

ELEMENTOS PARA PENSAR UNA ÉTICA SOCIAL: Saber y acción en Aristóteles

ELEMENS TO THINK SOCIAL ETHICS: Wisdom and action in Aristotle

Heber Andrés Leal Jara*

RESUMEN

El presente ensayo propone un análisis sobre algunos elementos gnoseológicos de la sabiduría moral entendida como prudencia en Aristóteles. En este sentido, distinguiré entre este modelo de saber, el teórico y el técnico, asociando el primero de estos a la *praxis* entendida como acción metafísico-moral de acuerdo al libro VI de la *Ética Nicomaquea*. Se explora sobre los componentes que promueven que esta sabiduría se establezca como una virtud.

Palabras clave: Aristóteles, prudencia, sabiduría, praxis, metafísica, ética.

ABSTRACT

The present essay proposes an analysis on some gnoseological elements of the moral wisdom understood as prudence in Aristotle. In this sense, I will distinguish between this model of knowledge, to the theoretical and the technical, associating the first of these to praxis understood as action - of Metaphysical-moral- according to the 6th book of the *Nicomachean Ethics*. This work explores the components that promote that this wisdom will be set as a virtue.

Keywords: Aristotle, prudence, wisdom, praxis, metaphysics, ethics.

I. INTRODUCCIÓN

La noción “moral” tiende a ser transgredida en su más íntima naturaleza por sus múltiples usos y, por ello, su significado ha ido fluctuando y debilitándose constantemente en el tiempo. Por otro lado, toda ciencia social, en su rutinario quehacer, debe habérselas irremediamente con la *Ética*, aunque suele suceder

* Profesor de Filosofía. Magíster en Filosofía Moral. Docente Universidad de Concepción. E-mail: hleal@udec.cl

que, en la práctica, sólo le haga una guiño a distancia. Y es que los manuales de Ética sólo hacen lo que hacen según su finalidad “ayudar a salir del paso” y, lo que es peor, constituyen un usufructo desvergonzado de los conceptos éticos básicos a tal punto de simplificarlos a “buenas formas cívicas”, “doctrinas sobre lo prohibido”, y, en el mejor de los casos, a “categorías jurídicas”. Frente a este panorama “estrecho” y en parte inoportuno, surge la problemática que da impulso a este opúsculo empeñado en dilucidar tanto los elementos internos de la ética como el espacio indiscutible de su ejecución y encuentro: la vida social. Dejo establecido así el siguiente distingo metodológico: para poder restringir esta monografía a su formalidad más conveniente, el presente examen se aglutina sólo en dirección a las nociones morales halladas en una reconocida obra filosófica moral aristotélica, para ir así tras la búsqueda de respuestas acerca de qué es saber y qué actuar desde una mirada ético-genealógica.

II. EL PROBLEMA MORAL

Aristóteles propuso que, en el hombre, lo intelectual es la base de lo moral, y para arribar a tal conclusión se preguntó por la naturaleza de las virtudes intelectuales y acerca de cómo entenderlas desde la recta razón. Lo hizo en el libro VI de su *Ética Nicomaquea*¹, respaldándose en la concepción clásica que divide el alma humana en dos sectores cohabitantes: la parte racional y la parte irracional. Supuso que, por ejemplo, (1) en algunos hombres se halla lo racional más o menos intensificado en comparación con otros (*Eth. Nicom.*, VI 1138b20 25). Tal actividad-racional en cuanto prevalece sobre su contraria, otorga recta dirección a la actividad humana en su conjunto. Además aseveró que (2) lo racional en el hombre regula el impulso de los actos, configurándolos en la forma de los términos medios que se presentan entre conductas excesivas y defectuosas. Arguyó con ello que (3) la parte racional del alma humana cobra una doble dimensión gnoseológica: para el caso de la condición teórica y necesaria está la designación de ciencia (*episteme*); mientras que para la condición racional

¹ En lo sucesivo, y como medida económica, se abreviará este texto así: *Eth. Nicom.* Indicando junto a ello su nomenclatura y distinción numérica convencional.

práctica está la de prudencia (*phrónesis*). Tanto la una como la otra son ejecuciones racionales, pero también dos modalidades distintas en cuanto a objeto de estudio refiere, pues la primera se encarga de los principios demostrables; mientras que la segunda, en cambio, se encarga de la acción y deliberación particular. En el primer caso, el individuo busca la verdad demostrativamente, mientras que en el segundo se busca la rectitud por sobre el error, deliberando. Ambas, sin embargo, poseen campos distintos y diferenciados de aplicación. Lo común que hay entre ciencia y prudencia, sin embargo, radica en su parentesco intelectual de ser Sabidurías. Esta observación posee valor dentro del sistema aristotélico, pues lo podemos evidenciar por boca del mismo autor: “...*Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento*” (Eth. Nicom., VI, 1139a 10).

Otra idea que empleó Aristóteles para determinar que la prudencia no es ciencia pero sí razón, se halla en su propuesta de que la ciencia depende de constantes necesarias. La sabiduría moral, en cambio, consiste en un saber que discurre acerca de lo que puede ser de diferente manera. Lo familiar que hay entre ambas sabidurías radica en que comparten el carácter apropiativo de los principios de sus respectivos objetos de investigación, es decir, como dos formas de cognición poseen en común el rasgo de aprehensión de los significados. Son formas que poseen los sujetos de encarnar –ya el científico, ya el prudente- la asertividad o verdad de las conclusiones, teóricas y morales que requieren sus respectivos quehaceres.² Aristóteles, además, añadió una delimitación del *Arte* dentro de la misma clasificación de Saberes. Planteó que en el arte la sabiduría

² Para comprender mejor la naturaleza del conocimiento científico, es aconsejable remitir al lector al texto *Analíticos posteriores* (II, 71 y ss)

también puede ser una técnica o conocimiento particular, ya que también el arte se orienta hacia lo contingente, pero la diferencia con la prudencia está en que sólo en ésta se da una relación práctica medio-fin. De acuerdo a la nomenclatura aristotélica el concepto arte alude a *techné* cuando indica no el arte en sentido lato, sino una aptitud específica para producir algo.

En esta misma línea, Aristóteles indicó además que: *“Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción; de modo que también, el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”* (Eth. Nicom., VI, 1140a 5 10). Es decir, dado que la producción (arte) y la acción (comportamiento moral) son distintas prácticas, naturalmente el arte debe versar sobre lo productible y no incursionar en la acción (Eth. Nicom., VI, 1140a 15 20). La importancia de la deliberación responde a las problemáticas morales, es decir, a aquello que el hombre debe hacer para alcanzar el bien en general, y así se define la felicidad. Esta actitud, según Aristóteles, resulta de la doble presencia de la recta razón y de la virtud en el individuo. Si bien la recta razón es el rasgo especializado de la experiencia práctica, no obstante el contenido moral lo subraya la virtud que es la intencionalidad del hombre. Por este motivo, es cardinal considerar en clave hermenéutica el siguiente principio de comprensión introducido por Aristóteles para el escrutinio de la sabiduría moral: *“...en cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres creemos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y le corresponde, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.”* (Eth. Nicom., VI, 1140 a 25). Así, *“llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte”* (Eth. Nicom., VI, 1140 a 30). Y también, el *“fin de la producción es distinto de ella (la prudencia), pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma un fin”* (Eth. Nicom., VI, 1140 b 5 10). La acción no es deliberadamente puesta por Aristóteles como mero hecho o comportamiento, pues

acción en sentido estricto es *praxis*. La *praxis* debe ser entendida como la actualidad del bien particular. Una señal hermenéutica desprendida de esto consiste en destacar la conjunción que hay entre acción y fin, es decir, el horizonte de la *prudencia* como ser moral radica finalmente en visualizar la acción como un bien: un fin en sí mismo.

El preceptor de Alejandro Magno reclamó esta urgente necesidad en el siguiente fragmento: *“En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin; el vicio destruye el principio”* (Eth. Nicom., VI, 1140 b 15 20). Es menester aquí acentuar el carácter intelectual que cobra en Aristóteles el desarrollo de la personalidad moral. Es este el elemento que se le ha criticado a nuestro autor respecto de su familiaridad con la línea de sus predecesores, Sócrates y Platón. Es decir, para él sabiduría y deliberación se hallan unidas discursivamente por los mismos hilos. A continuación se muestra dicha familiaridad terminológica: *“...La prudencia no es esa facultad (la sabiduría), pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio y un fin... [...] y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”* (Eth. Nicom., 1144 a 25 35). Así, al intentar clarificar las conexiones entre teoría moral y práctica moral, nos habla de la prudencia como la parte racional, el entendimiento, el ojo del alma, una intuición intelectual, o, simplemente: contemplación (Eth. Nicom., VI, 1140 hasta el 1144 b.). Y a propósito de la conjunción sabiduría-*praxis* que planteó, y que nos sirve para comprender su eje conceptual, presento algunos de sus enunciados claves: (1) Sobre el perfil de una disposición particular que nos representa la prudencia como adjetivo, dijo..., *“sí, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrán decir que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo (el hombre*

particular)³ y eso es lo que se confiará a este hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida” (Eth. Nicom., VI, 1141 a 25), aludió además a la peculiaridad que posee la *phrónesis* en el ámbito de la naturaleza de los sujetos, admitiendo en el mismo *Libro VI* que la prudencia trata sobre el saber sopesar los propios límites. (2) “La prudencia, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación” (Eth. Nicom., VI, 1141 b 10). Demarca aquí la naturaleza propiamente humana de la prudencia, a pesar de que existen algunos animales (insectos, aves y peces) que en su desenvolvimiento parecen prefigurar la virtud. (3) Acerca de la prudencia y su practicidad concreta, continúa: “El que delibera rectamente hablando, en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira en lo práctico y mejor para el hombre [...]” (Eth. Nicom., VI, 1141 b 15). Deliberar es pensar en los mejores fines posibles para las acciones inmediatas, y tales acciones inmediatas también pensadas en sentido moral general, puesto que tributan un beneficio humano. (4) Respecto a la paradoja del saber y lo concreto en un individuo: “La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación” (Eth. Nicom., VI, 1141 b 20)⁴. Como la prudencia es una virtud *dianoética*, opera discursiva y argumentativamente en cuanto sabiduría y no sólo buscando la eficacia de la acción. Las cuatro acotaciones preliminares dan cuenta de la dinámica de conciencia que implica el aparecer del sujeto ético. En suma, su aparición genera la experiencia moral esencial confluyendo en una sólo persona lo siguiente: sensibilidad y fundamentación del actuar humano.

El planteamiento moral aportado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* promovió la reflexión filosófica estructurada de modo racional pero al mismo tiempo asociada a los eventos empíricos del desenvolvimiento humano. La noción de sabiduría moral constituyó la clave de éste realismo que permitió entender al

³ El paréntesis aquí, como en las ocasiones ulteriores a esta cita, es propuesto por el infrascrito.

⁴ Cuando Aristóteles habló de fundamentación aludió a que la prudencia jamás está ligada al azar, pues siempre, para ser tal, debe estar conectada a una ‘intelección cognitiva’ (Cf., Eth. Nicom VI 1140 a 10 15 20).

hombre como un sujeto de carne y hueso –traduciendo libremente esta consideración ahora en clave unamuniana- (Unamuno, 2003: 7), sujeto que se desenvuelve en la vida con cierta variabilidad dependiendo de hábitos (*hexis*) y también de inclinaciones naturales, y que toma en cuenta cómo la realidad (*factum*) desde lo extrínseco afecta los estados internos de la conciencia. Tal como lo supuso el aristotelismo, en la medida en que el sujeto ejerza la virtud, será capaz de ajustarse en referencia al mundo que le rodea, recubriéndose bajo la forma de una identidad propia de deliberación. En el libro primero de la *Ética Nicomáquea*, se expone que para alcanzar la felicidad es importante una cuota de suerte; pero sabemos que la fortuna es variable.

Hablar de felicidad en Aristóteles implica hablar de consumación en la contingencia. Por ello entiendo que la autonomía del hombre en dirección al porvenir, tiene relación con la deliberación y constitución de la realidad que eventualmente le toca por ventura. Mientras que para facilitar el estado de felicidad del “animal teórico” se requiere conservar la propia riqueza natural. De ahí la cuestión de la alteridad como tema de especulación, ya que formó parte de la formulación aristotélica aunque en una dimensión secundaria, pues lo que le ocupó principalmente en el libro VI de la *Ética Nicomáquea* fue a qué clase de sabiduría pertenece la virtud moral y cuál es la relación que mantiene respecto a la(s) persona(s). Aristóteles señaló a propósito que: “...por eso a *Pericles* y a sus semejantes los consideramos prudentes, porque son personas que tienen la capacidad suficiente para considerar lo que a sí mismos y a las demás personas es bueno. Creemos que tales hombres que son capaces de gobernar bien sus casas y la República deben ser llamados prudentes; y por esto, a la prudencia la llamamos en griego *sofrosyne*, que quiere decir cosa que conserva el entendimiento, porque conserva tal o cual parecido” (Eth.Nicom VI, V: 1140b10).

Pese a que, como lo señaló la secuencia discursiva, en el libro VI el maestro de Alejandro Magno pareció atenuar la relevancia de la alteridad (reconocimiento del otro) en lo referente a la prudencia, lo hizo no por desacierto ya que la alteridad gravita más directamente en la virtud de la justicia que en la

prudencia dentro de su obra, en aquélla lo que prepondera es la comprensión - rasgo reflexivo-, y luego la potencia política del sujeto. Una de las cualidades naturales de la prudencia consiste en el valor que descubre en la percepción social, ejecutando el modo de acceder a lo humano prácticamente, merced a las expectativas del fin. Dentro de esta capacidad se infiere la sabiduría, la experiencia y el respeto a los grupos sociales; como consecuencia también, el reconocimiento del valor de la elocuencia, que es adoptada como parte de la secuencia causal de la práctica prudencial (Eth. Nicom., VI, V: 1140b10). Pienso a este respecto que bajo la influencia de Aristóteles llamamos sustancia a una unidad que por sí misma tiene la inclinación a preservarse. De modo que se hace posible que para el hombre surja la opción de vivir de forma excelente en tanto se haya conservado bien en el entendimiento, o sea, en su cultivo. En este sentido, cobra importancia la idea de una *praxis* social, y un especial relieve dentro de la filosofía práctica en tanto en cuanto la capacidad de la política constituye una versión ética de disposición hacia la justicia; aspecto sobre el que se asienta la tradición de la Política Clásica; la que según autores contemporáneos, como Habermas, consiste *sensu stricto* en “una sabia comprensión de la situación” (Habermas, 1990: 50). Pudiéndonos sugerir esto, que se alude a la expresión -en algún momento ya referida por el Estagirita- de que “se ha demostrado antes que el hombre prudente tiene una disposición para la acción (porque la prudencia se refiere a lo concreto), y posee, a su vez, las otras virtudes” (Eth. Nicom., VII, 1146 a5).

III. FORMACIÓN ÉTICA Y SABIDURÍA

La afirmación estar actuando no consiste en un estar poniendo fuerza o poder sobre las cosas, ya que Aristóteles no negó la posibilidad del estado de pasividad humana, valga como caso que sea conveniente en dos sentidos: en primer lugar, puede significar una suerte de protección mental patológica, entonces no es motivo dejar la armonía situacional que se asocia a la pasividad simplemente por inclinaciones convencionales como la entretención. Por ende, no

habría una rivalidad entre la noción de prudencia y la de *praxis* al entenderlas en simbiosis. De tal modo, vivir la vida de forma humana y vivirla bien, indicaría ocupar un lugar en el espacio político y asegurar que aquel estado de cosas no sucumba a los juegos psicológicos (las pasiones, inclinaciones naturales, impulsos, apetitos e ira); ni tampoco se desvíen por causa de variables externas (costumbres de los pueblos como las tentaciones, honores, opiniones, ultrajes)⁵. Las acciones se configuran con arreglo a ciertos esquemas, tal cual lo afirmó Julián Marías: *“Sean cualesquiera las modulaciones que cada hombre o mujer impone a esos esquemas, las trayectorias vitales se ajustan, casi sin excepción, a ciertas pautas de origen social, y, por tanto, históricas”* (Marías, 1993, p. 228). Sin embargo, la prudencia no puede ser una consecuencia deducible de la aplicación de tales pautas, pues implicaría un determinismo, ni tampoco puede ser un instrumento convencional, pues no se trata de una *techné*, aunque esto no excluye que se combine con ella en la abstracción del análisis. Por otra parte, cuando Aristóteles realizó su examen sobre las virtudes recurrió a distintos relatos o historias cargadas de fuerza por la tradición (Marías, 1993: 229). Relatos que brindaron soporte a sus teorías como ejemplos morales de vida. Por ejemplo, refirió a la excepcional situación moral de Príamo frente a los desconcertantes infortunios que le hubieron de sobrevenir; recordemos su opinión sobre la aberrante matanza que se llevó a cabo de la progenie de aquél: *“[El] que de veras es dichoso jamás caerá en desdichas; aunque tampoco lo será completamente, si en las desdichas de Príamo cayere; pero no será variable ni caerá de su firmeza fácilmente, porque de su prosperidad no le derribarán fácilmente ni de ligero ni con cualesquiera desventuras, sino con muchas y muy graves”* (Eth. Nicom., I, X, 1101a5).

Se infiere, para el análisis, que gracias a la sabiduría moral el ser humano puede superar o resistir, con cierta firmeza, los escollos más terribles de la experiencia vital, y que *“atribuir la más perfecta y mejor de las cosas a la fortuna,*

⁵ De acuerdo a la exposición aristotélica, no todas las personas alcanzan este nivel de sabiduría que subyace a nuestra especie, por ello se aconseja que al menos algunos pocos integrantes de cada comunidad tengan esta capacidad y la usen para dirigir las acciones de los demás, en este caso se habla de los políticos (Cf., Catlin 1956: 100).

es falta de consideración y muy grave yerro” (Eth. Nicom., I, X, 1099b20). Tal enseñanza está dirigida tanto a los que encarnan la relación patología-talante dentro del mundo (*ordo politei*), como a quienes la legitiman. El yerro no significó solo la incoherencia de un estado psicológico, sino más bien implicó que la fortuna –o fuerza del destino- presione al hombre desde fuera. El buen carácter, asimismo, dispone de virtudes, dota también de seguridad y firmeza al sujeto frente a los acontecimientos azarosos, le otorga mayor estabilidad ante los vaivenes del mundo. Es de suponer que las respuestas a las desdichas son formulaciones que realizan los hombres dotados de esta sabiduría, los que mantienen un ánimo sereno –aunque no insensible- por vía de la magnanimidad y la sencillez. *“Porque -nos aclara el Estagirita-aquel que de veras fuere fuerte y prudente, entendemos que con mucha modestia y buen semblante sufrirá todas las fortunas, y conforme a su posibilidad hará siempre lo mejor; porque así como un prudente capitán usa lo mejor que puede del ejército que tiene en perjuicio de sus enemigos, y a su manera, un zapatero del cuero que procura para hacer bien su trabajo”* (Eth. Nicom., I, X, 1101a5).

Así, de todas las circunstancias se debe obtener el mejor partido posible (a modo propedéutico) y, aunque resulten calamitosas, deben ser enfrentadas con buen semblante y sentido de justeza. La fortuna no se erige como un determinante radical de la (in)felicidad, no es un absoluto beneficio ni un perjuicio; he aquí la posibilidad de los distintos juegos de instalación del hombre mediante su inteligencia, ya que la prudencia, que puede distanciarse de su mera formulación consuetudinaria, siempre indica una elección. Se asevera así el carácter dinámico de la contingencia como fértil a la experiencia humana; y también la posición original respecto de la cual se sostuvo que los seres humanos se constituyen moralmente y de forma auténtica con respecto a lo nominado bajo la expresión: deseo-inteligente. Desde tal dinámica se instala la existencia dentro de un horizonte moral substantivo e idealmente teleológico. Por ello, supongo una relación causa efecto en lo que refiere a la visión teórica de este fenómeno, cuando en el orden práctico vemos la experiencia de ensayo y error (Berti, 1987, p. 55). La prudencia representa moralmente: una constitución de lo presencial

humano sobre el mundo (una personalidad sensible a la situación), un deseo de conservar el entendimiento y hacer el bien, y, por último, una identidad forjada en las enseñanzas del mundo, ajustando temperamento y sabiduría.

IV. EL ASPECTO GNOSEOLÓGICO DE LA MORAL ARISTOTÉLICA

La deliberación moral (*bóulesis*) es clave para conectar la figura de la conjunción *logos* y *órexis*, en tanto la razón prevalezca sobre el deseo, aunque no puede desarrollarse sin éste. Ambas forman parte constitutiva y constante en la realidad humana. Lo racional e irracional constituyen partes separadas que se relacionan de forma autónoma (Conderana, 2002, p. 254), esto establece la naturaleza del alma como dividida. Tal relación, ya mencionada, es análoga respectivamente a la acción de la persona continente e incontinente, relación que establece la distinción entre *órexis* y *lógos*, “*el modo de funcionar de ambas partes supone siempre la colaboración mutua*” (Conderana, 2002, p. 255).

La disputa entre las partes del alma es análoga a la que puede darse entre los miembros de una familia que no rompen su unidad (Eth.Eud., 6: 1240b. 36). Ahora bien, se debe comprender la armonía entre *deseo* y *lógos* como deliberación, es decir, *bóulesis*, lo que en terreno moral da lugar al reconocimiento de un principio práctico: “nadie desea lo que cree malo”. De aquí la idea de que un sujeto moral es alguien que opera voluntariamente siguiendo como orientación determinada visión de la realidad. Lo involuntario debe comprenderse en un doble sentido: (a) lo que está al margen de nuestra voluntad, como dormir o el hecho de despertar y, (b) contra nuestra voluntad, verbigracia, cuando alguien nos empuja físicamente a hacer algo o realizamos una acción con ignorancia no culpable (Kenny, 1979, p. 18).

En lo concerniente al carácter autónomo de la decisión prudencial, se puede indicar que “*en efecto, la prudencia no depende directamente de los deberes universales reconocidos, sino de las virtudes*” (Conderana, 2002, p. 316). Mas, si fuera verdad que depende directamente de los principios universales,

¿cómo explicaría la acción del incontinente que conoce dichos principios? ¿En qué se diferenciaría esencialmente el continente del virtuoso? ¿En este caso, además, la prudencia, una vez conocido el universal se reduciría a ser un instrumento de aplicación de normas? (Conderana, 2002, p. 317). Reconocemos las precisiones hechas por Conderana respecto a que el virtuoso requiere de la prudencia como *nous* particular práctico para realizar la acción adecuada. Dicha percepción prudencial no es reductible a conceptos, por tanto nadie puede enseñar a otro a cumplir con el propio deber. De acuerdo a los estudios aristotélicos contemporáneos como el de Conderana (2002) se puede afirmar que *“por encima de la función legal y normativa de la razón práctica está la prudencia: aquella está al servicio de ésta, como la gramática está al servicio del arte de escribir”* (Conderana, 2002, pp. 316-317)⁶. Así como en el plano teórico, la racionalidad y coherencia es necesaria, pero no suficiente, pues paralelamente para comprender un fenómeno en el plano práctico *“la instrucción moral es útil, pero no suficiente”* (Conderana, 2002, pp.316-317). Aunbenque también acertó sobre la dificultad inherente a la educación moral; puesto que, aunque la educación sea medio para que un individuo pueda llegar a ser virtuoso, ni siquiera el mejor proyecto educativo es condición suficiente de éxito (Cf., Conderana, 2002, p.317).

De modo que, bajo la perspectiva de una educación moral sistemática se supone la necesidad de habituar al sujeto a realizar acciones típicas del virtuoso con la confianza de que poco a poco surjan en él motivos virtuosos. No obstante, acerca de la distinción entre conformidad de una acción a la virtud y acciones virtuosas en sí, el planteamiento del Estagirita es tajante: *“La [acción] que es virtud, no es meramente el hábito conforme a la recta razón, y la recta razón, tratándose de éstas cosas, es la prudencia”* (Eth. Nicom., VI, 13, 1144b 26-28). Se aprecia que la acción apoyada en la recta razón es la acción correcta aunque no necesariamente virtuosa. Puede ser incluso viciosa, si se hace motivada por una mala intención. A diferencia de ello la acción virtuosa no sólo es correcta sino que

⁶ La virtud no es ciencia (conocimiento completamente reducible a principios, cf., Conderana 2002, p. 317)

sobre todo es buena, esto es, está motivada por una buena intención. “*Únicamente la argumentación dialéctica puede obrar el cambio hacia los principios, siendo el nous práctico quién los aprehende*” (Conderana, 2002, p. 318)

Para Aristóteles, los bienes están antes, son principios más amplios que los deberes, y más importantes que éstos. Aunque la ubicación de los deberes dentro de su moral no se halla confinada a la ausencia, sino que se ubica dentro de ella como un componente subordinado y presidido por la idea de bien y virtud⁷.

Asimismo, la razón práctica no inventa los bienes (o los males) sino que los reconoce en la conducta como tales (Conderana, 2002, p.319). “*La razón práctica estudia ciertas inclinaciones del deseo como dignas de ser alimentadas (el deseo de conocer, de entablar relaciones armoniosas, etc), y otras como dignas de censura (envidiar las cualidades de otros, querer más de lo que nos pertenece, etc) análogamente conoce los deberes*” (Conderana, 2002, p. 332). Aquí es menester tener a la vista el comentario que hace Nussbaum, quien habla de *causal and conceptual connection* en el terreno de la vida práctica en lo que refiere al valor que tiene, por ejemplo, el consentir a la envidia, o al hecho de perdonar una ofensa en el interior de uno mismo, pues son acciones, aunque no impliquen necesariamente movimientos externos (Nussbaum, 1978, p.189).

La intuición ética es una captación inmediata de cualidades morales. Al prudente no puede faltarle el conocimiento de los fines generales de la vida ni tampoco el conocimiento particular de las acciones que realizan dichos fines. Ahora bien, se debe tener en consideración el hecho según el cual el razonamiento del prudente se comprende que no sea un esquema de justificación de la acción, sino de inferencia práctica pues representa el proceso por el que se llega a la *praxis* (Conderana, 2002, p.332).

⁷ Que sea fin de todos nuestro actos el bien y por él hacemos necesariamente todo lo demás, es una ya tesis establecida por Platón (Cf. Gorgias 467c-468c; 499c; Fedón 97c-99c; Banquete 205^a; 210-212c; República II, 357 a-b; VII, 505^a).

V. EPÍLOGO

Destaco el rasgo diferenciador que posee la sabiduría moral respecto de la ciencia, y la particular familiaridad que posee aquélla respecto a lo que los griegos llamaban el *nous*, puesto que, como a continuación se mostrará, en el terreno de lo eventual se genera una asociación cognitiva entre ambos aspectos. Aristóteles sostuvo a propósito que: *“La prudencia es evidente que no puede ser ciencia. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo practicable es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los límites de los cuales no hay razonamiento”* (Eth. Nicom., VI, 8, 1142a 24-27). Acerca de estas relaciones y especificaciones, Conderana complementa que el *nous* a que se refiere este pasaje es el *nous* universal teórico de la ciencia (Conderana, 2002: 345), pues el contraste se establece entre la *phrónesis* y las dos partes que constituyen la *ousía*: *episteme* y *nous*. Así, pues, el texto citado de Aristóteles afirma: (a) que la prudencia no es *episteme* y (b) que la prudencia se opone a *nous* como conceptos homólogos.

Ahora bien, el autor de El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles, sostiene un punto de vista interesante respecto de lo que se acaba de manifestar; reafirma la tesis según la cual la prudencia es un saber distinto y distante a la *episteme*, debido a que, en principio, ésta se ocupa de lo universal y lo característico de la prudencia -en cambio- es lo particular (lo contingente). Para la ciencia lo particular es relevante sólo en segundo plano, esto es, cuando resulta el caso ser objeto de una ley explicativa. Además, y de acuerdo a éste razonamiento, la *episteme* se ve formulada a plenitud en el caso de la matemática, para la que, por ejemplo, no es necesario demostrar que en este triángulo la suma de sus ángulos equivale a dos rectos, sino que en todo los triángulos el asunto es así y que este hecho sucede porque lo concreto mentado es, precisamente, un triángulo. En este sentido: *“En el arte y en la prudencia, virtudes del intelecto práctico (nous particular práctico), sucede al contrario: es más importante conocer lo particular que lo universal. La prudencia es una virtud que dirige nuestra conducta y las acciones se dan en circunstancias particulares. Por eso los*

conocimientos que ha de procurarnos la prudencia deben ser los más inmediatos posibles. El médico, por ejemplo, cura individuos, no especies. Sana a Sócrates o a Calias, no al hombre". (Conderana, 2002, p. 345; y Cf., *Met.*, I, 981a 12-23)

Y, sobre la relación de la prudencia con el intelecto práctico, subrayo el carácter paradójico de la noción de intelecto o *nous*, al pensarla como una potencialidad del alma cuya participación dentro de la realidad humana es doble, según nos lo da a entender Conderana en su interpretación; se encuentra asociada a la ciencia (*nous teórico*) en cuanto alude a los principios indemostrables que la razón (*logos*) no puede demostrar, pero que, gracias a aquélla, se muestran intuitivamente. Esto indica que la prudencia es contenida, como concepto filosófico, en Aristóteles, por el *nóus* práctico, o percepción de situación e implica desbrozar el fenómeno de la prudencia en sus relaciones gnoseológicas más íntimas. Es importante manejar, para estos efectos, la salvedad según la cual lo particular difícilmente es objeto de ciencia en Aristóteles, por cuanto no es reductible a conceptos. *"...La primera se ocupa de lo que puede expresarse conceptualmente; la segunda es un saber que no puede reducirse enteramente a conceptos"* (Conderana, 2002, p. 345).

Es innegable, en este sistema, el hecho de que las formulaciones que surgen de la *episteme*, para ser tales, deben ser necesarias; en cambio, en el caso de la *bóulesis* (deliberación) no obligatoriamente. Aristóteles concibió la importancia de dos factores a la hora de juzgar este asunto, por un lado, asumió que aunque se trata de un saber enfocado hacia lo mutable, también se trata de un saber inteligente y racional que busca los principios del buen actuar. Se precisa un matiz en la situación de la definición de la prudencia como recta razón, debido a que, por el mismo argumento mostrado más arriba, resulta discordante la posibilidad de tomar la expresión recta razón como familiar a formalismo sistemático, porque se trata de otro tipo de intelección distinta de la propiamente teórica.

Propuestas fecundas al campo de la Ética como los trabajos de Conderana (2002) y Aranguren (1965) nos permiten hacernos de una idea gnoseológico-metafísica de la moral enraizada en el Pensamiento Clásico, una dimensión del *êthos* que se aclara cuando surge la imagen del hombre prudente (*phrónimos*) sobre el mundo. En este sentido podemos reconocer que: *“La ousía fue siempre una actividad cargada de connotaciones religiosas, y desde el pitagorismo estaba teñida también de un cierto componente ascético, que el platonismo heredará y que llevará al platónico Aristóteles a tener que decidir en los últimos capítulos de la Ética a Nicómaco entre la política y la sabiduría como la actividad suprema para el hombre. Un drama paralelo en muchos sentidos al del dialéctico que ha de ser obligado a ejercer la política en la ciudad ideal platónica”* (Conderana, 2002, p.17).

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, J. (1965) Obras. Madrid: Editorial Plenitud.

Aristóteles, (1985) *Ética Nicomáquea*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Editorial Gredos, S.A.

_____ (1985) *Ética Eudemia*, Madrid: Editorial Gredos, S.A.

_____ (1995) *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos, S.A.

Berti, E.(1987) *Le vie della ragione*, Bologna : Il Mulino.

Catlin, G. (1956) *Historia de los filósofos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.

Conderana, J. (2002) *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Habermas, J. (1990) *Teoría y praxis*. Madrid: Editorial Tecnos., S.A.

Kenny, A. (1979) *Aristotle's Theory of the Hill*, London: MacMillan & Co.

Marías, J. (1993) *La estructura social*, Madrid: Alianza editorial S.A.

Nussbaum, M. (1978) *Aristotle's De Motu animalium* (con traducción inglesa, notas y ensayos interpretativos) Princeton: Princeton University Press.

Unamuno, M. (2003) *Del sentimiento trágico de la vida humana*. Buenos Aires: Editorial Losada.