

La relevancia de la φρόνησις en la ética aristotélica. Introducción a algunos aspectos de su vigencia

David A. Roldán

(Argentina)

Resumen

En este artículo el autor expone críticamente el rol de la *phrónesis* en la ética de Aristóteles, atendiendo a los principales debates en torno a dicha virtud en el pensamiento actual. El objetivo es mostrar cómo las mejores tradiciones filosóficas del siglo XX han elaborado una recepción de la *phrónesis* aristotélica, lo que pone de manifiesto que la recepción tomista no es ni la única ni la más importante hoy.

Palabras clave: Phrónesis, Aristóteles, racionalidad

Introducción

La filosofía se ocupa de la razón¹. Sin embargo, este hecho, que ha sido casi una constante en la historia de la filosofía, se ha resquebrajado en los dos últimos siglos, con movimientos como el romanticismo, el existencialismo y, mucho más recientemente, la denominada “posmodernidad”². Los dos mayores filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles, representan, a su modo, distintas aproximaciones a “lo real”, con arreglo a algún tipo de razón o racionalidad. En el caso de Platón, como es sabido, el mundo eidético determina no sólo el modo en que la ψυχή capta el mundo, sino la estructura ontológica del mundo en que vivimos. En el caso de Aristóteles, el punto de partida del discurso racional es el mundo concreto en el que vivimos y nos movemos. Si bien es cierto que la ontología aristotélica culmina con un ente perfecto, el Primer Motor, la atención que presta el Estagirita al movimiento, al tiempo, y a las vicisitudes que acontecen en nuestra cotidianidad parecen guardar una relación más estrecha que lo hecho por Platón con la razón. Creemos que el concepto aristotélico de φρόνησις ocupa un lugar clave entre el abordaje racional del mundo concreto en que vivimos y nos

¹Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu* (Barcelona: Acatilado, 2007); Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 4º ed. (México: Taurus [orig. 1981], 2002); Hans-Georg Gadamer, *Mito y Razón*, trad. José Francisco Zúñiga García (Barcelona: Paidós, 1997).

²Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Minuit, 1979); *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra [orig. 1979], 1989); Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Barcelona: Península, 1986); Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona - Buenos Aires: Planeta - Agostini, 1994).

movemos. Nuestro objetivo consiste en introducir al lector al concepto aristotélico de φρόνησις, para luego poner de manifiesto la importancia que la ética aristotélica, y este concepto en particular, han tenido y tienen para la filosofía contemporánea. Al hacerlo, enfatizaremos la carga racional que el concepto de φρόνησις implica, como índice o vector para el pensamiento contemporáneo y la posibilidad de acceder a un Aristóteles filosóficamente vivo.

1. La φρόνησις en la ética aristotélica

La ética de Aristóteles es *eudaimonista*, en el sentido que se pone como fin la felicidad. Pero no es una felicidad hedonista³, al estilo de Epicuro, sino que para el Estagirita hay tres géneros de vida (*Eth. Nic.* 1095 b 15), la vida de disfrute (βίος ἀπολαυτικός), la vida activa (βίος πολιτικός) y la vida contemplativa (βίος θεωρητικός). Tradicionalmente se ha aceptado que la tercera constituye el modo de vida privilegiado e idealizado por Aristóteles. Hannah Arendt ha puntualizado el modo en que el filósofo griego concebía la εὐδαιμονία:

(...) eudaimonía no significa ni felicidad ni beatitud, no puede traducirse y tal vez ni siquiera pueda explicarse. Tiene la connotación de santidad, pero sin matiz religioso, y literalmente significa algo como el bienestar del *daimōn* que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, que es su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a los otros.⁴

Esto quiere decir, entre otras cosas, que la εὐδαιμονία no es algo pasajero, y que en principio es percibido por los otros, y no por el agente.

Por lo tanto, a diferencia de la felicidad, que es un modo pasajero, y a diferencia de la buena fortuna, que puede tenerse en ciertos momentos de la vida y faltar en otros, la *eudaimonía*, al igual que la propia vida, es un estado permanente de ser que no está sujeto a cambio ni es capaz de hacerlo. Ser *eudaimōn* y haber sido *eudaimōn*, según Aristóteles, son lo mismo, de igual forma que “vivir bien” (*eu dzēn*) y “haber vivido bien”.⁵

Pero la *eudaimonía* no es sólo felicidad o ética, sino también conocimiento. En *Eth. Nic.* VI 3 Aristóteles ofrece su célebre clasificación de las ciencias o la división del conocimiento. Allí dice:

Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto. (1139 b 15)

³ El rechazo del placer como criterio es claro en la ética aristotélica; Cf. Marta Craven Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor, 1995), 378-379.

⁴Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Buenos Aires: Paidós [orig. 1958], 2008), 216.

⁵Ibid.

Para Aristóteles, el conocimiento de lo necesario e inmutable corre por cuenta del νοῦς y de la ἐπιστημῆ, es decir, de lo que podemos traducir como “intelecto” y “ciencia” en sentido aristotélico. El conocimiento de lo contingente y variable, en cambio, es objeto de conocimiento por parte de la φρόνησις (prudencia, sabiduría práctica) y de la τέχνη, que podemos traducir por “arte” en el sentido de producción o ποίησις. A su vez, ἐπιστημῆ, φρόνησις y τέχνη pueden agruparse conformando la διάνοια o “pensamiento discursivo”. La ἐπιστημῆ se caracteriza por una búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, en cambio la τέχνη es un conocimiento aplicado a la producción (un objeto exterior al agente). A su vez, la φρόνησις se caracteriza por un conocimiento aplicado a la conducta o la acción, y tiene su fin en sí mismo. De manera tal que mientras que el artesano ejecuta una ποίησις, la φρόνησις se caracteriza por la πράξις.

Además de esto, hay que decir que la ἐπιστημῆ implica un conocimiento dirigido a comprender la naturaleza de las cosas (πράγματα), y se caracteriza por una actitud del alma que es la “contemplación”, la θεωρία (recuérdese la raíz de θεός, lo cual implica esa filiación entre la actividad divina, del νόσις νοέσις y lo más divino que puede hacer el hombre, la θεωρία, la contemplación). La ψυχή es, entonces, mera espectadora, no desea alterar lo que es. En cambio, en la τέχνη, la ψυχή, como está orientada a la ποίησις, busca precisamente alterar lo que es, plasmar su principio en un material externo. De modo que los productos de la τέχνη son independientes del obrar.

De acuerdo a esta caracterización general, podríamos decir que la φρόνησις es un “conocimiento práctico” que se relaciona con la acción, la πράξις, y tiene como meta o fin un cierto tipo de conducta, una cierta manera de vivir. La φρόνησις determina la conducta atendiendo a las circunstancias particulares y las lecciones de la experiencia. Por tal motivo, los jóvenes no pueden ser φρόνιμοι, porque carecen de experiencia (*Eth. Nic.* 1142 a 12-16).

Aunque debe reconocerse que en todas las especies de la διάνοια se alcanza la verdad, los objetos de conocimiento científico son necesarios, según Aristóteles, porque no pueden ser de otra manera; mientras que los objetos de la τέχνη y la φρόνησις son esencialmente cambiantes y variables. Los objetos de conocimiento científico están para ser contemplados, mientras que los objetos de la τέχνη y la φρόνησις son objetos de producción y de acción, respectivamente.

En la τέχνη y la φρόνησις la ψυχή se ocupa del proceso, del cambio, y no de la naturaleza inalterable de las cosas; se ocupa de producir y controlar el cambio variable, lo cual implica que el cambio, en estos objetos, no tiene su principio en sí mismo, sino en el hombre. El principio del cambio, entonces, se encuentra en el artesano o técnico, por un lado, y el en agente, por otro, es decir, el “hombre práctico”.

Finalmente, hay que decir que la σοφία o “sabiduría teórica” es el saber más elevado para Aristóteles, y está compuesta por una combinación de νοῦς y ἐπιστημῆ. Su objeto es la contemplación del Primer Motor y de los cuerpos celestes. Aquí el hombre que ejercita no sólo conoce “lo que se deduce de los primeros principios”, sino que conoce los primeros principios en sí mismos.

Por otra parte, la ética y la φρόνησις puede ser abordados desde la perspectiva de las virtudes. Para Aristóteles existen dos clases de virtudes o ἀρεταί: la dianoética (que se origina y crece principalmente por la enseñanza o παιδεία) y la ética (que procede de la

costumbre, ἔθος). Ninguna de estas últimas procede de la φύσις, dado que ésta no puede modificarse por costumbre (no podríamos acostumbrar a una piedra a ir, naturalmente, hacia arriba). La definición de ἀρετή es conocida, y dice: “Es por lo tanto la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por ello por lo que decidiría el hombre prudente⁶. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y uno por defecto” (*Eth. Nic.* 1107 a). Y según la *Eth. Nic.* 1102 b 35 las virtudes se dividen en “dianoéticas” (o intelectuales), entre las cuales tenemos la sabiduría, la inteligencia y la prudencia. El otro conjunto de virtudes, las “éticas”, contiene, por ejemplo, la liberalidad y la moderación —entre otras—.

La φρόνησις es una virtud intelectual, dianoética, pero que está enfocada, por así decir, al terreno práctico, contingente y variable, y dirige la acción. La estructura de la acción, a su vez —en sentido aristotélico— podría resumirse⁷ en cinco puntos:

1. Deseo un fin (ὄρεξις)
2. Delibero acerca de los medios para obtenerlo (βούλευσις)
3. Percibo (ἄισθησις)
4. Decido (προαίρεσις)
5. Actúo (πρᾶξις)

Para utilizar un ejemplo muy sencillo, dado el fin de la salud, el cual deseo, delibero acerca de los medios para obtenerla (por ejemplo, tener una buena dieta, comiendo carnes magras). Percibo que lo que tengo frente a mí es, por ejemplo, un trozo de pollo, y decido comerlo, hasta que finalmente actúo. Lo que la φρόνησις me permite saber, en este caso, es que el pollo es una carne magra, y que las carnes magras son buenas para la dieta.

⁶ Se ha discutido sobre la “circularidad” que implica, para la teoría de la φρόνησις, esta referencia al hombre prudente. John Rawls ha propuesto una salida de esa circularidad, haciendo referencia a cualidades neutrales, propias del hombre prudente, como la imaginación, la empatía o el conocimiento fáctico. Marta Nussbaum ha criticado esa pretendida salida de la circularidad, indicando que “Destacar la imaginación, la empatía, la perceptividad y la flexibilidad supone ya sesgar el resultado en dirección antiplatónica”, *La fragilidad del bien : fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 395. Nussbaum, por su parte, prefiere aceptar cierta dosis de circularidad, atendiendo a los propios objetivos del Estagirita: “En sí misma, la circularidad no debe desanimarnos. Probablemente en toda teoría moral compleja existe un elemento de circularidad. En definitiva, nuestra actitud con respecto al círculo, sobre si es pequeño y pernicioso o amplio e interesante, depende de si pensamos que Aristóteles ha llevado a cabo lo que dicta su método: investigar las complejidades de nuestras opiniones sobre la elección, describir correctamente los conflictos y contradicciones que plantean y elaborar el orden que salvará lo que consideramos digno de ser salvado”, *Ibid.*, 396.

⁷ Sigo aquí a Roberto Walton, clase (desgrabación), UBA, 18-8-2004.

2. La vigencia de la φρόνησις en el pensamiento contemporáneo

Mientras que φρόνειν y φρόνησις aparecen en relación a γνῶσις y ἐπιστημῆ, que son las formas más altas de saber⁸, en los *Tópicos* estos términos aparecen vinculado a la σοφία, dado que allí ambos (φρόνησις y σοφία) tienen su fin en sí mismos, implican un desinterés, en términos de no estar interesados en otra cosa.

En la *Ética nicomaquea*, la φρόνησις ya no aparece como ciencia, sino como *areté dianoética*, una virtud intelectual. Aristóteles divide la ψυχή en una parte racional y otra irracional. La parte racional se ocupa de pensar “lo necesario”, mediante la σοφία y de “lo contingente”, mediante la φρόνησις. Ésta es, entonces, es una virtud de la parte calculativa u opinable de la ψυχή racional. Puede percibirse aquí cierta oposición entre φρόνησις y σοφία. La φρόνησις es ahora un saber oportuno y eficaz, que en latín fue traducido por *prudentia*. Podría plantearse el problema de que un mismo término, φρόνησις, adquiere dos sentidos opuestos.

Hubo una clásica respuesta a este problema, elaborada por Werner Jaeger, en su obra *Aristóteles* de 1923⁹. Resuelve las tensiones con una hipótesis genética: se trataría de distintas etapas en el pensamiento de Aristóteles, que naturalmente, ha ido cambiando de perspectivas a lo largo de su vida.

El origen de φρόνησις parece ser el *Filebo* de Platón, en donde se la vincula a la contemplación. Es un componente de la vida buena y la acción justa. Esto se incorporaría en la “fase teológica” del pensamiento de Aristóteles. La φρόνησις sería así un momento de una historia más general, que consistiría en la búsqueda del ideal de la vida filosófica: éste se alterna entre el elogio de la vida activa, y el elogio de la vida contemplativa.

Para Pierre Aubunque¹⁰, el análisis de Jaeger es dependiente de la fundamentación epistemológica de las *Geisteswissenschaften* de Dilthey¹¹. Mediante ella Jaeger pretendía oponerse a la visión sistemática de la obra de Aristóteles, según el abordaje medieval, el cual no resolvía las inconsistencias en la obra del Estagirita. La metodología de Dilthey le permitía entender a un autor en términos de evolución biográfica, generando así una dicotomía entre el joven Aristóteles, metafísico, orientado a la contemplación de las ideas y los principios, distinguido del Aristóteles de madurez y vejez, más escéptico, relativista. Este último sería el coleccionista de ejemplares empíricos.

Pierre Aubunque rechaza la solución de Jaeger, ya que no le parece consistente que Aristóteles haya elogiado la vida activa, pública, como ideal de la vida del filósofo. Para Aubunque, la φρόνησις incluye deliberación, pero sólo se delibera de lo contingente, por

⁸Aristóteles, *Metafísica*, trad. Hernán Zucchi (Buenos Aires: Debolsillo, 2004), para. 1078 b 5.

⁹Werner Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, trad. Richard Robinson, 2º ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1948). Hay traducción al castellano.

¹⁰Pierre Aubunque, *La prudence chez Aristote*, 2º ed. (Paris: Presses Universitaires de France [orig. 1963], 1976), 10.

¹¹Wilhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, trad. Eugenio Imaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).

lo tanto, la φρόνησις no es ciencia. Ahora bien, continúa Aubunque, si no es ciencia, puede ser arte, pero como no se trata de ποίησις, resta que sea deliberación orientada a la πράξις. Resulta así que tendríamos que la φρόνησις es una “una disposición práctica” o virtud. Ahora bien, si es virtud, puede ser “ética” o “dianoética”. Si fuera una virtud ética, la φρόνησις quedaría como algo concerniente a la elección; para distinguirla de las virtudes éticas, Aristóteles asigna a la φρόνησις la función de deliberar sobre los medios¹² para obtener un fin, pero en particular, sobre la regla de acción, sobre el criterio. No se trata de la rectitud de la acción, sino del *criterio de rectitud de la acción*.

Por otra parte, se la debe distinguir, también, de la otra virtud intelectual, la σοφία. Para ello, Aristóteles niega que la φρόνησις verse sobre el Bien y Mal absolutos; versa sobre el bien y el mal relativos al hombre. El método por el cual Aristóteles hace esas distinciones parece ser una aplicación de la división platónica (conocido como “árbol de Porfirio”). Se parte de dos grandes actitudes fundamentales del hombre: el saber (lo necesario), y el hacer (lo contingente). Éste último se divide en dos especies de disposiciones, práctica: concierne a la intención o regla de elección; poética: concerniente a la producción de objetos. Pero Pierre Aubunque niega que esto se obtenga por una aplicación del método de divisiones (platónico); esto es solo una apariencia, porque Aristóteles no parte de un género. Su punto de partida no es una visión de esencias, sino que parte de qué es lo que en el lenguaje ordinario llaman (los griegos) “hombre prudente”. Por lo tanto, Aristóteles se dedica a reconstruir descriptivamente lo que la sociedad de su época considera un hombre prudente; funda así un estilo literario, del “carácter”, que será desarrollado por su discípulo Theofrasto.

Se trata de un método fenomenológico aplicado a la moral, una vía de acceso a las virtudes éticas, para la determinación de su esencia. Así, Aubunque llega a afirmar que tenemos una suerte de “método de variaciones eidéticas” en Aristóteles. Esto coincidiría con el abordaje de Heidegger, según los cursos de la década de 1920.

Además, Aubunque traza algunas diferencias entre Platón y Aristóteles. Mientras que para el primero hay cierta línea de continuidad entre la exactitud de las leyes y las normas a las que se accede por la σοφία, para Aristóteles entre la ley y los casos particulares hay un hiato irreductible. Para Platón se trata en todo caso, siguiendo la tesis socrática, de un problema de falta de conocimiento de parte del agente; para Aristóteles se trata de la esencia misma del problema moral: los casos particulares. El prudente es él mismo el último criterio, es su propio criterio. En esto se distingue de la σοφία platónica, que refleja en el interior de la ψυχή un orden trascendente. No es que los hombres deban tener la mirada fija en la idea del bien, sino más bien que tienen que tener los ojos fijos sobre el hombre de bien, el φρόνιμος.

Finalmente, debe decirse que uno de los aportes más importantes de Aubunque en relación con nuestro tema, consiste en plantear, por un lado, una “cosmología de la

¹² Tradicionalmente se creía que Aristóteles afirmaba en algunos pasajes como Eth, Nic. 1111 b 26, 1112 b 11-12; 1113 a 14-15; 1113 b 3-4, que sólo deliberamos sobre medios. Marta Nussbaum, entre otros, como veremos más abajo, han objetado esa interpretación. “En realidad, Aristóteles escribe: ‘No deliberamos sobre fines, sino sobre lo que se orienta al fin’ o ‘lo que pertenece al fin’. Esta formulación más ambigua no se refiere exclusivamente a los medios instrumentales. Por el contrario, es lo bastante amplia para incluir la deliberación sobre lo que cuenta como fin, sobre sus elementos constitutivos (...). El Estagirita se limita a decir que, en toda deliberación, debe existir algo sobre lo que ella verse, que en sí mismo no se pone en cuestión en esa deliberación concreta”, Nussbaum, *La fragilidad del bien : fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 381 bastardillas originales.

φρόνησις”, y por otro, una “antropología de la φρόνησις”. En cuanto a la cosmología, se trata de enfatizar el hecho de que la teoría de la prudencia es solidaria de una ontología de la contingencia. El objeto de la acción y la producción aparece en el dominio de lo que puede ser de un modo u otro; no se trata de algo que proviene de “la nada” (idea cristiana), sino en todo caso de “lo indeterminado”.¹³

En cuanto a la antropología de la φρόνησις, Aubunque destaca la βούλευσις y la προαίρεσις como notas esenciales de la concepción aristotélica del ser humano, la cual le permite sostener la tesis de que no hay acción virtuosa que no esté precedida por ambas.¹⁴

Al desvanecerse el deslumbramiento que produjo Jaeger, se pudo atender al giro pragmático en la filosofía (los *speech acts*¹⁵, la determinación de la acción o del sujeto como agente, etc.), y revalorizar la “filosofía práctica” de Aristóteles. De allí surgieron, por ejemplo, los neo-aristotélicos como MacIntyre¹⁶ en el “comunitarismo”, cercano a los abordajes de Charles Taylor¹⁷. Hannah Arendt también dio un influjo importante a la cuestión de la determinación de la acción, con su obra sobre la vida activa¹⁸, distinguiéndola de la vida del espíritu¹⁹, y revalorizando la esfera pública —como una acerba crítica a su maestro Heidegger, quien entendía la vida pública en términos de “impropiedad”—.

En el caso de MacIntyre, se recupera la tradición aristotélica como una reacción al formalismo kantiano y habermasiano en la ética (conocidas como “ética del deber” y “ética del discurso”²⁰, respectivamente). También se opone al dualismo empirista entre

¹³Aubunque, *La prudence chez Aristote*, 65 ss.

¹⁴Ibid., 111 ss.

¹⁵ Si bien el giro pragmático fue iniciado por Charles Sanders Peirce, y popularizado por William James, *Pragmatismo*, trad. Salvador Elizondo (México: Editorial Roble [orig. 1907], 1963), un nuevo impulso le dieron Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. Rossi (México: UNAM, 1967); J. L. Austin, *How to Do Things With Words (1962)*, 2º ed. (London: Oxford University Press, 1976), introduciéndolo en el “giro lingüístico”. En este contexto, podríamos decir que una de las intervenciones clave, con posterioridad a las citadas, es la de Jürgen Habermas, “¿Qué significa pragmática universal? (1976),” en *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos* (Madrid: Cátedra, 1989), 299-368.

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory, Third Edition*, 3º ed. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007); Alasdair MacIntyre, *Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1967). Para un acercamiento crítico en relación con la filosofía latinoamericana, ver David A. Roldán, “El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo,” *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* 64, no. 239 - enero-abril (2008): 53-70.

¹⁷ Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, 10º ed. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989).

¹⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University Of Chicago Press, 1958); Arendt, *La condición humana*.

¹⁹ Hannah Arendt, *The life of Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978); Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés (Buenos Aires: Paidós, 2002).

²⁰ La ética del discurso fue discutida en varias etapas por Karl Otto-Apel, su fundador, y Enrique Dussel, uno de sus principales críticos. Luego de varias publicaciones, como Enrique Dussel, ed., *Debates en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México: Siglo XXI, 1994); Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998); Enrique Dussel, *La ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K. O. Apel* (México: Universidad Autónoma de México, 1998). Llegaron a una publicación en conjunto, en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de*

mente-cuerpo, de herencia cartesiana, para lo cual hace énfasis en la interpretación anticognitivistica de Aristóteles.²¹ En lugar de una moral formal del deber, se trata de describir especies o tipos de acciones como formas de bondad: como expresiones inmediatas de un bien interno a la acción. Se observa aquí un *mood* anti-ilustrado y anti-universalista, por el cual se recupera la vinculación de la *πᾶξις* a su contexto político y comunitario (*polis*), con lo que se destaca la conexión entre *ἔθος* y *ἦθος*. Por otra parte, lo público y privado funge como un dije en torno al cual se mueven las distintas recepciones. Con Hegel, por ejemplo, se ha intentado superar el hiato entre lo público y lo privado, como dos esferas en las que el individuo se mueve armónicamente. Ha tematizado la polarización entre subjetividad-moralidad, por un lado, y eticidad (*Sittlichkeit*), por otro lado, como fundamento concreto del espíritu objetivo²². Schiller, Hölderling, y el propio Hegel, encontraron en Aristóteles un renovador esfuerzo por encarar la relación del individuo con la comunidad, para evitar la abstracción moderna.

La recepción hermenéutica-interpretativa enfatiza, al modo de Gadamer y el propio MacIntyre, la necesidad de ver a la *φρόνησις* como mediación entre lo universal y lo particular, en atención a las costumbres. Se opone la *φρόνησις* a toda razón práctica kantiana, con pretensión de universalidad, basada en sus propios fundamentos discursivos. Estamos así en presencia, digamos, de un anti-kantismo.

Paul Ricoeur, por su parte, sacó conclusiones filosóficas del redescubrimiento de los estudios aristotélicos en relación con la teoría de la acción, los cuales se plasmaron en su obra de 1990 *Sí mismo como otro*, en los que se evidencia un renovado interés por mediar entre la tradición “continental” y anglosajona²³, de modo análogo a lo hecho por Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*²⁴. En síntesis, podemos decir que desde la “teoría contemporánea de la acción” se pudo acceder, una vez más, a un Aristóteles filosóficamente vivo.

Antes que ellos, pero redescubierto recientemente, Heidegger se había ocupado también de elaborar su propia recepción de la *φρόνησις* y la ética aristotélica en general. Entre otros, esto ha sido estudiado por el recientemente fallecido Franco Volpi²⁵, quien siguió de cerca el capítulo “La actualidad hermenéutica de Aristóteles”, de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método* (1960)²⁶. Según este abordaje, Heidegger tomaría sus conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*²⁷ de Aristóteles, en particular, la *Ética Nicomachea*, y en especial, del libro VI. Tendríamos allí, según Heidegger, el primer

la Liberación (Madrid: Trotta, 2004).

²¹ Sigo aquí a Osvaldo Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (Buenos Aires: Eudeba, 1997).

²² Igualmente, llama la atención la poca importancia que Hegel otorgó a la *φρόνησις* en sus *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lecciones de historia de la filosofía I*, trad. Wenseslao Roces, 8º ed. (México: Fondo de Cultura Económica [orig. 1833], 2005), 311-314.

²³ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo (Madrid - México: Siglo XXI, 1996).

²⁴ Cf. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 43, 477, 495; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 4º ed. (México: Taurus [orig. 1981], 2002), 135, 159, 482.

²⁵ Franco Volpi, “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo,” en *Hermenéutica y racionalidad*, ed. Gianni Vattimo (Bogotá: Norma, 1994), 327-383.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme [orig. 1960], 1977), 383 ss.

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993); *Ser y tiempo*, trad. Eduardo Rivera C. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998); *El ser y el tiempo*, trad. Wenseslao Roces, 2º ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).

análisis fenomenológico de la vida humana, que consiste en identificar tres movimientos descubridores fundamentales, con sus respectivas disposiciones:

Movimiento descubridor → Disposición

ποίησις → τέχνη

πράξις → φρόνησις

θεωρία → σοφία

Para Heidegger, el análisis fenomenológico de Aristóteles resulta más rico y completo que el de Husserl, aunque este último ofrece sí un método más riguroso. Volpi ha elaborado tres correspondencias entre la tematización aristotélica y la elaboración filosófica de Heidegger, que precedería simultáneamente a una formalización y ontologización de Aristóteles. Los dos primeros paralelismos son, según Volpi, “evidentes”, mientras que el tercero es hipotético, razón por la cual presta más atención en su fundamentación:

θεωρία → σοφία → *Vorhandenheit*

ποίησις → τέχνη → *Zuhandenheit*

πράξις → φρόνησις → *Gewissen*

Mientras que la teoría aristotélica implica un descubrimiento del ente en términos de una mirada contemplativa, no comprometida con su transformación ni su uso en el *Lebenswelt*, la *ποίησις* sería el movimiento descubridor del ente en su sentido originario, como *πράγματα*, tal como afirma Heidegger en las célebres palabras del §15 de *Ser y tiempo*, que implica la utilidad, el uso de los objetos, y no su contemplación teórica. La *πράξις* descubriría el mundo en términos de un “tener que ser sí mismo”, indicando la dimensión práctica de la vida humana y su responsabilidad intransferible, en la que no puede ser reemplazado. Volpi se basa en testimonios de Gadamer, quien en diversos lugares da fe de que Heidegger traducía *φρόνησις* por *Gewissen*²⁸. Recordemos las últimas determinaciones en la exposición de la *φρόνησις*, por parte de Aristóteles:

Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia no (*Eth. Nic.* 1140 b 25-30).

²⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, para. 54-60.

En este final Aristóteles distingue la φρόνησις de una ἕξις, un hábito que puede olvidarse. Pero no da más precisiones de en qué consiste esa diferencia, de allí Volpi colige:

Supongo que Heidegger, reflexionando sobre este problema, es decir, en qué se sentido la φρόνησις es algo “más”, llega a la conclusión de que si ésta es más que una ἕξις, y si, por lo tanto, no puede ser olvidada, entonces tiene que ser un carácter de la misma alma, de su ser: hay entonces, que ontologizarla. Pero la ontologización de la φρόνησις de Aristóteles da como resultado, en Heidegger, el *Gewissen*.²⁹

Más allá de lo acertado o no de la conjetura, su plausibilidad pone de manifiesto la fertilidad filosófica de la noción de aristotélica de φρόνησις para el siglo XX.

En nuestro medio, debe destacarse el trabajo de Osvaldo Guariglia, centrado específicamente en la ética de Aristóteles.³⁰ De allí vamos a exponer los rasgos centrales de la ética aristotélica.

En primer lugar, la ética de Aristóteles es, para Guariglia, como reza el subtítulo, una “moral de la virtud”, por lo tanto, el concepto de ἀρετή es clave. La virtud ética se obtiene por παιδεία, y consiste en refrenar la atracción del placer y “contrarrestar la repulsión por el dolor en la realización de las distintas especies de acciones o al experimentar las distintas pasiones”³¹ La ἀρετή emana de la parte racional de la ψυχή pero debe ejercitarse; la ejercitación permite su perfeccionamiento. Se pone de manifiesto allí una suerte de dialéctica entre razón y carácter. A la razón corresponde el criterio por el cual decimos que el actuar de un hombre es honesto, por ejemplo. Al carácter corresponde la consideración de la motivación de ese actuar.

Surge así un problema: el ejercicio de las virtudes (por caso, la justicia) no sólo exige la ejercitación del hábito (ἕξις) de elegir la conducta mesurada, sino cierto tipo de conocimiento no discursivo. Se presenta aquí una relación ambigua: “Las virtudes éticas son disposiciones de la parte apetitiva del alma, la cual, sin embargo, participa de un modo pasivo de la razón”.³² En *Eth. Nic.* 1139 a 17-30 Aristóteles presenta una división de tres de las facultades de la ψυχή que gobiernan la acción y el conocimiento de la verdad, a saber: percepción sensible (ἄισθησις), entendimiento o intelecto (νοῦς) y deseo (ὄρεξις). Esta clasificación ha recibido dos grandes corrientes de interpretación: por un lado, la línea de Hume y Schopenhauer, que hizo énfasis en la postulación de fines que corresponden al carácter, con lo cual la φρόνησις sólo se dedicaría a deliberar sobre “medios”. Por otra parte está la corriente tradicional, asimilable a cierto kantismo (ética intelectualista): la φρόνησις implica también la intuición del fin propuesto, y “por consiguiente, a la explicitación de esa meta bajo la forma de una compleja y articulada concepción de toda una vida”.³³ Guariglia opta por la segunda corriente interpretativa. Para el investigador argentino no puede reducirse la φρόνησις a la deliberación de medios por estas razones: primero, Aristóteles traza un paralelo entre tres operaciones psíquicas distintas: dos de la razón y una de deseo. Las dos de razón son la afirmación o

²⁹ Volpi, “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo,” 376.

³⁰ En la obra ya citada.

³¹ Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, 294.

³² *Ibid.*, 295.

³³ *Ibid.*, 298.

negación de la verdad o falsedad de una proposición, por un lado, y la atribución de bondad o maldad a cierto tipo de acciones (digamos que el acto *a*, habiendo sido decidido deliberativamente por el agente *F*, es conforme a la norma (o no es conforme).

Con respecto a operación del deseo, se trata de la persecución de un determinado fin. De esto resulta una visión sistémica, propuesta por Guariglia, que consiste en concatenar las tres operaciones: el acto moralmente bueno se constituye en una concatenación sistemática de estas tres funciones: el razonamiento debe ser verdadero, el deseo recto, para que la acción sea buena, y deben ser los mismos fines los que el razonamiento propone afirmativamente y el deseo persigue efectivamente.

Como puede observarse, se elaboran aquí varias síntesis: se articulan dos funciones de la razón y una del deseo: la afirmación de la *φρόνησις* calculatoria de que para lograr el fin *a* son necesarios los pasos *y*, *x*, junto a la suposición de que la afirmación es verdadera; la afirmación de la *φρόνησις*, como facultad moral, de que el acto *a*, cuyo fin es la realización de sí mismo, es un justo medio entre un exceso y un defecto. Finalmente, la disposición del deseo, por una *predisposición* del carácter, a realizar el acto *a*, que pone en movimiento la voluntad.

En relación a los bienes parciales y la generalidad de la *φρόνησις*, Guariglia hace énfasis en que el hombre prudente logra armonizar los diversos bienes parciales. Digamos que no alcanza con poseer todas las virtudes sin la *φρόνησις*; ésta aporta “la capacidad efectiva” para actuar, dice Guariglia siguiendo a Dirlmeier. El todo es mayor a la suma de las partes, podríamos decir. La *φρόνησις* da un plus que la suma de las virtudes por sí misma no puede alcanzar. La prudencia es la que garantiza la unidad; es la que permite sopesar los bienes parciales de las virtudes aisladas.³⁴

Así como hay dos partes de la *ψυχή*, cada una tiene su propia virtud: la *ψυχή* especulativa la *σοφία*, y la *ψυχή* deliberativa la *φρόνησις*. Siendo que la *φρόνησις* nos permite establecer los pasos para alcanzar un fin indicado por la virtud ética, su función es muy importante para la perfección de la buena vida, la *εὐδαιμονία*. Guariglia entiende que hay cierto paralelismo entre la moralidad y la legalidad en Kant: para Aristóteles tampoco alcanzaría solo con una legalidad externa del acto, sino que la *φρόνησις* introduce esa deliberación que hace de un acto un acto moralmente válido por ser consciente.

Como conclusión del estudio de Guariglia, en cuanto al particular de la *φρόνησις*, podemos decir que Aristóteles propone un compromiso entre el intelecto y el carácter modelado por las costumbres. La línea socrática hizo una propuesta de una ética puramente racional, y en ese linaje se situaron las éticas críticas y reformistas. Pero el intento de Aristóteles de considerar los “elementos no racionales” de la acción moral, las costumbres, la realidad efectiva, etc., condujeron a una recepción que hizo énfasis en este movimiento, descuidando la función racional de la *φρόνησις*. Se llegó así, con los neoaristotélicos, a una ética anticognitivist, basada únicamente en las virtudes de carácter. Por lo tanto, podemos decir que Guariglia representa una recepción que se opone a la elaborada por MacIntyre:

Si duda, el genio aristotélico para establecer por primera vez en la historia del pensamiento las bases metódicas del análisis y la explicación de la acción, lo

³⁴ Ibid., 302.

llevaron a tratar de penetrar hasta en los más intrincados recovecos de la realidad psicológica, histórica y social del agente a fin de llevar a la luz de la razón todo el complejo conjunto de disposiciones emocionales, motivos, intenciones, razones y criterios del bien que están conjuntamente en obra en el interior del acto moral. El resultado de todo este largo proceso de elaboración y elucidación, sin embargo, no es de ninguna manera la entronización de una ética situacional, basada en criterios particularistas y casuísticos, y movida por las emociones del agente, sino, como se ha intentado mostrar, la dificultosa obtención de una ética intelectual y cognitiva, que intenta explicar de qué manera los principios generales aportados por la prudencia en tanto razón práctica que está capacitada para la comprensión de lo bueno en sí, deben confluír al mismo tiempo con las disposiciones del carácter del agente para vivir e interactuar con los otros miembros de la comunidad de acuerdo con estos principios y para sentir conjuntamente la satisfacción propia de aquél que realiza de ese modo su ideal de *buena vida* su *eudaimonía*.³⁵

Además de la *φρόνησις*, Guariglia examina otros tópicos vinculados a la moral Aristotélica. En el capítulo final, sobre la felicidad, expone la influencia de las religiones (órfico-pitagóricas, y de misterio) en las propias elaboraciones éticas de Platón y Aristóteles, influencia que explica sus respectivos ideales de la vida contemplativa del filósofo, la moderación o negación de *hybris*, etc. Con lo cual se evidencia una estrecha conexión entre “teología racional” y culminación del orden cósmico.³⁶

Como conclusión general de su estudio, Guariglia sostiene que hay una inconsistencia, una falta de unidad, en la ética aristotélica en su versión más acabada, es decir, la *Ética Nicomaquea*. Esto en razón de que es imposible conciliar, en un mismo ideal de felicidad, la vida contemplativa solitaria y la vida virtuosa en sociedad.³⁷ Pueden reconocerse tres capas teóricas entremezcladas en la moral aristotélica, de las cuales la primera es una filosofía moral general, que incluye el análisis de los presupuestos de la acción, el análisis del significado de los términos morales, el análisis del método de la ciencia práctica, el análisis de la naturaleza de la virtud y del

³⁵ Ibid., 309.

³⁶ Ibid., 331. Sobre este tema, siempre es bueno recordar la afirmación de Mircea Eliade, cuando decía “Los hombres tendrán, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con imitar y repetir los actos de otro. En otros términos, no se reconoce como real, es decir, como ‘verdaderamente él mismo’ sino en la medida en que deja precisamente de serlo. Sería, pues, posible decir que esa ontología ‘primitiva’ tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la ‘mentalidad primitiva’, o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica. Evidentemente, la ‘originalidad’ de su genio filosófico no desmerece por ello; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición”, Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. Ricardo Anaya (Barcelona: Altaya, 1997), 40. Otros paralelos se han ensayado, como el *θαῦμα* y el asombro que sería originario del fenómeno religioso, lo que técnicamente se ha denominado *numen*; sin embargo, teóricos como Juan Martín Velasco se han opuesto a ese paralelismo fácil; cf. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 3º ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 93.

³⁷ Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, 331.

conocimiento de la norma que determina lo correcto. El estado actual de esta capa aristotélica de la ética es vigente, siempre renace, según juicio de Guariglia.

La segunda capa teórica consiste en lo que podríamos denominar una “teoría moral positiva”, la cual incluye una descripción de las virtudes morales vigentes en la sociedad griega del siglo IV a.C., en conexión con la estructura global de la *polis*. El estado actual de esta capa teórica es menor que el anterior, pero igualmente relevante, puesto que para nosotros tiene un interés histórico excepcional, ya que describe una sociedad aristocrática que estuvo vigente hasta la Ilustración lo cual es, en términos relativos, algo reciente.

La tercera y última capa teórica tiene que ver con “un ideal de la vida contemplativa”, la cual está centrada en el ideal ascético, una vida intramundana del sabio propuesta en relación con el cosmos. En este caso, el estado actual de este acercamiento es meramente arqueológico. Sólo se puede comparar con el puritanismo de las sectas protestantes (con la salvedad de que estas concebían a un Dios trascendente, mientras el θεός griego era inmanente al cosmos como totalidad del ser).³⁸ Según Guariglia, esta capa teórica de la ética aristotélica también admitiría una comparación con el taoísmo de la China, en su versión neo-confuciana³⁹.

Para concluir, quisiéramos presentar otra posible recepción de la ética aristotélica y el tema de la φρόνησις en el pensamiento contemporáneo: se trata de la recepción en la teoría social y política. A mediados del siglo XX hubo dos pensadores que llamaron la atención sobre la relación entre la φρόνησις y la política, como fueron Hannah Arendt y Castoriadis. Debe decirse que la relación entre la φρόνησις y la política está mediada por la figura de Pericles, quien podría postularse como un modelo encarnado de “sabiduría práctica”, como poseedor de la virtud tematizada por Aristóteles⁴⁰.

Ha llegado a ser célebre la “oración fúnebre” de Pericles, transmitida por Tucídides⁴¹. Existe un consenso entre los especialistas en reconocer que lo que leemos es una construcción de Tucídides sobre lo que podría haber sido la alocución original de Pericles⁴². Los rasgos centrales de la oración consisten en rendir honor a las víctimas del primer año de la guerra contra Esparta —hombres que serían mejores si se hicieran con acciones en lugar de con palabras, como reconoce Pericles al inicio—. El valor de esta oración consiste en que nos transmite, para la posteridad, el modo en que los atenienses

³⁸ Sobre las sectas protestantes, no puede obviarse el clásico estudio de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alba Libros, 1998), que debe leerse junto al de Ernst Troeltsch, *El Protestantismo y el mundo moderno*, trad. Eugenio Imaz (México: Fondo de Cultura Económica [orig. 1911], 1951). Varios de los textos de estas sectas —en sentido sociológico— pueden leerse en John H. Yoder, ed., *Textos escogidos de la reforma radical*, trad. Nélica M. de Machain y Ernesto Suárez Vilela (Buenos Aires: La Aurora, 1976). Para un estudio de la vigencia de estas ideas, ver George H. Williams, *La Reforma Radical*, trad. Alatorre, Antonio y José C. Nieto (México: Fondo de Cultura Económica, 1983); John H. Yoder, *Jesús y la realidad política* (Buenos Aires: Certeza, 1985). y la reciente hipótesis de la presencia de algunas de esas ideas en la sociedad norteamericana, por Richard T. Hughes, *Mitos de los Estados Unidos de América*, trad. José María Blanch (Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2005)..

³⁹ Esta línea podría estar sugerida por Karl Jaspers, *Los grandes filósofos I. Los hombres decisivos. Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, trad. Pablo Simón (Buenos Aires: Sur [orig. 1960], 1971).

⁴⁰ Cf. Nussbaum, *La fragilidad del bien : fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 371, 442.

⁴¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Diego Gracian (Barcelona: Orbis, 1986), lib. II.

⁴² Antonio Arbea, “Introducción al 'Discurso fúnebre de Pericles',” *Estudios Públicos*, 1983.

se concebían a sí mismos, en particular, su sociedad y su cultura. En este contexto, la democracia aparece como una de las grandes conquistas de este pueblo:

Pues tenemos una república que no sigue las leyes de las otras ciudades vecinas y comarcas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y nuestro gobierno se llama democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan solo por su virtud y bondad. Que por pobre o de bajo suelo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la república, no será excluido de los cargos y dignidades públicas.⁴³

Es difícil encontrar otro documento antiguo que exprese el ideal democrático con mayor lucidez que este. Pero el pasaje que más ha llamado la atención ha sido este: “amamos y cultivamos el arte y la belleza sin desmedirnos, y cultivamos el saber sin ablandarnos”⁴⁴. Arendt remarca la expresión φιλοκαλῆν μετ’ εὐτελείας, que opta por traducir “gusto” (*taste*) por la belleza, con lo que se dirige directamente hacia la “crítica del juicio estético” de Kant. Para Arendt la importancia de la *Crítica del juicio*⁴⁵ consiste en que permitiría una salida, definitiva, de la esfera privada, de la herencia solipsista del cogito cartesiano, y del relativismo propio de la experiencia estética. El énfasis de Kant en el análisis del juicio estético está, precisamente, en la facultad de juzgar. Solo para aquellos que juzgan y que, por tal motivo, son miembros de una esfera pública, es posible lograr un acuerdo con los otros.

Que la capacidad de juzgar es una habilidad política en sentido estricto está denotado por Kant, a saber, la habilidad para ver cosas no sólo desde el propio punto de vista sino en la perspectiva de todos los que se hagan presentes, aún ese juicio deberá ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, hasta el punto de permitirle orientarse en la esfera pública, en el mundo común. (...) Los griegos llamaban a esta habilidad φρόνησις, o agudeza [*insight*], y la consideraban la virtud principal o la excelencia del hombre de estado, en distinción con la sabiduría de los filósofos.⁴⁶

Lo interesante de Arendt es que vincula la φρόνησις con el sentido común, distinguiéndola del pensamiento especulativo. La φρόνησις está anclada en el “mundo objetivo”, en el mundo común que todos compartimos. La actividad del gusto juzga las apariencias como un dato objetivo, de un modo desinteresado, independientemente de los intereses privados y morales. “Para el juicio del gusto el mundo es la cosa primaria, no lo es ni el hombre, ni la vida del hombre, ni el sí mismo”⁴⁷. En el mundo común, en la esfera pública, el razonamiento y el discurso (o debate público) adquieren primacía,

⁴³Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 113.

⁴⁴Tucídides, “El discurso fúnebre de Pericles,” trad. Antonio Arbea, *Estudios Públicos*, 1983, 6.

⁴⁵Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974); *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 2007).

⁴⁶Hannah Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance,” en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), 221.

⁴⁷Ibid.

con la “coacción sin coacciones” (Habermas⁴⁸), del mejor argumento. Se trata, en términos de Arendt, de la “coerción de la verdad”.

Arendt finaliza con la interrelación entre la *paideia* griega y la *humanitas* romana, uno de los temas que la obsesionaba. Por su parte, Castoriadis ha hecho una puntualización a este análisis de Arendt del discurso de Pericles. Para él, Arendt no ha captado lo esencial del discurso, que consiste en que Pericles no dice “nosotros amamos las cosas bellas y las conservamos en los museos, nosotros amamos la sabiduría y pagamos profesores y compramos libros”, sino que dice:

vivimos en el amor de la belleza y de la sabiduría y en la actividad que suscita este amor; vivimos por la belleza y la sabiduría, con ellas y a través de ellas, pero lo hacemos evitando las extravagancias y la molicie.⁴⁹

Al decir esto, Castoriadis enfatiza la unidad que los griegos interpretaban como ideal de vida: la vida es vida en la *polis*, la vida es vida mientras se ama la sabiduría y se ama la belleza. Aunque Castoriadis no apunta concretamente, como lo hace Arendt, la conexión entre este ideal de vida en la polis, de vida “pública”, y la *φρόνησις*, sí enfatiza el modo en que los griegos evitaron las distinciones y oposiciones modernas, entre individuo y sociedad, o entre sociedad civil y estado (desgarramientos típicos de la modernidad política). Si el sabio aristotélico era aquél que tenía el hábito de “elegir bien”, podríamos decir que el ideal de vida de los griegos, tal como lo recibimos de Pericles, implica que toda vida plena es “vida pública”, vida en y para la polis, vida en y para la belleza, vida en y para la sabiduría. Como lo dice, otra vez, magistralmente Castoriadis:

Cuando digo que los griegos son para nosotros un germen, quiero decir en primer lugar que los griegos nunca dejaron de reflexionar sobre la cuestión de saber qué debe realizar la institución de la sociedad; y en segundo lugar, quiero decir que, en el caso paradigmático de Atenas, los griegos aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común.⁵⁰

Conclusión

Desde las perspectivas presentadas podemos concluir que el análisis aristotélico de la *φρόνησις* sigue filosóficamente vigente, puesto que, para nosotros, no se trata de enarbolar una suerte de ideal posmoderno de la fragmentación y el irracionalismo intimista, sino de apostar, una vez más, a la fortaleza del concepto y a la orientación racional en la vida práctica, pública, política. Esto quiere decir que el esfuerzo del Estagirita por articular el conocimiento científico con esta parte “calculativa” u opinable, de la misma *ψυχή* racional, se nos ofrece como un valiosísimo legado para el pensamiento contemporáneo que puede reivindicar, desde múltiples perspectivas, una

⁴⁸Hay otros aspectos que pueden relacionarse con Habermas, por ejemplo, cuando la autora reconoce la validez de la lógica medio-fin (origen del filisteísmo), dentro de ciertos límites, y que el problema está en la extralimitación de dicha lógica; Cf. *Ibid.*, 216-217.

⁴⁹Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre*, trad. Alberto L. Bixio, 5º ed. (Barcelona: Gedisa [orig. 1986], 2005), 130.

⁵⁰*Ibid.*

tradición que no se circunscribe ni se agota en la tomista, sino que se abre a otras grandes corrientes de la filosofía actual.

© 2010 David A. Roldán

david@teologos.com.ar

El autor es decano del Instituto Teológico FIET y profesor invitado de Filosofía en el Instituto Universitario ISEDET, institución en la que obtuvo la licenciatura en teología (2001). Actualmente es candidato al doctorado en filosofía en la Universidad de Morón (Argentina), e integra el grupo de investigación sobre filosofía poshegeliana en la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Patricia C. Dip.