor que el fin incompleto. Llamo completo aquello que, una vez adquirido, no nos deja desear otra cosa, e incompleto cuando, después de obtenido también por nosotros, aún advertimos la necesidad de alguna otra cosa.¹⁰

El fragmento establece que los fines se pueden dividir en dos tipos: fines completos y fines incompletos. El fin completo es aquél que, una vez alcanzado, cumple su propósito y no tiene necesidad de realizar algo más para alcanzarlo, se busca por sí mismo y no en razón de alguna otra cosa; por su parte, el fin incompleto no concluye la actividad y se manifiesta como un medio para conseguir alguna otra cosa. Por otra parte, se agrega que el deseo es el factor que determina si el fin es completo o incompleto. El fin es completo si una vez alcanzado satisface plenamente lo deseado; es incompleto cuando por sí mismo no satisface el deseo. Este aspecto es importante porque muestra la relación entre deseo y acciones humanas, a la vez que indica que el fin mayor, o el bien soberano, es el deseo de un bien superior al que se ordena todo el obrar humano.

Sin perder de vista que el fin y el bien son tomados como sinónimos, es necesario preguntar lo siguiente: ¿Cuál es la finalidad superior, perfecta y completa, que dirige y ordena el resto de fines incompletos? y ¿Cuál es el bien mayor al que tienden todas las acciones humanas? A estos cuestionamientos Aristóteles expresa la siguiente respuesta: *En cuanto al hombre por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad.*¹¹ Esto significa

¹⁰ *La Gran Moral*. Austral, Buenos Aires, 1973. p.10.

¹¹ *Ética Nicomaquea*, 1095a18-19.

que la mayoría de los hombres considera que la felicidad es el móvil de todas las acciones, es decir, el conjunto de actividades humanas se ordena a la realización de aquello que nos hace felices. Si bien, la felicidad es un propósito común en todos los hombres, no hay acuerdo al momento de establecer qué es la felicidad, por consiguiente, tampoco podemos determinar en qué consiste el bien mayor al que aspiran todos los hombres.

La opinión de que la felicidad es el bien al que se aspira por encima de todas las cosas, se puede validar en tanto notamos que todas las actividades se realizan en razón de aquello que nos hace felices. Así, por ejemplo, se busca la sabiduría, el honor, el placer, el poder, la riqueza, entre otras cosas, porque consideramos que pueden hacernos felices. Comprendemos, en cierta medida, que los esfuerzos humanos están dirigidos hacia la felicidad, además, que ésta es un bien que se busca por sí mismo, un fin completo en tanto culmina los fines que se propone la actividad humana.

Sin embargo, es evidente que existen muchas opiniones sobre lo que es la felicidad, por lo que es difícil determinar cuál es el fin superior al que tienden todas las actividades humanas. Para clarificar en qué consiste la felicidad debemos formular las siguientes preguntas: ¿En qué consiste el mejor de todos los bienes? ¿Qué tipo de bien es la felicidad? ¿La felicidad se compone de muchos tipos de bienes? Estas interrogantes indican que el examen del bien humano demanda estudiar qué es la felicidad. Continuemos, pues, con el análisis de los argumentos aristotélicos en torno a este asunto.

1.2 Diversas opiniones sobre el bien y la felicidad

Aristóteles ha mostrado que el estudio del bien humano exige clarificar qué es la felicidad. La pregunta por la felicidad surge en la búsqueda de un bien que es deseable por sí mismo y que constituye la finalidad de todo el obrar humano. Aristóteles se cuestiona cuál es el fin último de todas las actividades humanas y encuentra el común acuerdo de que el objetivo principal de todas las personas es la felicidad. Si bien el deseo de ser felices es unánime, no es sencillo llegar a un acuerdo sobre qué hace felices a los hombres. Como notamos, para descubrir qué es el bien humano hace falta saber en qué consiste la felicidad.

Aristóteles construye la noción de la felicidad examinando diversas opiniones sobre el tema, muestra sus insuficiencias y analiza las contradicciones a las que dan origen. Este procedimiento se puede explicar, en cierta medida, por la intención de

señalar la diversidad de fines e intenciones que se manifiestan en la vida del ser humano, además de enunciar los problemas y aporías inherentes a la investigación de los problemas morales. Aristóteles analiza la inevitable diversidad de acentos y preferencias que surgen en la vida de los individuos, y señala cómo dentro de esa multiplicidad emergen los elementos que definen la imagen de una vida buena, completa y dichosa.

En la investigación de la felicidad, Aristóteles considera diversas opiniones sobre dicho término; posteriormente señala que tales opiniones corresponden con diferentes géneros de vida, los cuales poseen, en su origen, una determinada comprensión del bien. Así, después examinar las diferentes opiniones sobre la felicidad, estudia los diversos géneros del bien humano y explora los elementos que determinan cuál de ellos es el mejor, propio de la vida humana y fundamento de la felicidad perfecta. Revisemos cómo se desarrolla la argumentación aristotélica.

No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio. La multitud y los más vulgares ponen el bien supremo en el placer, y por esto aman la vida voluptuosa. Tres son en efecto, los tipos más salientes de vida, a saber: el que queda dicho, la vida política, y en tercer lugar la vida contemplativa.¹²

La cita anterior establece tres opiniones sobre la felicidad: una considera que la felicidad es igual al placer, otra funda la felicidad en el poder y el reconocimiento, y la tercera establece que la felicidad es igual la sabiduría. A su vez, las diferentes opiniones se fundan en diferentes géneros de vida: hay hombres que dedican su vida al placer, otros que buscan el reconocimiento público y otros más que se complacen con la contemplación de la verdad. La diversidad de opiniones manifiesta las diferentes inclinaciones humanas y la pluralidad de fines que determinan la vida de los hombres. Sigue ahora analizar las implicaciones de cada opinión.

Sobre la opinión que identifica la felicidad con el placer, Aristóteles afirma: *La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias [...] muchos de los cuales conforman sus gustos a los de Sardanápalo.*¹³ El pasaje citado señala que la asimilación de la felicidad con el placer, es aceptada por la mayoría de los hombres. Esto se debe a que es un tipo de vida sencilla y de fácil acceso, se reduce a la búsqueda de placer sensible y a la satisfacción de los deseos

¹² *Ibid*, 1095b15-17.

¹³ *Ibid*, 1095b19-21.

corporales. La identificación de la felicidad con el placer puede entenderse como una especie de hedonismo vulgar, pues da privilegio al goce del cuerpo y lo establece como fin de la vida humana.

Además de lo dicho, Aristóteles considera que la asimilación del placer con la felicidad identifica al hombre con las bestias, corresponde a la imagen de un hombre conformado con la satisfacción de sus deseos inmediatos. Aristóteles juzga que este tipo de vida es propio de esclavos, de hombres que no son dueños de sí mismos. Cabe precisar que la vida de esclavo no se refiere a la vida de un hombre que carece de libertad por estar bajo dominio de otro, sino a la de un hombre sometido rigurosa y fuertemente a sus pasiones y apetitos corporales. Esto es evidente al ejemplificar tal género de vida con Sardanápalo, rey de Asiria, de quien se cuenta que vivió entre lujos, opulencia y placer desmedido.

La identificación del placer con la felicidad es una opinión muy difundida no sólo en los tiempos en que vivió Aristóteles, pues así como juzgaban los antiguos griegos, muchos hombres de hoy consideran que la felicidad es la pronta satisfacción de los deseos y la prolongación desmedida del placer corporal. Quienes consideran que el mejor de los bienes es el placer, opinan que la felicidad consiste en la abundancia de las cosas placenteras. Sin embargo, sólo aceptando que el hombre es feliz viviendo como una bestia se puede considerar que este género de vida es el mejor. Dicha opinión tiene grandes limitaciones, ya que no permite distinguir entre la felicidad de la vida humana y la felicidad de la vida de otros animales.

En lo que respecta al segundo género de vida, es decir, a la vida política, Aristóteles afirma: *Los espíritus selectos y los hombres de acción identifican el bien y la felicidad con el honor: éste es, puede decirse, el fin de la vida política.*¹⁴ De lo anterior se comprende que la vida política tiende a un bien que se funda en el honor. Revisar qué es el honor ayuda a comprender mejor el género de la vida política.

El honor es el reconocimiento del valor de una persona, procede de la buena reputación o de la estima que se tiene del hombre que cumple puntualmente sus deberes. El honor es posible sólo descubriendo que no todos los hombres valen por igual, reconociendo que algunos hombres son mejores que otros. La diferencia de valor que corresponde a cada hombre es determinante para la política, pues el gobernante, el político, debe ser el hombre que aventaja a sus semejantes, el que vale más. El político

¹⁴ *Ibid*, 1095b22-23.

poseerá mayor autoridad mientras mejor se le reconozca su valor, es decir, mientras más honrado sea. Por eso dice Aristóteles que para el político el bien mayor es el honor, es decir, el reconocimiento de su valor y superioridad. Con lo dicho es más claro por qué los hombres dedicados a la política consideran que el honor es el bien y la suprema felicidad.

Aristóteles juzga que la vida política es una vida honrada y buena, sin embargo, no considera que este tipo de vida sea el mejor, pues indica: *El honor, sin embargo, parece ser un bien hartamente superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifestamente está más en quien da la honra que en el que la recibe*¹⁵. Esto quiere decir que el honor es un bien que le llega al sujeto por aquellos que lo honran, es un bien que, en rigor, no depende de uno mismo. El honor sólo es posible si los otros reconocen el valor y la bondad de un hombre, si aceptan su superioridad.

Por otra parte, el honor no puede ser el bien mayor porque su fin es algo ulterior, pues como afirma Aristóteles: *los que persiguen el honor lo hacen al parecer para persuadirse a sí mismos de su propia virtud*, y más adelante, *el honor se les otorga precisamente por su virtud, con todo lo cual dejan ver claro que aun en su propia estimativa la virtud es un bien superior a la honra*.¹⁶ Esto señala que Aristóteles considera que la virtud es algo mejor que el honor, pues aquellos que desean el honor lo hacen con la intención de ser juzgados como hombres virtuosos.

Refiriéndose al mismo fragmento, Werner Jaeger afirma: *el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal del "areté"*.¹⁷ Es decir, el honor es una manifestación del reconocimiento de la virtud, pero confundida con la estima y el reconocimiento social. Desde esta perspectiva, parafraseando a Jaeger, la *areté* se encuentra en el origen del honor, de la estima y de la autoridad.¹⁸ Esto explica por qué Aristóteles considera que la virtud es un bien superior al honor.

Falta considerar el último género de vida, aquél que pone el bien mayor en la contemplación. Al respecto Aristóteles dice lo siguiente:

La actividad de la inteligencia parece superar a las demás en importancia (porque radica en la contemplación y no tiene otro fin fuera de sí misma, y contiene como propio un placer que aumenta la actividad); si, por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga

¹⁵ *Ibid*, 1095b23-25.

¹⁶ *Ibid*, 1095b29-28.

¹⁷ JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica. México. 2010. p.25.

¹⁸ JAEGER, *loc. cit.*

(en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbran atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que es ella la que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad nada puede ser incompleto.¹⁹

Se comprende que la actividad contemplativa es un bien que se busca por sí mismo. La sabiduría, fin propio de la contemplación, no persigue nada fuera de ella misma. Además, la contemplación es acompañada de varias alegrías, goces y bondades que no se encuentran en los otros géneros de vida.

Aristóteles menciona que la contemplación es una actividad autárquica, es decir, es una actividad que no se da en relación con las cosas materiales, como en el caso de los bienes del cuerpo; ni en relación con algo mudable o dependiente de lo externo, como en el caso del honor. La contemplación es un bien que depende del propio sujeto y que no tiene “otro fin fuera de sí misma”. La contemplación de la verdad es un bien que aventaja en firmeza a todos los otros, persigue un bien perfecto, duradero y que no requiere de relaciones extrínsecas. El bien para el hombre dedicado a la vida teórica es la contemplación de la verdad, en ello consiste su bien y su felicidad.

Si bien, la actividad contemplativa da origen a un tipo de bien estable y duradero, Aristóteles dice: *el hombre contemplativo, con todo, tendrá necesidad, a fuer de hombre, de cierto bienestar exterior, como quiera que la naturaleza humana no se basta así misma para contemplar.*²⁰ Ésta afirmación señala que la vida contemplativa requiere de bienes exteriores, pues la contemplación es una actividad que sólo pone en operación la parte del alma apta para la teoría, y por sí misma no satisface todas las necesidades humanas. No obstante, los requerimientos exteriores no restan valor a la actividad contemplativa, pues para el filósofo, los bienes exteriores se manifiestan como accesorios o complementos de la vida teórica. Son bienes subordinados a un fin superior y se buscan en medida que facilitan el ejercicio de la vida contemplativa. Es evidente que el hombre que carece de bienes indispensables para vivir con tranquilidad y estabilidad, difícilmente puede llevar una vida de filósofo, pues tiene la necesidad de enfocarse en tareas más apremiantes. Con todo, se confirma que el hombre dedicado a la vida contemplativa ve en los bienes exteriores medios para conseguir un bien superior.

¹⁹ *Ética Nicomaquea*, 1177b19-25.

²⁰ *Ibid*, 1178b33-34.

Además de los tipos de vida ya mencionados, Aristóteles habla de la *vida de lucro*.²¹ Sobre este tipo de vida, se dice que *es un bien útil*,²² es decir, la riqueza no se busca por sí misma, sino que se desea en función de otro bien. Cabe precisar que la vida de lucro se encuentra subordinada a la vida del placer, del honor, o de la contemplación, ya que no se busca por ella misma sino en razón de los bienes que produce. Dicho en otros términos, si bien, la riqueza facilita la satisfacción pronta de deseos, el reconocimiento público o el ocio que requiere la actividad contemplativa, no es la riqueza un bien por sí mismo, sino el medio para lograr otros bienes de mayor valía. Por lo mismo, sobre la vida de lucro, Aristóteles dice que es una *vida antinatural*,²³ pues ella no constituye uno de los *finés finales del hombre*²⁴, en la medida de que la riqueza no es un bien buscado por sí mismo.

Después de examinar las diversas opiniones sobre la felicidad y los géneros de vida que les corresponden, Aristóteles señala que dichas opiniones se fundan en tres tipos de bienes humanos: *los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo*.²⁵ Ahora bien, según lo analizado con anterioridad, la felicidad es un tipo de bien que se busca por sí mismo, perfecto, duradero, autosuficiente y propio al sujeto. Por ello, para descubrir con más claridad en qué consiste la felicidad perfecta se debe estudiar qué tipo de bien posee tales atributos.

Respecto al bien que corresponde al cuerpo, el placer, es fácil notar que es el más efímero y el más insuficiente. El placer no es un bien duradero porque la propia naturaleza del cuerpo lo imposibilita, el hombre no puede gozar de los placeres físicos infinitamente; es insuficiente porque depende de las cosas exteriores, no se basta a sí mismo porque su realización depende de cosas ajenas al propio placer.

Por su parte, los bienes exteriores tales como la honra y el reconocimiento público, no dependen del sujeto, por lo mismo, el hombre que establece la felicidad en éste tipo de bien depende del tributo de los otros. Al igual que los bienes del cuerpo los bienes exteriores no dependen plenamente del propio sujeto, su principio radica en lo exterior.

Por último, los llamados bienes del alma son los que pertenecen al propio sujeto y los que son independientes en mayor medida de lo exterior. La contemplación, como

²¹ *Ibid*, 1096a6.

²² *Ibid*, 1096a7.

²³ *Ibid*, 1096a6.

²⁴ *Ibid*, 1096a8.

²⁵ *Ibid*, 1098b13.

bien superior del alma, es la única actividad que da origen a un bien duradero, buscado por sí mismo y autosuficiente. El hombre dedicado a la contemplación se basta así mismo para comprender y para buscar la verdad. En este sentido, la contemplación de la verdad, la sabiduría, es independiente de los bienes exteriores, por ello es una actividad autárquica y autosuficiente.

Si bien, la contemplación se muestra como fundamento del bien superior, sólo indica las inclinaciones de un cierto tipo de hombres y no es extensiva a la totalidad de seres humanos. Los diferentes tipos de bien se ajustan con las tendencias de cada hombre y se fundan en el género de vida propio de cada sujeto. Los diferentes hombres se complacen con diferentes tipos de bien, razón por la cual Aristóteles afirma: *para cada cual es placentero aquello a que se dice ser aficionado*,²⁶ es decir, los diferentes tipos de vida llevan consigo bienes y placeres diferentes.

Con todo lo dicho, vemos que la felicidad se presenta como búsqueda de un bien duradero, estable, autosuficiente y propio del hombre, sin embargo, es claro que el argumento aristotélico nos ha conducido por el ámbito de la *doxa* y que no hay elementos suficientes para afirmar claramente en qué consiste la felicidad. La multiplicidad de opiniones sobre el bien dificulta decir con certeza que, en efecto, hay un bien que pertenece con exclusividad al hombre. Las opiniones sobre lo bueno, dice Aristóteles, *ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza*.²⁷ Pero el estudio aristotélico busca saber qué es el bien más allá de las opiniones, investigar si existe un tipo de bien que natural y exclusivamente pertenezca al hombre. Debemos preguntar, entonces, cuáles son los criterios que permiten hablar de un bien por naturaleza y en qué medida se puede superar el ámbito de la opinión. Para responder estos cuestionamientos Aristóteles se concentra en revisar lo que subyace a los juicios y las opiniones sobre el bien. Dice lo siguiente:

Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general, para todos aquellos que producen obras, o que desempeñan una actividad, en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección, así también parece que debe acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio.²⁸

²⁶ *Ibid*, 1099a8.

²⁷ *Ibid*, 1094 b15.

²⁸ *Ibid*, 1097b26.

La cita anterior señala que las opiniones sobre lo bueno tienen su origen en las cosas mismas. El juicio sobre la bondad o maldad de algo no es un arbitrio del sujeto, sino que proviene de propiedades que se manifiestan en las cosas mismas. Así, es posible distinguir lo completo de lo incompleto, lo perfecto de lo imperfecto, lo bueno de lo malo. Ahora bien, Aristóteles señala que algo se juzga bueno cuando realiza la función que le es propia, es decir, cuando una cosa es plenamente lo que debe ser. Esto es evidente y cercano a nuestra experiencia, predicamos que algo es bueno cuando funciona del modo como debe hacerlo. De igual modo, en las acciones que realiza el hombre se puede encontrar el mismo criterio, pues el buen escultor es el que hace esculturas perfectas, el buen músico el que produce sonidos bellos.

Los ejemplos mencionados permiten comprender que las cosas o las acciones son buenas cuando realizan correctamente la obra que naturalmente le corresponde. Por ello Aristóteles afirma: *Cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia.*²⁹ Es decir, la bondad de una acción depende de su óptima realización, lo cual se juzga por el modo como desempeña su función específica. Vemos así, que el juicio de lo bueno no es una mera arbitrariedad, sino el reconocimiento de ciertas propiedades en las cosas y en las acciones.

En relación con el hombre Aristóteles sigue el mismo camino, pues menciona que el bien humano debe ser la realización de un acto propiamente humano. En este sentido se afirma lo siguiente: *de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor, y más perfecta, y todo esto, además, es una vida completa*³⁰. Se comprende que el bien o la perfección humana debe ser la realización de la actividad propia del hombre, sin embargo, dado que el ser humano puede realizar múltiples actividades, se especifica que la actividad perfecta será la que es mejor entre todas las actividades humanas.

Lo dicho hasta ahora muestra que Aristóteles concibe que el mejor de los bienes humanos se funda en determinada actividad que expresa la perfección del hombre. Ahora bien, la perfección es lo que Aristóteles llama *areté*, la virtud que corresponde a cada cosa y a cada actividad. Así, cuando se habla del mejor bien o de la perfección propia de cada cosa se refiere a su virtud específica. De tal modo, para comprender con mayor propiedad qué es el bien y la felicidad humana, debemos estudiar qué es la virtud y por qué de ella depende el bien y la perfección. Comprendemos ahora que el estudio

²⁹ *Ibid*, 1098a15.

³⁰ *Ibid*, 1098a16-17.

del bien y la felicidad demanda adentrarnos en el estudio de la naturaleza humana y de la virtud o perfección de su ser. Veamos a continuación qué es la virtud y cuál es su relación con la felicidad.

1.3 Estudio de la virtud y su relación con la felicidad

Debemos revisar qué es la virtud y cuál es su relación con el bien y la felicidad, pero antes de dirigir la atención a la virtud específicamente humana, analicemos qué es la virtud desde un punto de vista general. Es necesario proceder de este modo porque a partir del estudio de las generalidades de la virtud podemos descubrir su vínculo con la naturaleza propia de cada cosa, y establecer las bases para comprender el bien humano más allá del ámbito de la opinión. Explicar el vínculo entre bondad, virtud y naturaleza humana es el paso que debemos dar para superar el ámbito de la *doxa* en el que nos ha introducido el estudio inicial de la felicidad. Comencemos, pues, explicando las siguientes palabras de Aristóteles:

Digamos, pues, que toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia; como por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su función: por la virtud del ojo vemos bien. Del mismo modo la virtud del caballo le hace ser buen caballo, apto para correr, para llevar al jinete y para esperar al enemigo.³¹

Desde una perspectiva general, la virtud es la adecuación de una cosa con aquello que debe ser, es decir, la virtud es la realización cabal del ser de las cosas, la excelencia o perfección de cualquier ente. Aristóteles señala que la virtud es una excelencia que corresponde a la naturaleza de cada cosa, esto es claro cuando dice que la virtud del ojo es ver bien y la del caballo su destreza para la carrera. En efecto, decimos que un ojo es bueno cuando cumple cabalmente su función, cuando un ojo ve bien; por el contrario, decimos que un ojo es malo o defectuoso cuando no posee su virtud, cuando es miope o ciego. De esta manera, la virtud se manifiesta como la cualidad de perfección que reviste las cosas, la cual se hace patente en el desarrollo óptimo de las funciones específicas de cada cosa.

Si la virtud es realización cabal de lo que un ente es por naturaleza, se encuentra relacionada necesariamente con el concepto de fin, el *télos* de la filosofía aristotélica, pues el hecho de que una cosa desarrolle su virtud significa que completa plenamente el

³¹ *Ibid*, 1106 a15 -21.

fin que naturalmente le corresponde. En este sentido, la virtud tiene una necesaria relación con la comprensión aristotélica de la naturaleza. Este aspecto es de suma importancia porque permite comprender que el bien y la virtud son cosas que se fundan en la constitución natural de los entes.

Para continuar con la definición de la virtud debemos explicar algunos sentidos del concepto de *télos*. En el tratado sobre la *Física* Aristóteles afirma que el *fin es aquello para lo cual es algo*³², es decir, el *télos* es el sentido o la tendencia que naturalmente poseen las cosas. El *télos* también hace referencia al punto álgido, a la concreción y la perfección que deben alcanzar las cosas. En este sentido, el fin se vincula estrechamente con la bondad de los entes, pues *aquello para lo cual las cosas son, tiende a ser lo mejor y su fin; y no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo*³³. El *télos* es la tendencia natural de las cosas, lo que guía el desarrollo de su bondad, su perfección y su virtud. Por tanto, si el fin es inherente al ser de las cosas, también lo es el bien y la virtud. De esta manera, Aristóteles asimila el fin con el bien, y se comprende mejor por qué al principio de la *Ética Nicomaquea* se dice que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran.

El mismo sentido prevalece al tratar sobre la virtud específicamente humana, pues la virtud del hombre se manifiesta como la realización del fin específico del hombre. Por ello Aristóteles afirma: *Si así es, pues, en todos los casos, la virtud del hombre será aquél hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia*.³⁴ Comprendemos con lo anterior que la búsqueda del bien humano, de la excelencia y la virtud, requiere investigar en qué consiste el acto y el fin que pertenece específicamente al hombre.

Conforme a lo dicho, se puede afirmar que Aristóteles no considera que el bien y la perfección humana dependan de opiniones arbitrarias, sino que sus principios radican en la propia naturaleza humana. Pero también notamos que la investigación del bien humano demanda dedicarnos al estudio de la naturaleza humana, buscar la perfección del hombre en el acto que le es propio y que desarrolla su virtud específica. Dicho en otros términos, para saber qué es el bien humano es preciso preguntar qué define el ser del hombre, qué es propio y exclusivo de su naturaleza. Revisemos cómo se desarrolla el argumento de Aristóteles. Dice en *Ética Nicomaquea*:

³² *Física*, 194b34.

³³ *Ibid*, 195a25.

³⁴ *Ética Nicomaquea*. 1106 a22.

El vivir, con toda evidencia, es algo común aun a las plantas, mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto, es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Vendría en seguida la vida sensitiva; pero es claro que también ella es común aun al caballo, al buey y a cualquier animal.³⁵

El hombre pertenece al conjunto de los seres viviente, como tal, posee cualidades comunes con vegetales y otros animales. Primero, se dice que todos los vivientes tienen necesidad de nutrición y crecimiento, es decir, son actividades comunes a las plantas, a las bestias y al hombre. Dado que las funciones de nutrición y desarrollo se dan por igual en todos los seres vivos, no son algo propio y específico del hombre. Posteriormente, se dice que hay algunos seres vivos que participan, además de la vida de nutrición y desarrollo, de la vida sensitiva; estos seres vivos son los animales, incluyendo al hombre, pero como las bestias son capaces de vida sensitiva, dicho principio tampoco produce actos exclusivamente humanos.

Puesto que la vida vegetativa y la vida sensitiva se comparten con otros vivientes, los actos que corresponden a dichos principios no son exclusivos del hombre, por lo mismo, no definen la actividad específica de su ser. Por esta razón, no pueden ser el fundamento de la virtud humana. Pero Aristóteles agrega que el hombre participa, además de la vida vegetativa y la vida sensitiva, de un tercer principio asociado con la *vida activa de la parte racional*.³⁶ Dicho principio es exclusivo del hombre ya que no se encuentra ni en plantas ni en otros animales. Ningún otro ser viviente, a parte del hombre, es capaz de dirigir racionalmente el desarrollo de su vida. Para comprender mejor este aspecto conviene profundizar en la comprensión aristotélica del alma humana.

Aristóteles señala que el alma posee *una parte irracional y otra dotada de un principio racional*.³⁷ Cabe precisar que esta separación se produce sólo como un acto del pensamiento, pues, en realidad, ambas partes del alma son inseparables. La comprensión aristotélica del alma, como dice Gómez Robledo, no es como en Descartes, *pensamiento puro, ya que el cuerpo no es un mecanismo y debe por ende estar informado por el principio anímico en todas sus funciones vitales*.³⁸ Es decir, en

³⁵ *Ibid*, 1097b34-1098a2.

³⁶ *Ibid*, 1097b34.

³⁷ *Ibid*, 1102a29.

³⁸ GÓMEZ Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996. p. 22.

Aristóteles el alma comprende tanto las funciones racionales como las irracionales. El señalamiento de Gómez Robledo es un ejemplo de las radicales diferencias que existen entre la filosofía aristotélica y el pensamiento moderno de origen cartesiano. Más adelante veremos que este punto es de gran relevancia, ya que la virtud humana aparece en el pensamiento de Aristóteles como la comunicación de las diversas partes del alma, lo que es imposible desde la perspectiva cartesiana, dado su conocido dualismo de *res cogitans* y *res extensa*.

Regresando a la interpretación de Aristóteles, indiquemos que el análisis de la parte racional del alma se realiza con más detalle en el capítulo siguiente de esta exposición, por lo que ahora basta con indicar que la parte racional se refiere al principio que genera diversas operaciones intelectuales. Es la parte en la que tiene lugar el pensamiento discursivo e intuitivo de los cuales depende la ciencia y la sabiduría.

Respecto a la parte no racional del alma humana, Aristóteles dice que contiene dos secciones: *de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio.*³⁹ Ésta división es importante porque Aristóteles considera que en la parte vegetativa del alma no se puede encontrar una virtud específicamente humana. Esto se debe a que su perfección no depende de la voluntad sino de la configuración natural de cada organismo. Por su parte, el principio concupiscible y desiderativo es aquél por el que se experimentan los deseos y las pasiones, como pueden ser la experiencia del placer, la furia, la piedad o el amor. Éste principio, aun cuando es opuesto a la razón se puede controlar y dirigir racionalmente. Esto indica que el principio desiderativo convive a la vez con lo racional y lo irracional.

De esta manera, es claro que Aristóteles considera que el alma humana tiene dos partes, una racional y otra no racional. Pero dentro de la parte no racional existe una sección que convive con la razón en medida que puede escucharla y someterse a su mandato. Por lo dicho, se comprende que el ser humano experimenta tanto actividades racionales como no racionales, pero que posee la capacidad de regir mediante el principio racional los actos de la parte no racional. A diferencia de las bestias, el hombre puede controlar el modo como se comporta ante sus deseos y pasiones. Así, es

³⁹ *Ética Nicomaquea*, 1102b30-31.

más claro por qué Aristóteles afirma que el principio concupiscible y desiderativo participa de la razón.

Conforme a lo dicho, podemos afirmar que Aristóteles considera que el hombre tiene algo de común con los animales y algo exclusivamente humano. Lo primero se refiere a los actos irracionales; lo segundo, se refiere a los actos de la razón. Al establecer estas diferencias, se comprende que los actos que definen el ser del hombre son aquellos que se producen por una vía racional, pues como dice el Filósofo: *El acto del hombre es la actividad del alma según la razón o al menos no sin ella.*⁴⁰ Esto significa que la vida exclusivamente humana se manifiesta como el desarrollo de actividades en consorcio con el principio racional.

Debemos precisar que Aristóteles no busca la negación de lo irracional ni su eliminación en aras de la razón. Esto implicaría una mutilación de lo humano que conduce también a su deformación. En efecto, sin nutrición, sin sensaciones, sin deseos o pasiones, la vida humana es imposible. Aristóteles no considera que la vida humana deba buscar la anulación de lo irracional, pero sí considera que lo no racional debe ser regulado racionalmente. Desde la perspectiva de Aristóteles, la razón es el mejor medio que el hombre posee para vivir bien, aún cuando no tiene el poder para suprimir lo no racional.

Resumiendo el análisis, comprendemos que el bien humano se manifiesta como el desarrollo de una vida conforme a la razón, siendo este aspecto lo que define la naturaleza de la virtud humana. La virtud señala qué es el bien humano y acota el amplio espacio en el que inicialmente se presentaron las diversas opiniones de la felicidad. Con esto es más comprensible que la pregunta por la felicidad y el bien humano se responden al clarificar en qué consiste el acto que es propiamente humano. A su vez, se explica por qué Aristóteles afirma que *la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud perfecta*,⁴¹ es decir, una actividad acorde con lo que naturalmente corresponde al ser del hombre.

Al establecer que la virtud es una cualidad que se funda en la constitución natural del hombre, también queda sentado que el bien y la felicidad no son del todo materia de opinión, sino que dependen, en mayor medida, del modo como el hombre realiza su propia naturaleza. Sin embargo, aun no es suficientemente claro cuál es el efecto práctico de la virtud en la vida del hombre, dicho en otros términos, aun no

⁴⁰ *Ibid*, 1098 a7.

⁴¹ *Ibid*, 1102a5.

sabemos plenamente en qué sentido la virtud favorece el desarrollo de una vida buena. Ahora debemos examinar con mayor precisión la relevancia de la virtud para el desarrollo óptimo de la vida humana y explicar mejor su relación con la felicidad. Para avanzar sobre este asunto conviene estudiar la virtud humana ya no desde una perspectiva general, sino atendiendo cómo se particulariza según se hable de las virtudes de la parte racional del alma humana, llamadas virtudes intelectuales, o de las virtudes del principio desiderativo, denominadas virtudes éticas.

1.4 Distinción entre virtudes del intelecto y virtudes del carácter

El estudio de la virtud ha conducido a estudiar la naturaleza del alma humana. Se ha dicho que Aristóteles divide el alma en dos partes: una racional y otra carente de razón. Esta división da origen a dos especies de virtudes, *a unas virtudes las llamamos intelectuales (dianoéticas); a otras morales (éticas)*.⁴² Las diferentes virtudes señalan la excelencia o la perfección de los diferentes principios del alma humana. Las virtudes intelectuales son la perfección de distintas facultades de la *dianoia*, término griego que hace referencia a diversos actos del intelecto; por su parte, las virtudes éticas son propias del *éthos*, del carácter, son modos de la conducta referentes al principio desiderativo. Comencemos estudiando qué son las virtudes *dianoéticas*.

En la *Ética Eudemia* Aristóteles menciona que *las virtudes intelectuales se acompañan de razón*,⁴³ es decir, se distinguen porque todas ellas son actividades de alguna facultad racional. La misma obra precisa lo siguiente: *Las virtudes de la parte que posee la razón son las intelectuales, su objeto es la verdad, y se ocupan ya de la naturaleza de las cosas, ya de su producción*.⁴⁴ Esto indica que las virtudes intelectuales, además de ser actos racionales, son una especie de conocimiento, se manifiestan como tipos de saber.

El mismo rasgo se presenta al momento de enunciar cuáles son las virtudes intelectuales. Aristóteles dice: *sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando y negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición*.⁴⁵ El pasaje indica que las virtudes intelectuales tienen en común que son actividades de la razón por las cuales el hombre descubre lo verdadero, sin embargo, al establecer que existen tipos diferentes de virtudes intelectuales, también

⁴² *Ibid*, 1103a5.

⁴³ *Ética Eudemia*, 1220a10

⁴⁴ *Ibid*, 1221b30.

⁴⁵ *Ética Nicomaquea*. 1139b16.

señala que son diferentes los tipos de saber que promueve cada virtud. Esto es claro al observar que la ciencia, la sabiduría y la intuición, son tipos de saber teórico; mientras que el arte es un saber productivo y la prudencia un tipo de sabiduría práctica.

Por otra parte, Aristóteles agrega que las virtudes intelectuales deben su nacimiento y desarrollo *sobre todo al magisterio* [...] y *por eso ha menester de experiencia y de tiempo*.⁴⁶ El término magisterio traduce el griego *didaskalias*, vocablo que posee múltiples sentidos: enseñanza, instrucción, lección, ensayo, entre otros; pero en el contexto de la *Ética Nicomaquea*, *didaskalias* manifiesta la noción de aprendizaje. Si bien algunas virtudes intelectuales son un tipo de conocimiento que se puede transmitir por la enseñanza, no es necesario que las virtudes intelectuales se aprendan necesariamente por medio de un maestro; la prudencia, por ejemplo, es un tipo de saber que no es enseñable.⁴⁷

También se dice que las virtudes del intelecto requieren de tiempo y experiencia para su desarrollo. En el caso del arte y de la prudencia la necesidad del tiempo y de la experiencia para su desarrollo es algo fácil de entender. El arte es el dominio de una determinada habilidad, y la habilidad es una disposición o una destreza que se adquiere al realizar repetidamente una actividad. Es evidente que para adquirir una habilidad es necesario el tiempo, la práctica y la experiencia. Por su parte, la prudencia es una actividad que implica conocer e identificar las situaciones que demandan un determinado comportamiento. Por eso en el poema de la *Ilíada*, Homero llama prudente al anciano Néstor, hombre que debido a su experiencia en guerra, destaca por emitir buenos consejos.⁴⁸ En efecto, un hombre sin experiencia no puede ser prudente. En resumen, puesto que las virtudes intelectuales son tipos de saber, requieren de tiempo y experiencia para adquirirse. Dejemos por ahora el estudio de las virtudes intelectuales, pues serán revisadas con más detalle en el segundo capítulo de esta exposición. Consideremos ahora qué es propio de las virtudes del carácter.

⁴⁶ *Ibid*, 1103a14.

⁴⁷ Podemos interpretar que la prudencia no es una virtud enseñable ya que sus causas y principios no son demostrables. La enseñanza se da, dice Aristóteles, en tanto que son demostradas las causas de las cosas. Este es uno de los aspectos por los que la *phrónesis* difiere de la *episteme* y la *sophía*. Para consultar este punto se puede dirigir la atención a los siguientes pasajes de la *Ética Nicomaquea*: 1139b20, 1139b25, 1139b30, 1140a30 y 1140b30.

⁴⁸ En varios lugares de la *Ilíada* Néstor aparece como un anciano sabio y experimentado en asuntos de guerra. Los siguientes pasajes pueden ilustrar este aspecto: I, 248-249; IV, 293; VII, 323-326.

El Estagirita afirma que *la virtud moral es fruto de la costumbre*,⁴⁹ es decir, la virtud ética es un modo habitual de obrar. La virtud moral, a diferencia de la virtud intelectual, no pertenece a la parte racional del alma sino que se desarrolla en la parte desiderativa, por lo mismo, es un hábito del carácter y no un tipo de saber. Para explicar qué son las virtudes éticas debemos saber por qué se manifiestan como hábitos del carácter.

Para demostrar que la virtud ética es un hábito del carácter, Aristóteles realiza el siguiente procedimiento: primero estudia cuál es el origen de la virtud moral, posteriormente explica qué es un hábito y finalmente señala qué tipos de hábitos son propios de la virtud moral. Veamos cómo se desarrolla el argumento:

Ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Nada, en efecto, de lo que es por naturaleza puede hacerse por la costumbre de otro modo; como por ejemplo, la piedra, que por su naturaleza es arrastrada hacia abajo no podría contraer el hábito de moverse hacia arriba aunque infinitas veces quisiéramos acostumbrarla a ello.⁵⁰

Primero se establece que las virtudes no nacen en el hombre naturalmente, esto se debe a que las virtudes son hábitos. El hábito o la costumbre son inoperantes en las cosas que son por naturaleza. Sobre este asunto se ofrecen dos explicaciones: por un lado, si el movimiento se realiza naturalmente, como en el caso de la piedra que tiende hacia abajo, la costumbre es irrelevante porque el movimiento se realiza sin necesidad de generar un hábito; por otro lado, el hábito es inoperante para modificar un movimiento natural porque no puede alterar la esencia de las cosas. El hábito no interviene en el desarrollo del movimiento natural de las cosas ni puede modificar su tendencia natural. Puesto que las virtudes son hábitos, su desarrollo no se origina por naturaleza, no obstante, como veremos, tampoco son actividades opuestas a la naturaleza humana.

Continuando el argumento, Aristóteles señala que la virtud *no nace en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos por la costumbre*.⁵¹ Esto significa que la virtud no se desarrolla naturalmente en el hombre, pero que tampoco es algo opuesto a su tendencia natural. Las virtudes morales no son un agregado artificial,

⁴⁹ *Ética Nicomaquea*, 1103a17.

⁵⁰ *Ibid*, 1103a20-24.

⁵¹ *Ibid*, 1103 a25-26.

sino el desarrollo de ciertas facultades acordes con la naturaleza humana, dicho en otros términos, las virtudes no son por naturaleza, sino conforme a la naturaleza.

Lo anterior es más claro cuando Aristóteles afirma: *todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades (dinameis), que luego nosotros traducimos en acto (energeias)*.⁵² Es decir, primero se tiene una capacidad para ser, la cual, posteriormente, se realiza o se actualiza. En este sentido, el hombre posee por naturaleza la capacidad o la potencialidad de ser un individuo virtuoso, pero no es un hombre virtuoso hasta que actualiza dicha capacidad. Precisemos que las virtudes, a diferencia de otras potencialidades humanas que se desarrollan naturalmente, sólo se actualizan con la intervención de la voluntad y, principalmente, con el desarrollo de hábitos.

Aunado a lo anterior, Aristóteles indica que *las virtudes las adquirimos ejercitándonos en ellas, como pasa también en las artes y oficios*.⁵³ Esto significa que las virtudes se adquieren por medio de hábitos, pues el hábito, en sentido general, es un modo de proceder adquirido por repetición de muchos actos iguales. Del mismo modo que un zapatero adquiere la habilidad de hacer zapatos sólo ejercitando dicha actividad, el hombre adquiere la virtud ejercitándose y habituándose a realizar actos de virtud. Es necesario puntualizar que los hábitos relacionados con la vida ética se refieren a *las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones*,⁵⁴ es decir, los hábitos morales no son cualquier disposición o habilidad práctica, sino los modos como el hombre se comporta continuamente ante las afecciones del ánimo o del cuerpo. Para comprender mejor este asunto conviene revisar qué son las pasiones.

Aristóteles dice: *llamo pasiones a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena*.⁵⁵ El pasaje señala que las pasiones son los padecimientos que son acompañados de placer y dolor, como pueden ser el amor, la alegría, la piedad, así como la cólera, el miedo, los celos y todo aquello que se acompaña de placer o dolor. En este sentido, el hábito, desde un punto de vista ético, es una actitud ante las pasiones, un determinado comportamiento ante lo placentero y lo doloroso.

Tenemos que todas las virtudes son hábitos, sin embargo, no todos los hábitos son virtudes. Esto es claro al observar que los seres humanos pueden desarrollar hábitos que

⁵² *Ibid*, 1103 a26.

⁵³ *Ibid*, 1103a31.

⁵⁴ *Ibid*, 1105b27.

⁵⁵ *Ibid*, 1105b22.

no contribuyen a su perfeccionamiento, incluso, que hay hábitos que son degenerativos y corruptores del hombre. La repetición continua de actos semejantes produce el hábito, pero el hábito por sí mismo no posee valor moral, pues tanto los vicios como las virtudes surgen por el hábito. Esto implica que la virtud demanda no sólo formar hábitos, sino desarrollar hábitos acordes con el bien humano. Ahora debemos precisar qué tipo de actos son los que producen hábitos propios de la virtud.

Aristóteles señala *que los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso.*⁵⁶ Esto significa que hay cierto tipo de acciones cuya consecuencia es dañina para el hombre. Los actos degenerativos son los que se desarrollan de forma excesiva, o bien, de forma defectuosa. Puesto que los hábitos provienen de la repetición constante de actos iguales, podemos ver que los hábitos dañinos se engendran en la repetición de actos excesivos o defectuosos, lo que implica que tanto el exceso como el defecto son causa de los vicios humanos. Así, por ejemplo, podemos observar que en la actividad de comer tanto el exceso como el defecto, es decir, la glotonería y la anorexia, son por igual degenerativos de la salud humana. Vemos así, que los actos y los hábitos dañinos son lo que se desarrollan en los extremos del defecto y el exceso.

En lugar de actos desarrollados en los extremos del exceso y la deficiencia, el Filósofo indica que los actos buenos son los que conservan una medida saludable, es decir, los actos que conservan el punto medio y evitan los extremos. Aristóteles define el término medio de la siguiente manera:

Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos.⁵⁷

El pasaje indica que el punto medio es aquél que equidista entre dos extremos. En los números, por ejemplo, el 3 es el punto medio entre el 1 y el 5. Pero Aristóteles precisa que el término medio en relación con el hombre no se mide a partir de generalidades, sino en relación a cada individuo. El medio virtuoso depende de las necesidades y capacidades de cada persona, esto es evidente al observar que no todos los hombres requieren la misma cantidad de comida, de bebida o de ejercicio para vivir saludablemente. Por lo dicho, la virtud se comprende como un hábito que evita los

⁵⁶ *Ibid*, 1104a12.

⁵⁷ *Ibid*, 1106a29-31.

extremos y conservar el punto medio. Sin embargo, no es del todo claro qué tipo de medida es la virtud ni sobre qué cosas se aplica.

Para responder los cuestionamientos anteriores, recordemos que la virtud es un hábito, y que el hábito, relevante para la ética, es un modo de comportarse respecto a las pasiones. De esto se sigue que la virtud ética es un hábito que conserva el término medio referente a los deseos y las pasiones. En este sentido Aristóteles afirma lo siguiente:

La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el éxito, doble resultado propio de la virtud. En consecuencia, la virtud es una posición intermedia, puesto que apunta al término medio.⁵⁸

El pasaje menciona que la virtud es un hábito que preserva la medida en el modo de comportarse ante las pasiones. Este aspecto es más claro al observar cómo se manifiesta la virtud en la vivencia de diferentes pasiones. En los placeres del cuerpo, por ejemplo, el término medio es la templanza, el exceso el desenfreno y el defecto la insensibilidad; en relación con el temor, el término es la valentía, el exceso la temeridad y el defecto la cobardía. De modo similar, todas las virtudes del carácter tienen que ver con el hábito que conserva la medida y evitan tanto el exceso como el defecto.

Ahora bien, la conservación del término medio en relación con las pasiones, es el origen del valor y la honra de los individuos, pues en general, consideramos que un hombre es virtuoso porque mantiene la sobriedad y el equilibrio en cada situación de su vida.⁵⁹ El hombre que posee la virtud es capaz de controlar las pasiones y las penas que puedan aquejarle, sabe mantener la medida justa tanto en el goce como en la pena. El hombre virtuoso posee un tipo de hábito que le permite controlar el modo como se comporta ante la vivencia de las pasiones, una disposición que, de modo concreto, le evita ser avasallado por la cólera, la tristeza, el temor o el deseo de placer. Con lo dicho es más claro por qué Aristóteles afirma que las virtudes morales son hábitos del carácter.

⁵⁸ *Ibid*, 1106b25-29.

⁵⁹ Las nociones de equilibrio, medida y sobriedad son formas características de la cultura griega. Aristóteles la expresa en su doctrina del punto medio, pero en muchas obras de la literatura clásica podemos encontrar exhortaciones al control saludable de los deseos, de los pensamientos y de las acciones. En general, la *phrónesis* se muestra como opuesta a la *hybris* (exageración, desmesura, soberbia, locura); En la *Iliada* de Homero, la *Orestíada* y *Los Persas* de Esquilo, o *Antígona* de Sófocles, podemos encontrar manifestaciones claras de la oposición entre *hybris* y *phrónesis*.

Cabe preguntar de qué depende que un hombre sea capaz de evitar los excesos y elija conservar el término medio. Para superar este cuestionamiento es necesario revisar otros aspectos que Aristóteles atribuye a los hábitos. Dice lo siguiente:

Signo forzoso de los hábitos, es el placer o la pena que acompaña a los actos. Temperante es el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente es el que con alegría, o al menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza.⁶⁰

La cita establece que la virtud moral se relaciona con el modo como el hombre se comporta ante el placer y el dolor. Por ejemplo, el intemperante se abandona a los placeres del cuerpo, y el falta de fortaleza se ve dominado por las pasiones del ánimo que lo embargan; por el contrario, la templanza y la fortaleza son producto de resistir los placeres y de conservar la entereza del ánimo. Por esta razón, Aristóteles agrega que *los hombres se vuelven perversos por los placeres o los dolores, por perseguir o evitar unos u otros.*⁶¹ La conservación de la virtud depende de la resistencia que el hombre puede tener ante el placer y el dolor. Se dice, además, que el hombre virtuoso encuentra placer al realizar acciones virtuosas, en este sentido, la virtud es conservación del término medio, e implica el goce al momento de su ejercicio. De este modo, la virtud implica sentir placer por aquello que es bueno sentir placer, dicho en otras palabras, la virtud lleva consigo la complacencia al realizar actos de templanza, fortaleza, justicia o prudencia.

La virtud moral está ligada con las tendencias del hombre, con los deseos del ánimo y del cuerpo. La virtud implica adquirir la costumbre de inclinarse hacia las cosas que son buenas. Esto señala una distinción esencial entre las virtudes éticas y las virtudes intelectuales, pues el hombre, aún sabiendo que debe conservar el término medio, si no posee hábitos buenos, no podrá realizar acciones virtuosas y de nada le servirá tener conocimiento de aquello que debe hacer. Por esta razón, lo decisivo en las virtudes morales no es el saber, sino el hábito y la costumbre.

Si bien, las virtudes intelectuales y las virtudes éticas son diferentes, sólo su conexión es lo que produce la excelencia ética. El hecho de que existan dos tipos de virtud, una del intelecto y otra del carácter, no determina su escisión, lejos de ello, Aristóteles considera que los diferentes tipos de virtud se relacionan y se complementan

⁶⁰ *Ética Nicomaquea*, 1104b4-9.

⁶¹ *Ibid*, 1104b10.

entre sí. Del mismo modo como el principio racional y el principio desiderativo se presentan unidos en el hombre, sus respectivas perfecciones no se oponen ni se excluyen. Precisamente, la relación entre virtudes del intelecto y las virtudes del carácter, es lo que genera la imagen de un hombre pleno, equilibrado, sano y dueño de sí mismo. A continuación debemos estudiar el modo como se relacionan las virtudes éticas y las virtudes intelectuales, y debemos observar cómo la unidad es posible por medio de la *phrónesis*, virtud que, siendo intelectual, está ligada a las virtudes morales y con el orden práctico de la vida humana.

1.5 Relevancia de la *phrónesis*

Para concluir este capítulo señalemos algunos aspectos que en la ética de Aristóteles apuntan a la relación entre virtudes éticas y virtudes intelectuales. Para ello se debe precisar que las virtudes éticas se desenvuelven en relación con el principio racional del alma humana, lo cual se clarifica al poner atención en la relevancia de la prudencia para su ejercicio y dirección.

Tengamos en cuenta que las virtudes éticas son hábitos que consisten en elegir el punto medio en relación con las pasiones. Pero elegir el punto medio sólo es posible si las acciones obedecen y se adecuan a la razón. Esto señala que, si bien, las virtudes morales están relacionadas con las pasiones y los deseos, no son ni irracionales ni irreflexivas. Los hábitos virtuosos no son indiferentes del principio racional del alma humana porque el descubrimiento de lo que se debe apetecer o evitar se realiza por una vía racional. En este sentido, la virtud se realiza por medio de actos racionales y voluntarios, por ello dice Aristóteles: *la virtud es un acto selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros.*⁶² La virtud ética requiere elegir el punto medio.

Ahora bien, el criterio para elegir el punto medio, indica Aristóteles, es señalado por la *recta razón tal como la determina el hombre prudente.*⁶³ Esto significa que la virtud moral requiere descubrir racionalmente lo que es bueno, saber qué es el punto medio relativo a nosotros y elegirlo. Por su parte, la recta razón es determinante para que las acciones se ajusten con el término medio. Si bien las virtudes morales tienen su origen en la parte del alma que no participa plenamente de la razón, es decir, están vinculadas con el cuerpo y las pasiones, la virtud moral requiere ordenar el modo como el hombre se comporta ante el dolor y el placer, formar hábitos saludables que

⁶² *Ibid*, 1107a1.

⁶³ *Ibid*, 1107a2.

conserven el punto medio. Pero salvaguardar el punto medio sólo es posible si los actos se adecuan con la recta razón, es decir, si se actúa con prudencia.

De esta manera, comprendemos que la virtud moral va unida a la prudencia, pues por medio de la *phrónesis* el hombre descubre los fines buenos de la acción y los modos correctos de realizarlos. El conjunto de virtudes prácticas está ligado a la elección y realización de fines buenos, a la inclinación a conservar el punto medio y a la deliberación recta, no obstante, tales actos no pueden realizarse sin la connivencia del razonamiento prudencial. En este sentido, la prudencia, como hábito de la razón, aporta los elementos que relacionan el principio racional con el principio desiderativo.

Ciertamente, Aristóteles considera que la parte racional del alma es superior a la parte irracional, en consecuencia, las virtudes intelectuales son superiores respecto a las virtudes morales. Pero también hemos analizado que los actos puramente racionales son insuficientes para satisfacer por completo las necesidades humanas, por lo mismo, por sí solos no pueden consumir la felicidad humana. Por esta razón, las virtudes prácticas requieren formar vínculos entre la racionalidad y los principios de la acción. La relación entre racionalidad y acción se da por medio de la prudencia, pues dicha virtud posee la facultad para descubrir el punto medio que las virtudes prácticas deben preservar.

Es importante resaltar que la prudencia pertenece al conjunto de virtudes intelectuales, no obstante, es una actividad del pensamiento relacionada con la vida práctica del hombre. La prudencia es un tipo de saber y una actividad racional, pero es un tipo de saber y una racionalidad que se aplica sobre las dimensiones de la vida práctica. Por ello, la prudencia es una virtud de gran relevancia para desarrollar las capacidades que le permiten al hombre vivir bien.

Resumiendo nuestro análisis, tenemos que el estudio aristotélico del bien humano exige clarificar qué es la felicidad, a su vez, para saber qué es la felicidad es necesario explicar qué es la virtud humana. En este punto, descubrimos que la virtud se define como una actividad que consume y perfecciona la naturaleza del hombre. Dicha actividad se funda en los actos voluntarios que conservan la medida saludable en los modos como el hombre se comporta ante el placer y el dolor. A su vez, la conservación del término medio sólo es posible por medio de las operaciones racionales propias de la prudencia.

Los aspectos revisados muestran que la ética de Aristóteles se manifiesta como una doctrina que busca la realización de la virtud humana. Pero la excelencia humana se manifiesta, de manera específica, como el conjunto de diferentes virtudes tanto del

carácter como del intelecto. Dentro de esas virtudes, la prudencia se manifiesta como una virtud central, ya que por medio de ella, el hombre encuentra el camino para regular y conducir racionalmente su vida. En este sentido, la prudencia da cohesión a la idea del término medio, del equilibrio y la medida que las diferentes virtudes buscan promover en la acción humana. Además de lo dicho, la prudencia, como virtud intelectual, es la facultad que establece los medios racionales para que el hombre elija y determine la realización práctica del bien. De esta manera, la *phrónesis* establece la dirección que el obrar humano requiere para consumir su excelencia.

Sobre este aspecto, afirma Leo Strauss, *la prudencia es ese tipo de conocimiento inseparable de la “virtud moral”, esto es, del carácter bondadoso o del o del hábito de elegir, del mismo modo que la virtud moral es inseparable de la prudencia.*⁶⁴ Es así, que en el centro de la ética de de Aristóteles, la *phrónesis* aparece como el fundamento de la “virtud moral”, es la expresión del saber que le permite al hombre desarrollar una vida buena y dichosa.

Por lo anterior, comprendemos que el estudio de la felicidad y del bien humano demanda examinar qué es la *phrónesis*. Debemos investigar por qué la prudencia es necesaria para realizar el bien y la felicidad humana. Una vez mostrado lo que subyace a la *phrónesis*, en el siguiente capítulo nos enfocaremos en explicar detalladamente su naturaleza, sólo así podemos formar una comprensión cabal de lo que es el bien humano, la virtud y la felicidad.

⁶⁴ STRAUSS, Leo. *La ciudad y el hombre*. Editorial Katz, Barcelona, 2006. p. 43.

2. PHRÓNESIS Y SABIDURÍA PRÁCTICA

En el capítulo anterior se han establecido los conceptos básicos y los problemas fundamentales de la ética de Aristóteles que permiten comprender la relevancia y la necesidad de la prudencia para el orden de la acción humana. Señalado lo que subyace a la *phrónesis*, ahora debemos avanzar a su definición.

Este capítulo se dedica a exponer la naturaleza de la *phrónesis*, pero es necesario señalar que la explicación de la prudencia es una tarea sumamente complicada. La problemática radica, por una parte, en que la *phrónesis* es un término que difícilmente se puede definir con precisión, pues la prudencia nombra una realidad humana que no se puede explicar y definir plenamente a partir del análisis conceptual; por otra parte, la comprensión aristotélica de la prudencia sólo es completa relacionando y explicando múltiples argumentos contenidos en diversas obras de Aristóteles, por lo que el estudio no se puede limitar a exponer la definición que el filósofo realiza en Libro VI de la *Ética Nicomaquea*. Para saber qué es la prudencia se deben integrar diversos elementos.

Las dificultades para definir la prudencia determinan el procedimiento que debe seguirse para su exposición. Precisemos que Aristóteles no expone la naturaleza de la prudencia por medio de una definición, sino que la explica comparándola con otras virtudes intelectuales, distinguiéndola de otras modalidades de saber y de otras actividades racionales que son semejantes a la *phrónesis*. El Filósofo muestra qué es la prudencia por medio de la comparación y la distinción. Nuestro estudio debe seguir el camino recorrido por Aristóteles porque la prudencia no se comprende si nos limitamos sólo a una definición conceptual.

El capítulo se desarrolla del siguiente modo: primero se ofrece una explicación mínima del sentido de *phrónesis*, se dice qué es y qué aspectos se deben revisar cuidadosamente para comprender su naturaleza. Posteriormente se especifica en qué consiste su modalidad de saber; en seguida se explica por qué se distingue de otras virtudes intelectuales y de otras operaciones de la razón similares a la prudencia. Se espera que la visión conjunta de estos elementos genere una comprensión, lo más completa posible, de la *phrónesis*. Resta mencionar que al igual que en el capítulo anterior la exposición de la prudencia se realiza por medio del comentario explicativo, busca apegarse, en lo posible, al pensamiento de Aristóteles.

2.1 Definición de *phrónesis*. El hombre prudente

Comencemos el estudio de la *phrónesis* recordando algunos aspectos que se han explicado en el capítulo anterior. Se dijo que la *phrónesis* es una de las virtudes intelectuales y que lo distintivo de estas virtudes es que son modalidades de saber. De esto se sigue que si la prudencia es una virtud intelectual, también es una modalidad de saber. La prudencia también se hizo presente al momento de definir qué es la virtud, la cual se manifiesta como acciones que consisten en elegir el punto medio, elección que se realiza conforme la recta razón tal como lo hace el hombre prudente. Asociando los dos elementos en los que se ha manifestado la prudencia, podemos saber que se trata de una virtud que permite al hombre regular las acciones para conservar la medida, no incurrir en exceso ni en defecto, por lo mismo, podemos saber que la *phrónesis* es un tipo de saber que se aplica en el ámbito de la vida práctica.

Lo dicho se confirma atendiendo la primera definición que Aristóteles ofrece sobre la prudencia: *Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para vivir bien en general.*⁶⁵ Vivir bien, como hemos señalado, consiste en desarrollar una vida ordenada por la razón, orden que evita tanto el exceso como el defecto. El fragmento anterior también señala que los hombres prudentes, además de razonar bien sobre lo que es bueno, no descuidan lo provechoso y lo útil, lo que indica que la prudencia es una virtud que conjunta bondad y utilidad. Hablar de cosas útiles indica que la prudencia es una actividad que se propone fines provechosos, pero se debe precisar que el fin, además de útil, debe ser reconocido como bueno. De esta manera, la prudencia se manifiesta como un saber práctico que consiste en elegir lo bueno y lo útil para el desarrollo de la vida humana.

Aristóteles precisa la definición de la *phrónesis* diciendo: *la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos.*⁶⁶ Es decir, la prudencia es el hábito que distingue racionalmente lo que es bueno para el hombre, es la virtud que permite desarrollar una vida conforme a la recta razón. En este sentido, la prudencia no sólo es un hábito, también es una actividad acompañada de razón y de verdad que descubre la posición intermedia entre el exceso y

⁶⁵ *Ética Nicomaquea*, 1140a25-27.

⁶⁶ *Ibid*, 1140b20.

el defecto. Así, se afirma que la prudencia es el hábito acompañado de razón, un hábito verdadero en el orden de la acción moral.

La noción básica de la prudencia indica que la *phrónesis* se manifiesta como una virtud que descubre racionalmente el término medio. Sin embargo, Aristóteles precisa que *semejante enunciado, por verdadero que sea, nada tiene de claro*.⁶⁷ Esto significa que afirmar que la virtud y lo bueno consisten en evitar tanto el exceso como el defecto, es insuficiente para indicar cuál es el término medio relativo a un individuo en concreto. Por otra parte, decir que la prudencia es la capacidad para elegir el punto medio, además de ser una definición imprecisa cuando se pretende aplica a cosas particulares, también es una formulación inútil pues, como dice Aristóteles, *quien sólo tenga esta norma no sabrá más por ello*.⁶⁸ Definir la prudencia como la conservación del término medio no tiene una aplicación práctica, no sirve para que los hombres se hagan prudentes. Por medio de estas afirmaciones, Aristóteles resalta la inutilidad de pensar el término medio como una fórmula o como un imperativo, así como los problemas inherentes para realizar una definición absoluta de la *phrónesis*.

Con lo dicho comprendemos que la prudencia es un hábito dirigido racionalmente que ayuda a evitar tanto el exceso como el defecto, pero también resulta que esta definición es poco clara, además de inoperante para hacer a los hombres virtuosos. Llegando a este punto, comenzamos a notar las limitaciones del discurso para enseñar al hombre en qué consiste vivir bien. Por un lado, no podemos definir de manera absoluta qué es la prudencia; por otro, comenzamos a notar que la razón discursiva posee limitaciones para hacer a los hombres prudentes.

Pero si el discurso es limitado al momento de explicar y enseñar qué es la *phrónesis*, no queda cancelado el hecho de que la reconocemos. Aunque no pueda realizarse una definición plena de la *phrónesis* es posible distinguir hombres prudentes de hombres imprudentes. *Todo el mundo* –dice Pierre Aubenque – *reconoce al prhónimos, incluso si la persona no sabe definir la phrónesis*.⁶⁹ La prudencia existe aunque sea sumamente difícil explicarla por medio de un concepto.

Por lo anterior, el estudio aristotélico de la *phrónesis* no parte de un concepto, sino del análisis del modo de ser de un cierto tipo de hombre que todos podemos distinguir y reconocer. En este sentido Aristóteles afirma: *Con relación a la prudencia,*

⁶⁷ *Ibid*, 1138b25.

⁶⁸ *Ibid*, 1138b26.

⁶⁹ AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Editorial Crítica, Barcelona. 1999. p. 45.

*podremos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes.*⁷⁰ Es decir, se puede comprender qué es la prudencia fijándose en quiénes son los hombres reconocidos como prudentes.

Este procedimiento no es exclusivo para la explicación de la prudencia, pues en numerosas ocasiones, antes de explicar o definir qué es lo propio de alguna virtud, Aristóteles recurre a la descripción de las características que definen a un determinado tipo de hombre. Al explicar las virtudes analizando modos específicos del actuar humano, así como los tipos de hombres que los ejemplifican, Aristóteles busca dar contenido material a las definiciones de las virtudes, evitando con ello, un discurso formal o puramente conceptual que deje vacíos al momento de preguntar por su contenido específico. Este hecho es relevante porque muestra que la definición de la prudencia presupone la existencia del hombre prudente y la descripción de su modo de ser. Por esta razón, el estudio de la prudencia no puede limitarse a una definición de sus generalidades, sino que requiere mostrar cómo es la vida y las acciones de los hombres que son llamados prudentes. Para saber qué es la prudencia debemos examinar qué distingue a los hombres prudentes.

Se dijo que el hombre prudente se distingue por su capacidad para deliberar rectamente sobre lo bueno, por esto el Filósofo afirma: *diputamos prudentes a Pericles y a sus semejantes, porque pueden percibir las cosas buenas para ellos y para los hombres; y juzgamos que tales individuos son capaces de dirigir familias y ciudades.*⁷¹ El hecho de que Aristóteles considere que la mejor imagen del *phrónimos* es la de Pericles dice mucho sobre la naturaleza de la prudencia. Pericles es un hombre considerado prudente porque sabe deliberar, se considera un hombre sabio en medida que decide oportunamente respecto a las exigencias de la vida humana. Pericles es, ante todo, un hombre de acción.

Tucídides en *Historia de la guerra del Peloponeso*, atribuye a Pericles un discurso que pone de manifiesto su sabiduría práctica, pues teniendo en cuenta los vericuetos propios de una guerra, aconseja lo siguiente al senado de Atenas: “*no añadir voluntariamente otros peligros a los que por necesidad se ofrecen que ciertamente es más de temer los yerros de los nuestros, que los pensamientos e inteligencia de nuestros enemigos*”.⁷² El fragmento muestra a Pericles aconsejando a los atenienses no correr

⁷⁰ *Ética Nicomaquea*, 1140a24.

⁷¹ *Ibid*, 1140b7-9.

⁷² TUCIDIDES. *Historia de La guerra del Peloponeso*. Porrúa, México. 2003. p. 82.

riesgos innecesarios. Esto parece evidente para todo hombre, sin embargo, aunque todos saben que no es bueno arriesgarse en empresas innecesarias, no todos poseen la capacidad para distinguir con toda claridad el riesgo necesario del innecesario. La capacidad del prudente es distinguir con toda claridad los riesgos necesarios de los que no lo son.

Por otra parte, el fragmento también es ilustrativo porque pone el acento en decir que el hombre debe esforzarse por mantener el control de sí mismo, por conducirse con moderación y cautela. De tal modo, la decisión oportuna y el mérito propio son decisivos en asuntos riesgosos. El prudente parece distinguirse porque puede librar situaciones de riesgo. La guerra es la mejor situación para mostrar quiénes son los hombres prudentes, pues en tal situación, el error, el desatino, resultan evidentemente destructivos. Por tanto, la prudencia se muestra como una capacidad para deliberar bien conforme las diversas situaciones lo ameriten, como la facultad para decidir oportunamente, acompañada de un juicio correcto sobre lo que debe hacerse o evitarse.

La definición de la prudencia aún es imprecisa, pero ya se comprende qué aspectos debemos atender con más detalle para explicar mejor su naturaleza. Conforme a lo dicho, sabemos que la prudencia es una actividad que exige deliberar y elegir conforme a la recta razón (*orthos logos*). Estos elementos, inherentes a la prudencia, son los que debemos explicar para llegar a una comprensión más precisa de esta virtud.

2.2 Deliberación y elección

El estudio inicial de la prudencia ha sido útil para descubrir cuáles son los elementos que debemos estudiar para comprender su naturaleza. Hemos establecido que la *phrónesis* se manifiesta como una habilidad que consiste en deliberar y elegir correctamente en relación a lo que es bueno para el hombre. La prudencia es un saber deliberativo determinado por la recta razón. Según lo dicho, para comprender mejor qué es la prudencia debemos investigar en qué consisten la deliberación (*bouleusis*) y la elección (*proairesis*). El análisis de ambos términos es necesario para después examinar qué es la recta razón u *orthos logos*, y con ello, determinar por qué dichos conceptos son fundamentales para comprender la naturaleza de la *phrónesis*.

Iniciemos el estudio de la deliberación analizando el siguiente pasaje de la *Ética Nicomaquea*:

Con antelación hemos dicho que hay dos partes en el alma: la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón operemos ahora una división de la misma manera. Y demos por sentado que hay dos partes dotas de razón. Una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten [...] Llamemos, pues, a una de estas partes científica, y a la otra calculadora.⁷³

El fragmento anterior señala que existe en el alma humana un principio racional y otro carente de razón. Sobre la parte irracional ya hablamos en el capítulo anterior, ahora debemos enfocar el estudio en la parte racional del alma. Se dice que la parte racional posee dos secciones: una apta para la contemplación de las cosas que son necesarias, llamada por Aristóteles *epistemonikon*, denominada en la traducción como “parte científica”; la otra, es una parte facultada para el conocimiento de las cosas cambiantes, sección llamada “calculadora” o deliberativa, términos que se pueden emplear para traducir el griego *logistikon*. Ambas secciones pertenecen a la parte racional del alma pero se distinguen porque cada una de ellas se enfoca en cosas diferentes. La parte científica se ocupa de las cosas eternas y necesarias; mientras que la parte deliberativa conoce las cosas cambiantes.

La deliberación sólo es posible en las cosas que no son necesarias, es decir, sobre aquellas que admiten tanto el ser como el no ser; *nadie delibera* –dice Aristóteles– *sobre las cosas que no admiten ser de otra manera.*⁷⁴ Esto implica que las cosas que admiten deliberación son diferentes a las que admiten ciencia, pues es evidente que lo no necesario se distingue de lo que es inevitablemente; así mismo, indica que la deliberación se da sobre lo que puede ser, mientras que la ciencia se da sobre lo que es. Por esta razón Aristóteles afirma: *no hay deliberación en las ciencias que han alcanzado fijeza e independencia.*⁷⁵ Es decir, la deliberación se excluye de las ciencias porque éstas se manifiestan como el saber necesario de las cosas.

Dentro de las cosas que pueden ser de otra manera, se encuentran las acciones humanas. Es precisamente en el obrar humano donde se manifiesta la deliberación. El hombre que delibera considera lo posible, lo que debe hacer o no hacer, pero lo posible no adquiere nunca el estatus de lo necesario. La acción humana siempre conlleva riesgos, pues la deliberación no admite la exactitud ni la necesidad de la ciencia. En este

⁷³ *Ética Nicomaquea*. 1139a4-15.

⁷⁴ *Ibid*, 1139a14.

⁷⁵ *Ibid*, 1112b1.

sentido, la deliberación es necesaria para el hombre, pues las diferentes circunstancias en que acontece la vida humana exigen buscar qué es lo que se debe hacer. La condición cambiante y fortuita del mundo humano requiere deliberación.

El hombre delibera sobre las cosas que dependen de su voluntad, por ello, Aristóteles precisa que *no puede deliberarse sobre el pasado, sino sobre lo futuro y lo contingente*,⁷⁶ lo que significa que la deliberación tiene lugar donde el hombre puede decidir el rumbo y el fin de las acciones. El hecho de que la deliberación se de sobre lo futuro y lo contingente, indica que la deliberación tiene como fin adecuar el resultado de ciertos eventos con los intereses humanos, esto implica que la vida futura puede ser modelada por la deliberación y la acción.

Según lo dicho, la deliberación se manifiesta como una actividad del intelecto que considera el pro y el contra de una decisión, y tiene lugar donde el ser humano puede elegir de qué manera obrar. Esto permite comprender que la deliberación es necesaria para que exista la prudencia, sin embargo, la deliberación por sí sola no produce necesariamente actos prudentes.

La deliberación lo mismo aparece en el vicio que en la virtud, por esto dice Aristóteles: *El incontinente y el malo podrán alcanzar con el razonamiento el resultado que como debido se propongan; de modo que habrán deliberado correctamente, pero habrán obtenido de hecho un gran mal.*⁷⁷ Con esto se comprende que la deliberación no es suficiente para producir una acción buena en sentido ético, pues la deliberación lo mismo acontece al momento de realizar una acción vil que una acción digna de honra.

Hasta ahora sólo se ha dicho qué aspectos intervienen en la deliberación, pero no es claro de qué manera la deliberación se adecua con el bien humano. Para tener luces sobre este asunto conviene revisar cómo la deliberación se relaciona con la elección y con los fines que contribuyen al correcto desarrollo de la vida humana.

Sigamos con el estudio analizando la siguiente afirmación de Aristóteles: *El principio de la acción –hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final –es la elección; y el de la elección es el apetito.*⁷⁸ Se dice que la elección es el origen de la acción, la causa eficiente. La elección origina el movimiento y determina qué acción se ha de realizar, pues la causa eficiente es *el principio primero de donde*

⁷⁶ *Ibid*, 1139b7.

⁷⁷ *Ibid*, 1140b18-19.

⁷⁸ *Ibid*, 1139a 33.

*proviene el cambio.*⁷⁹ Además, se precisa que la elección es el principio que origina la acción, pero no el que señala la finalidad del obrar. Dicho en otros términos, la elección no señala el “por qué” de la acción, no su “para qué”. A su vez, el pasaje indica que la causa eficiente de la elección es el deseo, lo cual señala que la elección proviene de la preferencia, de las inclinaciones o apetitos presentes en el sujeto. De esta manera, se comprende que la acción se desarrolla una vez que se da la elección, y la elección sucede una vez que el sujeto experimenta el apetito. No puede existir acción si no se dan el apetito y la elección.

Si bien, el deseo es algo que se manifiesta en toda elección, Aristóteles precisa que deseo y elección no son lo mismo. Sobre este asunto afirma lo siguiente: *la elección no es igual al deseo, aunque sean cosas muy cercanas, se diferencian porque el deseo puede serlo de lo imposible [...], pero nadie elige, propiamente hablando, cosas tales, sino sólo las que cada uno piensa que él mismo podrá hacer.*⁸⁰ Esto explica que, si bien, el deseo se asocia con la elección, deseo y elección difieren porque el deseo no siempre es realizable, mientras que la elección es algo que se puede llevar a cabo. Un ejemplo ayuda a comprender este aspecto: algún hombre puede desear la inmortalidad o la omnisciencia, o bien, puede desear llevar una vida exenta de sufrimiento y colmada de placer, o bien, cualquier otra cosa que exceda a sus propias facultades; sin embargo es evidente que nadie, a pesar de tener dichos deseos, puede elegir realizarlos. El ser humano puede desear cosas imposibles, pero no puede elegir su realización. Por su parte, la elección se acompaña del deseo, pero sólo de los deseos realizables; la elección se limita a las capacidades de cada individuo, por ello se dice que *la elección podría ser el apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros.*⁸¹ La elección se da sobre los deseos que cada persona puede realizar.

Otro aspecto que distingue el deseo de la elección, se manifiesta en el hecho de que el deseo tiene un origen en la parte irracional del alma, mientras que la elección es una actividad de la parte racional. Por esto dice Aristóteles: *La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva; y la palabra misma parece sugerir que la elección es tal porque en ella escogemos una cosa de preferencia a otras.*⁸² El pasaje indica que la elección implica determinar qué se prefiere, evaluar diversas posibilidades y elegir la que parece más conveniente o provechosa. En este sentido, la elección se

⁷⁹ *Física*, 194b30.

⁸⁰ *Ética Nicomaquea*. 1111b18-25.

⁸¹ *Ibid*, 1113a10.

⁸² *Ibid*, 1112a18.

manifiesta como una actividad que juzga racionalmente lo conveniente, pero, como hemos visto, delibera sobre las apetencias que se originan en la parte desiderativa del alma humana.

Con lo dicho se comprende que la deliberación y la elección son elementos necesarios en la realización de todas las acciones. Toda acción humana está mediada por un proceso deliberativo y electivo, es decir, las acciones implican deliberar qué se prefiere y elegir algo específico dentro de una multiplicidad de opciones. Con lo dicho también observamos que la deliberación y la elección se manifiestan como elementos necesarios para el desarrollo de las virtudes, pues las virtudes, en tanto se manifiestan como un tipo de acción, implican deliberación y elección.

El análisis muestra que la elección y la deliberación son necesarias en toda acción, así como en la realización de las virtudes en general y de la prudencia en particular. Sin embargo, no es suficientemente claro cómo se originan las acciones prudentes, no se comprende qué determina que la elección se incline por las cosas buenas y provechosas para el hombre. Para clarificar estos aspectos debemos explicar qué es la recta razón u *orthos logos*, pues la prudencia, además de ser un hábito deliberativo, es un tipo de acción realizada conforme a la recta razón. A continuación debemos analizar qué es el *orthos logos* o recta razón, cuál es su conexión con la deliberación y la elección, y por qué la unidad de estos tres elementos es lo que produce la *phrónesis*.

2.3 Recta elección y sabiduría práctica. Definición de *orthos logos*

Debemos dedicarnos al estudio de la recta razón, pero antes de llevar a cabo la definición de *orthos logos*, es necesario realizar algunas explicaciones referentes a los principios que dirigen la acción humana, especialmente, de aquellos que intervienen en la génesis de la acción prudente. Primero revisemos cuáles son los principios o poderes del alma que intervienen en la realización de las acciones y posteriormente definamos qué es la recta razón. Con el análisis de estos elementos podemos comprender por qué la deliberación y la elección prudente dependen de la recta razón. Conforme a lo dicho continuemos con el análisis.

Aristóteles señala lo siguiente: *Tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito.*⁸³ La cita menciona que existen tres factores en alma humana que dirigen o controlan la acción y

⁸³ *Ibid*, 1139a18.

la verdad. Para explicar qué es el *orthos logos* debemos definir cada uno de ellos, explicar cómo se relacionan entre sí y de qué modo intervienen en la génesis de la acción moral.

Respecto a la sensación o *aisthesis*, Aristóteles dice que *no es principio de ninguna acción moral. La prueba es que las bestias tienen sensaciones, y sin embargo no participan de la acción moral.*⁸⁴ La sensación no es causa de la acción moral porque es una facultad que se limita a captar objetos sensibles, y la capacidad de sentir no origina deliberaciones ni elecciones concernientes a la moral. Esto se constata al observar que las bestias poseen facultades sensitivas, pero ninguna de ellas delibera en relación a lo bueno y lo malo.

Lo dicho sobre las sensaciones puede generar una confusión, pues como dice Aristóteles, *donde hay sensación hay también dolor y placer,*⁸⁵ es decir, los sentidos son las facultades del alma por las cuales se capta el dolor y el placer. La confusión consiste en que el dolor y el placer son determinantes en la formación de los hábitos, por lo mismo, si el placer y el dolor se captan por medio de los sentidos, puede parecer que la *aisthesis* sí es principio de la acción moral.

La confusión se despeja al notar que, si bien, el dolor y el placer son captados por los sentidos, el modo como el hombre se comporta ante el placer y el dolor no depende de la capacidad de sentir. Dicho en otros términos, no por sentir más o menos, el hombre será más o menos virtuoso. Esto permite comprender por qué Aristóteles considera que la *aisthesis* no es principio de la acción moral.

Por su parte, el entendimiento o *nous* y el apetito u *orexis*, son los principios relevantes para la acción moral. Aristóteles dice lo siguiente: *Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento (nous), son en la tendencia (orexis) la prosecución y la fuga.*⁸⁶ De esta cita se comprende que el intelecto tiene la función de afirmar y de negar, es decir, capta si algo es o no es. Es importante señalar que el *nous* es un principio racional sumamente amplio y complejo que se presenta en diversas actividades intelectuales, sin embargo, por ahora sólo es relevante su capacidad para afirmar o negar. Más adelante explicaremos con más detalle otros aspectos sobre el *nous*.

Respecto a la *orexis*, Aristóteles dice que tiene una doble función: perseguir o evitar algo. Esta doble función pone de manifiesto que el apetito es el poder del alma

⁸⁴ *Ibid*, 1139a19-20.

⁸⁵ *Taratado del alma*. 413b23.

⁸⁶ *Ibid*, 1139a21.

fundamental para la realización de las acciones, pues la *orexis* es lo que define las tendencias y las inclinaciones, así como las cosas que se consideran dañinas, desagradables o dolorosas. Recordemos que anteriormente se dijo que el deseo es causa eficiente de la elección.

Por otro lado, la *orexis* se relaciona necesariamente con el dolor y el placer, por esta razón, la *orexis* se encuentra vinculada con la *aisthesis*. Para tener claro este aspecto conviene revisar la siguiente afirmación de Aristóteles: *en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito,⁸⁷ ya que éste no es sino el deseo de lo placentero.⁸⁸* El fragmento citado manifiesta que la *orexis* no puede existir sin sensaciones, pues de ellas proviene la experiencia del placer y el dolor. Si bien, el placer y el dolor son necesarios para que se de la inclinación y la huída, la *orexis* es posterior a la *aisthesis* porque sólo se tiende o se huye de algo cuando se reconoce el efecto sensible de las sensaciones.

Conforme a lo dicho, la *orexis* es la potencia del alma que origina las acciones humanas, pero debemos precisar que la *orexis* no es un atributo exclusivamente humano, ya que el deseo o la tendencia hacia el placer también se manifiesta en otros animales. Al igual que el hombre, las bestias son capaces de sentir placer y dolor. Por lo dicho, concluimos que la *orexis* constituye el principio original de la acción, sin embargo, por sí sola tampoco es suficiente para producir la acción moral.

Para comprender cuál es el fundamento de las acciones morales debemos estudiar cómo se relaciona la *orexis* con el *nous*. Comprender de qué manera se vincula el intelecto con el apetito permite explicar en qué consiste la recta razón, la sabiduría propia de la prudencia. Para lograr el objetivo conviene analizar un fragmento de la *Ética Nicomaquea*, que a pesar de su brevedad, es sumamente complejo. Aristóteles afirma lo siguiente:

⁸⁷ En la traducción de Tomás Calvo Martínez (Biblioteca Clásica Gredos, 1994), se explica que el término “*apetito*” es la traducción del griego *epithy-mya*, la cual es una de las tres manifestaciones de la forma general de *orexis*. Las otras dos son: *thymos*, que traduce con el término “impulsos”; y *bóulesis*, a la que aplica los términos “voluntad” y “volición”. Aquí se retoma el fragmento porque *epithy-mia*, en tanto expresa una modalidad de *orexis*, ilustra cuál es la posición de este último término respecto a la *aisthesis*.

⁸⁸ *Tratado del alma*, 414b4-5.

Siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.⁸⁹

Para explicar el pasaje debemos recordar que anteriormente se ha dicho que las acciones humanas se manifiestan como deliberación y elección, es decir, antes de realizar la acción se evalúan los diferentes estímulos y se elige aquél que se prefiere. En este sentido, al decir que la virtud es un “hábito electivo”, significa que la virtud es una acción que, eligiendo repetidamente lo bueno, forma hábitos buenos en el sujeto. Por su parte, la elección de lo bueno supone deliberar bien, descubrir qué es bueno e inclinarse por ello. La cuestión es averiguar cómo se vinculan la deliberación, la elección y lo bueno. Para clarificar este asunto debemos explicar cómo se relaciona el intelecto con la apetencia.

Tengamos en cuenta que lo propio del intelecto (*nous*), es la capacidad para afirmar o negar; y que lo propio de la *orexis* es la tendencia al placer. El intelecto y el apetito se pueden relacionar en tanto la *orexis* concuerda y se ordena con la afirmación del *nous*. Si embargo, no es una relación cualquiera, Aristóteles precisa que la afirmación del *nous* debe ser verdadera, es decir, el juicio sobre lo que es bueno debe ser verdadero. En este sentido, si razón y tendencia concuerdan, la razón señala lo que ha de buscarse y la tendencia se dirige hacia aquello que la razón afirma. El apetito y el intelecto concuerdan en tanto el apetito sigue lo que el intelecto afirma que es un bien.

Conviene preguntar cómo se puede dar dicha relación, pues ciertamente los apetitos y los juicios muchas veces son opuestos, la afirmación del intelecto, aun cuando sea verdadera, no es suficiente para hacer que el hombre se comporte bien. Dicho en otras palabras, saber que es bueno comportarse de un modo específico no basta para originar acciones buenas.

El hábito es el elemento que permite superar la oposición entre intelecto y apetito, pues, como se dijo, el hábito es el resultado de un hacer repetido, y la acción moral consiste en escoger repetidamente lo que el intelecto estipula como bueno. En este sentido, elegir repetidamente realizar acciones buenas genera que el apetito se transforme en un hábito bueno. Para transformar la *orexis* en un hábito bueno, el hombre se debe acostumbrar a seguir repetidamente lo que el juicio determina como bueno. Pero no se debe perder de vista que el juicio sobre lo bueno debe ser verdadero.

⁸⁹ *Ética Nicomaquea*, 1139a22-25.

Conforme a lo dicho, la recta razón se manifiesta como la concordancia entre el juicio verdadero de lo bueno y la apetencia de aquello que se sabe que es bueno.

Es importante resaltar que Aristóteles considera que la prudencia es una actividad racional, pero es una función racional que pertenece al pensamiento práctico. La distinción entre pensamiento práctico y pensamiento teórico se explicará con más profundidad al atender la diferencia entre *phrónesis* y virtudes teóricas, por ahora es suficiente señalar que el pensamiento teórico busca distinguir lo verdadero sin otro fin aparte de su contemplación, mientras que el pensamiento práctico busca afirmar lo verdadero con el fin de establecer la tendencia del obrar humano. Por esta razón Aristóteles afirma: *El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico.*⁹⁰ Es decir, sólo hay movimiento cuando el pensamiento señala una tendencia, cuando la actividad se realiza con vistas a conseguir lo que se desea y se piensa que es bueno.

Lo anterior indica que la prudencia se manifiesta como la concordancia entre lo intelectual y lo apetitivo. Por esta razón, refiriéndose a la deliberación y la elección manifiesta en la prudencia, Aristóteles afirma: *no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin hábito moral.*⁹¹ Es decir, la prudencia exige descubrir racionalmente lo que es bueno, y requiere que el carácter se acostumbre a seguir lo que la razón determina que es bueno. Esto implica que la actividad pura de la razón no es suficiente para hacer que el hombre actúe bien, además de la visión racional de lo bueno, son necesarios los hábitos y las costumbres buenas.

Con lo dicho, se comprende que la prudencia aparece como una actividad en la que convergen múltiples facultades del alma humana. La *phrónesis* es un tipo de saber práctico, un saber cuya convivencia con la verdad se da desde un ámbito práctico. El saber de la prudencia radica en la visión de fines buenos y en hacer que los deseos correspondan con dichos fines. Esto indica que la prudencia se produce al relacionar armónicamente el intelecto y el apetito, al cesar la tensión entre *orexis* y *nous*. De esta manera, podemos afirmar que la recta razón consiste en la conjunción entre apetencias rectas y juicios verdaderos. La misma idea expresa Aristóteles al afirmar: *El acto moral es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y a este fin tiende el apetito. Así pues, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual.*⁹² La virtud humana

⁹⁰ *Ibid*, 1139b1.

⁹¹ *Ibid*, 1139a34.

⁹² *Ibid*, 1139b5-6.

consiste en unificar lo intelectual, lo apetitivo y lo bueno. La conjunción de estos tres elementos es el fin de la ética, de la virtud y de las acciones humanas.

Finalmente, con el examen del *orthos logos* comprendemos que la prudencia es el resultado de la relación de diversas capacidades del alma humana que realizan su función propia y que se ajustan a sus respectivos objetos. Sin embargo, la clarificación del buen juicio y del *orthos logos* aplicado en la deliberación, se depura realizando mayores precisiones sobre los diversos modos como el hombre conoce y descubre la verdad, con ello también se manifiesta más claramente la naturaleza del saber prudencial. Para comprender con mayor profundidad en qué consiste el modo de saber propio de la *phrónesis*, debemos analizar cuál es la diferencia entre las diversas virtudes intelectuales y las modalidades de saber que les corresponden, con ello podemos descubrir por qué la prudencia es la única virtud que puede promover el bien humano desde una perspectiva práctica. Revisemos qué distingue a la *phrónesis* del resto de virtudes intelectuales.

2.4 Saber productivo y saber práctico. Diferencia entre *techné* y *phrónesis*

Ya se ha definido qué es la prudencia y se ha señalado en qué consiste el saber práctico. Sin embargo, la investigación de la *phrónesis* aún no es completa porque no hemos determinado su ámbito específico de aplicación, es decir, no sabemos cuáles son los alcances y los límites del saber práctico. Para clarificar este aspecto debemos distinguir la *phrónesis* del resto de virtudes intelectuales y de sus respectivas modalidades de saber, establecer qué tipo de saber pertenece a la prudencia y por qué las otras virtudes no pueden desarrollarlo. Primero debemos precisar cuál es la diferencia entre *phrónesis* y *techné*. Es necesario comenzar de este modo porque prudencia y arte son virtudes intelectuales semejantes; ambas son hábitos prácticos, pero se distinguen, como veremos, por la finalidad que cada una persigue.

Continuemos el estudio recordando que Aristóteles establece que la parte racional del alma humana posee dos secciones: una apta para conocer lo eterno y lo necesario, y otra facultada para conocer lo cambiante y lo diverso. Dentro de las cosas cuya existencia es cambiante, es decir, no necesaria, se incluyen las acciones humanas. Cuando hablamos sobre los diferentes fines de las acciones humanas, también establecimos que éstas pueden ser de dos tipos: uno se refiere a las acciones cuyo fin es la acción misma; otro, a las acciones cuya finalidad es producir algo diferente de la acción. Tengamos en cuenta que ambos modos de la acción son semejantes porque

conciernen al ámbito de las *de las cosas que pueden ser otra manera*,⁹³ pero que son diferentes por el fin que les corresponde.

Las actividades que producen algo diferente a ellas mismas son el fundamento del arte; por su parte, las acciones cuyo fin se encuentra en ellas mismas, son el fundamento de las acciones éticas. Esto implica que la acción humana es necesaria tanto en el arte como en la prudencia, pero el obrar humano que se presenta en el arte busca algo más que la propia acción, busca producir algo; mientras que la acción de la prudencia posee su fin en ella misma. *Techné* y *phrónesis* no son lo mismo. Para explicar la diferencia primero revisemos lo que Aristóteles dice sobre la *techné*:

Todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido.⁹⁴

El fragmento anterior indica que el arte se define como un tipo de saber cuyo fin es producir algo. El arte es un tipo de saber o un tipo de conocimiento porque forma parte de las virtudes intelectuales, las cuales, como se dijo, poseen el carácter común de ser modalidad de saber. Además, precisa Aristóteles, el arte es una actividad productiva que se realiza teniendo en cuenta consideraciones teóricas, lo cual implica que se trata de un tipo de acción dirigido racionalmente.

El objeto del arte es producir algo, es una actividad generadora, un tipo de saber que se propone “traer algo a la existencia”. El hecho de que el arte es una actividad productiva indica que es un tipo de saber que no se busca por sí mismo, sino por su capacidad de generar algo. En efecto, lo valioso del arte no es la acción, tampoco el saber hacer, sino el producto concreto al que da origen la actividad productiva. En este sentido, el arte es un saber utilitario, subordinado a la cosa que produce. Este aspecto es claro al observar que su principio “está en el que produce”, en aquél que posee el arte, lo cual indica que es un saber subordinado a los fines de quien ejecuta la acción. El arte se desea por su carácter instrumental, por lo que se puede hacer con dicho saber.

El pasaje citado también menciona que el arte es una actividad que se produce “por medios técnicos y consideraciones teóricas”. Se debe precisar que el término “teoría” no se emplea para significar el resultado de la actividad científica, o para indicar la contemplación de los principio rectores del arte. No es teoría como resultado

⁹³ *Ibid*, 1140a1.

⁹⁴ *Ibid*, 1140a11-14.

científico porque la ciencia sólo es de las cosas necesarias, mientras que el arte produce objetos que admiten tanto ser como no ser; tampoco es teoría como contemplación porque el arte es una actividad útil y práctica. En lugar de estas acepciones, al hablar de “consideraciones teóricas”, Aristóteles hace alusión al carácter racional de la actividad técnica. Revisando el significado de “*techné*” o “técnica” se puede comprender mejor cuál es sentido de “teoría” que se emplea para referirse a las propiedades del arte.

El término griego *techné* hace referencia a la habilidad para hacer algo. Pero *techné* no es una habilidad cualquiera, es una habilidad productora y ordenada a determinadas reglas, por eso Aristóteles habla del arte de la construcción naval o del arte médico, actividades que tienen reglas definidas para su proceder. Por tanto, el arte es producto de poseer determinada técnica, una habilidad racional que produce y genera cosas.

Ahora bien, todo aquello que tiene realidad por medio de la técnica posee una existencia artificial, es decir, una realidad que no existe naturalmente. El arte es una actividad que da existencia a cosas artificiales, por lo mismo, las cosas que son por arte no poseen existencia por ellas mismas. En ese sentido, las cosas que son por arte difieren de las cosas que son por naturaleza. Sobre este asunto, Aristóteles expresa lo siguiente:

*No hay arte en las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio.*⁹⁵

El fragmento indica que no hay arte de las cosas necesarias ni de aquellas que existen naturalmente. No puede haber arte de las cosas que son necesariamente porque el principio del arte son las acciones humanas, y el obrar humano puede ser siempre de modos diversos. El arte no posee principios necesarios para su realización. Este aspecto también indica que el arte es diferente de la ciencia, pues como veremos más adelante, lo distintivo de la ciencia es que versa sobre lo necesario. Si bien, el arte es una actividad racional y un tipo de saber, no es igual a la actividad ni al saber propio de la ciencia.

Por otra parte, se dice que el arte tampoco se en las cosas cuya existencia es por naturaleza, pues lo distintivo de los entes naturales es que su principio se encuentra en ellos mismos, mientras que el arte tiene su principio en el hacer humano. Sólo hay arte

⁹⁵ *Ibid*, 1140a 14-15.

donde la acción humana puede intervenir en el desarrollo de las cosas. Estas razones explican por qué el arte no pertenece a las cosas necesarias ni a aquellas que son por naturaleza.

Además de lo dicho, el arte se manifiesta como un saber productivo. Si afirmamos que el arte es un tipo de saber, es necesario que el arte exprese uno de los modos como la razón convive con la verdad. En este punto, debemos preguntar cómo se manifiesta la verdad en el arte. Para responder este cuestionamiento debemos analizar el siguiente fragmento de la *Ética Nicomaquea*:

El arte es cierto hábito productivo acompañado de razón verdadera, su contrario, la inhabilidad artística, es un hábito productivo acompañado de razón falsa.⁹⁶

El pasaje indica que el arte es un hábito que se desarrolla con orden racional. Como hábito, el arte se desarrolla por medio de acciones similares repetidas constantemente, pero precisemos que el arte no sólo es una habilidad mecánica o una agilidad para ejecutar acciones, como pueden ser los movimientos autómatas de un malabarista, sino un hábito acompañado de razón de verdad. Por su parte, la razón verdadera en el arte se muestra en el producto, en la generación de un objeto conforme a lo que debe ser.

En resumen, el arte es un hábito racional, es un modo de saber. No hay arte que sea pura habilidad o pura técnica, pues el arte requiere que lo realizado sea alumbrado por la facultad racional; de igual modo, no hay arte que sea únicamente teoría o racionalidad, pues lo valioso en arte es el producto. El arte es a la vez teoría y actividad productiva. Por esto se dice que el arte es un hábito productivo acompañado de razón verdadera.

Revisado qué es propio del arte, ahora debemos estudiar en qué se distingue de la prudencia, examinar en qué aspectos difiere el saber productivo y el saber práctico.

El primer elemento para saber en qué difiere el arte de la prudencia se encuentra en la siguiente afirmación de Aristóteles: *Son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto que el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin.*⁹⁷ El pasaje señala que la diferencia fundamental entre arte y prudencia radica en la distinción entre hacer y obrar. El hacer tiene su fin en algo externo, produce algo que no es la acción misma; por su parte, el obrar es una acción cuya bondad radica en ella misma, es decir, su fin se encuentra en la

⁹⁶ *Ibid*, 1140a21-23.

⁹⁷ *Ibid*, 1140 b 4-5.

actividad misma. *Techné* se distingue de *phrónesis* porque *poiesis* y *praxis* son actividades de tipo distinto.

Otro aspecto que ayuda a comprender la distinción entre *techné* y *phrónesis*, Aristóteles lo expresa en los siguientes términos:

*Mas aun, así como hay una perfección del arte, no hay una perfección de la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes. Es, por tanto, evidente que la prudencia es una virtud y no un arte.*⁹⁸

Para comprender el pasaje anterior se debe tener en cuenta que la prudencia es una actividad determinada por la recta razón, es decir, requiere que el intelecto descubra lo verdadero y que el apetito corresponda con el juicio del intelecto. La *phrónesis* implica que la voluntad se ajusta con fines buenos. De esto se sigue que el error en la acción ética puede ser de dos modos: que el juicio intelectual del bien no sea verdadero, o bien, que el deseo sea diferente a lo que el intelecto señala como bueno. Según lo dicho, el error voluntario, en el orden moral, es un deseo voluntario del mal o la realización de una acción aun sabiendo que no es buena. Pero cualquiera de los dos casos es imposible en el hombre prudente, el error voluntario es inadmisibles en la prudencia.

Por su parte, el artista puede elegir voluntariamente hacer algo mal, por ejemplo, el músico o el arquitecto pueden producir sonidos desagradables o construir edificios desproporcionados, pero en la medida en que el error es voluntario conserva los principios del arte sin alterarlos. Esto último puede explicar la primera parte del fragmento citado, pues el arte admite grados de perfección en el dominio de la técnica. De ese modo distinguimos músicos, arquitectos o médicos mejores que otros. En el caso de la prudencia no sucede así, la prudencia no acepta grados de perfección. Elegir siempre lo mejor es lo que distingue al hombre prudente.

Por último, agreguemos otro aspecto por el cual se comprende que arte y prudencia son cosas distintas. Aristóteles dice lo siguiente: *La prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia no lo hay.*⁹⁹ Este fragmento muestra que la *phrónesis*, a diferencia de otros hábitos, no es una disposición que se pueda olvidar. Esto precisa que la prudencia no es una habilidad que se adquiera o se perfeccione por

⁹⁸ *Ibid*, 1140b22-24.

⁹⁹ *Ibid*, 1140b29-30.

medio de la práctica, o que se degenere por la falta de ejecución. En este sentido, la prudencia no es un tipo de técnica para deliberar bien, ni un aprendizaje que se adquiriera por realizar acciones similares repetidamente. Por esta razón tampoco es algo que se olvide o que se aprenda por medio de la técnica y la habilidad.

Con lo dicho comprendemos con más claridad en qué son similares y en qué difieren *techne* y *phrónesis*. Tanto el arte como la prudencia son virtudes intelectuales, lo cual indica que ambas actividades son modalidades de saber, pero se distinguen porque *techné* es un saber productivo, mientras que *phrónesis* es un saber práctico. Arte y prudencia son tipos de saber diferentes porque el arte tiene como fin producir algo, mientras que la prudencia tiene su fin en ella misma.

Ya revisada la diferencia entre los modos de saber propios de la parte deliberativa o calculadora del alma, falta analizar por qué la prudencia se distingue de los modos de saber específicos de la parte científica. Revisemos ahora la diferencia entre *phrónesis* y las virtudes de la parte teórica del alma humana.

2.5 Saber teórico y saber práctico. Diferencia entre *episteme*, *sophía* y *prhónesis*

Hemos estudiado la diferencia entre *phrónesis* y *techné*, ahora debemos enfocarnos en la distinción entre *phrónesis* y las virtudes de la parte teórica del alma racional. El orden de exposición es el siguiente: primero se explica qué es la *episteme* o ciencia, posteriormente qué es la *sophía* o sabiduría y por qué es diferente de la ciencia. Para explicar la diferencia entre ciencia y sabiduría es necesario exponer qué es el *nous* y cuál es su relación con la sabiduría. Una vez explicado qué es la ciencia y la sabiduría se muestra por qué constituyen modalidades de saber distintos al saber práctico. Iniciemos revisando lo que Aristóteles dice acerca de la ciencia:

Lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad. Por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendrables e incorruptibles.¹⁰⁰

En pasaje anterior establece que la ciencia es una actividad que desarrolla un tipo de saber enfocado en las cosas que son necesarias. El carácter necesario del saber científico

¹⁰⁰ *Ibid*, 1133b21-24.

implica que las cosas conocidas por medio de la experiencia sensible no pueden ser objeto de ciencia. Esto se debe a que la certeza sensible se da sobre objetos sometidos al cambio y cuya existencia no es necesaria. Aunado a lo anterior, la certeza sensible se limita a la vivencia de la experiencia, al momento en que se ve el objeto, por lo que al cambiar la mirada del fenómeno la certeza desaparece y resulta imposible determinar si una cosa es o no es. Por su parte, el conocimiento de la ciencia va más allá del fenómeno sensible, busca obtener certezas sin la necesidad de observar cada caso en particular. Por otra parte, se dice que las cosas necesarias son aquellas que no están sometidas al tiempo, que no se corrompen ni se generan. Las cosas que no cambian son el objeto de la ciencia, por esta razón, los objetos sensibles, sometidos al perpetuo cambio, no constituyen la materia de la ciencia.

Si bien, puede haber ciencia de las cosas que cambian y que están sujetas al tiempo, como sucede en el estudio de la naturaleza, cabe precisar que la ciencia de la *physis*, aun ocupándose del movimiento de las cosas naturales y de su devenir sometido al tiempo, no trata sobre las cosas en particular sino de las razones necesarias y eternas que explican el movimiento de los entes naturales.

Lo anterior se clarifica al atender las palabras que dan inicio a la *Física* de Aristóteles: *Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos, ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios.*¹⁰¹ Esto significa que la ciencia de la *physis* trata sobre las causas y los principios de los entes naturales. El mismo aspecto se manifiesta al decir, *no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué».*¹⁰² Pero decir el “por qué” de algo es igual a conocer sus causas. De este modo, aunque las cosas naturales sean fenómenos corruptibles, la ciencia de la *physis* estudia las causas de la corrupción y la generación, no el objeto particular que se genera o se corrompe. Así, la ciencia natural estudia los principios eternos de las cosas que cambian.

Lo anterior es útil no sólo porque muestra cuál es el objeto de la ciencia de la naturaleza, también porque indica que la ciencia se manifiesta como un tipo de saber acerca de las causas eternas e inmutables. De esta manera, se comprende que el saber científico busca descubrir las razones o las causas eternas y necesarias que explican el ser de las cosas.

¹⁰¹ *Física*. 184a1-4.

¹⁰² *Ibid*, 194b20.

Lo dicho permite determinar cuál es el objeto de la ciencia y en qué consiste su saber. Sobre lo primero, ya se dijo que el objeto de la ciencia es lo eterno y lo necesario, es decir, lo que no puede ser de otro modo de cómo es; respecto a lo segundo, señalemos que el saber de la ciencia consiste en el conocimiento de las causas. Por ello se dice en los *Analíticos Segundos* que la ciencia de una cosa se posee *cuando creemos conocer la causa de por qué dicha cosa es*.¹⁰³ Con esto se comprende que el conocimiento de la ciencia va más allá de lo singular, pues solo se ven las causas de algo cuando aparece lo constante y lo universal. Por su parte, lo universal sólo se comprende cuando es captado lo regular en los objetos cambiantes, lo que implica trascender las sensaciones particulares y observar lo que es constante en el fenómeno.

Además de lo dicho, Aristóteles dice que *toda ciencia es capaz, a lo que se cree, de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido*.¹⁰⁴ La ciencia es enseñable porque conocer las causas de algo permite descubrir su universalidad, por su parte, lo universal puede ser expresado por medio de un concepto. A su vez, el concepto puede ser expresado por medio del discurso, y, con ello, hacer patentes los términos universales de las causas.

Lo anterior es más claro cuando Aristóteles indica: *Toda enseñanza parte de conocimientos previos, enseñando unas veces por inducción, otras por silogismo*.¹⁰⁵ Esto significa que la enseñanza parte de lo que ya se conoce, pues tanto la inducción como el silogismo proceden avanzando de lo ya conocido a un conocimiento nuevo. La inducción se emplea para conocer lo universal a partir de lo dado particularmente, mientras que el silogismo procede partiendo de los principios universales al caso particular. En ambos casos se produce la enseñanza por medio de la demostración de lo necesario. La enseñanza se produce mostrando las causas o los principios necesarios que conllevan a conclusiones necesarias.

De lo anterior se desprende otro aspecto distintivo de la ciencia. Dice Aristóteles: *la ciencia es un hábito demostrativo*,¹⁰⁶ es decir, un saber que hace evidentes las causas y que llega a conclusiones que se pueden demostrar, explicar y enseñar. Esto permite formular que la ciencia es una virtud intelectual por medio de la cual se alcanzan demostraciones de las razones o de las causas universales de las cosas.

¹⁰³ *Analíticos Segundos*, 71b9

¹⁰⁴ *Ética Nicomaquea*, 1133b25.

¹⁰⁵ *Ibid*, 1133b26-27.

¹⁰⁶ *Ibid*, 1133b31-33.

Ya señalado en qué consiste la ciencia, ahora se debe estudiar qué es la *sophía* o sabiduría, mostrar en qué es similar a la ciencia y en qué aspectos difiere. Pero antes de explicar qué es la sabiduría, es importante hacer algunas precisiones preliminares.

Se ha dicho que la ciencia es un hábito demostrativo que proviene de ciertos principios. Por ello dice Aristóteles que *hay principios de las conclusiones demostrables y de toda ciencia*,¹⁰⁷ es decir, la ciencia procede avanzando de principios necesarios a conclusiones necesarias. Si la ciencia es la conclusión a que se llega partiendo de los principios, los principios de la ciencia son algo diferente a la conclusión que se demuestra.

Si bien, la conclusión es algo demostrable, los principios de los que parte no lo son. No puede haber demostraciones sin principios, pero no es posible demostrar los principios. Por esta razón se afirma en la *Metafísica*: *es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)*.¹⁰⁸ Esto significa que si los principios pudieran ser demostrados, los principios se convierten en conclusiones, lo que implica la necesidad de buscar nuevos fundamentos o nuevos principios siguiendo así una cadena infinita de búsqueda de principios primeros. Esto implicaría que no existen principios y por lo tanto es imposible formular conclusiones. Con esto es claro que los principios de la ciencia no admiten demostración.

Por otra parte, agrega Aristóteles, *del principio de lo que es objeto de la ciencia no puede haber ni ciencia, ni arte, ni prudencia, porque el objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera*.¹⁰⁹ De esto se comprende que los principios no se conocen por una vía científica porque la ciencia es actividad apodíctica, llega a conclusiones demostrables partiendo de principios ya dados. Los principios tampoco se conocen por medio del arte ni de la prudencia porque los principios son necesarios y dichas virtudes no tienen acceso al conocimiento de los cosas necesarias. Es claro que los principios son necesarios porque de ellos se llega a conclusiones necesarias. Si, por el contrario, los principios admitieran tanto el ser como el no ser, obtener de ellos conclusiones necesarias sería imposible.

¹⁰⁷ *Ibid*, 1140b31.

¹⁰⁸ *Metafísica*, 1006a 7-8.

¹⁰⁹ *Ética Nicomaquea*, 1140b34.

Puesto que los principios no se pueden conocer por medio de la ciencia, del arte o de la prudencia, es necesario que exista otro hábito intelectual apto para su conocimiento. Dicho hábito es nombrado por Aristóteles con el término *nous*, vocablo griego que generalmente se traduce por intuición o intelecto. Para comprender con más precisión qué es la ciencia y la sabiduría debemos ahora revisar qué es el *nous*.

Aristóteles afirma que *La intuición (nous) es el hábito de los principios.*¹¹⁰ A diferencia de la ciencia, el *nous* no es un hábito discursivo, su función, como se ha dicho previamente, consiste en afirmar o negar. Cabe precisar que la afirmación del *nous* no se realiza por silogismo o por inducción, sino que es una especie de intuición, es una captación intelectual instantánea que no tiene necesidad de aplicar el razonamiento discursivo. Este aspecto es sumamente difícil de explicar y la mejor manera de comprender qué es la intuición es ver cómo se manifiesta en la sabiduría y cómo se distingue de lo que captan otras virtudes del intelecto. Veamos, pues, qué es la sabiduría y cuál es su relación con el *nous*.

Aristóteles dice lo siguiente: *El más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no solo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios.*¹¹¹ Primero se indica que la *sophía* es un tipo de saber superior al de la *episteme*. La sabiduría es superior porque consiste en la visión de los principios y de las conclusiones, mientras que la ciencia es un saber que se limita a la conclusión de los principios. Por esta razón se dice que el sabio no sólo conoce lo que se concluye o lo que se demuestra a partir de los principios, sino que también es capaz de ver los principios mismos. Pero se debe precisar que la visión de los principios no puede ser demostrada ya que no se da de un modo discursivo.

Puesto que la *sophía* es visión conjunta de principios y conclusiones, Aristóteles dice que *la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de todas las cosas y cabeza de todo saber.*¹¹² Esto significa que la sabiduría es intuición en tanto conoce los principios, y es ciencia en la medida de que conoce las conclusiones. En esta doble facultad radica su superioridad.

Se ha señalado en qué consisten la ciencia y la sabiduría, así como lo común y lo diverso entre dichas virtudes, sin embargo aún no es claro qué es el *nous*. Llegar a una

¹¹⁰ *Ibid*, 1141a8.

¹¹¹ *Ibid*, 1141a 16-18.

¹¹² *Ibid*, 11401b 19.

visión más completa del hábito de la intuición es complejo, pero algo se puede avanzar si clarificamos que su manifestación es diversa según se de en la prudencia o en la sabiduría. Debemos revisar qué es la intuición prudencial y qué es la intuición de la sabiduría, pero antes es necesario explicar las diferencias generales que existen entre *phrónesis*, *episteme* y *sophía*. Revisemos primero la diferencia entre ciencia y prudencia. Aristóteles afirma lo siguiente:

[...] la ciencia va acompañada de demostración y no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia no puede ser ciencia [...] No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera.¹¹³

Tanto la ciencia como la sabiduría tratan de lo necesario. Lo que es necesario no admite deliberación, puesto que la prudencia es una habilidad deliberativa, difiere de la ciencia y de la sabiduría. Por otra parte, la ciencia y la sabiduría son hábitos demostrativos, pero la demostración sólo es posible de las cosas que son necesarias. Puesto que las acciones humanas no pertenecen a las cosas que son necesarias, no admiten un saber demostrativo. De este modo se concluye que la prudencia no puede ser ni ciencia ni sabiduría.

La diferencia entre ciencia y prudencia marca la distinción esencial entre el saber práctico y saber teórico: el saber teórico no puede conocer cosas cuyos principios son variables, mientras que el saber práctico no tiene acceso a las cosas que son necesarias. La diferencia radica en los objetos a los cuales se enfocan cada tipo de saber. Con estas razones Aristóteles hace evidente que no se pueden encontrar principios necesarios de la acción humana, por lo que resulta imposible querer una ciencia demostrativa y exacta sobre el orden de la acción humana.

Otro aspecto que distingue a la prudencia de la ciencia y de la sabiduría, es que la *phrónesis* es un tipo de saber que promueve lo bueno y lo útil para la vida práctica del hombre, mientras que la *episteme* y la *sophía* son actividades cuya finalidad consiste en la contemplación de la verdad, buscan el saber por sí mismo y no por los bienes que puedan engendrar para la vida práctica. El bien y el mal, desde una perspectiva teórica, sólo consiste en la verdad y la falsedad. Por esta razón, Aristóteles dice en la *Metafísica*,

¹¹³ *Ibid*, 1140a33-1140b.

que los primeros sabios *filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad.* ¹¹⁴ Con lo dicho es más claro que la *phrónesis* se ocupa de lo bueno y lo útil, mientras que la sabiduría busca un tipo de bien que no tiene una relevancia práctica.

El mismo aspecto se manifiesta al diferenciar entre la imagen del hombre prudente y la imagen del hombre sabio. Ya se dijo que Aristóteles considera que el tipo de hombre prudente es representado por Pericles, mientras que el hombre sabio es ejemplificado con Anaxágoras y Tales. Sobre este asunto el Filósofo dice lo siguiente:

De Anaxogaoras y Tales y de sus semejantes se dice que son sabios y no prudentes, pues les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, puesto que no son los bienes humanos lo que ellos buscan. ¹¹⁵

El pasaje señala que los hombres sabios se distinguen de los hombres prudentes porque los primeros se ocupan de conocer cosas que no son relevantes para el provecho humano, mientras que el hombre prudente se distingue porque sabe qué es lo bueno y lo útil para la vida humana. El sabio posee un saber sobre las cosas superiores, pero se especifica que dicho saber es inútil para promover el bien práctico. Precisemos que lo “inútil” no se emplea en sentido peyorativo, sino para indicar que la sabiduría se busca por sí misma, no como un medio para alcanzar alguna otra cosa. La relación de la sabiduría y de la prudencia con lo inútil y lo útil, respectivamente, es decisiva para establecer sus diferencias.

Para ejemplificar cómo es la vida del sabio Aristóteles habla de Anaxágoras y de Tales, se refiere ellos porque de estos personajes se cuentan algunas anécdotas que ilustran cómo la actividad contemplativa se distancia de los problemas relacionados con la vida humana. De Anáxagoras se dice que poseyendo grandes riquezas y nombre de abolengo, despreció la vida política y abandonó sus bienes para dedicarse al estudio de la naturaleza. Tal decisión le fue reputada como negligente y se le aconsejaba dedicarse a los asuntos de su patria, a lo cual respondía que, en efecto, se ocupaba de ella, pero lo hacía dirigiendo su mirada al cielo. ¹¹⁶ Sobre Tales de Mileto se dice que en alguna ocasión cayó en un pozo por estar concentrado en la contemplación del cielo, lo que

¹¹⁴ *Metafísica*, 982b20.

¹¹⁵ *Ética Nicomaquea*, 1141b4-8.

¹¹⁶ LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos Ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2007. p. 94.

motivó las burlas de una criada que le reprochó querer conocer el cielo y no fijarse en lo que tiene en los pies.¹¹⁷ Ambos relatos ejemplifican que el sabio se dedica a investigar cosas que no poseen relación con los asuntos humanos, en este sentido, se dice que la sabiduría es inútil porque de ella no se obtienen cosas provechosas para el hombre.

Con lo dicho se comprende que *phrónesis* y *sophía* son virtudes distintas porque promueven un tipo de bien diferente: la prudencia promueve lo bueno en el ámbito de la vida práctica; mientras que la sabiduría lo hace en el ámbito de la contemplación. También notamos que Aristóteles no considera que el bien se limite a lo útil y lo provechoso, pues la ciencia y la sabiduría también generan un tipo de bien, pero claramente distinto al bien práctico que promueve la prudencia. Para completar la distinción entre el saber teórico y el saber práctico sólo resta distinguir el hábito de los principios o *nous* de la *phrónesis*. Para ello examinemos la siguiente afirmación de Aristóteles:

La prudencia se opone también a la intuición. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible.¹¹⁸

La diferencia entre *nous* y *phrónesis* no es sencilla de comprender porque ambas son modos no discursivos de percibir, es decir, no proceden silogísticamente o inductivamente como sucede en la *episteme* y la *sophía*. Tanto la *phrónesis* como el *nous* son una especie de percepción o de intuición, pero se distinguen porque la intuición capta los principios o los fundamentos del conocimiento, mientras que la prudencia capta lo último, es decir, lo particular y lo singular.

Por otra parte, Aristóteles dice que *la intuición asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así los términos primeros como los postreros se perciben por intuición y no por discurso de razón.*¹¹⁹ La intuición es un modo no discursivo de captar los principios y se da tanto en la visión de los principios primeros como en la visión de las cosas últimas.

La intuición se manifiesta en la sabiduría porque es una virtud que conoce tanto las conclusiones como los principios. En la *phrónesis* también se da un tipo de intuición, pero es diferente al que se manifiesta en la *sophía*. Sobre este asunto

¹¹⁷ *Los filósofos presocráticos*. T. I. Biblioteca Gredos. Barcelona, 2006. p. 12.

¹¹⁸ *Ética Nicomaquea*, 1142a25-26.

¹¹⁹ *Ibid*, 1143a35.

Aristóteles dice lo siguiente: *así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros de las demostraciones así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente.*¹²⁰ La diferencia entre la intuición teórica y la intuición práctica radica en que la primera, que corresponde a la *sophía*, se da sobre los principios primeros y necesarios; mientras que la segunda, propia de la *phrónesis*, capta lo último y lo contingente.

Respecto a la intuición práctica, que se da sobre lo último, Aristóteles precisa que “no hay ciencia, sino percepción sensible”. No puede haber ciencia ni sabiduría de lo último porque son cosas cambiantes, contingentes y singulares, por la misma razón, se dice que de lo último existe percepción sensible, pues como dijimos, la sensación se da sobre las cosas particulares y sujetas al cambio. El problema ahora es distinguir entre percepción sensible y percepción prudencial, pues, si bien, en tanto que ambas formas de percepción se enfocan en lo particular, Aristóteles establece algunas precisiones que las diferencian. Hablando de la percepción prudencial Aristóteles afirma lo siguiente:

Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a lo que nos hace percibir sensiblemente en metamatemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es de una percepción de otro género.¹²¹

La cita manifiesta que la percepción de la prudencia es diferente a la percepción sensible. Aristóteles es claro en decir que esta percepción no es la de los sentidos, sino una especie de percepción intelectual, similar a la que se da en las matemáticas. La problemática es que no explica qué tipo de percepción es la percepción práctica y se limita a decir que es una percepción de otro género. Relacionando algunos elementos anteriormente examinados, podemos saber que la intuición prudencial no es una intuición de principios necesarios, como la de los axiomas geométricos, pues si fuera de este modo se extingue la diferencia con la percepción teórica. De modo similar, si la prudencia fuera una percepción sensible consistiría en una especie de agilidad imaginativa, en la capacidad para relacionar o recordar imágenes, pero esto tampoco es así porque la prudencia no es puramente experiencia ni agilidad sensitiva. La muestra es que el hombre que posee experiencia no es necesariamente prudente.

¹²⁰ *Ibid*, 1143b-1143b4.

¹²¹ *Ibid*, 1142a26-30.

De este modo es claro que la percepción de la prudencia no es una visión intelectual de cosas eternas y necesarias, ni visión literal de las cosas como sucede en la percepción sensible. No obstante, en ninguna otra parte de su obra Aristóteles aborda el tema de la naturaleza de la percepción práctica. Parece que distinguirla de las otras formas de percepción es lo más que se puede hacer para definirla. Una vez más son evidentes las limitaciones del discurso para mostrar en qué consiste la prudencia.

Detenerse en estudiar las diferencias entre los diversos tipos de saber ha sido útil para descubrir aquél que es propio de la *phrónesis* y por qué las otras virtudes intelectuales no pueden promoverlo. Hasta ahora hemos seguido el camino recorrido por Aristóteles para evidenciar las diferencias entre las diversas virtudes intelectuales. Sin embargo, aún no se han analizado por completo los elementos que Aristóteles revisa para mostrar qué es la *phrónesis*. El último elemento que el Estagirita toma en cuenta para exhibir qué es la prudencia, es el estudio de otro aspecto distintivo del hombre prudente: el buen consejo o *eubolia*. Estudiar éste último término ayuda a comprender mejor qué es el saber práctico y contribuye a formar una idea más completa de la intuición y la percepción prudencial. Dedicemos, pues, la atención al examen de la *eubolia*.

2.6. El buen consejo (*eubolia*)

Para explicar qué es la *eubolia* o buen consejo, Aristóteles sigue el mismo procedimiento para diferenciar la *phrónesis* del resto de virtudes intelectuales. Procede distinguiendo el buen consejo de otras actividades racionales que pueden ser cercanas o similares. Así, señala que el buen consejo es algo diferente a la ciencia, a la *eustochia* o buena conjetura y a la *doxa* u opinión; una vez realizada la distinción explica en qué consiste el buen consejo. Sigamos el camino aristotélico, revisemos primero por qué el buen consejo no es iguala a la *episteme* o ciencia.

La distinción entre buen consejo y ciencia se presenta en los siguientes términos: (el buen consejo) *seguramente que no es ciencia, puesto que los hombres no investigan lo que saben, en tanto que el buen consejo es una forma de deliberación, y el que delibera investiga y calcula.*¹²² Aristóteles dice que el buen consejo no es ciencia porque la ciencia no es indagación. La ciencia es un conocimiento ya elaborado, por lo mismo no tiene necesidad de investigación. Por su parte, el buen consejo es una forma de

¹²² *Ibid*, 1142b1-2.

deliberación, y la deliberación es siempre indagación, búsqueda de lo mejor que se debe hacer. En este sentido, la *euboulia* es una investigación sobre cosas que pueden ser de diversas maneras. Puesto que el buen consejo es una especie de deliberación, y la deliberación sólo se da sobre lo contingente, no puede ser ciencia, ya que ésta se ocupa de las cosas que son necesarias. Así se concluye que el buen consejo no es igual a la ciencia.

Sigue distinguir la *euboulia* de la buena conjetura. Aristóteles dice que el buen consejo *tampoco es una conjetura feliz, puesto que ésta es algo sin raciocinio y veloz, mientras que los que deliberan lo hacen por mucho tiempo.*¹²³ De esto se comprende que la distinción fundamental entre conjetura y buen consejo, es que el buen consejo se da como un ejercicio racional cuidadoso, mientras que la conjetura es una asociación veloz de diferentes elementos. Esto no significa que la conjetura sea irracional, sino que es un acto mental que no implica el juicio cuidadoso y lento del que delibera y emite buenos consejos.

La conjetura se manifiesta como una especie de agilidad mental, pero no es meditación atenta y detenida de los pros y los contras, como lo es la deliberación que produce el buen consejo. Por su parte, el buen consejo se manifiesta como una deliberación lenta y cuidadosa sobre lo que debe hacerse o evitarse. Por este motivo Aristóteles hace referencia a un refrán que dice: *hay que ejecutar rápidamente lo deliberado, por otro lado hay que deliberar lentamente,*¹²⁴ es decir, se debe deliberar sin prisa, sin apurar el juicio para evitar errores, pero una vez resuelto el asunto hay que actuar con prontitud. Así, se comprende por qué el buen consejo no es igual a la buena conjetura.

Resta distinguir el buen consejo de la opinión. Aristóteles afirma lo siguiente:

El buen consejo no es tampoco ninguna opinión. Pero puesto que el que delibera mal se equivoca, mientras que el que delibera bien procede correctamente, es claro que el buen consejo es una especie de rectitud, sólo que no es una rectitud de la ciencia ni de la opinión. De la ciencia no hay rectitud, como tampoco error; de la opinión la rectitud es la verdad. Y al mismo tiempo todo lo que es objeto de opinión está ya determinado.¹²⁵

¹²³ *Ibid*, 1142b3-4.

¹²⁴ *Ibid*, 1142b5.

¹²⁵ *Ibid*, 1142b7-11.

Aristóteles explica que el buen consejo es una especie de rectitud, una correspondencia entre lo que se afirma y lo que es real. De esto se desprende que hay juicios buenos y juicios malos, lo cual significa que hay juicios que corresponden con lo real y otros que no. Posteriormente, especifica que la rectitud del consejo no es igual a la rectitud de la ciencia ni a la rectitud de la opinión. En realidad, en la ciencia no hay lugar para la rectitud, pues toda ciencia, si en verdad es ciencia, se corresponde con lo real. Dicho en otros términos, no hay ciencia mala ni ciencia buena como sucede con los consejos. Toda ciencia es buena y es verdadera. Respecto a la opinión, Aristóteles dice que su rectitud consiste en la verdad. A esto se llama recta opinión, es decir, una afirmación de la cual no se puede hacer una demostración científica que, no obstante, es verdadera.

Sobre la opinión también dice lo siguiente: *no es una investigación, sino que supone ya cierta afirmación. Mientras que el que delibera, sea que delibere bien o mal, investiga algo y lo calcula.*¹²⁶ Así, se comprende que la opinión, al ser afirmación, se da sobre algo ya determinado, mientras que el buen consejo se aplica a lo indeterminado. Recordemos que se dijo que el buen consejo es una especie de deliberación, la cual se da sobre cosas difusas. De lo anterior se comprende que el juicio siempre lleva consigo algo de riesgo, algo de incertidumbre y es siempre susceptible de error. Por esta razón, el buen consejo no puede ser una afirmación como la recta opinión.

Después de analizar las diferencias que hay entre el buen consejo y otras actividades intelectuales similares, Aristóteles ofrece una primera definición de la *euboulia*. Dice lo siguiente: *El buen consejo es aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien.*¹²⁷ El buen consejo se presenta como un juicio recto que por medio de la deliberación descubre qué se debe hacer o evitar. Cabe precisar que el buen consejo no es igual a una buena elección, pues la bondad de la elección se juzga por su resultado, es decir, por alcanzar satisfactoriamente el fin que se propone. Pero el buen consejo no sólo se muestra por la efectiva concreción del fin, sino que requiere que el fin sea reconocido como bueno. Así, el buen consejo es al mismo tiempo deliberación, elección y buen juicio sobre lo que es bueno y malo para el hombre.

La última definición que Aristóteles realiza sobre el buen consejo muestra todos sus elementos integrados. Dice lo siguiente: *el buen consejo, es ciertamente la rectitud del pensar con respecto a lo provechoso, pero una rectitud que se refiere tanto al fin,*

¹²⁶ *Ibid*, 1142b14-15.

¹²⁷ *Ibid*, 1142b16.

como al modo y al tiempo.¹²⁸ Esto indica que el buen consejo consiste en la rectitud tanto del fin como de los medios, es decir, propone cosas buenas y los medios correctos para realizarlas. Por otra parte, la cita anterior agrega un elemento temporal, esto se debe a que la *euboulia* también implica la ejecución oportuna de las acciones, en otras palabras, el buen consejo requiere señalar el momento propicio para actuar, evitar tanto la precipitación que puede conducir a errores y la extrema lentitud que anula la efectividad de la acción. Así, el buen consejo implica la determinación de un fin bueno, de los medios adecuados para conseguirlo y el momento oportuno para actuar. Estos elementos son necesarios para garantizar la feliz conclusión de los actos prudentes.

Ya señalado en qué consiste el buen consejo, sólo resta decir sobre qué cosas se aplica. Aristóteles dice: *Puede además, tenerse buen consejo ya sea en general o con relación a un fin particular. El buen consejo en general es el que nos endereza hacia el fin en general, y el que lo es en particular hacia un fin particular.*¹²⁹ Se dice que el buen consejo se aplica tanto en lo general como en lo particular, es decir, hay buenos consejo en lo que se refiere a lo provechosos para uno mismo, como para aquello que es bueno para todos los hombres y para la vida humana en general. Por su parte, la vida humana exige el buen consejo ya sea para asuntos individuales o para asuntos concernientes a la política, pero se debe precisar que la mayor bondad del buen consejo se expresa sobre todo en la esfera de la política.

El buen consejo que se aplica a las cosas generales es superior al que se aplica a las cosas particulares. Es así porque el bien general es superior al bien individual, es decir, es mejor el bien de la *polis* que el bien del individuo, por tanto, el buen consejo por antonomasia es el que se aplica en la política.

En conclusión, el buen consejo consiste en deliberar bien y rectamente respecto a los fines de la vida humana. La *euboulia* es un aspecto determinante para deliberar bien, por lo mismo, es fundamental para el desarrollo de la prudencia. En este sentido Aristóteles afirma: *deliberar bien es propio de los prudentes, el buen consejo será en conclusión la rectitud del pensar con respecto a lo que es conveniente para un cierto fin cuya aprehensión verdadera es la prudencia.*¹³⁰ Con esto se comprende que la capacidad para emitir buenos consejos es algo que distingue al hombre prudente, dicha capacidad se manifiesta como una disposición para percibir correctamente qué es el bien

¹²⁸ *Ibid*, 1142b27-28.

¹²⁹ *Ibid*, 1142b29-30.

¹³⁰ *Ibid*, 1142b31-33.

humano, y cuáles son las mejores maneras para adecuarse con dicho fin. De esta manera, comprendemos que el buen consejo determina el juicio verdadero sobre lo bueno y lo malo para el hombre, actividad determinante en la configuración de la prudencia.

Hemos llegado al final de la exposición de los elementos que explican la *phrónesis*. Con lo revisado hasta aquí ya se comprende la naturaleza del saber práctico y los diversos elementos que lo producen. Se posee una visión más clara sobre qué es la prudencia, lo cual permite formular dos conclusiones preliminares.

Primero, comprendemos que la excelencia ética se presenta como una relación de múltiples facultades humanas. Es importante recalcar que Aristóteles no construye una explicación de la ética partiendo exclusivamente del principio racional del alma, sino que considera que la parte irracional y desiderativa del hombre es igualmente importante en la génesis de la acción ética. La relación entre razón y deseo se armoniza con la formación del hábito bueno, lo cual es posible con la intervención del juicio verdadero sobre lo bueno y lo malo para el hombre.

Ciertamente la inteligencia es una facultad humana superior a los principios anímicos carentes de razón, pero el hombre, como unidad de *ethos* y *logos* no puede prescindir de su realidad desiderativa. A diferencia de las bestias, el ser humano puede ejercer un control sobre sus pasiones y deseos, habituarse y acostumbrarse a perseguir los fines que su racionalidad le presenta como buenos. Lo racional y lo irracional son principios de las acciones éticas, y la excelencia humana, en lo que respecta a su ámbito práctico, se expresa como la armonía de ambos principios.

Como segunda conclusión, tenemos que la unidad de los diversos principios humanos que producen la excelencia ética se expresa con la virtud de la *phrónesis*. Es así porque la prudencia es una virtud cuya existencia depende tanto de la parte racional como de la parte irracional del alma humana. La prudencia, como recta razón de las acciones, es una modalidad de saber que se produce al relacionar intelecto y apetito.

El hecho de que la prudencia no sea un ejercicio exclusivamente intelectual se muestra claramente por su carácter práctico. Es una virtud cuyo fin es deliberar bien y elegir rectamente, cosas que, como vimos, tienen como principio el deseo o el apetito humano. Elegir bien consiste en descubrir la verdad de lo que es bueno para el hombre y ordenar los deseos en función de esa visión racional. Finalmente, debe decirse que la prudencia es la única virtud que promueve dicha relación.

La investigación inició preguntando qué es el bien humano y cuáles son los recursos que el hombre posee para vivir bien. Para responder dichos cuestionamientos, consideramos diversas opiniones sobre el bien y la felicidad; descubrimos que la virtud es el fundamento del bien y la felicidad y mostramos que la prudencia es necesaria para la ejecución de acciones buenas. Sin embargo, hasta ahora sólo hemos hablado del bien humano desde una perspectiva general y no hemos precisado qué tipos de bien se realizan mediante la prudencia. Para terminar el estudio de la *phrónesis* falta precisar su relación concreta con el bien humano, mostrar que tipo de bienes desarrolla la prudencia. Dedicamos el capítulo siguiente a especificar cuáles son los bienes humanos que promueve la prudencia.

3. *PHRÓNESIS* Y BÚSQUEDA DE LOS BIENES HUMANOS

En los capítulos anteriores estudiamos qué es el bien humano y por qué las virtudes, especialmente la prudencia, son fundamentales para su desarrollo. Si embargo, dado que el bien humano posee una dimensión sumamente amplia, no es del todo claro cuáles son los tipos de bien que de manera específica se buscan y se desarrollan por medio de la *phrónesis*. Clarificar dicho asunto es el propósito de este capítulo.

Para lograr el objetivo debemos estudiar el bien del hombre ya no en relación con la virtud en general, sino en función de los tipos de bien que son asequibles por medio de la *phrónesis*. El estudio de la prudencia se ha concentrado en examinar los elementos y facultades humanas que la producen, pero no es del todo claro cuál es ámbito concreto de su aplicación. Por tal motivo, debemos realizar algunas puntualizaciones de las diversas clases de prudencia y señalar cuál es su relación con los diferentes órdenes de la vida humana, dicho en otros términos, debemos ocuparnos estudiar de qué manera la prudencia promueve el desarrollo del bien en el amplio ámbito de la vida práctica.

El capítulo se compone de tres partes: la primera explica que el bien humano, desde la perspectiva aristotélica, abarca los ámbitos individual y social de la vida humana, y señala que la prudencia se diversifica en distintas clases según se aplique en esos diferentes ámbitos. En concordancia, se explica en qué consiste la prudencia individual, la prudencia familiar o economía y finalmente se dice qué es la prudencia política. De esta manera, se explica por qué la prudencia es la virtud que promueve lo bueno en los diferentes ámbitos de la vida humana. La segunda parte está dedicada a precisar la relación entre *phrónesis* y política; su finalidad es explicar que la plenitud humana, desde la perspectiva aristotélica, sólo es posible en el ámbito de lo social, así como mostrar la relevancia de la prudencia para la política. En la tercera parte se realiza una comparación entre *phrónesis* y *sophía* en relación con el tipo de bien que promueve cada una de estas virtudes. La intención es clarificar los alcances y los límites de la prudencia y de la sabiduría para el desarrollo del bien humano.

Sólo resta indicar que este capítulo sigue el mismo procedimiento empleado hasta ahora. Avanza señalando lo dicho por Aristóteles y se realiza el comentario explicativo, aunque en este capítulo regresa a partes anteriores de esta exposición con el fin de complementar los argumentos que aquí se exponen.

3.1 Tipos de *phrónesis*. Diversificación del bien humano

Inicialmente la prudencia fue definida como una habilidad deliberativa concerniente al bien humano, no desde una perspectiva particular, sino en general a todo lo que es bueno para la vida humana. Se dijo que el hombre prudente se distingue porque sabe deliberar correctamente respecto a su bien personal y respecto a lo bueno para sus familias y para su sociedad política. Esto señalado que la prudencia no se limita al ámbito individual sino que es extensiva a lo familiar y a lo político. Si bien, la prudencia es una habilidad que sólo algunos hombres poseen, ello no implica que sólo tenga aplicación individual, pues la prudencia también es necesaria para la vida en sociedad. En relación con lo anterior, Aristóteles precisa que existen diferentes tipos de prudencia según se busque el bien de cada uno de los ámbitos en que acontece la vida humana, así, existe una prudencia personal, una prudencia referente a la familia, y una prudencia cuya aplicación se da en la política. Debemos analizar estos tres tipos de prudencia para formar una visión plena de su relevancia para la vida humana. Revisemos qué dice Aristóteles:

La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es esta la que usurpa el nombre general de prudencia. Pero en aquellos otros casos se llama o bien economía doméstica, o bien legislación, o bien política.¹³¹

El pasaje señala que la prudencia se aplica tanto en la vida individual como en la vida social. Cuando se relaciona con el bien de una sola persona se llama simplemente prudencia; cuando se enfoca en los asuntos del hogar y la familia recibe el nombre de economía; y cuando se refiere al bien de una comunidad política, al buen gobierno de ciudades y de sociedades humanas, recibe el nombre de prudencia política. Las distintas clases de prudencia indican que el bien humano no se limita a lo personal, sino que abarca lo familiar y lo político. En este sentido, es claro que el bien humano se refiere tanto a lo individual como a lo social.

Si bien, las diversas clases de prudencia indican que existe cierta diferencia entre el bien individual, el bien familiar y el bien de la ciudad, debemos precisar que no existe una separación absoluta entre estos diferentes tipos de bien. Este aspecto se puede constatar explicando que los diferentes niveles del bien humano se relacionan y se

¹³¹ *Ibid*, 1141ba30-32.

conservan recíprocamente. Para ello, conviene revisar qué es propio a cada clase de prudencia y cómo los distintos tipos de bien que promueven se relacionan y complementan. Veamos primero lo que concierne a la prudencia individual y posteriormente observemos cómo el bien individual se vincula con la familia y con la ciudad.

La prudencia individual es la que dirige las acciones y ordena la conducta con el bien humano personal. Es la prudencia que existe en el modo como cada individuo se comporta en la vida cotidiana, en la vida del día a día. Evidentemente este tipo de prudencia tiene una existencia privada, personal y particular. Por su carácter personal es el tipo de *phrónesis* que todo hombre se debe esforzar por practicar, pues es la prudencia que descubre lo bueno en el dominio de lo privado. La prudencia personal se muestra en la medida, la sobriedad, el equilibrio y la inteligencia para asegurar lo bueno en función de las necesidades y las exigencias de cada persona. La prudencia individual busca el cuidado y la conservación de medidas saludables en un ámbito personal.

Si bien, los hombres prudentes son capaces de buscar lo bueno y lo provechoso para ellos, también se distinguen porque son capaces de administrar correctamente familias y ciudades. Este aspecto muestra que la prudencia no se limita en el bien personal, sino que se extiende en el desarrollo de lo bueno para otros. De tal manera, la prudencia es una virtud que entrelaza el bien del individuo con el bien social. En realidad, el bien personal es algo que acontece dentro de una sociedad humana o una comunidad política. Atendamos qué implica tal afirmación.

Al inicio del tratado de la *Política* Aristóteles afirma: *toda comunidad está constituida con miras a algún bien*,¹³² es decir, fin de toda sociedad humana es lograr algún tipo de bien. Posteriormente dice que *la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa*.¹³³ El término casa es la traducción del griego *oikía*, palabra que no se refiere a la casa como edificio habitable, sino que indica la unidad familiar constituida por hombre, mujer e hijos, mínimamente; aunque también puede abarcar a los esclavos y la riqueza. La familia, la casa o el hogar, es la sociedad natural en la que acontece la vida humana y en la que el hombre convive con sus semejantes; su finalidad, en tanto comunidad humana, es el bien de sus integrantes. Cabe precisar que la vida individual se da en la familia, pues en dicha sociedad es donde primigeniamente el individuo se desarrolla y progresa. Ahora bien, la prudencia cuyo fin es el bien de la

¹³² *Política*, 1252 a1.

¹³³ *Ibid*, 1252b5.

familia se denomina prudencia domestica o economía, es la que dicta las leyes o las reglas para la vida de la unidad familiar.

El estudio de la economía es limitado en la *Ética Nicomaquea*, se desarrolla de mejor de manera en el libro I de la *Política*, el cual está dedicado a estudiar la parte fundamental de la ciudad: la familia. El aspecto más importante que se muestra en dicho libro, es el hecho de que no debe confundirse la administración de la familia con la administración de la ciudad, pero prevalece el rasgo común, de que la dirección y la organización tanto de la familia como de la ciudad, debe estar a cargo del individuo mejor capacitado para ello, es decir, del hombre prudente. En este sentido, el estudio de la economía está dedica a demostrar la superioridad natural del padre respecto a la mujer, los hijos y los esclavos.¹³⁴

La prudencia individual y la prudencia domestica son tipos de *phrónesis* cuya aplicación concierne de manera directa a la vida de todas las personas. La *phrónesis* individual se ocupa de proveer lo mejor para el bienestar propio, mientras que la prudencia familiar o economía tiene como fin el bienestar del hogar. La relación cercana entre individuo y familia muestra que la prudencia individual y la prudencia familiar no se contraponen, al mismo tiempo indica que el bien del sujeto depende en gran medida del bien familiar. Por otra parte, así como el individuo depende de la familia para su correcto desarrollo, la familia no se puede desvincular del bien de la ciudad. En este sentido, lo individual, lo familiar y lo político mantienen continuidad. Ahora debemos explicar cómo se establecen los vínculos entre el bien individual, el bien familiar y el bien político.

La idea de que existe una contradicción entre el bien privado y el bien social es una idea cuyo auge se da sobre todo en las doctrinas filosóficas de la modernidad, pero desde la perspectiva aristotélica la oposición es falsa. Esto se debe a que el individuo, desde su nacimiento, se desarrolla en el seno de lo familiar y de lo político. Aristóteles considera que el bien individual está integrado en un bien social, por lo mismo, buscar el bien individual implica buscar el bien familiar y el bien de la sociedad.

Aristóteles se refiere al vínculo entre individuo, familia y sociedad política en los siguientes términos: *la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.*¹³⁵ Primero se dice que la ciudad es anterior a la familia y a los individuos, esto implica que sin la existencia de la ciudad

¹³⁴ Sobre este asunto se puede consultar *Política*, I, v. 1259b36-1260b25.

¹³⁵ *Política*, 1253a13.

no son posibles ni la familia ni los individuos. Posteriormente, la idea se complementa afirmando que el todo es anterior a la parte, esto significa que los individuos y la familia son una parte del todo, y el todo, es la ciudad, el grupo político.

La relación que se establece entre el todo y la parte, indica que el bien individual sólo es posible una vez que existe el bien de la polis, la cual, a su vez, tiene como fin el bien humano familiar y personal. Pero se debe precisar que el bien de la parte no es posible sin el bien del todo, de igual modo, que no es posible el bien todo sin en el bien de parte. Expresado en otros términos, el bien del individuo, el bien de la familia y el bien de la ciudad son recíprocos y mantienen continuidad. Esto es claro al observar que no se puede aspirar a buenas sociedades con individuos imperfectos, del mismo modo como sociedades imperfectas o degeneradas corrompen sus componentes.

Lo misma idea expresa Aristóteles cuando afirma: *Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república.*¹³⁶ De esta manera, se precisa que el bien individual se entrelaza con el bien de la familia y el bien de la ciudad, lo cual implica que el bien personal sólo se puede asegurar en la medida de que también se busque el bien de la familia y de la sociedad política. De este modo se comprende por qué Aristóteles considera que la *phrónesis* es una virtud que se aplica tanto en el individuo como en la familia y en la sociedad política.

La diversificación de las clases de prudencia permite entender la amplia dimensión que Aristóteles establece en la comprensión del bien humano y muestra la relación de la *phrónesis* con los diversos niveles del bien humano. En este sentido, los diversos tipos de prudencia señalan que del hombre posee la facultad para determinar lo que es bueno para él mismo, pero que también puede imprimir orden a las unidades sociales donde acontece su vida. Con lo dicho, es claro que la prudencia no se refiere sólo al individuo, sino que también es una virtud fundamental para el bien de la familia y de la ciudad. Pero la prudencia política posee una gran complejidad que amerita un análisis más preciso y cuidadoso, de hecho, es en su vertiente política, donde la prudencia manifiesta más claramente su relevancia para la vida humana. Hasta ahora hemos analizado de manera superficial lo que concierne a la vida política del hombre, pero debemos precisar algunos aspectos de la relación entre *phrónesis* y política para

¹³⁶ *Ética Nicomaquea*, 1142a9-10.

comprender plenamente el valor de dicha virtud. Revisemos, pues, algunos aspectos fundamentales de la política y su relación con la prudencia.

3.2. *Phrónesis* y política

Se ha dicho que la *phrónesis* tiene como finalidad tanto el bien individual como el bien social. Revisamos que el bien del individuo, el bien de la familia y el bien político poseen vínculos, y que la prudencia se manifiesta en estos diferentes niveles de la vida humana. Pero la relación entre individuo, familia y comunidad política, así como la continuidad de sus respectivos bienes, no ha sido explicada con suficiente precisión. Podemos avanzar sobre este asunto si prestamos mayor atención a la relación entre *phrónesis* y política. Para ello debemos revisar cómo la política, cuyo fin es el bien de la sociedad, está ligada al bien de sus componentes, y por qué la prudencia es la virtud que lo desarrolla.

Comencemos afirmando que la prudencia y la política son actividades emparentadas, pues como hemos visto hasta este momento, la *phrónesis* es la virtud que enseña lo que debe hacerse o evitarse en cada caso, lo mismo en la vida privada que en la vida pública, lo mismo para hombre de hogar que para el gobernante de una ciudad. Por esta razón Aristóteles dice: *la prudencia y la política tienen el mismo modo de ser*,¹³⁷ es decir, ambas buscan lo bueno para el hombre.

La prudencia y la política tienen como fin el bien humano, por lo que se predica que su modo de ser es el mismo. Sin embargo, Aristóteles dice que *su esencia no es la misma*.¹³⁸ Si bien, la finalidad tanto de la prudencia como de la política es lo bueno, se distinguen porque la *phrónesis* tiene una aplicación personal, mientras que la política trata sobre los bienes o males de la sociedad entera. Esto corrobora una vez más que existen distintos tipos de prudencia, pero hace falta indicar con más detalle cómo se relacionan. Avancemos sobre este asunto revisando la necesidad de la sociedad política tanto para el bien del individuo como para el bien de la familia.

Aristóteles considera que el hombre es un ser que requiere del hogar y la sociedad política para vivir bien, pues afirma que *cada uno por separado no se basta a sí mismo*.¹³⁹ La sociedad permite al hombre vivir bien, pues fuera de ella el individuo no encuentra los medios necesarios para realizar una vida propiamente humana. Por esta

¹³⁷ *Ibid*, 1141 b24.

¹³⁸ *Ibid*, 1141b24.

¹³⁹ *Política*, 1153a.

razón el Filósofo afirma: *el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.*¹⁴⁰ Es decir, aquél que pueda vivir en aislamiento, es superior o es inferior al hombre, pero no hombre en sentido estricto.

Señalemos que el hombre sólo encuentra su perfeccionamiento en la vida social, pues es la vida social la que exige el desarrollo de las virtudes. Las virtudes son lo que perfecciona al hombre, lo que pone de manifiesto su valor y su excelencia. Es claro que virtudes como la valentía, la magnanimidad, y, principalmente, la justicia, son valores sociales. Por otra parte, no perdamos de vista que la virtud es un ejercicio racional, y es precisamente la razón o el *logos* lo que Aristóteles considera el principio distintivo del hombre. Es, precisamente, el ejercicio de la razón, la condición necesaria para desarrollar la vida social. El *logos*, dice el Filósofo: *es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria.*¹⁴¹ Así, se comprende que sólo mediante la razón el hombre puede distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. Tal distinción es el fundamento de la vida política, pues distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, es determinante para saber lo que se debe hacer o evitar.

Al atender la relación de las virtudes con la vida social del hombre, comprendemos que la política es una actividad necesaria para el desarrollo correcto de la vida humana, para el ejercicio de las virtudes, del bien y de la felicidad. También comprendemos que la carencia de virtudes es degenerativa del hombre y de la salud de las sociedades humanas pues, como dice Aristóteles, el hombre sin virtud, *es el animal más impío y feroz.*¹⁴² La carencia de virtudes degenera al hombre en bestia. Las bestias no participan de la comunidad política, no requieren de virtudes ni distinguir entre lo justo y lo injusto.

Las diferentes virtudes son hábitos necesarios para el buen desarrollo de las comunidades, pero dentro de ellas, la prudencia posee una gran relevancia política. Si bien, la prudencia política es una virtud cuyo fin es el bien de todo un grupo humano, no es necesario que todos los hombres que pertenecen a la comunidad política sean prudentes. Esto se comprende atendiendo la siguiente afirmación de Aristóteles: *La*

¹⁴⁰ *Ibid*, 1253a.

¹⁴¹ *Ibid*, 1253a.

¹⁴² *Ibid*, 1253a.

*prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernantes y a gobernados.*¹⁴³ La prudencia es la virtud de los jefes, de aquellos que son capaces de tomar decisiones correctas. Por ello se dijo que el tipo de hombre prudente lo representaba Pericles y los hombres semejantes a él, hombres que se distinguen porque saben qué es lo bueno, capaces de dirigir familias y ciudades.

Aristóteles precisa que la prudencia relativa a la ciudad es de dos tipos: *una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre de prudencia política. Ésta es práctica y deliberativa.*¹⁴⁴ Este pasaje muestra que son dos los tipos de prudencia que se aplican en la ciudad, una tiene el nombre de prudencia legislativa o arquitectónica; la otra se llama simplemente prudencia política. Analicemos a qué se refiere cada una de ellas.

La prudencia legislativa o arquitectónica, es aquella que tiene como finalidad señalar lo que debe hacerse desde un punto de vista general, como un arte que dirige y proyecta fines. La prudencia arquitectónica tiene como fin edificar leyes. Sobre este asunto, dice Leo Strauss: *Las leyes son obra del arte legislativo, pero el arte legislativo es la forma superior de la sabiduría práctica o la prudencia, la prudencia que se ocupa del bien común de una sociedad política, distinta de la prudencia en el sentido primario de atender al bien.*¹⁴⁵ Por su parte, la prudencia política se manifiesta como aquello que trabaja bajo dirección arquitectónica, pues los políticos, dice el Filósofo, *actúan como obreros manuales.*¹⁴⁶ La prudencia arquitectónica aparece como el arte de dirigir hacia un fin bueno el resto de artes menores, y los políticos aparecen como los hombres de acción, como los artífices manuales que sigue la dirección del proyecto principal.

Según lo dicho, la prudencia legislativa o arquitectónica y la prudencia política, son las de mayor relevancia para el desarrollo del bien humano, pues gracias a ellas es posible la edificación y la ejecución de las leyes. Si bien, tanto la prudencia legislativa como la prudencia política son virtudes que se aplican en la ciudad, la prudencia legislativa es superior, pues su carácter arquitectónico indica el fin de cada actividad particular. Para clarificar este asunto conviene revisar con más detalle el valor arquitectónico de la política, el cual es dado, como hemos visto, por la prudencia legislativa. Aristóteles dice lo siguiente:

¹⁴³ *Ibid*, 1277b.

¹⁴⁴ *Ética Nicomaquea*, 1141b25-27.

¹⁴⁵ STRAUSS, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁶ *Ética Nicomaquea*, 1141b-29.

Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano.¹⁴⁷

Para comprender el fragmento citado, recordemos que en el primer capítulo se dijo que todas las actividades humanas tienen una finalidad, y que existen actividades cuyos fines están subordinados a fines superiores. Dentro de todas esas actividades la política es la actividad superior porque consiste en ordenar todo que lo ha de hacerse en las ciudades. La política tiene como fin el bien humano y en función de dicho bien administra todas las demás artes y ciencias. El bien humano es el fin de la política, y su capacidad arquitectónica, dada por la prudencia legislativa, le permite ordenar las diversas actividades con lo bueno para el hombre.

El término arquitectura hoy nombra el arte de proyectar y construir edificios, pero en el uso aristotélico del término, la arquitectura se comprende como un arte superior que subordina diversas actividades, ya sea ciencias o artes. La arquitectura extiende su significado a todo arte superior cuyo fin es ordenar el fin de artes inferiores. Así, por ejemplo, dice Aristóteles, *la fabricación de los frenos y de todo lo demás concerniente al arreo de los caballos está subordinada al arte de la equitación, y ésta a su vez, juntamente con las acciones militares, está sometida a la estrategia, hallándose de la misma manera otras artes sometidas a otras.*¹⁴⁸ De manera similar, así como el arte de la estrategia es arquitectónico en relación con el arte de la equitación y el arte de la fabricación de los frenos para el caballo, la prudencia arquitectónica o legislativa, lo es respecto a los quehaceres del político. La prudencia arquitectónica es la prudencia del jefe y consiste en la visión y promulgación de leyes buenas y justas. Evidentemente, la prudencia legislativa es inútil para quien no tiene a su cargo el cuidado de una polis.

Si bien, la prudencia concerniente a los asuntos de la política se muestra sobre todo en el buen gobernante, puede decirse que los súbditos también requieren participar de un tipo de prudencia. Es deseable que una sociedad se componga tanto de gobernantes prudentes como de súbditos prudentes. Sin embargo, la prudencia no es una virtud común, de ahí que muchas veces Aristóteles considere que la virtud del súbdito consiste en la obediencia y cumplimiento de las leyes. Empero, siempre es deseable que todo hombre participe de las virtudes. Es claro que un hombre falto de templanza o de

¹⁴⁷ *Ibid*, 1094b5-7.

¹⁴⁸ *Ibid*, 1094 a11-13a.

moderación no puede realizar de modo óptimo sus funciones, de igual modo, un guerrero que no es valiente no puede destacar en el combate.

La prudencia política es de los gobernantes, pero el gobernante requiere de ciertas virtudes en los gobernados para que la ciudad funcione bien. Por otra parte, Aristóteles considera que el ciudadano se define *por participar en las funciones judiciales y en el gobierno*.¹⁴⁹ Debe precisarse que se refiere a una ciudad de hombres libres, donde el ciudadano es partícipe activo de los asuntos públicos, en este caso, dice el filósofo, *la virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y obedecer bien*.¹⁵⁰ En este pasaje se refiere a los regímenes democráticos en los cuales todos los ciudadanos podían ocupar cargos públicos por tiempos determinados.

En el caso de los regímenes democráticos, hablando desde el horizonte griego, el gobierno no es una facultad que se circunscribe solamente a una parte, pues todos los ciudadanos de algún modo tienen injerencia en los asuntos de la ciudad. Esto último es llamativo porque indica que la democracia es el régimen político que especialmente demanda la virtud de la prudencia en todos los ciudadanos.

Con lo dicho podemos establecer algunas conclusiones. Dejemos sentado que el fin de la prudencia concerniente a los asuntos políticos consiste en señalar lo que es bueno para una sociedad. Pero el bien social no excluye el bien del individuo, por el contrario, es factor importante para su desarrollo. Por ello, la prudencia vigila tanto el bien de la ciudad como el bien de la familia y el bien de cada individuo. Al observar la relación de la *phrónesis* con la política se comprende mejor la unidad entre el bien del individuo y el bien de la sociedad.

La *phrónesis* tiene una aplicación individual, una aplicación familiar y una aplicación política. Dado que el bien de la ciudad es mejor y superior al bien de la familia y al bien del individuo, la prudencia política es la que posee máximo valor. Así Aristóteles dice: *Es cosa admirable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y a las ciudades*.¹⁵¹ De manera análoga, la prudencia es buena cuando se aplica al bien personal, pero es más bella y más divina la que muestra el camino que un pueblo debe seguir. Lo dicho permite comprender por qué la *phrónesis*, en su modalidad política, es la virtud superior en el orden práctico de la vida humana.

¹⁴⁹ *Política*, 1275a.

¹⁵⁰ *Ibid*, 1277a.

¹⁵¹ *Ética Nicomquea*, 1094b9.

Analizar las distintas clases de prudencia permite comprender que el bien humano se refiere tanto a lo individual como a lo social, y que la *phrónesis* es de relevancia principal tanto para la ética como para la política, para el ámbito completo de la vida práctica. Sin embargo, hemos señalado que el bien humano, aparte de su modalidad práctica, manifiesta una vertiente teórica, y que la prudencia no es una virtud que promueva este último tipo de bien. Para finalizar el estudio de la prudencia debemos atender este asunto, debemos revisar la diferencia entre *phrónesis* y *sophia* en relación con el tipo de bien que promueven en el ser humano. Detenernos en analizar la diferencia entre el bien práctico y el bien contemplativo permite comprender plenamente el ámbito de la sabiduría práctica, así como la relevancia de la prudencia para promover y facilitar el desarrollo de la vida contemplativa. Revisar este asunto es el último aspecto que debemos atender para comprender la relevancia de la *phrónesis* y del saber práctico para el desarrollo pleno del bien y la felicidad humana.

3.3. Bien humano y contemplación

El bien humano se ha estudiado en relación con las virtudes prácticas y se ha puesto especial atención en lo que concierne a la prudencia. Hasta ahora nos hemos referido a la vida práctica del hombre y hemos descubierto que la *phrónesis*, unida a las virtudes morales, guía y propicia el correcto desarrollo de la vida humana. Pero también hemos dicho que la comprensión aristotélica de la virtud no se limita al ámbito de la vida práctica, pues también existen virtudes asociadas con las facultades teóricas del alma. Dichas virtudes son la ciencia, la sabiduría y la intuición.

Nos hemos ocupado de las virtudes mencionadas en relación con el tipo de saber que les es propio y en función de su diferencia con el saber práctico o prudencial. Pero es importante precisar que la división entre saber práctico y saber contemplativo no implica que ambas modalidades de saber se opongan o se nieguen entre sí. La distinción de sus respectivos ámbitos se ha realizado con el fin de comprender el lugar preciso del saber práctico, pero la separación sólo tiene fines explicativos y no conlleva una separación real en la ética de Aristóteles. En lo sucesivo pretendo mostrar que prudencia y sabiduría son virtudes distintas, que, no obstante, se complementan.

Es complicado explicar de qué modo prudencia y sabiduría se armonizan, pues en muchas partes de la ética de Aristóteles se muestran como actividades cuyos fines son diferentes. En el libro X de la *Ética Nicomaquea* la tensión entre acción y contemplación alcanza su punto álgido, pero también en dicho libro se muestran las

razones por las que saber práctico y saber contemplativo se complementan. Para explicar este movimiento es preciso comenzar por reafirmar su distinción y posteriormente mostrar cómo se realiza la síntesis.

Iniciemos recordando que la diferencia inicial entre la *phrónesis* y las virtudes contemplativas, *episteme* y *sophía*, se dio en relación a los diversos principios del alma racional del hombre. Se dijo que la prudencia es la virtud de la parte calculadora y deliberativa, mientras que la ciencia y la sabiduría son la perfección de la parte que conoce lo eterno y lo inmutable. Precisemos que la división de los diversos principios del alma humana se produce sólo como un acto mental, pues en realidad no existe una división efectiva. Esta separación es un procedimiento empleado por Aristóteles para señalar las diversas funciones del alma, funciones que, en la vida concreta del ser humano, se presentan siempre en perfecta unidad.

La *phrónesis* es una virtud vinculada con la vida práctica del hombre y relacionada estrechamente con las virtudes morales. Por ello, dice Aristóteles: *la prudencia va unida a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están en consonancia con las virtudes morales, y la rectitud de lo moral, depende a su vez de la prudencia.*¹⁵² La prudencia está unida a las virtudes morales porque es la guía que enseña lo que debe hacerse, ofrece las luces racionales para conservar y atinar el punto medio. Hemos visto que la rectitud moral consiste en la visión intelectual del bien humano y en el deseo de aquello que racionalmente se juzga como bueno. En este sentido, la rectitud moral no se presenta sólo como visión intelectual del bien sino que implica ordenar el deseo con la visión racional de lo que es bueno. La virtud que promueve dicha rectitud es la prudencia, por ello constituye el fundamento de la sabiduría práctica. A lo mismo se refiere Leo Strauss cuando afirma: *La unión de la prudencia y la virtud moral, su combinación, permite al hombre llevar una vida buena o la vida noble que parece ser el fin natural del hombre.*¹⁵³ La prudencia es la cabeza, por así decirlo, que dirige al resto de las virtudes morales hacia el fin bueno y natural que corresponde a la vida humana.

Por lo anterior, la prudencia se manifiesta como la excelencia de la vida práctica, pues su función es dirigir el resto de las virtudes morales. Se ha visto que las virtudes morales son hábitos, costumbres que se producen por la repetición constante de acciones similares, pero la prudencia, además de hábito, es sabiduría práctica. No

¹⁵² *Ibid*, 1178a17-19.

¹⁵³ STRAUSS, *op. cit.*, p. 43.

obstante, Aristóteles no considera que la prudencia sea la mejor de todas las virtudes; tampoco juzga que el saber práctico sea el mejor en el orden del saber humano. Atendiendo las siguientes palabras de Aristóteles se puede comprender mejor este asunto:

Sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, puesto que el hombre no es lo más excelente de cuanto hay en el universo.¹⁵⁴

En el fragmento citado es manifiesto que la política y la prudencia no constituyen el saber más valioso. La prudencia y la política componen lo que Aristóteles denomina “filosofía de las cosas humanas”. Constituyen un saber acerca de la estructura del hacer humano, del bien del hombre y la felicidad, sin embargo, al decir que el hombre no es lo más excelente que hay en el universo, permite suponer que hay un tipo de saber superior al que se ocupa de los asuntos humanos, una filosofía superior a la filosofía del hombre.

La prudencia y la política constituyen el saber de las cosas humanas, pero no tienen acceso a los objetos de la *sophía*. Por su parte, la sabiduría es el conocimiento de las cosas que son mejores que el hombre, por lo tanto, su saber también es superior. Pero ¿en qué consiste la superioridad de un saber respecto otro? Aristóteles responde que *ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor, bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables*.¹⁵⁵ Es decir, la jerarquía en el orden del conocimiento se da en relación a los objetos de los que cada ciencia se ocupa, así como por la rigurosidad o la exactitud que cada disciplina posee. En concordancia, dado que el objeto del saber práctico son las acciones humanas, y las acciones son contingentes y eluden lo apodíctico, su saber no puede aspirar a la exactitud de otras ciencias que se ocupan de cosas absolutas, necesarias y demostrables.

En varias ocasiones Aristóteles señala que la ética constituye sólo un saber aproximativo. Pero esto no se debe a un defecto de método, sino que es carácter distintivo de sus objetos. Aclara que no se debe buscar la misma precisión en todos los conceptos, y que *propio del hombre culto es no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que concierne a la naturaleza del asunto*.¹⁵⁶ El saber práctico no es demostrativo porque la acción humana no puede conocerse con la rigurosidad que poseen las ciencias exactas. Reconocer la diferencia es dado a los

¹⁵⁴ *Ibid*, 1141a21-22.

¹⁵⁵ *Tratado del Alma*, 402a2

¹⁵⁶ *Ética Nicomaquea*, 1094b24-35.

hombres que poseen una educación elevada, que saben diferenciar entre los objetos de la ética, la ciencia y la sabiduría.

En el orden del conocimiento la *episteme* y la *sophía* son las formas de saber que admiten demostración y exactitud. Por su parte, la sabiduría es superior a la ciencia porque conoce los principios de las cosas superiores y perfectas. La superioridad de la *sophía* también se muestra en el hecho de que es la virtud que optimiza la mejor facultad del alma humana. Así, dice Aristóteles: *La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros.*¹⁵⁷ Según esto, la contemplación es la actividad superior porque pone en operación la mejor de las facultades humanas y define su perfección. Con esto es claro en qué sentido se afirma que la política y la prudencia no constituyen el saber más valioso.

Pero afirmar la superioridad de la *sophía* respecto a la *phrónesis* da origen a una problemática que se debe atender. Analizando el siguiente pasaje de la *Ética Nicomaquéa* podemos comprender en qué consiste: *si la felicidad es la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre.*¹⁵⁸ Este fragmento indica que la virtud perfecta es aquella que desarrolla lo mejor que hay en el hombre: la racionalidad. En consonancia, la vida conforme a esta virtud, es decir, la vida del sabio, del filósofo, debe ser la mejor y la más digna de ser vivida. Como se dijo, la sabiduría es la excelencia de la parte del alma que conoce lo eterno y lo necesario, mientras que la prudencia es excelencia de la razón deliberativa que conoce lo variable y difuso. El problema se presenta en el hecho de que la *sophía*, que no es virtud deliberativa, es inútil para el desarrollo y conducción de acciones buenas, por consiguiente, la mejor virtud es limitada cuando se trata de propiciar lo bueno desde un ámbito práctico.

Aunado a lo anterior, surge el problema de que la actividad contemplativa conduce a una vida bastante lejana de lo mundano. Por ello Aristóteles afirma: *Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino.*¹⁵⁹ De este fragmento se comprende que la vida contemplativa no tiene relación directa con las exigencias de la vida humana. En oposición a la vida práctica, dirigida

¹⁵⁷ *Ibid*, 1177a18.

¹⁵⁸ *Ibid*, 1177a12.

¹⁵⁹ *Ibid*, 1177b27-28.

por la prudencia, la actividad contemplativa carece de aplicación útil, su fin se distancia de los bienes externos y ligados al hombre como un ser mortal. La actividad teórica, en tanto contemplación del ser en cuanto ser, sublima al hombre y lo conduce por las sendas de lo divino y lo eterno.

Este aspecto es patente desde los inicios de la filosofía griega, pues en muchos fragmentos de los primeros filósofos encontramos la afirmación de que la filosofía es un saber que sobrepasa la condición mortal de los hombres. Así, por ejemplo, en *El poema de Parménides*, se dice que la sabiduría es un camino *tan otro de las sendas trilladas donde caminan los hombres*.¹⁶⁰ El filósofo se manifiesta como un hombre despreocupado de los asuntos humanos.

Según lo anterior, la *sophía* es la virtud que liga al hombre, a pesar de su finitud, con lo eterno y lo perfecto. La contemplación de la verdad es el bien mayor al que puede aspirar el hombre, en consonancia, el hombre dedicado a ella será el más dichoso de todos. Esto se corrobora cuando Aristóteles afirma: *Feliz en grado secundario es la vida en consonancia con otra virtud –la prudencia–, porque los actos de estas otras cosas son puramente humanos*.¹⁶¹ La prudencia ayuda a que el hombre viva bien, pero el bien de la prudencia es un bien secundario en relación con el bien contemplativo. Es secundario porque es un bien temporal y finito, tal como lo es la vida humana. La prudencia arraiga al hombre a los bienes mundanos, en cambio, la sabiduría acerca al hombre a lo divino.

La idea anterior es recobrada por Leo Strauss, quien realiza una precisión importante: *la sabiduría práctica posee una jerarquía inferior a la sabiduría teórica, que se ocupa de lo divino o el “kósmos”, por lo que la primera está subordinada a la segunda, pero de un modo tal que dentro de su esfera, la esfera de todo lo humano en sí, la prudencia es suprema*.¹⁶² Con ello quiere decir que la esfera de la vida humana está limitada a un tipo de saber teórico, por lo cual, la prudencia es inferior a la *sophía* en la medida de que no es un conocimiento de las cosas mejores por naturaleza; pero la prudencia es superior en el mundo humano, en tanto que sólo ella elabora el saber que el hombre requiere para vivir bien dentro de sus circunstancias prácticas.

Si bien, la sabiduría es el bien mayor al que puede aspirar el ser humano, la plenitud humana requiere la perfección de todas las facultades del hombre. Las virtudes

¹⁶⁰ GARCÍA Baca, Juan David. Los Presocráticos. México; FCE. p35.

¹⁶¹ *Ética Nicomaquea*, 1178a9-10.

¹⁶² STRAUSS. *op. cit.*, p.43-44.

son la excelencia de diversas facultades humanas y el hombre pleno debe dedicarse al ejercicio de todas ellas. Por esta razón, en la ética de Aristóteles no hay una escisión entre prudencia y sabiduría, por el contrario, son virtudes que se complementan. Este aspecto es claro al observar que la sabiduría, por sí sola, no satisface cierto tipo de bienes que el hombre requiere para realizar por completo una vida buena. La *sophía* no produce o acrecienta riquezas, tampoco ayuda a conservar la sobriedad y la moderación, ni descubre lo que una ciudad debe hacer para evitar grandes males. En este sentido, Aristóteles dice: *el hombre contemplativo, con todo, tendrá necesidad de cierto bienestar exterior, comoquiera que la naturaleza humana no se basta así misma para contemplar.*¹⁶³ De esto se entiende que la posición final de Aristóteles se inclina por la conjunción de ambas modalidades de saber. En su doctrina ética predomina la idea de que el saber práctico y el saber contemplativo se integran en la vida plena del ser humano.

Si bien, la vida contemplativa es la más digna y superior, Aristóteles considera que *no es posible ser dichoso sin los bienes exteriores,*¹⁶⁴ pero se debe precisar que estos bienes se ponen al servicio de la actividad contemplativa. La estabilidad y el equilibrio que resulta de las virtudes prácticas, tanto en el individuo como en la sociedad, son los requerimientos para la contemplación. Es cierto que la contemplación, en cierta medida, se distancia de los fines prácticos de la vida, pero en ningún momento se deja de reconocer su valor. Sobre este asunto Aristóteles dice lo siguiente:

*Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino en cuanto nos sea posible, hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay nosotros.*¹⁶⁵

Con lo anterior se comprende que Aristóteles no considera correcta la opinión que recomienda a los hombres ocuparse únicamente de las cosas humanas, es decir, de lo que atañe a la condición mortal del ser humano. Rechaza esta opinión porque considera que el hombre, en la medida de sus posibilidades, debe tender a la inmortalidad. Con inmortalidad no se refiere a la trascendencia del alma más allá de la vida y del mundo humano, ni a algún tipo de supervivencia de los difuntos. Aristóteles no considera que

¹⁶³ *Ética Nicomaquea*, 1178b34.

¹⁶⁴ *Ibid*, 1179a.

¹⁶⁵ *Ibid*, 1177b32.

el cuerpo y el alma sean cosas distintas o separadas, por lo que el sentido de inmortalidad es diferente al que permea en algunas religiones de su tiempo y al que posteriormente dará la fe cristiana. Inmortalizarse, en el sentido aristotélico, consiste en la contemplación del ser en cuanto ser.

Si bien, el bien contemplativo y el bien de la vida política son distintos, ambos tipos de bien pertenecen a la condición humana. Este hecho pone de manifiesto que el hombre tiene la posibilidad de trascender su vida práctica, y, mientras vive, participar de lo divino, lo perfecto y lo eterno. Esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando afirma que el hombre debe, en la medida de sus posibilidades, inmortalizarse. Con esto podemos concluir que Aristóteles considera que la actividad teórica es un quehacer tan humano como la política. En efecto, entre todas las criaturas de la tierra sólo el hombre es capaz de contemplar lo eterno y lo necesario.

Aristóteles reconoce el valor de la vida contemplativa pero no pretende que la *sophía* dirija el desarrollo completo de la vida humana. Las limitaciones de la sabiduría son evidentes; sus límites, precisamente, son los que posibilitan y exigen la existencia de la prudencia. Donde la *sophía* no tiene acceso, donde no existe un saber perfecto y eterno, se requiere prudencia. Sobre este aspecto Aubenque emite una opinión sumamente clarificadora: *La sabiduría es digna de Dios. La prudencia no. Y, sin embargo, o quizá a causa de ello, es la virtud intelectual propiamente humana la que permite al hombre comportarse según el bien realizable en el mundo tal como es. Más valdría que el hombre no tuviera que ser prudente y le bastara con ser sabio [...] Pero como el mundo de los hombres es como es, es decir, está sometido a la contingencia, es preferible que el hombre sea prudente y no lo contrario.*¹⁶⁶ La diferencia entre *prótesis* y *sophía* marca claramente el límite y el objeto de ambas virtudes: la *prótesis* trata sobre las cosas humanas; la *sophía* convive con lo divino. Si bien la *sophía* y los objetos de los que ocupa son mejores que la *prótesis* y los asuntos sobre los que se aplica, la prudencia es la mejor virtud para que el hombre viva bien en un mundo que no es perfecto y que no admite criterios exactos, eternos y necesarios. La prudencia desarrolla un tipo de saber que no es perfecto, pero que es acorde con el mundo y con la vida humana que son igualmente imperfectos. Como el ámbito de lo humano no puede ser igual al ámbito de lo divino, es la *prótesis* y no la *sophía* la que permite al hombre vivir bien dentro de su mundo cambiante y lleno de riesgos.

¹⁶⁶ AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 110-111.

Finalmente, la diferencia entre *phrónesis* y *sophía* muestra los límites del pensamiento teórico para enseñar al hombre en qué consiste vivir bien. Si bien, la prudencia es una virtud intelectual y por lo mismo, actividad racional, se trata de una racionalidad práctica cuyo saber no puede ser perfecto ni necesario. La prudencia no es un tipo de saber exacto sobre el bien humano, no puede ser un conocimiento conceptual y apodíctico, sino una sabiduría determinada a circunstancias y particularidades siempre cambiantes. Por su parte, la *sophía*, como excelencia de la parte mejor del hombre, es actividad racional pura, pero impropia de las cosas que interesan para la vida práctica del hombre. Finalmente, comprendemos que *phrónesis* y *sophía* señalan los límites del saber práctico y el saber teórico.

CONCLUSIÓN

Después de estudiar la naturaleza de la *phrónesis* en la ética de Aristóteles podemos formular las siguientes conclusiones:

Aristóteles comprende el estudio de la ética como búsqueda de un saber que le permite al hombre vivir bien. Vivir bien consiste en lograr el desarrollo pleno de las diversas facultades humanas, tanto las que conciernen al bien personal como las que corresponden a la vida social y política. Para este fin, la práctica esforzada de las virtudes es fundamental, por lo que la ética se manifiesta como una disciplina práctica que busca su afianzamiento.

La virtud es el elemento fundamental de la ética de Aristóteles. Desde un punto de vista general, la virtud se comprende como la concreción y desarrollo pleno del fin al que naturalmente tienden las cosas. En el ámbito de lo humano, la virtud perfecciona y consuma al hombre en tanto ser natural. Este hecho manifiesta que la ética de Aristóteles posee vínculos indisolubles con su comprensión de la naturaleza. La relación entre ética y *physis* se comprende al notar que la virtud, en sentido amplio, es la cualidad de plenitud y perfección de las cosas.

La relación entre ética y naturaleza es clara en la filosofía de Aristóteles, pero esto no implica que las virtudes se desarrollen naturalmente en el ser humano. Si bien, la virtud se da en conformidad con la naturaleza humana, su desarrollo requiere del esfuerzo humano, de la capacidad de cada hombre para perfeccionarse a sí mismo. La virtud es el perfeccionamiento de lo que el hombre es por naturaleza, pero su existencia requiere de acciones conscientes y voluntarias.

De manera general, la virtud humana es la perfección y excelencia del hombre, la realización plena de lo humano; de modo particular, las diferentes virtudes son hábitos que perfeccionan las diversas facultades del hombre. En este sentido, Aristóteles habla virtudes del carácter: hábitos buenos en relación con el comportamiento ante los deseos; y virtudes del intelecto: hábitos de la razón que perfeccionan las facultades racionales. Las virtudes humanas, enseña Aristóteles, son tanto del carácter como de la razón.

Dentro de las virtudes humanas la prudencia ocupa un lugar preeminente. Las virtudes del *ethos* consisten en conservar la medida y el equilibrio del comportamiento ante el placer y el dolor, es decir, mantener el punto medio que evita tanto el exceso como el defecto. La prudencia es de importancia principal porque determina en qué consiste el punto medio. Por su parte, la *phrónesis* no es una categoría universal o un

mandamiento que ordena la medida, sino que se refiere al medio virtuoso en relación con las exigencias de cada individuo, en la persona que necesita saber cómo actuar en cada situación. La prudencia es la primera entre las virtudes prácticas porque se manifiesta como la guía racional que dirige el comportamiento del hombre. Es la virtud que preserva la justa medida en el ejercicio de las virtudes del carácter.

A pesar de la evidente relación de la prudencia con las virtudes éticas, Aristóteles considera que la *phrónesis* es una de las virtudes intelectuales. Lo distintivo de estas virtudes es que son hábitos racionales y constituyen tipos de saber, modos como el hombre conoce el mundo. Pero la prudencia posee un carácter peculiar: no pertenece al ámbito del pensamiento teórico sino que es una forma del pensamiento práctico. Su finalidad no se limita a saber qué es lo bueno para el hombre, sino que busca dirigir el desarrollo de las acciones del sujeto hacia un fin bueno. Por tanto, la prudencia no se agota en el ámbito intelectual sino que extiende su dominio a la vida práctica.

La prudencia es la aptitud de algunos hombres para actuar bien en las diversas circunstancias de su vida. Actuar bien requiere de ciertas condiciones: deliberar rectamente, elegir acertadamente y actuar oportunamente. Para actuar bien es necesaria la visión del bien humano, proponerse fines buenos y elegir los mejores medios para realizarlos. La prudencia es la recta razón de lo operable, la virtud que ejecuta deliberaciones buenas y verdaderas desde la esfera ética de la vida práctica. Pero deliberar y elegir bien requiere visión verdadera de lo bueno a la vez que apetencia de lo que se descubre como bueno, por ello, la prudencia es una virtud que conjunta intelecto y apetito. La función del intelecto es afirmar que algo es bueno, mientras que la función del apetito es seguir lo que la razón indica como bueno. De este modo, la prudencia no es una virtud exclusivamente racional o intelectual, pues implica formar hábitos buenos que imprimen orden y rectitud al principio desiderativo del hombre.

Aristóteles llega a la elucidación de la prudencia partiendo de una inquietud central en su ética: ¿en qué consiste vivir bien? Esta pregunta es problemática sólo para los hombres, pues sólo el ser humano tiene necesidad de orientarse en una vida riesgosa, en un mundo incierto y cambiante. La prudencia se requiere donde es necesario elegir bien y donde el poder humano tiene el efecto para influir en el curso de la vida. Ciertamente los animales conviven con el hombre en un mundo contingente, pero no tienen la necesidad de distinguir entre el vicio y la virtud. Las bestias no requieren prudencia porque la consumación de su bien es ajena a decisiones buenas, justas y

bellas. Por esta razón, la *phrónesis* es un hábito exclusivamente humano y elemento determinante para que el hombre pueda vivir bien.

La prudencia se define como un hábito práctico y verdadero concerniente a lo que es bueno para el hombre. Pero la deliberación sólo es posible en un mundo que admite la intervención del hombre para modificar el curso de los acontecimientos, es decir, donde las cosas pueden ser de otra manera. En el ámbito de lo necesario es imposible la deliberación. Este aspecto marca la diferencia entre saber práctico y saber teórico, y al mismo tiempo resalta la imposibilidad del pensamiento teórico para dirigir la vida humana.

El objeto del saber práctico son las cosas que pueden ser de otra manera; el saber teórico se ocupa de las cosas que son necesarias. La *phrónesis* es virtud práctica, apta para deliberar y dirigir la acción en un mundo cambiante y diverso, mientras que las virtudes teóricas, la *episteme* y la *sophía*, son aptas para conocer lo necesario. Puesto que las acciones pertenecen a las cosas que pueden ser de otra manera, las virtudes teóricas son inútiles para dirigir la vida humana, por lo mismo, no son virtudes facultadas para enseñar al hombre en qué consiste vivir bien.

La diferencia entre *phrónesis* y *sophía*, entre saber práctico y saber teórico, establece dos modos diversos como el hombre conoce el mundo. El saber teórico no tiene acceso al ámbito de la *praxis*, por ello no puede constituir el fundamento de la ética; por su parte, la prudencia se limita a las cosas que son útiles, buenas y provechosas para el hombre, pero no puede generar un saber teórico de la conducta humana. La distinción entre prudencia y sabiduría permite comprender que el pensamiento teórico y la facultad racional de la abstracción, no son operantes en las circunstancias vitales del sujeto. Este límite establece la necesidad de la prudencia. Al hablar de “limitación” no se involucra una connotación negativa, por el contrario, es positiva en medida que da vitalidad a la experiencia ordinaria, al saber para orientarse en la vida que acontece en circunstancias siempre cambiantes.

Es precisamente la idea del límite uno de los aspectos más relevantes de la *phrónesis*, no sólo en su posición respecto a la *sophía* sino en todos sus aspectos decisivos. El límite es entendido positivamente en tanto es asociado con la medida y el equilibrio. Si consideramos la prudencia en un individuo concreto, en el *phrónimos*, vemos a un sujeto medurado y sobrio tanto en sus acciones como aspiraciones. En este sentido, el límite se manifiesta como la conservación de la medida saludable, opuesto al delirio, a la soberbia y a todo aquello que es corruptor del equilibrio humano.

La prudencia como conservación del límite y la medida, manifiesta una actitud del hombre ante la vida, no sólo referida al uso de los placeres y la vida privada, también en relación con la vida pública. La prudencia no puede comprenderse sin la idea de moderación, sin poner atención en su exhorto a evitar los excesos, a conocernos a nosotros mismos y a ser conscientes de nuestros alcances y limitaciones. Esta invitación a la reserva, a conservar la moderación en los placeres y pensamientos, es lo que da fundamento a la sabiduría práctica. Estas nociones, que, debemos decir, son constantes en la tradición moral de los griegos, se consuman en los diferentes tratados sobre ética de Aristóteles y encuentran su mejor expresión en la virtud de la *phrónesis*.

Finalmente, después de adentrarnos en la filosofía práctica de Aristóteles y de estudiar la naturaleza de la prudencia, podemos establecer que la enseñanza fundamental de Aristóteles consiste en mostrar que la racionalidad, a pesar de sus evidentes limitaciones, es el mejor medio para dirigir la vida humana. A luz del pensamiento contemporáneo, siendo conscientes de que la filosofía del último siglo se ha explayado en numerosas críticas a la racionalidad y que, de muchos modos, ha privilegiado el instinto y las voliciones primarias del hombre como causa principal de la acción, debemos reconocer que Aristóteles tiene el acierto de enseñar que la ética es una invitación al hombre para ser dueño de sí mismo, que el hombre, sin necesidad de eliminar las fuerzas de lo irracional, puede controlar y dirigir voluntariamente su vida. Aristóteles enseña que el deseo no puede ser expulsado de nuestra condición natural, pero que vivir bien requiere necesariamente de ejercitarnos en su control. Para contrarrestar las fuerzas de lo irracional no son suficientes las razones, los silogismos y las demostraciones, sino que es preciso el ejercicio esforzado, paciente y reiterado de las virtudes. Adquirir las virtudes, adquirir la prudencia, es el remedio práctico que Aristóteles establece para resolver para el problema de vivir bien y dichosamente.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2012.
- _____ *Ética Nicomaquea; Ética eudemo*. Biblioteca Clásica Gredos, España, 1985.
- _____ *Física*. UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2001.
- _____ *Gran Ética*. Aguilar, Buenos Aires, 1973.
- _____ *Gran Ética*. Editorial Sarpe, España, 1984.
- _____ *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos, España, 1998.
- _____ *Política*. Biblioteca Clásica Gredos, España, 1998.
- _____ *Tratado del alma*. Biblioteca Clásica Gredos, España, 1994.
- _____ *Tratados de lógica 2 Organon*. Biblioteca Clásica Gredos, España, 1982.

Bibliografía Complementaria

- ABENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1999.
- LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos Ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- GÁDAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Ediciones sígueme, Salamanca, 1998.
- _____ *Verdad y Método II*. Salamanca, Ediciones sígueme, 1998.
- GARCÍA Olvera, Francisco. *Anthropos. El misterio del hombre*. México, UNAN- FES Acatlán, 1997.
- GÓMEZ Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes Intelectuales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- HOMERO. *Iliáda*. UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2008.
- MARINO López, Luis Antonio. *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*. UNAM-FES Acatlán. México, 2004.
- MARK Nelson, Daniel. *The Priority of prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. Pennsylvania State University Press, 1992.
- Los filósofos presocráticos*. Biblioteca Gredos, Barcelona, 1982.
- STRAUSS, Leo. *La ciudad y el hombre*. Katz, Buenos Aires, 2006.
- TUCIDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Porrúa, México, 2003.
- VOLPI, Franco. "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo." En: *Anuario Filosófico*. No. XXXII/1. Pamplona, 1999.