



Tesis para optar al título profesional de

Profesor de Enseñanza Media en Filosofía

y a los grados académicos de

Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación

El φρόνιμος o la ética del ejemplo

Por Guido Alonso Cea Letelier

Profesor Guía: Sr. Juan Pablo Zabaleta

Valparaíso, noviembre 2023

A Lorena Rivera Santos

Tu memoria quedó en nosotros

Agradecimientos

Es de extrema complejidad reducir a unos cuantos párrafos la gratitud que siento por las siguientes personas, sin embargo, hago el intento con miras a hacerles saber que sus modos han causado gran resonancia en la dirección de mi vida.

Comienzo agradeciendo a mi profesor guía, amigo y confidente durante el proceso de esta investigación, el señor *Juan Pablo Zabaleta*. Quien no sólo me ha encaminado y acompañado por nuevas vías para la comprensión de los asuntos en su pertinencia, sino que también me ha brindado momentos compartidos de gran riqueza que infundieron mi carácter en momentos difíciles y contribuyeron al aprecio de la parte amable y no tan amable de la vida. Sin dudas, es usted un gran mentor y una persona destacable.

En la misma línea, agradezco también al profesor *José Pedro Cornejo* por sus acertados aportes en el desarrollo y problematización de esta investigación en sus participaciones en nuestra ‘mesa redonda’. Gracias por las risas, consejos y el apoyo académico.

Le dedico también un especial agradecimiento al profesor *Jean Paul Martínez*, quien respondió a mis primeras inquietudes sobre el asunto central de mi tesis, me aconsejó y además facilitó material para entender y explorar los asuntos filosóficos de mi interés. A la profesora *Christiane Helene Voigt*, por despertar con desafío y exigencia mi interés de aficionado por la filología. Y estiro el saludo en agradecimiento al profesor *Carlos Martel*, quien me encandiló como estudiante inicial y provocó mi primer y más auténtico interés por la filosofía como ejercicio pedagógico y compromiso existencial.

Quiero agradecer también a nuestro director del Instituto de Filosofía, el señor *Marcelo Arancibia Gutiérrez*, por su apertura, amabilidad y lucidez. A las profesoras *Margarita Florit* y *Loreto Paniagua*, y al profesor *Elías Castillo*, por las herramientas otorgadas y los consejos que me templan y disponen como el profesor que siempre he querido ser. Gracias por sus consejos, por su exigencia y su amistad.

No puedo no mencionar a aquellas amistades que han forjado lo que soy y me han abierto nuevas posibilidades y perspectivas para afrontar la vida. Gracias a *Tomás Soto* y *Valentina Vera*, por ser un lugar de descanso y lecho duro de campaña y por salvarme con un poco de todo y un corazón resfriado. Gracias a *Yerko Mejías* por las palabras precisas para la risa y la contemplación de la propia vida. Gracias a *Keila Pérez Lazcano*, por ser dicha, cable a tierra y posibilidad de apreciar los momentos. A *Daniel Martínez*, por despertar en mí una admiración tal que me clarifica la mente; eres un personaje increíble. A *Georgino Neira Grandi* y a *Fernando Muñoz Rivera*, mis amigos, gracias por estar en las buenas en las malas; gracias por su cariño que trasciende el tiempo y las distancias.

Dedico también una mención honrosa a *Javier Pereira Caballero*. Javier, no hay momento en que no agradezca tu amistad y ese perfecto equilibrio entre haber nacido anciano y habitar el mundo con gracia juvenil.

Y donde menos bastan las palabras es en la expresión de la gratitud que siento por mi familia. Sin ustedes... nada.

A *Lorena Leticia Letelier González*, mi madre, por el amor y buen corazón con el que me nutrió, frente a toda adversidad, para quizás lo más importante y desafiante en la vida: ser. A mi abuela, *Doris Betzabé Monsalves Frossini*, por el incondicional amor, refugio y apoyo en todo momento de mi vida; por la estabilidad y entereza y por haberme enseñado a respetarme, infinitas gracias. A mi abuela *Juana González* y mis abuelos *Clodomiro Cea* y *Rogelio Letelier*, por celebrar mi infancia con momentos muy enriquecedores de cariño y diversión. A mi hermana *Úrsula*, por crecer a mi lado y ser mi primer y más cercano ejemplo a seguir; gracias por ser confidente, amiga y mentora desde mis primeros pasos. A mis hermanos *Gonzalo* y *Leonardo*, por enseñarme a reír frente a la hermosura y ridiculez de este mundo. A *Valentina Herrera*, por un abrazo frente a la desilusión. A mi hermana *Viviana*, por abrirme paso a la exploración independiente del mundo al soltar mi bicicleta. A *Cristiano Lavezzo*, amigo mío, gracias por recordarme que la vida merece ser celebrada. A *Giuliana*, *Francesco*, *Amelie* y *Aprile*, por ser la lumbrera del mundo que debemos construir. A mis hermanos *Hodan*, *Isidora* y *Elisa*, por recibirme siempre en sus corazones con incondicionalidad y ternura; siempre les llevo conmigo. *Andrés Romero Garay*, gracias también

por ser un ejemplo de rectificación, bondad y diligencia. A mi hermano *Héctor*, gracias pequeño, por llegar a colmarnos de alegría.

Todos ustedes son mis estándares. Quienes ya teniendo que lidiar con lo laborioso de dirigir sus propias vidas, me han dedicado aunque sea algunos minutos de ellas para nutrir, en contenido, amistad y amor, el desarrollo de esta investigación que les regalo.

Valparaíso, noviembre 2023

Índice.

Abreviaturas de libros.	7
Introducción.	8
Capítulo I: σοφός y φρόνιμος.	12
1.1. <i>Influencias platónicas: el tránsito de la φρόνησις hacia el estándar.</i>	12
1.2. <i>Tipos humanos en Platón: σοφός, πολιτικός.</i>	17
Capítulo II: La cuestión del estándar en Aristóteles.	24
2.1. <i>Anaxágoras y Pericles. Encarnaciones del ejemplo y nuevo enfoque ético.</i>	24
2.2. <i>El objeto del estándar: verdad teórica y verdad práctica.</i>	31
Capítulo III: φρόνησις, ὄρεξις y εὐδαιμονία.	36
3.1. <i>ὄρεξιν ὀρθήν y σωφροσύνη.</i>	36
3.2. <i>Articulación entre la vida del βίος θεωρητικός y la del φρόνιμος.</i>	43
Conclusiones.	49
Bibliografía.	57

Abreviaturas de libros.

<i>An</i>	<i>De Anima</i>
<i>Eud</i>	<i>Ética Eudemia</i>
<i>Fil</i>	<i>Filebo</i>
<i>Met</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Nic</i>	<i>Ética Nicomaquea</i>
<i>Pol</i>	Para <i>Político</i> de Platón y <i>Política</i> de Aristóteles ¹
<i>Rep</i>	<i>República</i>
<i>Sof</i>	<i>Sofista</i>

¹ La numeración y el texto mostrarán a cuál se alude en cada caso.

Introducción.

Sin necesidad de un vínculo especialmente cercano con la investigación filosófica, el asunto del sentido de nuestras vidas aparece inevitablemente cada vez que nos encontramos de forma sorpresiva con algún momento espiritualmente satisfactorio, cuando nos vemos enfrentados a alguna adversidad, dolencia o pérdida, o cuando nos enfrentamos al hecho de tener que levantarnos para dirigirnos a nuestro lugar de estudios o trabajo —entre otros diversos momentos—. En efecto, por una parte la vida nos interpela a veces a tal punto que nos preguntamos y respondemos respecto del significado de esta, pero además debemos vivir enfrentándonos al hecho de tener que habitar el mundo tal como lo conocemos. Más aún, pareciera que no podemos sino habitar el mundo en tanto que siempre estamos forzados a tomar decisiones y actuar frente a lo que nos rodea. Así, se vuelve particularmente relevante no sólo el significado de nuestra vida, sino el sentido de esta en tanto direccionalidad, es decir, debemos determinar además hacia dónde y cómo hemos de dirigirnos y movernos en el mundo. Frente a lo anterior, parece ser lo más sensato el querer dirigir nuestras vidas de forma tal que sean estas buenas, placenteras, provechosas, etc. Asimismo, es común desear el bienestar de nuestros seres queridos y amistades, como también pensar en las condiciones necesarias que ha de tener el lugar que elegimos para vivir, para que así nuestra vida y la de nuestros familiares sean dignas. En última instancia, de hecho, consideramos también cómo influyen las condiciones políticas de nuestro país en nuestro bienestar. Con todo, cada una de esas instancias siempre suscita tomar decisiones y, más aún, tomar buenas decisiones. Ello porque somos capaces de ver que hay algo que depende de nosotros mismos en cada una de las circunstancias particulares que definirán, en última instancia, una buena y feliz vida.

Frente a la pregunta de cómo desenvolvemos frente a las circunstancias particulares con miras a llevar una vida feliz, cobra especial relevancia y utilidad la ética de Aristóteles y, particularmente, la virtud de la *φρόνησις* como “[...] modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo bueno” (*Nic* 1140b 20) para el ser humano “[...] no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (*Nic* 1140a 26). En términos muy generales, en las interpretaciones el trabajo ético del Estagirita en la *Ética Nicomaquea*, una de las definiciones más difundidas de *φρόνησις* es la de ‘sabiduría práctica’ o ‘virtud práctico-

deliberativa' orientada a la toma de decisiones correctas sobre lo contingente y cotidiano en términos particulares y generales. Sin embargo, la φρόνησις ha generado debate respecto a cuestiones como su definición, sentido, uso y determinación y tales acepciones conllevan una serie de elementos que caracterizan la complejidad del abordaje del término. Ejemplo de ello son las alusiones al mismo como referencia a realidades distintas y en contextos radicalmente opuestos. Veremos —por ejemplo— que mientras en la *Ética Nicomaquea* aparece explícitamente vinculada al ámbito práctico de la vida y, en trabajos anteriores, el Estagirita alude a ella como refiriendo a una instancia de la vida contemplativa o teórica. Asimismo, podremos constatar que en Platón el término también aparece como sinónimo de términos vinculados a la contemplación, y —como dato ilustrativo— inclusive en *Metafísica* se alude a que habría animales que son más φρόνιμοις que otros (*Met* 980a 26-b). En fin, resulta por lo menos curioso que en *Ética Nicomaquea* Aristóteles dedique un apartado especial a la φρόνησις como virtud dianoética no sólo definiendo como su ámbito algo distinto ya sea en bases como en funcionamiento, sino también relacionándola con otras virtudes otorgándole particular relevancia tanto en ese sentido, como en el planteamiento general de la investigación del filósofo de Estagira.

Frente a tal problema, el propósito y método de la presente investigación es caracterizar el reconocimiento del φρόνιμος como 'estándar humano' o 'tipo humano ideal' y el saber que le distingue como factores clave para definir la φρόνησις en tanto virtud intelectual práctico-deliberativa y entender el sentido de tal interpretación a partir de sus relaciones con caracterizaciones precedentes. Ello porque el reconocimiento social de este tipo humano virtuoso —así como otros tipos humanos de la tradición griega— por su saber y desempeño permitirían tanto el abordaje de lo que caracteriza a la φρόνησις como virtud, como también lo que nos revela dicho reconocimiento social respecto de los orígenes y el rol de tal virtud en la existencia precedente del tipo humano que le posee.

Así, la φρόνησις en tanto virtud se caracterizará de acuerdo con tres ejes temáticos fundamentales: 1. El vínculo y las influencias de algunas concepciones platónicas con el φρόνιμος de Aristóteles, 2. El φρόνιμος entendido como estándar moral y síntesis en la ética de Aristóteles y la relevancia del reconocimiento social del mismo por su saber y, más aún, por su

desenvolvimiento, y 3. El saber que —de acuerdo con los ejes anteriores— caracteriza al φρόνιμος y cómo este define su rol dentro del proyecto ético-político global del Estagirita.

En tal contexto, la pregunta que dirige esta investigación es ¿cuál es el rol que cumple el tipo humano que es caracterizado como φρόνιμος a la hora de definir la virtud de la φρόνησις en el marco de la ética de Aristóteles? Vale decir ¿cómo, en su desenvolvimiento, dicho tipo humano en tanto estándar aporta a entender de forma más completa en qué consiste la virtud de la φρόνησις? A su vez, veremos que surgirán problemas asociados a comprender la relevancia de tal estándar humano en el proyecto global presentado por Aristóteles, así como también con la importancia de tal estándar para la ciudadanía en el contexto del proyecto ético-político que pretende el Estagirita. En última instancia, el objetivo es mostrar que el énfasis que permite una caracterización adecuada del φρόνιμος no estará en el mero hecho de caracterizar su saber, sino más bien en abordar cómo actúa y se desenvuelve tal estándar en sociedad. De forma tal que se constituye como norma encarnada y ejemplo moral. En síntesis, será la acción de tal estándar, reconocida por el resto, la que le constituya como estándar y como φρόνιμος.

Para el abordaje de la presente tesis, téngase en cuenta los siguientes aspectos técnicos que aparecen en el escrito y que necesariamente se vinculan con el problema mismo a trabajar:

1. Se usa los términos ‘φρόνησις’ y no ‘prudencia’, ‘φρόνιμος’ y no ‘prudente’ y ‘φρονίμους’ y no ‘prudentes’ —como tampoco la latinización de estos— precisamente por la riqueza y complejidad del significado implicados en la virtud y en el virtuoso en cuestión. Por una parte —y pese al amplio trabajo en torno a tales conceptos—, no hay un equivalente en el lenguaje moderno que permita capturar el espectro socio-semántico que requiere la presente investigación. Por otra parte, no hay acuerdo respecto de un significado y sigue siendo un ámbito en desarrollo, por lo que resulta preferible mantener el uso del griego. Además, es de suma relevancia para la presente investigación mostrar la cercanía etimológica con otras acepciones griegas, por lo que los aspectos visuales y fonéticos del alfabeto coadyuvan al acercamiento de los conceptos con su fuente léxica en común. Esto último también hará referencia directa al uso de tales conceptos como expresiones de una moral popular.

2. Se usa ‘ser humano’ en vez de ‘hombre’ porque, a pesar de que la segunda es la traducción más habitual, lo que se traduce es ‘ἄνθρωπος’ y no ‘ἄνδρῶν’, que referiría explícitamente al género masculino y no al humano como el primero. Además, la procedencia latina de ‘hombre’ como término que habitualmente englobaba al género humano refiere a algo distinto del ἄνθρωπος griego, cuestión que nos aleja del sentido en el que nos compete trabajar nuestros asuntos.
3. Por las mismas razones esgrimidas en los puntos anteriores, se hace extensiva la regla hacia conceptos como ‘σοφία’, ‘νοῦς’, ‘ἐπιστήμη’, ‘θεορία’, etc., y no sus traducciones todas las veces que se considere necesario precisamente porque el espectro semántico al que refieren no se deja encerrar en lo que se entiende hoy por conceptos como ‘ciencia’ o ‘intelecto’, por ejemplo.
4. Dado que hay bastantes abordajes del problema de la φρόνησις, y no sería amable para el lector citar todos y cada uno de los aspectos relevantes de tales trabajos, se optó por el uso del sistema de citación en estilo APA 7, particularmente, con el fin de parafrasear y citar sin entorpecer en demasía la lectura y los aspectos visuales de la presente tesis. Considerando, además, que los apartados contarán con varias acepciones del griego antiguo que ya podrían resultar poco económicos en términos de comprensión lectora.

Capítulo I: σοφός y φρόνιμος.

1.1. Influencias platónicas: el tránsito de la φρόνησις hacia el estándar.

Para comprender a fondo los matices de la presentación de la virtud de la φρόνησις en la ética de Aristóteles es esencial adentrarse en el núcleo del problema que se esconde detrás de la pregunta que dirige esta primera parte del examen: ¿en qué consiste la vida feliz y perfecta? o, dicho de otra forma, ¿cuál es, o más bien, cuál ha de ser, la naturaleza de la vida feliz y perfecta? Se trata de una pregunta que, por supuesto, no es original de Aristóteles. Ha sido una de las mayores preocupaciones que ha existido en la Antigua Grecia y sigue siendo relevante como base de nuestras inquietudes más personales y respecto del sentido mismo que damos al desenvolvimiento de nuestras propias vidas. Así, para los fines de esta investigación, orientada hacia un reconocimiento del φρόνιμος y su saber en tanto constituyentes de un estándar humano, en este apartado se explorará de manera general dicha pregunta en el marco de la ética aristotélica y, de manera particular, el papel que juega la φρόνησις en el mismo.

La elección de dicha pregunta tiene que ver, además, con cómo Werner Jaeger en *Aristóteles* identifica una clave de interpretación según la cual es posible entender no sólo aquello que conecta el corpus teórico que él denomina ‘Ética original’ en Aristóteles, sino también, y al mismo tiempo, parte fundamental de la evolución del pensamiento ético del Estagirita. Dicha clave radica en considerar, además del problema de la relación entre la *Ética Nicomaquea* y la *Ética Eudemia*, tal problema en relación con el desarrollo total de su pensamiento (Jaeger, 1946, pág. 266), lo que implica volverse a los escritos más antiguos y, en consecuencia, centrarse en los detalles que permitirían evidenciar sus relaciones con la ética platónica y, por tanto, el tránsito hacia sus nuevos planteamientos. En tal contexto teórico, la propuesta de Jaeger sobre la posibilidad de trazar el desarrollo de la ética de Aristóteles en tres etapas (periodo platónico posterior al *Protréptico*, platonismo reformado de la *Ética Eudemia* y aristotelismo posterior a la *Ética Nicomaquea*), además de evidenciar el rol fundamental que cumple la φρόνησις en todo ello, permitiría ayudarnos a entender el tránsito entre Platón y su discípulo a partir de una perspectiva ética. En efecto, ese retrotraer hacia el Platón tardío del *Filebo*, así como su descripción de la φρόνησις como

relacionada con una vida buena y placentera, muestra mediante un examen de la teoría de los modos de vida en distintos momentos de la ética de Aristóteles, cómo es que la φρόνησις de la *Ética Nicomaquea*, que tiene su origen en el último periodo de Platón, pierde el sentido platónico de νοῦς que se mostraba originalmente como fundamental. Sin embargo, previo a abordar las relaciones entre φρόνησις y νοῦς, se ofrece aquí una exposición de la evolución que identifica Jaeger en la teoría de los modos de vida.

Se consideran en dicha tesis, tanto la relación de la pregunta “¿de qué es fruto la felicidad?” con la cuestión ética fundamental en la teoría de la virtud de Platón de si los seres humanos son virtuosos por naturaleza, hábito, conocimiento, don divino o suerte (Jaeger, 1946, pág. 269), como también las futuras averiguaciones de Aristóteles sobre dichas inquietudes como médula espinal que daría sentido a una “Ética original”. Dicho corpus teórico, señala Jaeger, se sustentaría en la lógica histórica de la serie *Filebo*, *Protréptico*, *Ética Eudemia*, *Ética Nicomaquea* (pág. 273). La cuestión medular que da sentido a dicha serie versa sobre la solución que se dé en el orden respectivo a los elementos que componen una vida feliz y que definirán, por lo tanto, el fin de la vida determinado por la ética. A continuación, se ofrece un esquema que permite ver ordenadamente el resumen de las propuestas de dichos textos y cómo a partir de la comparación de los modos de vida en la ética final, se pueden identificar cambios en relación con los textos anteriores.

	Naturaleza de la vida feliz:
<i>Filebo</i>	φρόνησις y ἡδονή.
<i>Protréptico</i>	φρόνησις (espíritu cognoscente), ἀρετή (carácter moral), ἡδονή (experiencia del deseo).
<i>Ética Eudemia</i>	φρόνησις (vida basada en el conocimiento), ἀρετή (política práctica), ἡδονική (vida del goce).
<i>Ética Nicomaquea</i>	ἡδονική (vida del goce), πολιτική (vida política), θεωρητική (vida contemplativa).

Jaeger identifica así que la teoría de los modos de vida habría brotado de la ética del Platón tardío, particularmente en *Filebo*, en donde se rivalizan y tratan φρόνησις y ἡδονή con miras a determinar cuál es el bien supremo para el hombre. La conexión de tal lógica histórica es tal no sólo gracias a las articulaciones de la naturaleza de la felicidad en cada caso, sino también por el lazo común entre las comprensiones del concepto de φρόνησις. En efecto, tanto en el Platón tardío, como en *Protréptico* y *Ética Eudemia*, se entiende φρόνησις como una

[...] facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; [...] es todavía a la vez conocimiento teórico del ser suprasensible y prudencia moral práctica (Jaeger, 1946, pág. 275).

En definitiva, para Jaeger, la cuestión de los modos de vida en Aristóteles proviene de la mezcla armoniosa de la vida de la φρόνησις y la vida de la ἡδονή como sustento para una vida feliz. En tal contexto, la φρόνησις aparece en referencia a una sabiduría que cumple un rol directivo y moderador crucial respecto del placer. Y cabe destacar que la relación entre el placer y algo que cumple un rol moderador respecto de este —como se ve en las fuentes posteriores de la lógica histórica en cuestión— continuará formando parte de la articulación de una vida buena; lo distinto será la fuente que determinaría la dirección de una vida práctica. Además, veremos más adelante que la relevancia del vínculo entre φρόνησις y ἡδονή no sólo estará presente en toda la lógica histórica propuesta por Jaeger, sino que también será crucial a la hora de entender el cambio planteado en el último de los trabajos éticos. En efecto, en el caso de la *Ética Nicomaquea*, los modos de vida ya no derivarían para Jaeger de la “tricotomía” de fuerzas fundamentales como fuente de todos los valores humanos, a saber: el espíritu cognoscente, el carácter moral y la experiencia del deseo (Jaeger, 1946, pág. 270) a la que en *Ética Eudemia* se le da énfasis. Véase la presentación de tales fuerzas fundamentales en *Ética Eudemia*:

[...] hay tres bienes que conducen a la felicidad y que hemos reconocido más arriba como los mayores para el hombre: la virtud, la prudencia y el placer. Vemos también que hay tres géneros de vida que escogen vivir todos los que tienen esta facultad de elección: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer (*Eud* 1115a 34-b).

Aristóteles ya no consideraría en el tratamiento de los modos de vida, presente también en el último de los trabajos éticos, la proveniencia y el origen de estos sujeta a las abstracciones platónicas de las cuales resultaban los valores humanos. Por el contrario, se evidenciaría un volcamiento a considerar los modos de vida a partir de los tipos de desenvolvimiento humano y la observación psicológica de la vida misma. En efecto, en *Ética Eudemia*, a partir de φρόνησις, ἀρετή y ἡδονική en tanto bienes o, como considera Jaeger, fuerzas fundamentales, se derivan la vida basada en el conocimiento o vida filosófica, la vida política y la vida del placer. En *Ética Nicomaquea*, en cambio, no se parte de tales tres bienes fundamentales, sino de la comprensión del bien a partir de géneros de vida:

[...] los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa -los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa (*Nic* 1095b 15-20).

En el caso del último trabajo ético, Aristóteles reemplaza entonces la ἀρετή como expresión de la vida política práctica, por la πολιτική, mientras que respecto de la vida contemplativa se encuentra con el problema de que no puede involucrar a la φρόνησις y refiere al concepto de θεωρία. Esto último se puede interpretar como una dificultad precisamente por el cambio de actitud que Aristóteles tiene con el concepto y, por supuesto, respecto del proyecto ético general que está desarrollando. Aristóteles no puede involucrar a la φρόνησις para designar a la vida contemplativa quizás porque en dicho cambio está la clave según la cual la moralidad ya no va a depender del conocimiento de lo trascendental que, tanto en *Protréptico* como en *Ética Eudemia*, era la φρόνησις de la cual se derivaba el sistema ético, aquella se constituía como un saber teórico cuyo fin era el ejercicio de este saber: sabiduría cuyo ejercicio constituye un fin en sí mismo. En efecto, en el caso de *Ética Nicomaquea*, señala Jaeger (1946, pág. 271), los modos de vida resultan de la observación psicológica de la vida, mientras antes eran puntos ideales de referencia. El cambio de actitud, entonces, viene demarcado por el tratamiento concreto de cómo se comprende la propia vida y, además, por una “fenomenología de la sociedad” (Jaeger, 1946, pág. 280) que se conducirá a partir

del reconocimiento de tipos humanos ejemplares que actuarán como ejes normativos de referencia de la acción virtuosa.

La tesis de Jaeger nos muestra algo sumamente relevante respecto del saber del φρόνιμος; aspecto que —como se deja ver en Aristóteles— nos dirá más acerca de qué trata y cómo definir la φρόνησις en tanto virtud que si nos empeñásemos fútilmente en definirla sin aludir al desenvolvimiento ético de un ser humano concreto adjetivado con dicha virtud. Aquello a destacar resultan ser precisamente los cambios que experimenta el tipo de saber que caracteriza al φρόνιμος; en particular, la pérdida paulatina de una convivencia con principios fundamentales. Lo que en los fragmentos del *Protréptico* se mostraba como una φρόνησις como bien que daba origen al espíritu cognoscente o a la vida contemplativa, en *Ética Nicomaquea* no aparece en correspondencia con la explicación de los modos de vida. Estos últimos, de hecho, están desvinculados de aquello que en *Ética Eudemia* aludía aún a una felicidad humana ligada al goce de la “divina contemplación”, cuestión que queda patente, como bien señala Jaeger (1946, pág. 270), en la conexión del ejemplo de Anaxágoras con los pasajes en donde se alude a dicho conocimiento en el *Protréptico*.

Y Anaxágoras de Clazómenas, preguntado quién era el hombre más feliz, dijo: «Ninguno de los que crees, sino uno que te parecería extraño». El respondió de esta manera, porque vio que su interlocutor no imaginaba que fuera posible recibir el apelativo de feliz sin ser grande, bello o rico, mientras que él, quizá, pensaba que el que vive sin dolor y con pureza según la justicia o que participa de algún conocimiento divino, éste tal es feliz, humanamente hablando. (*Eu* 1215b 6-14).

Sin embargo, aquí no sólo será relevante el cambio de actitud de parte de Aristóteles respecto de la φρόνησις para basar los modos de vida en la observación psicológica de la vida misma, también habrá que considerarse de qué se trata la φρόνησις si ya no de algo en relación con la contemplación y participación en lo divino. En otras palabras, si la normatividad según la cual se basa la articulación que definirá la dirección de la vida feliz provendrá de tipos ideales “inmanentes a la experiencia” (Jaeger, 1946, pág. 280) —y ya no la Idea trascendental del Bien—

cabe indagar cuál es el saber que otorga la autoridad moral a dichos tipos ideales y cómo esas formas ejemplares se enmarcan en una relación con una lógica del reconocimiento público también concordable con Platón.

1.2. Tipos humanos en Platón: σοφός, πολιτικός.

En *La prudencia en Aristóteles*, Aubenque demarca el comienzo de su análisis a partir de una crítica al abordaje de Jaeger de la φρόνησις. En resumidas cuentas, tal crítica se centra en tres aspectos fundamentales. Primero, la aparente imposibilidad de hacer un tratamiento de la φρόνησις y sus variaciones en los márgenes de un conflicto entre ‘dos ideales filosóficos de vida’, a saber, un ideal de vida contemplativa y algo así como un ideal de φρόνησις o primacía de la vida política, debido a que esto último no estaría presente en la obra del Estagirita (Aubenque, 2010, pág. 44). Segundo, la aparente inutilidad del *Protréptico* como fuente de investigación para la caracterización de la φρόνησις en Aristóteles; esto a causa de que en sus escritos más jóvenes no se habría preocupado por darle una significación técnica precisa y sólo en la *Ética Nicomaquea* estaría el concepto representando las intenciones del filósofo (pág. 49). Tercero, la aparentemente escasa interpretación de Jaeger respecto de una doctrina de la φρόνησις debido a un abordaje historiográfico que no habría hecho más que sustituir

[...] el problema de la interpretación de la ética aristotélica en el *conjunto* de la especulación aristotélica, por el problema del lugar de la *Ética a Nicómaco* en la historia de la ética aristotélica y, más generalmente, de la ética aristotélica en la historia de la ética (pág. 54).

Sin embargo —distinto a lo que podría pensarse cuando nos enfrentamos dicha crítica—, Aubenque sugiere algo similar de lo que ofrece el filólogo alemán cuando se pregunta acerca del origen de la primacía que caracteriza al φρόνιμος frente a la disyuntiva de si goza de una cierta autoridad arbitraria; aunque ya no con el interés de delimitar el corpus teórico de la ética de Aristóteles sirviéndose del concepto de φρόνησις. Dicho de otra forma, no preguntándose acerca de la φρόνησις como componente de una vida feliz, sino preguntándose sobre el φρόνιμος mismo y su reconocimiento público como un tipo ideal de acuerdo con una precisión destacable del

criterio. En efecto, las tres críticas son reconciliables con el tratamiento filológico que realiza Jaeger en referencia a lo mismo: la consideración del φρόνιμος como estándar moral. Así, frente a la primera objeción, vemos que, aunque efectivamente no apareciese la φρόνησις como ideal filosófico en la obra de Aristóteles, el hincapié de Jaeger no refiere tanto a un ideal filosófico como sí al reconocimiento de un tipo ideal humano que surge de la experiencia social y que funcionará como norma ejemplar. No se trata, por tanto, de un ideal de vida, sino de un estándar dotado de cierta autoridad; tal como Aubenque hace hincapié en lo destacable del criterio del φρόνιμος y no en una realidad de la φρόνησις independiente del tipo humano según la cual es caracterizada. Frente a la segunda de las objeciones, si bien es claro que en *Ética Nicomaquea* el sentido en el que se habla de la φρόνησις aparece como radicalmente distinto respecto de las fuentes previas a las que alude Jaeger, sería propio de un análisis obcecado el no considerar el contexto social detrás de los términos que predicán a los seres humanos en la Antigua Grecia —precisamente por la relevancia de la interpretación a la que alude Aubenque—. No podemos obviar que lo que tenemos del espectro semántico que nos ofrece la φρόνησις nos llega precisamente desde un contexto no técnico del término en cuestión. Con lo cual, aunque no haya sido preocupación de Aristóteles definir conceptual y rigurosamente la φρόνησις en sus escritos tempranos, estos nos dirán bastante acerca de las fuentes según las cuales el Estagirita esgrime posteriormente sus intenciones mediante tal concepto dentro del proyecto ético global. Finalmente, frente a la última de las objeciones, podemos argüir que, si bien el objetivo de Jaeger es delimitar un corpus teórico que caracterice la ética de Aristóteles, el tratamiento que realiza de la φρόνησις considera no sólo cuestiones historiográficas del concepto, sino también la alusión al carácter público como expresión de lo moral en la sociedad de la Antigua Grecia y su relación con la determinación de estándares virtuosos. Además, dentro de tal tratamiento, se trazan elementos característicos de la φρόνησις que coinciden con el análisis antropológico que realiza Aubenque; ejemplo de ello es el hincapié que hace este en la búsqueda por delimitar a partir del lenguaje cotidiano en Aristóteles —cuestión que, por lo demás, es típica de la investigación filosófica tanto en el Platón tardío como en el Estagirita—.

La cuestión del reconocimiento público es, entonces, el pie inicial del tratamiento de la φρόνησις por parte de Aristóteles; de modo aparentemente similar a como el Platón tardío buscaba tipos humanos. Como bien señala Tugendhat (2001), la cuestión del elogio o reconocimiento público es fundamental en las virtudes que trata Aristóteles. Así, conciernen estas a cómo nos comportamos con respecto a los otros y cobran relevancia los afectos hacia los que, en tanto actitud, la virtud conduce (pág. 238). La búsqueda por delimitar a partir del lenguaje como expresión moral popular, la existencia del φρόνιμος precediendo a la determinación de la esencia de la φρόνησις (Aubenque, 2010, pág. 66), termina por mostrarnos no sólo un tratamiento que parece alejarse de un abordaje sistemático de las virtudes, sino también la necesidad de rastrear en los antecedentes del reconocimiento social, la razón de la primacía ética del φρόνιμος.

Para abordar el problema de la primacía del φρόνιμος, Aubenque (2010) señala que [...] Aristóteles conserva la letra de las fórmulas platónicas, pero vaciándolas poco a poco de su contenido. El φρόνιμος sería entonces el heredero del rey filósofo platónico, pero que en el medio habría perdido esa ciencia de las Ideas que era el único fundamento de su reino (pág. 74).

Lo anterior se deja ver fácilmente cuando revisamos en *Político* la caracterización del gobernante ideal, sin embargo, antes de examinar ello, y evitándonos saltar hacia ese ‘en el medio’ que va a describir Aubenque, considérense un par de acotaciones en torno al gobernante ideal presentado en *República*.

En primer lugar, cabe destacar nuevamente que la búsqueda que nos motiva en *República* no es la adjetivación del gobernante ‘prudente’ en términos meramente conceptuales, aunque bien pueda ello ayudarnos a delimitar lo que no corresponde en la relación que buscamos entre el gobernante de *Político* y el de *República*. Cuando Platón, por ejemplo, expone en el libro cuarto que hay una parte del Estado que ha de tener un tipo de saber que hará de aquél un Estado prudente y verdaderamente sabio (*Rep* 428b-429), Conrado Eggers usa ‘prudencia’ para traducir ‘εὐβολία’. No se trata, por tanto, de hacer un rastreo del concepto de φρόνησις para evidenciar cómo el φρόνιμος sería heredero del rey filósofo. Lo que se busca, más bien, consiste en dar con algo en

torno al reconocimiento que caracterizaría a este gobernante ideal que nos permita entender el origen de la primacía del φρόνιμος.

En segundo lugar, aunque si bien la pregunta que hay detrás del libro quinto en lo referente a la posibilidad de que la organización política que describe Platón exista no es ‘¿quién es el gobernante ideal?’, sino ‘¿cuál es la condición para que tal organización política exista?’ (*Rep* 471c), hay de todas formas atención en la delimitación de un tipo humano ideal, vale decir, aquél que es más idóneo para que sea factible el tipo de Estado descrito. Se describe a continuación qué filósofo es el que debe gobernar y, aunque tampoco se haga énfasis en una especie de reconocimiento social entorno a este como líder, se nos dirige a examinar el saber según el cual podemos otorgarle el título de verdadero filósofo y de rey. Son, en definitiva, las capacidades de este filósofo las que podemos entender como dignas de estima cuando traemos a *República* la cuestión de la primacía que caracteriza al φρόνιμος. En efecto, es lo que este filósofo puede hacer, y saber, aquello que nos permitiría verle como posibilitante de un Estado ideal. Dicho esto, se mostrará que la relación que interesa aquí entre *Político* y *República* no es meramente la φρόνησις, sino más bien las características de un individuo concreto que permiten definirlo como un tipo ideal que luego será el φρόνιμος aristotélico.

Tanto la relación entre el φρόνιμος y el rey filósofo, como así también el carácter de prevalencia del individuo en tanto que tipo humano se hacen más explícitos en *Político*: el hombre real ha de estar dotado de φρόνησις². Platón busca el recto gobierno en una persona o en un número reducido de personas, en las cuales, a la hora de determinar su idoneidad para el recto gobierno, sólo importa que sean dueños de un saber y procedan respecto de ello con ciencia y justicia. El gobierno legítimo es también digno de imitar por otros regímenes. Ahora bien, en la búsqueda por diferenciar un tipo humano de otro, en un explícito camino hacia el filósofo, el Político aparece presentado por Platón como poseedor de un tipo de saber que, tanto si se tratase de uno comparable con el del artesano, como si fuere uno plenamente teórico, se trata de uno vinculado al conocimiento del modelo inteligible eterno, es decir, con un saber acerca de lo universal. Ello se

² τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν. (*Pol* 294a) María Isabel Santa Cruz traduce “hombre real dotado de sensatez”.

explicaría en la identificación de las nociones τέχνη y ἐπιστήμη que habría detrás de la pregunta del Extranjero sobre si hay que considerar al Político como poseedor de una ciencia (*Pol* 258b 1-4).

Es de suma relevancia tener en cuenta esa relación con el conocimiento de lo eterno en tanto que estamos rastreando al φρόνιμος antes de ser el φρόνιμος en el sentido aristotélico plasmado en *Ética Nicomaquea*. Vale decir, si tratamos en Aristóteles con un tipo humano que sería heredero del rey filósofo platónico y que estaría desprovisto de la ciencia de las Ideas como fundamento de su reino, ha de considerarse, en la búsqueda del precedente de dicho tipo humano, el tipo de saber del cual se habría alejado o habría quedado desprovisto.

Lo que nos aporta *Político* a la hora de hacer explícito el vínculo con la ética de Aristóteles es lo relativo a la distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica y la evidente correspondencia de ello con la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica en Aristóteles; además de que se hace patente en dicho contexto el concepto de ‘recta regla’ (Taylor, 1966, pág. 406). Sin embargo, cabe destacar nuevamente que el tipo de saber que se describe en las líneas de dicho diálogo provee al gobernante no sólo de la facultad de gobernar, sino también, en tanto que es poseedor de tal saber, es considerado como estándar humano. En el mismo sentido podría pensarse quizás que, la metáfora que aplica Platón en *República* entre la composición humana y el funcionamiento del Estado ideal estaría presente en la idea de un gobierno digno de imitar por otros regímenes (*Pol* 293e 1-5). Así, el Estado puede pensarse como paralelo a un ente humano no sólo en las divisiones que le componen y su fundamento, sino también en su carácter elogiado y digno de reconocimiento e imitación: “Por consiguiente [...] estimaremos que el individuo cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquéllos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado” (*Rep* 435c 1-5). Asimismo, cuando Platón invoca en *Filebo* el carácter esencial de la φρόνησις como guía moral en la armonía que compone una vida buena, hace alusión a un saber que compartiría su fuente con el del gobernante ideal y su capacidad para obrar a partir de la φρόνησις.

Ahora bien, además del tipo de saber que ya no tendría el φρόνιμος de Aristóteles y que sí estaba en Platón como la ciencia de las Ideas, ¿en qué sentido es que este personaje estaría

representado a partir de la misma fórmula platónica? La cuestión que destaca y contrapone Aubenque (2010) en tal contexto es la pregunta acerca de la primacía del φρόνιμος, la cual no tiene que ver con el saber en términos de una convivencia con principios universales, por el contrario, el φρόνιμος “[...] no sólo es intérprete de la recta regla sino que *es* la recta regla misma, el portador vivo de la norma” (pág. 73) y, sin embargo, no obtiene su superioridad a partir de un saber acerca de lo universal. En *Político*, el gobernante ideal es también un saber encarnado; tiene, una primacía sobre la Ley y, a causa de la posesión de la universalidad, esta enviste al jefe de estado de una autoridad que es la universalidad misma.

El φρόνιμος del *Protréptico* es el más elogiado respecto del bien porque posee el criterio más riguroso y adecuado, sin embargo, su elección se produce de acuerdo con la ciencia (5b 39). Tal como se señala en la sección anterior, la φρόνησις para Aristóteles daba origen al espíritu cognoscente o a la vida contemplativa; a partir de ella, la rigurosidad del criterio y la primacía del φρόνιμος. Así, algo que es común entre la *Ética Nicomaquea* y los textos previos es que el φρόνιμος emite un juicio recto; y la determinación de lo que justifica su autoridad dependerá de si se trata o no aquí de, como señala Aubenque (2010), una fórmula platónica y de un φρόνιμος que podría considerarse como heredero del rey filósofo y que de ahí venga su primacía.

“[...] el prudente, siendo el criterio último, es para sí mismo su propio criterio.

Mientras que la sabiduría, tal como se la concibe desde Platón, es el reflejo, en el alma del sabio, de un orden trascendente que permite medirla; la prudencia, que no tiene una esencia en referencia a la cual definirse, no puede más que remitir a la existencia del prudente como fundamento de todo valor. No se trata ya del hombre de bien que tiene la mirada fija en las Ideas, sino de nosotros que tenemos la mirada fija en el hombre de bien” (pág. 79).

Lo señalado anteriormente nos convida también a entender que Aristóteles no se ha alejado del todo de un cierto intelectualismo socrático, como señala Aubenque, a pesar de haber rechazado la subordinación platónica de la virtud a la ciencia (pág. 79). Para Aristóteles, la ‘recta regla’ estaría en el individuo φρόνιμος como fundamento existencial de la φρόνησις, pero aquí se entiende que no hay φρόνησις sin el φρόνιμος, a diferencia de que puede haber sabiduría y no sabios. El

φρόνιμος es invocado como juez porque posee juicio, experiencia, un saber; aun cuando este ya no se trate de un conocimiento de lo trascendente. La norma que determina el criterio del φρόνιμος sería, en realidad, la inteligencia siendo para sí su propia norma, así esta disposición práctica acompañada por regla verdadera reflejaría que, si la inteligencia ya no es reflejo de lo inteligible y su trascendencia, aparece como relevante 'la inteligencia de los inteligentes', lo que para Aubenque (2010) se podría denominar como un 'intelectualismo existencial' que actúa como fundamento para la regla ética (pág. 87).

En definitiva, los lazos entre el φρόνιμος platónico y el aristotélico quedan más que patentes en la cuestión de la primacía y el reconocimiento público, sin embargo, pareciera que cuando se trata el saber que lleva a cabo el φρόνιμος de *Ética Nicomaquea*, y se le conecta con los trabajos más antiguos del Estagirita, no se evidencia sólo una pérdida paulatina de conveniencia con principios fundamentales, sino que algo cambia respecto de lo que Aristóteles considera que requiere la naturaleza de algo en particular. Vale decir, en algún momento Aristóteles deja de considerar que lo particular pueda extraerse de lo general de esos principios fundamentales. En el mismo sentido cabe preguntarse ¿cómo es que cambia tanto la respuesta a una misma pregunta? ¿por qué la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de la vida feliz o sobre el saber del gobernante deja de ser para Aristóteles la sabiduría en términos platónicos? Más aún, ¿cómo es que la misma expresión es usada por Platón y por Aristóteles para referirse a dos tipos humanos radicalmente distintos?

Véase, a continuación, el tratamiento acerca de sobre quién descansa la primacía en la ética de Aristóteles, es decir, qué tipo humano y bajo qué fórmula es representado como portador del ejemplo el poseedor de la virtud de la φρόνησις.

Capítulo II: La cuestión del estándar en Aristóteles.

2.1. Anaxágoras y Pericles. Encarnaciones del ejemplo y nuevo enfoque ético.

Filósofo del Noûς, del goce de la divina contemplación, de la naturaleza y del conocimiento de los cielos, Anaxágoras de Clazómenas, el mismo que habría predicho la caída del meteorito de Egospótamos. Conocedor de cosas sobresalientes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, no era, sin embargo, poseedor de la φρόνησις puesto que desconocía su propia conveniencia (Nic. 1141b 5-9). Era quizás ese mismo conocimiento de la ciencia del cielo, aquella distancia de la que se le acusaba respecto de los asuntos de su propia patria (643 59 A 1) lo que le alejaba del reconocimiento y persecución de lo provechoso y lo útil. En la misma línea Plutarco habla de la grandeza de espíritu que inspiraba los pensamientos del filósofo teórico, a la vez que destaca el abandono de sus tierras y su nulo trabajo (645 59 A 13). Platón, por su parte, refiere al total descuido de su fortuna y le califica de insensato³ (646 59 A 13). Tal era el contexto en el que Aristóteles sabe de Anaxágoras, tanto de su pensamiento como de cuestiones circunstanciales.

Ahora bien, lo primero que debiera llamar la atención respecto del grupo de sabios al que refiere Aristóteles es el carácter de conveniencia⁴ que desconocen y que sí conoce el φρόνιμος para consigo mismo. En la traducción de Palli Bonet es patente que tanto Anaxágoras, como Tales y otros como ellos, desconocían su propia conveniencia, lo cual se condice con los relatos mencionados anteriormente. Sin embargo, no menor es destacar el sentido en que la forma adverbial «ὅταν» actúa allí para no olvidar su fuerza condicional en «ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς», es decir, «cuando los vemos desconocer las cosas que les convienen» (647 59 A 30) En efecto, a lo que se está aludiendo en tal fragmento es a que no poseen una φρόνησις porque Aristóteles y sus interlocutores los han visto desconocer, probablemente por inadvertencia⁵, respecto de lo que les es conveniente. Además, tal desconocimiento de lo provechoso se habría

³ οὕτως αὐτὸν ἀνόητα σοφίζεσθαι

⁴ συμφέροντα

⁵ ἀγνοοῦντως

dado en repetidas ocasiones, puesto que «ὄταν» no sólo indica una condicionalidad, sino también se usa para hacer referencia a eventos recurrentes (Lidell & Scott, 1940). Así, la repetición de acciones que son prueba de un desconocimiento de una conveniencia en referencia a lo útil, beneficioso o ventajoso, es decir, en alusión a los asuntos prácticos, es la condición según la cual se puede decir que dichos personajes no poseen la φρόνησις. Queda así esbozada la figura de Anaxágoras como un contraejemplo del φρόνιμος. En tal sentido, si el sabio de Clazómenas ha de poseer una primacía, esta no ha de darse por un reconocimiento de destreza política, sino por los frutos de su vida como filósofo teórico, tal como indica Plutarco (645 59 A 13). Finalmente, cabe destacar también que los sabios aludidos ignoraban no sólo lo que tenía que ver con un conocimiento práctico, útil; también se trata de un conocimiento de lo provechoso para la propia persona en cuestión. Era quizás esto lo que Aristóteles tenía presente al mostrar el contraejemplo de este tipo humano y, con ello, la importancia de la vida política respecto de la naturaleza de un buen vivir.

Sin embargo, un segundo análisis a considerar que ya fue anunciado previamente versa acerca de la relación que Aristóteles habría mostrado entre φρόνησις y θεωρία en su sentido de comunión con lo divino⁶, es decir, aquel momento en que la φρόνησις era la fuente de la vida basada en el conocimiento en participación con lo divino (Jaeger, 1946, pág. 270) y no algo cercano a un saber práctico. Ello resulta particularmente pertinente aquí porque es Anaxágoras quien antes también aparecía protagonizando ejemplificaciones en *Ética Eudemia*⁷ y, como bien señala Jaeger (1946), se trata de alusiones presentes también en el *Protréptico*:

Y dicen que cuando le preguntaron a Anaxágoras para qué podría uno desear haber sido engendrado y vivir, respondió a la pregunta con las siguientes palabras: «para contemplar el cielo y los astros que hay en él, la luna y el sol», como si todas las demás cosas no tuvieran ningún valor (11 B 19).

⁶ θεωρίας κοινωνοῦντα θείας

⁷ véase pag. 16

Pues «el intelecto es un dios en nosotros», ya lo dijera Hermótimo o Anaxágoras, y «la vida mortal tiene parte de algún dios». Por tanto, debemos filosofar o marcharnos de aquí y decir adiós a la vida, puesto que todo lo demás no parece ser más que frivolidad inmensa y necesidad (10c1 B 110).

Así llama la atención, primero, el hecho de que Anaxágoras es citado como ejemplo para hablar de la φρόνησις en tanto modo de vida del cual ha de ocuparse la filosofía y en directa relación con la contemplación de la verdad⁸; segundo, el estrecho vínculo que ya anunciaba Jaeger entre el lugar que ocupaba la φρόνησις en el *Protréptico* y, posteriormente, en *Ética Eudemia*. Tercero, y más relevante para el presente análisis, que Anaxágoras, en ambos momentos poseedor de la φρόνησις, es referido también en alusión a un rechazo de cosas que no serían la intelección de lo divino o, más bien, que no serían constituyentes de una vida digna de ser vivida. Aquello que queda excluido de una vida, aquello que ‘no parece ser más que frivolidad inmensa y necesidad’, serían las cosas distintas del filosofar que, por su carente valor, no serían relevantes para Anaxágoras.

Es precisamente bajo lo que después es denominado como ‘desconocimiento de lo conveniente para sí’ que Anaxágoras luego no será φρόνιμος; pero a la vez pareciera que dicho campo de conocimiento —o bien, dicho tipo de saber— es el que le interesa a Aristóteles denominar luego como un saber propio de la φρόνησις y, en definitiva, lo propuesto en *Ética Nicomaquea* no se trataría tanto de un cambio de actitud respecto de la φρόνησις, sino más bien respecto del ámbito más práctico de la vida humana y de si debe este ser considerado dentro del objeto de saber de tal virtud intelectual. En otras palabras, tomando en cuenta aquella disyuntiva entre dedicarse a filosofar o ‘decir adiós a la vida’ y comparándola con el propósito del contraejemplo del libro VI de la *Ética Nicomaquea*, lo que estaría haciendo Aristóteles en este último escrito es reconsiderar cuestiones que podrían haber sido antes vistas como carentes de valor en comparación con la forma de vivir que se destacaba en el *Protréptico* a partir de la figura de Anaxágoras. Eso sí, ahora con el fin de describir el saber de un tipo humano distinto, uno que no tiene tal deber de decir adiós a la vida, por el contrario, depende del conocimiento de los aspectos

⁸ τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν (*Eud* 1215b 1-12).

antes insustanciales de la vida. En definitiva, hay un claro contraste entre los ejemplos de Anaxágoras en el *Protréptico* y en *Ética Eudemia* y el contraejemplo de la *Ética Nicomaquea*: Por un lado Anaxágoras aparece como representante o prototipo de una vida de pura φρόνησις como base del βίος θεωρητικός por su dedicación exclusiva a la contemplación del cielo (Jaeger, 1946, pág. 482); por el otro, se usa el ejemplo de una vida exclusivamente contemplativa, pero con la intención de relevar el ámbito práctico que los sabios como Anaxágoras desconocen.

Ahora bien, el problema considerado aquí en afirmar que Aristóteles habría tenido un cambio de actitud respecto de la φρόνησις es que, si tomamos el desarrollo del pensamiento desde el *Protréptico* hasta *Ética Nicomaquea* y concordamos con Jaeger al conectar el inicio de tales trabajos y tal recorrido con el Platón tardío, el comienzo del *Filebo* podría mostrarnos que el Platón tardío ya habría hablado de un saber vinculado a la acción designado como φρόνησις:

La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas, sino que la φρόνησις, el νοῦς y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas⁹ –opinión correcta y razonamientos verdaderos– resultan mejores y más eficaces que el placer (*Fil.* 11b 4-5).

En efecto, lo que hace Platón es presentar a la φρόνησις como un tipo de saber distinto del νοῦς refiriendo quizás a, como señala M. Ángeles Durán (pie de pág. *Fil.* 11b 4-5), inteligencia para la acción e intelecto como una capacidad previa o independiente de la acción, respectivamente. Con lo cual cabe preguntarse ahora: si en el *Filebo* Platón habla de φρόνησις como algo distinto del νοῦς ¿cómo se condice ello con el hecho de que, tanto en los fragmentos del *Protréptico* como en *Ética Eudemia* Anaxágoras es caracterizado como φρόνιμος en un sentido platónico? ¿hay una verdadera raíz platónica? Si, como hemos mostrado anteriormente, Anaxágoras es el ejemplo para Aristóteles de una vida puramente contemplativa y, por lo tanto, de una vida de pura φρόνησις, y si la concepción de φρόνησις que tenía Aristóteles le debe su origen a Platón, entonces lo descrito en el *Filebo* debiese dar cuenta de un concepto de la φρόνησις puramente teórico. La explicación

⁹ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ

de Jaeger (1946) al respecto, de hecho, probablemente hubiera sido que tal problema de interpretación se debe al vínculo que habría hecho Platón entre φρόνησις y θεωρία:

Aquella se había fundido con ésta hasta el punto de que el concepto de φρόνησις, que era puramente ético-práctico en el lenguaje usual, en Platón comprendía siempre el conocimiento teórico de la Idea acabando incluso por volverse sinónimo de expresiones que de suyo sólo designan un puro conocer y no encierran referencia alguna a la esfera práctica, como σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη, θεωρία, etc [...] En cambio, en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* [...] encontramos éste concepto platónico de φρόνησις disuelto por la crítica en sus elementos originales, reservándose la expresión, despojada de todo contenido teórico, para el conocimiento moral práctico (pág. 482).

Pero antes de retomar aquello que Aubenque (2010) describe diciendo que Aristóteles conserva la letra de las fórmulas platónicas, pero vaciándolas poco a poco de su contenido (pág. 74) (descripción que, por lo demás, coincide con la conclusión a la que llega Jaeger), revisemos la otra cara del φρόνιμος como ejemplo en *Ética Nicomaquea*; esta vez la parte de quien sí posee la φρόνησις.

Pericles, discípulo de Anaxágoras en saber astronómico, naturaleza de la mente y del pensamiento, del cual habría sacado, según Platón, lo útil de ello para el arte del discurso (*Fed.* 268e), pero también ducho en otras diversas áreas, como las artes, la guerra y los negocios, ya se anunciaba desde su juventud como un gran líder y político, quizás el más influyente en la sociedad ateniense. Tucídides destacó con grandilocuencia el talento del político para dirigir al pueblo, la legitimidad de su poder, el respeto del que gozaba y su capacidad tanto como para corregirlo y reprenderlo, como también para devolverle la confianza. Así era como se consideraba al “primer ciudadano” (*Tuc.* 2.65 5-10).

Pericles es el ejemplo que permite a Aristóteles partir hablando de la φρόνησις considerando a qué hombres llamamos φρονίμους. Él, junto con otros políticos destacables que no llevan nombre son φρονίμους porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los demás: “Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para

los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos” (*Nic.* 1140b 6-10).

Las acciones y, por tanto, decisiones que llevó a cabo durante los últimos años de la Guerra del Peloponeso y cuyos principios habrían caracterizado su vida, fueron, entre otras, las que seguramente le consolidan con el título popular de líder φρόνιμος. Bajo su liderazgo, la ciudad experimentó un período de florecimiento cultural y político. Aristóteles reconoce la habilidad de Pericles para tomar decisiones correctas y beneficiosas para la Polis, así como también considera a otros administradores de casas y ciudades¹⁰ como él, φρονίμους. Esto último, por lo demás, da cuenta del reconocimiento público que se tenía en la Antigua Grecia de las virtudes asociadas al buen desempeño político y, en consecuencia, del vínculo entre las expresiones de uso popular y la caracterización del φρόνιμος como estándar.

Una de las cosas que destaca Aubenque (2010) acerca de la elección de Pericles por parte de Aristóteles para ejemplificar la φρόνησις es que, como bien se indica al principio del abordaje de tal virtud, se apela a quienes las personas llaman φρονίμους y, por lo tanto, se trata de una pregunta acerca de una expresión de uso popular. Al mismo tiempo, Pericles sería un personaje tipificado en la tradición popular ateniense (pág. 91), lo cual invita a pensar que no se trataría tanto de una especie de favoritismo de parte de Aristóteles, sino más bien lo más adecuado para el punto que intenta demostrar.

Otro aspecto que llama la atención respecto del ejemplo de Pericles es lo que sigue posterior a su nombramiento: «ἐνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σφίζουσιν τὴν φρόνησιν». “Y es a causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia” (*Nic.* 1140b 10). En definitiva, lo que se podría concluir a partir de ello es que no es tanto Pericles como persona lo realmente relevante para la φρόνησις, sino más bien el político como prototipo y el símil de tal figura con la σωφροσύνη de acuerdo con un rol específico: salvaguardar la φρόνησις¹¹. Esto último seguramente

¹⁰ τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς

¹¹ ὡς σφίζουσιν τὴν φρόνησιν

aludiendo al administrador o político φρόνιμος como alguien capaz de evitar la corrupción del juicio referido a la actuación a causa del placer (*Nic.* 1140b 10-20). En tal sentido, lo que surge también a partir del ejemplo prototípico del político es que goza de cierta autoridad, no sólo por ser capaz de ver lo que es bueno para sí y para los demás, sino también por funcionar como ejemplo de una persecución moderada del placer. En donde, como bien destaca Aubenque (Aubenque, 2010), «θεωρεῖν» es el verbo que designa la capacidad de ‘ver’ o ‘considerar’ y, por tanto, el político posee una cierta superioridad intelectual, lo cual no tiene que ver con lo contemplativo, sino con la actuación¹² y la posibilidad de deliberar en ella lo bueno y conveniente para sí para vivir bien en general. A partir de lo anterior, Aubenque (2010) releva la superioridad teórica ligada a una ‘visión’ general de las cosas:

El prudente no es lo puro empírico que vive en el día a día, sin principios y sin perspectivas, sino que es el hombre que tiene una perspectiva global; es a su modo el heredero del συνοπτικός platónico, pero lo que ve es una totalidad concreta –el bien total de la comunidad o del individuo- y no esa Totalidad abstracta y, según Aristóteles, irreal que era el mundo platónico de las Ideas (págs. 95-96).

Así, en definitiva, cuando especulamos acerca del cambio de actitud por parte de Aristóteles respecto de la φρόνησις y de un vaciamiento del contenido platónico del término, hay que tener en cuenta que ello no quiere decir que desaparece del todo su contenido, es decir, no hay divina contemplación, pero sí un cierto saber general, quizás uno que, de hecho, revela un vínculo fundamental con lo visceral.

Efectivamente, la φρόνησις es, para los griegos, un concepto puramente ético-práctico en el lenguaje usual. En tal sentido cotidiano de su uso, y contrario a lo que habría dicho Jaeger, la aparición de tal concepto refiriendo a algo distinto del νοῦς en el *Filebo*, nos muestra que Platón quizás también le haya usado a partir del ámbito ético-práctico y popular. Con ello, tal uso de φρόνησις, en tanto que expresión popular, ha de estar entremezclado con el campo semántico que sugiere el término “φρήν” (Lidell & Scott, 1940), el cual no sólo es vinculable por similitud

¹² πρακτόν

fonética, sino también porque, además de referir al corazón y a cuestiones viscerales, también se vincula en su espectro semántico con cuestiones como el alma, el pensamiento, la “sede de la inteligencia”, el “tener inteligencia”, la “sede de los sentimientos” etc.

Finalmente, si bien los ejemplos que plantea Aristóteles en el *Protréptico* y en *Ética Eudemia* sobre un Anaxágoras φρόνιμος para referir a un ideal de vida contemplativa han de responder a una sinonimia platónica de la φρόνησις con expresiones que no hacían referencia a la esfera práctica, ello no quiere decir, primero, que Platón haya hecho uso del término exclusivamente en razón de una completa exclusión del ámbito práctico (así puede verse en *Fil.* 11b 4-5) y, segundo, que en el nuevo punto de vista del Estagirita en *Ética Nicomaquea* no considere para la φρόνησις un tipo de saber teórico. Muestra de lo último es el vínculo de la φρόνησις con el rol del político que le posee como virtud. No está demás mencionar también que aquel tratamiento separado de φρόνησις y νοῦς en el *Filebo* podría ser la antesala a la doctrina de las virtudes intelectuales de Aristóteles, cuestión que reafirmaría el tránsito desde la influencia platónica hacia la *Ética Nicomaquea*. Además, lo que más arriba se denominó un cambio de actitud por parte de Aristóteles respecto del ámbito más práctico de la vida humana y la referencia a un tipo de saber teórico para la actuación, ha de guiarnos también para tener en cuenta la relación entre la intelección y el cuerpo.

2.2. El objeto del estándar: verdad teórica y verdad práctica.

El φρόνιμος en tanto estándar y en tanto adjetivación proveniente de la expresión popular, ha de cumplir para Aristóteles un rol crucial a la hora de mostrarnos cómo ha de orientarse la acción con miras a la εὐδαιμονία. En efecto, el rol de la figura política y su deber de propender hacia una posesión y demostración de la φρόνησις, si bien claramente es un ejemplo que hace alusión a la consideración de la ciencia política como suprema y directiva y, por supuesto, a la direccionalidad de la investigación ética presentada (*Nic* 1094b 10), es mostrado, por lo mismo, en referencia a la naturaleza y la acción de la vida buena. Así, al ser esencial para la acción moral correcta, formando parte de las disposiciones virtuosas que permiten un buen empleo de la δίανοια, la φρόνησις resulta crucial para la actividad virtuosa que implica o requiere la εὐδαιμονία en tanto que se vincula

directamente con el uso práctico del intelecto frente a las acciones mismas. Y, además, si la φρόνησις que se muestra en la figura de Pericles hace referencia, en relación con la acción moral, a una cierta contemplación, habrá que ver cómo es que tal caracterización del φρόνιμος como ejemplo funciona respecto del resto de la caracterización conceptual de tal virtud en cuestión y, además, cuál es el rol de esta respecto de la actividad de la vida individual. En otras palabras, compete abordar ahora las cuestiones acerca del rol de la φρόνησις respecto de la naturaleza del buen vivir, del lugar que ocupa dentro de ello el intelecto y de la relevancia del estándar ético-político como orientación para el abordaje de las circunstancias vitales. Todo ello en orden a la semántica propia de la caracterización de la φρόνησις en la *Ética Nicomaquea*.

La virtud es un modo de ser, es decir, un hábito relativo a la elección, puesto que ha de ser selectivo respecto del término medio relativo al ser humano y determinado por la razón (*Nic* 1106b 37-39). Tal modo de ser es, en definitiva, el que nos hace buenos respecto de la función que, en tanto humanos nos es propia (*Nic* 1106a 21-24). Así, en cuanto elección para la buena vida, la virtud ha de requerir una cierta precisión del criterio, y tal criterio, además de estar determinado por la razón, responde a aquello por lo que decidiría el φρόνιμος (*Nic* 1106b 39)¹³. En definitiva, el φρόνιμος posee una precisión destacable del criterio que permite diferenciar a la propia φρόνησις de una mera disposición virtuosa; parafraseando a Aubenque (2010): si la virtud moral es una disposición o modo de ser relativo a la προαίρεσις, la φρόνησις es un modo de ser relativo a una cierta regla verdadera que permite al φρόνιμος una adecuada προαίρεσις (pág. 65).

Pero ¿cuál es, concretamente, la verdad a la que puede acceder el φρόνιμος según la cual no sólo podríamos distinguir φρόνησις de ἀρετή, sino también de otras virtudes intelectuales? Aubenque (2010) advierte que tal consideración, si bien permitiría ver que lo central de la φρόνησις no es la rectitud de una acción sino la precisión del criterio es amplia en tanto que toda virtud intelectual implica dicha precisión de criterio (pág. 65). En efecto, Aristóteles busca distinguirla del resto de las virtudes intelectuales destacando que su dominio refiere a lo bueno y lo malo para el ser humano. Así, no sería ἐπιστήμη porque el objeto de la acción es variable; no sería τέχνη

¹³ ὁρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν

porque el género de la acción es distinto del de la producción¹⁴; no sería σοφία porque la φρόνησις no se ocupa del Bien y del Mal en términos absolutos, es decir, de lo que no puede ser de otra manera; y, finalmente, puesto que no se tienen por objeto los principios de lo demostrable y de toda ciencia, no es νοῦς (*Nic* 1140b 31-1141a 7).

Ahora bien, a la base de tales diferenciaciones está la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de las facultades intelectivas y, en último término, como bien señala Vigo (2022), la necesidad de establecer también una diferenciación en el concepto de verdad (pág. 279). Esto último debido a que, como toda virtud intelectual implica una referencia estructural y originaria respecto de la ἀλήθεια (pág. 278), sólo estableciendo tal diferenciación tendría sentido afirmar, por ejemplo, que la σοφία en tanto conocimiento de los principios y la φρόνησις ocupándose de cosas que pueden ser de otra manera, sean ambas virtudes cuya función reside en la verdad. Por ello Aristóteles presenta las nociones de διάνοια y ἀλήθεια πρακτική en contraposición con las de διάνοια y ἀλήθεια θεωρητική:

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que «la razón» diga «el deseo» debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues esta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo (*Nic* 1139a 20-30).

Se ve que la verdad práctica, en definitiva, se distingue de la teórica por adición en su composición. En efecto, la parte que es intelectual y práctica tiene, además del conocimiento de lo verdadero y lo falso, la posibilidad de ser verdadera de acuerdo con el recto deseo. Por lo tanto, si la φρόνησις se distingue de las virtudes intelectuales meramente teóricas es porque, a la vez que

¹⁴ τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως

tiene su función en la verdad teórica, le es propia también la verdad práctica de acuerdo con el recto deseo. Puesto así, tanto para la φρόνησις como para la τέχνη hay lo mismo: primero, la necesidad de un deseo recto, esto es, determinado por lo que es bueno para el ser humano; segundo, la determinación racional y verdadera no sólo para determinar el recto deseo, sino también los medios adecuados para el fin hacia el que conduce el deseo; y, finalmente, la correspondencia entre la elección buena y lo que el deseo persigue. Vale decir, hay una relación común con la verdad práctica. Frente a cada caso en el que haya que decidir y actuar, entonces, la τέχνη permite determinar los medios idóneos para los fines de una actividad productiva y, por su parte, la φρόνησις los medios más adecuados para fines más amplios: aquellos que tienen como base a la εὐδαιμονία orientando la acción con miras a la vida buena en general, es decir, “[...] la consideración de la propia vida como cierta totalidad de sentido” (Vigo, 2022, pág. 284). Además, en la medida en que el φρόνιμος puede orientar la acción con miras a tal representación general de la vida buena, parece tener una virtud superior a la τέχνη, cuyos fines responden a actividades productivas particulares correspondientes a actividades subordinadas (*Nic* 1094a 7-16). Tal superioridad radica por tener un vínculo más estrecho con la verdad práctica (Vigo, 2022, pág. 283).

Frente a lo anterior no puede pasar desapercibida la constatación de una cierta contemplación teórica y general presente en la caracterización de la φρόνησις, tal como habría señalado Aubenque proponiendo un vínculo hereditario entre el φρόνιμος aristotélico y el συνοπτικός platónico. En efecto, cuando vemos que Aristóteles habla acerca de la capacidad que tiene el φρόνιμος de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí para vivir bien en general (*Nic* 1140a 25-28) y, además, consideramos con ello la introducción del ejemplo de Pericles, surge la posibilidad de que lo destacable de un político φρόνιμος en la *Ética Nicomaquea* es el hecho de que actúa de acuerdo con la verdad práctica, pero también con cierta referencia o cercanía a la verdad teórica. Tal es la posibilidad de interpretación que viene dada por el vínculo señalado con el συνοπτικός platónico. En efecto, tal como este último, el φρόνιμος posee en algún sentido la capacidad de “Ver el todo en conjunto, adoptar una visión integral” (Lidell & Scott, 1940). Además, en tanto que posee la φρόνησις obra de forma estrechamente

cercana a la verdad práctica y en términos superiores respecto de otras virtudes intelectuales, precisamente por el hecho de tener la capacidad de contemplar el bien total de la comunidad. Así, el político φρόνιμος sirve como estándar no sólo por su buen desempeño frente a la verdad de las acciones mismas, sino también por la observación adecuada de una totalidad concreta. Y en la medida que lo que está en juego aquí es la vida buena, pareciera que Aristóteles nos está diciendo que así como el político mira y cuida el bien de la comunidad, nosotros hemos de ver y velar por el bien general de nuestras vidas particulares y, por supuesto, disponer nuestras vidas y acciones respecto de un fin en sí mismo perfecto y suficiente: la εὐδαιμονία.

Capítulo III: φρόνησις, ὄρεξις y εὐδαιμονία.

3.1. ὄρεξιν ὀρθήν y σωφροσύνη.

Como hemos mencionado, el φρόνιμος en tanto estándar se caracteriza por gozar de una autoridad moral reconocida y elogiada públicamente. Dicha autoridad, según vimos con Aubenque¹⁵, se da por una cierta precisión del criterio, manifestada a la hora de determinar lo bueno y lo malo para el ser humano, con miras a una totalidad de sentido que determina el vivir bien en general (*Nic* 1140a 25-1140b 22). A su vez, tal tipo de saber propio del φρόνιμος viene dado por la posibilidad del intelecto de acceder a la verdad práctica, la verdad de las acciones mismas (Vigo, 2022, pág. 280), y veíamos que “el objeto propio de la parte intelectual y práctica [...] es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo” (*Nic* 1139a 29-31). Entonces, la verdad a la que puede acceder el φρόνιμος es una que está dada no sólo por la posibilidad intelectual de dar con ‘la verdad de las acciones mismas’, sino que también, dicha posibilidad, se rige según lo que permita un deseo recto. Con lo cual, se vuelve necesario explorar la función del deseo dentro de este tipo de saber y, por supuesto, cómo es que este llega a ser recto de forma tal que obra junto con el intelecto para dirigir la acción virtuosa con miras a tal bien en general.

En efecto, en el tratamiento que hace el Estagirita en *De ánima* acerca de la actividad motriz de los animales destaca explícitamente que el principio motor es el objeto deseable (*An* 433a 22), con lo cual, ya previo a la constatación de la acción virtuosa supeditada a una rectitud del deseo, aparece el deseo vinculado con la acción misma y, además, considerado éste como transversal a la hora de considerar el movimiento:

Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento

¹⁵ Véase pág. 32

precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo (*An 433a 16-21*).

En definitiva, en tanto que no hay ni acción ni pensamiento práctico sin el objeto de deseo, hemos de tener presente que, independiente de cuál y cómo sea el grado de intelección que se dé en las acciones del φρόνιμος, este va a necesitar siempre de aquél y, por lo tanto, de la parte desiderativa del alma. De tal forma que la observación a la hora de determinar el rol de la facultad intelectual propia del φρόνιμος debe centrarse en la relación de tal facultad con el deseo. Y aunque lo primero que uno se podría ver tentado a pensar es que la relación entre ambos viene dada por una especie de directiva intelectual del deseo, notamos —en el tratamiento del movimiento animal— que Aristóteles no se está refiriendo a una mera supervisión intelectual del deseo, sino que también la intelección como tal tiene su fuente en el deseo (*An 433a 24-25*). Esto último, por supuesto, no quiere decir que el deseo recto se constituya por el mero deseo y su objeto como posibilitante del movimiento; muy por el contrario, el deseo —para ser recto— requiere a su vez de un proceso intelectual que va a determinar el movimiento y, en última instancia, la conclusión del silogismo práctico. Es relevante esta aclaración puesto que, tal como señala Magdalena Bosch Rabell (2022), ha habido una tendencia de parte de posturas intelectualistas a enfocarse en los momentos en que Aristóteles muestra las oposiciones que se dan entre razón y deseo, dejando de lado otros momentos en que muestra posibilidades de una consideración más flexible de acuerdo con las relaciones que se dan entre las diversas potencias del alma (pág. 17). En efecto, si supeditamos el deseo al intelecto y con ello pretendemos explicar cómo es que, por ejemplo, el φρόνιμος muestra lo que es término medio, llegamos necesariamente a la idea de que la εὐδαιμονία se da meramente por el intelecto. Con lo cual quedaría supeditado también el ámbito práctico a una verdad intelectual que trata sobre enunciados prácticos, dejando de lado el hecho de que la verdad práctica se da, como señala Vigo (2022), bajo las condiciones de que haya un recto deseo, de que haya determinación racional y verdadera de los medios que conducen al fin intencionado por el deseo y, además que haya identidad entre lo racionalmente determinado y lo que el deseo persigue (pág. 280). Es decir, si se considera que la función práctico deliberativa del φρόνιμος consiste en una deliberación, no habría necesidad de educar el deseo en tanto motor único del movimiento

animal, el cual a la vez posibilita la intelección misma. Mucho menos habría una correspondencia entre lo determinado racionalmente y lo que persigue el deseo, puesto que si lo que es determinado racionalmente simplemente dice al deseo lo que ha de perseguir, como tal, el deseo no estaría persiguiendo lo que es, de suyo, rectificado, sino lo que determina la razón independiente de lo que el deseo, en sí mismo, desee.

Llama particularmente la atención la introducción por parte de Aristóteles del concepto de ὁρέξις para referir a aquello común al movimiento animal en general y con referencia a un objeto. En efecto, como bien señala Martha Nussbaum (2015), la ciencia anterior al Estagirita, a la hora de determinar y explicar el movimiento animal, refería a interacciones de los elementos fisiológicos más básicos, por ejemplo, la afectación y posibilitación de los animales por el aire (pág. 349). Es más, la atención no sólo radica en la posibilidad de explicar el origen del movimiento fisiológico a partir de una cierta inclinación activa animal, sino más bien, como dijimos, algo que posibilita el intelecto de forma tal que pueda mover.

Ahora bien, cuando se trata de orientar el alma hacia lo bueno ¿cómo es que el deseo llega entonces a ser recto? Aristóteles indica que son tres las clases pertenecientes a la parte desiderativa del alma: apetito (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) y voluntad (βουλήσις); las cuales, al ser especies del deseo (ὁρέξις), son fenómenos que se dan de acuerdo con la búsqueda y la huida. A su vez, cuando nos habla de las distintas partes del alma (la parte vegetativa, la apetitiva y la racional), refiere a cómo estas, por ejemplo, pueden entrar en conflicto por desear cosas distintas, conflicto en el cual la razón jugaría un rol crucial. Sin embargo, Aristóteles critica el absurdo de intentar separar a la ὁρέξις de cualesquiera que sean las partes en las que se divida el alma, precisamente porque en cada una de ellas tendrá lugar la primera:

Añádase a estas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego, si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo (*An* 432b 1-6).

En definitiva, pareciera que el alma toda está atravesada por el deseo, por ello, cuando hablamos de deseo en relación la virtud, lo que es rectificado dice relación con la forma en que el ser humano, respecto de la totalidad de su alma, se hace mejor o peor y de acuerdo con cómo busca y se aleja de los placeres y dolores:

[...] todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o determinada por la razón en esta materia (*Nic* 1104b 20-25).

De esta forma, cuando se trata de elegir el término medio relativo al ser humano, en el buscar y el alejarse, en el exceso y el defecto, radica la virtud al tener, por ejemplo, pasiones cuando es debido tenerlas y también por aquello y hacia lo que es debido (*Nic* 1106b 20-24). En tal sentido, tal regulación de los deseos es tal en el ejercicio de la virtud, ya que una persona virtuosa no sólo actúa en el punto medio en sus acciones externas, sino que también controla sus deseos internos de manera equilibrada. Así, se dice que es virtuoso quien tendría un deseo rectificado de forma tal que no se complace en lo que no debe ni se aflige ni desea ante la falta; y tal rectificación del deseo, estaría dada gracias a que es sobre el deseo que recae la autoridad que indica lo que ha de ser apetecido y lo que no, como y cuando es debido.

Sin embargo, tal autoridad dada por la recta razón, no resulta ser la autoridad sobre un opuesto demarcado por el deseo, más bien se trata de deseos que están en armonía con la razón; armonía dada, en parte, por el hecho de que tanto razón como deseo tienen como fin lo bueno (*Nic* 1119b 15-19). Pero ¿cómo es que tal articulación cobra relevancia respecto de la actividad feliz? En efecto, por más práctico que sea el intelecto al que atribuimos a la hora de interpretar a la virtud de la φρόνησις, pareciera que con el Libro X de la *Ética Nicomaquea* el asunto de aquella respecto de la εὐδαιμονία debiese ser también la dirección hacia una vida de sabiduría. Entendiendo, por supuesto, que el intelecto termina por considerarse la parte mejor y lo que hay de divino en nosotros, lo correcto es, en definitiva, dirigir la vida con miras a esa felicidad perfecta. De este modo, lo que hay de más agradable en la mezcla entre felicidad y placer ha de ser la sabiduría, la

cual no requeriría —o requiere menos— de los asuntos externos que competen a las virtudes éticas. Vale decir, tal es la separación presentada al final de la *Ética*, que toda virtud referida a la parte práctica podría quedar en gran medida fuera de consideración respecto de la felicidad perfecta, puesto que la virtud de la mente requiere poco o nada de tal referencia (*Nic* 1178a 20-25). Sin embargo, y en respuesta a un posible problema al considerar la supremacía de la parte intelectual, el hecho de que una parte del alma sea mejor no quiere decir que las otras no sean relevantes en su función conjunta. En efecto, y sumado a lo ya dicho sobre el deseo rectificado, en el tratamiento de las partes del alma ya se deja notar la relevancia de la parte irracional, no por sí sola, sino en una relación dialógica con la razón dada por el hecho de que existen impulsos que pueden resistírsele y, sin embargo, tales impulsos parecen participar también de la razón dada tal resistencia:

Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá de dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar «a la razón», como se escucha a un padre (*Nic* 1102b 29-35).

En definitiva, la separación primordial a la que alude Aristóteles entre la parte racional y la irracional refiere aquí al punto de partida según el cual precisamente ambas partes logran dialogar entre sí, es decir, tal resistencia de los impulsos parece, a la vez, propiciar la identificación de esta y la posibilidad de consejo. Puesto así, si hay una parte irracional que escucha el consejo de la razón, la razón misma ha de tener una parte que atienda a lo que la parte irracional busca y le corrige persuadiéndola. Este diálogo entre la parte racional del alma con la irracional también la modera respecto de los placeres más básicos y lejanos a la razón. Así, la posibilidad virtuosa de la *σωφροσύνη* cobra particular relevancia a la hora de dirigir la acción hacia lo más excelente

mostrándonos a la vez un vínculo expreso entre los aspectos fisiológicos y el cálculo desiderativo. Vínculo que, además, expone al cuerpo corregido por el hábito virtuoso dada dicha relación entre lo racional y lo irracional dada por la ὀρέξις:

El moderado [...] no se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta, ni se complace, en general, con lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas faltan no se aflige ni las desea, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni, en general, ninguna de estas cosas; y cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar, las deseará con medida y como se debe [...]. Porque el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón (*Nic* 1119a 11-21).

Vemos entonces que, implicado en el ejercicio de la σωφροσύνη, el hábito virtuoso actúa de forma tal que la persona moderada parece ser descrita como una persona cuya parte apetitiva y búsqueda de placeres corporales está entrenada para reaccionar de forma adecuada respecto de un deseo corregido y una rectitud del juicio o una recta razón. Tal tipo de corrección o dinámica apetitiva corregida resulta particularmente relevante a la hora de completar la relevancia del ámbito práctico en el cual se mueve el φρόνιμος a la hora de tomar las decisiones adecuadas según sea el caso. En efecto, y como se dejó ver más arriba¹⁶, la ejemplificación metafórica según la cual se explica la necesidad de la σωφροσύνη en el φρόνιμος, muestra que en este último no sólo cumple un rol fundamental a la hora de poder ser virtuoso en términos generales, sino que, además, necesita en sus determinaciones prácticas que todo lo relacionado con los apetitos esté regulado de forma tal que la actuación prudente no se vea afectada:

[...] el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que refieren a la actuación. 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

¹⁶ Véase pág. 29

ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio (*Nic* 1140b 1-20).

Así, de la misma forma en que el político es salvaguarda de lo que es bueno para ellos y para los demás, la posibilidad de que el juicio prudente esté preservado y dé con los adecuados principios para la acción, es tal gracias a que la *σωφροσύνη* evita que el *φρόνιμος* sufra la corrupción del juicio por cuestiones apetitivas.

Con estas consideraciones vemos cómo es que se daría la rectificación del deseo, la cual, en definitiva, consiste en la corrección dialógica del mismo. Con lo cual tal autoridad de la razón estipulada anteriormente no sólo indicaría lo que ha de desearse en términos apetitivos y lo que no, como y cuando es debido, sino que también tal dinámica es posible por el diálogo entre la parte desiderativa y la razón. Lo anterior nos muestra nuevamente que, primero, el deseo no tiene un rol pasivo y, segundo, que el deseo rectificado, vale decir, aquél que ha escuchado el consejo de la razón, es rectificado en tanto que no requiere ser corregido por desear ya lo bueno.

Un aspecto que destaca la relevancia del deseo y su rol activo en el comportamiento ético es el caso en el que la articulación entre aquel y la razón resulta ser un problema. En efecto, si se entiende que hay algo así como una relación dialógica entre deseo y razón de la mano con el hábito virtuoso, algo falla en tal diálogo en el caso del incontinente, según lo cual, conociendo la virtud, falla al dejarse llevar por el deseo. Aristóteles aborda el problema del obrar con o sin conocimiento en el caso del incontinente y, a pesar de cierta nubosidad en su posibilidad de saber, y sin ser malo, sabe lo que hace (*Nic* 1152a 15-20). El *φρόνιμος*, en cambio, en tanto que, como se dijo, posee una recta articulación entre la razón y el deseo, es decir, un deseo corregido, no sería tal, ni estaría facultado de tal forma si se diera en él una incontinencia. Con ello, resulta particularmente relevante la facultad del *φρόνιμος* de obrar siempre en posesión de un deseo ya corregido y rectificado por el hábito de la virtud.

Tal corrección del deseo es de suma importancia a la hora de considerar la facultad del *φρόνιμος* de acceder a la observación de la vida como una totalidad de sentido. Ya que en la medida en que puede articular adecuadamente los fines particulares de cada acción y acceder a cierta proyección global de la propia vida (Vigo, 2022, pág. 283), lo cual es en última instancia el

desenvolvimiento de una vida feliz, ya las facultades racionales, ya sus deseos y apetitos acceden o están dirigidos en base a la representación de la vida buena y, en este caso, de lo bueno en general y en particular.

3.2. *Articulación entre la vida del βίος θεωρητικός y la del φρόνιμος.*

Pero por más que el tratamiento de la ética considere en gran parte una especie de antropología estrechamente ligada al ámbito práctico, la jerarquización de Aristóteles según la cual la vida contemplativa pareciera estar siendo mostrada como lo mejor para el ser humano, suele ser siempre clara respecto del lugar del conocimiento práctico frente al teórico: “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” (*Nic* 1140a 20). El conocimiento de aquello que puede ser de otra forma ¿cumpliría entonces un rol secundario a la hora de buscar la felicidad perfecta? La consideración de la θεωρία como etapa cúlmine del conjunto de virtudes (cada una con un valor propio) que componen la vida como una totalidad de sentido, en realidad no sólo no debería excluir ni restar importancia al φρόνιμος, precisamente porque que tal posibilidad de composición es dada por su saber ligado a lo general y lo particular. Pero ¿no sería acaso contradictorio que el φρόνιμος, facultado de observar la vida como una totalidad de sentido, posea un saber inferior al del βίος θεωρητικός? Considerando, por supuesto, que la posibilidad de acceder a la verdad práctica, a lo mejor para cada caso y al establecimiento ejemplar de la rectificación del deseo, entre otras cosas, ampliaría el campo de conocimiento de tal humano virtuoso, mientras que para el βίος θεωρητικός, dada la posibilidad de prescindir hasta cierto grado de cuestiones prácticas, el ámbito de saber sea más específico y acotado. Tenemos, por lo demás, una parte final de la *Ética Nicomaquea* que pareciera retomar cuestiones propias de lo que caracterizamos como una etapa más joven de Aristóteles, en la que suscribía a la idea de que «el intelecto es un dios en nosotros» y que «la vida mortal tiene parte de algún dios»¹⁷ bajo las ejemplificaciones a las que aludíamos anteriormente.

¹⁷ Véase pág. 26

Como ha sido destacado en diversos comentarios, se destaca como un problema la introducción del asunto de la contemplación en un capítulo en el que se venía tratando previamente el placer y luego la relevancia de la vida práctica en el paso de la ética a la política. Como bien resume Vigo (2022), particularmente parte de la tradición analítica anglosajona señaló y vio una incongruencia irresoluble entre lo que afirma Aristóteles en los capítulos 6-9 del Libro X (pág. 264). Sin embargo, los esfuerzos por comprender la congruencia que tienen tales capítulos con el resto del proyecto ético-político ofrecen interesantes vías de aproximación a la comprensión de las intenciones del Estagirita al incluir tal problematización en dicho punto de su investigación. Un ejemplo de tales esfuerzos es el del mismo Vigo (2022), quien advierte que no sólo no habría una incongruencia, sino que en la

[...] defensa de la vida contemplativa Aristóteles tiene en vista el peligro [...] de que, sometido a la permanente solicitud de las circunstancias y urgencias de la vida práctica, el agente racional quede por completo absorbido por el mundo inmediato de la acción, y descuide así el cultivo de aquellas capacidades y actividades que le permiten desplegar del modo más pleno y más puro su racionalidad constitutiva (pág. 266).

Otro ejemplo que, en cierto sentido, coincide con lo desarrollado en los primeros apartados de la presente investigación son las conclusiones a las que llega Nussbaum respecto de los problemas que suscitado las exposiciones de Aristóteles en el Libro X. Tales conclusiones señalan que, si bien hay cuestiones que efectivamente no cuadran con el resto de la argumentación en la *Ética Nicomaquea*, tales incongruencias dan cuenta del influjo platónico que trasciende la etapa más temprana del filósofo de Estagira:

[...] debemos considerar que los capítulos 6-8 del Libro X componen realmente una estructura de elementos pertenecientes a una postura hacia la que, en cierto sentido, Aristóteles se sintió profundamente atraído, a pesar de rechazarla en la mayor parte de su obra ética y política madura (Nussbaum, 2015, pág. 467).

En definitiva, la pregunta acerca de cómo es que cuadra —si es que lo hace— la inclusión, o aparente aclaración, de lo que es la felicidad más perfecta en último término y en relación estricta

con la vida contemplativa en su sentido más divino ha de abordarse para completar la comprensión del estándar humano convocado en la presente investigación. En efecto, pareciera que Aristóteles desprovee de la importancia que le venía dando a la posibilidad de una vida feliz en el correcto ejercicio de virtudes con miras y atención a la resolución de aquellas cosas o asuntos que pueden ser de otra forma. Particularmente, lo que parecía ser un campo especialmente relevante para el φρόνιμος a la hora de desenvolverse en un mundo práctico con miras a una vida feliz considerada bajo la mirada de una totalidad de sentido; ahora ello es escindido y el ámbito práctico adopta un rol secundario cuando se trata de la relevancia de lo que hay de divino en el ser humano:

[...] si a un ser vivo se le quita acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz (*Nic* 1178b 20-25).

A pesar de que Aristóteles no niegue el hecho de que el ser humano que lleva una vida estrechamente ligada a la vida contemplativa necesite vivir del resto de las virtudes vinculadas a la vida política y que, inclusive, el βίος θεωρητικός elije vivir de acuerdo con la virtud (*Nic* 1178b 4-5), una vida vinculada al ejercicio de las virtudes aparece como algo ridículo frente a la consideración de la naturaleza de lo divino:

¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses (*Nic* 1178b 10-20).

Sin embargo, ese carácter pequeño e indigno del resto de las virtudes frente a lo propio de los dioses viene dado también por el hecho de que, en tanto que el ser humano no es lo más perfecto

que hay en el universo, tampoco puede pretender ser lo divino. La supremacía de la vida contemplativa es tal porque, en tanto que el intelecto es lo mejor que hay en nosotros, es lo más cercano a algo divino y, como tal, en pleno reconocimiento de la beatitud de la perfección, hemos de ser mortales que se ocupen no sólo de las cosas mortales, sino además en cuanto nos sea posible debemos “[...] immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad” (*Nic* 1177b 30 1178a). En efecto, en tales pasajes Aristóteles destaca que el ejercicio contemplativo no puede ocupar toda la vida. En palabras de Suñol (2013):

Lejos de ser un obstáculo, este carácter divino del entendimiento y, por ende, de la actividad contemplativa es —para Aristóteles— lo que impulsa a los hombres a trascender su condición compuesta, immortalizándose (*athanatízein*) al vivir conforme a lo mejor que hay en ellos (pág. 20).

El problema es si, en tanto que respecto de los antiguos sabios el Estagirita destaca el hecho de que por más sabios que fuesen eran considerados inútiles y lejanos a la *φρόνησις* frente a lo conveniente propio de la vida humana¹⁸, tiene sentido o no destacar la superioridad del *βίος θεωρητικός*. Sobre todo considerando que, como hemos visto, la generalidad, o más bien, el saber de lo general al que tiene acceso el *φρόνιμος* no dice relación con la generalidad abstracta propia de la contemplación del *βίος θεωρητικός*. Además, dado el proyecto presentado en *Ética Nicomaquea* es una investigación política, la relevancia de los asuntos prácticos ligados al saber del *φρόνιμος* debiese en este punto ser mayor al conocimiento teórico por el carácter vital y demasiado humano de tal investigación. Vale decir, en tanto que la investigación es política, y el fin de la política no es otro que la acción (*Nic* 1095a 5-6), independiente de los grados de excelencia, debiese resultar más relevante el saber del *φρόνιμος* en el contexto del proyecto político en cuestión.

Recordemos que una de las interrogantes iniciales de la presente investigación resultó ser la causa de la no inclusión de la *φρόνησις* en la exposición de la vida contemplativa dado el

¹⁸ Véase 2.1

reconocimiento de la línea histórica del tratamiento de los modos de vida. En efecto, entender la naturaleza de la felicidad es algo que viene dado según las tres principales formas de vida expuestas al comienzo de la *Ética Nicomaquea* y, en tal momento, la explicación de la incorporación del ámbito teórico quedaba suspendida, así como también la exclusión de la φρόνησις. Así, aunque breve, el tratamiento de una supremacía de la vida contemplativa que podría haberse considerado poco relevante para el proyecto ético en su totalidad, si bien destaca la felicidad del βίος θεωρητικός como la más perfecta por su estrecha relación con el entendimiento y la σοφία y, además, con cierta posibilidad de distancia respecto lo práctico de la vida humana, no resta necesariamente relevancia al resto de los aspectos que componen lo humano. En efecto, al hablar de la naturaleza feliz del βίος θεωρητικός se está refiriendo a la comunión con la parte divina de lo humano, lo cual no forma sino una parte de todo el conjunto de lo humano en donde el φρόνιμος tiene su accionar en referencia a la vida y a la virtud humana. Por lo demás, la posibilidad de articulación de ambas realidades viene propuesta también al comienzo del proyecto ético del Estagirita:

[...] en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud [...] (*Nic* 1100b 14-20).

Según lo anterior, el εὐδαιμόνιον se desenvolverá en el ámbito de la acción y de la contemplación (πράξει καὶ θεωρήσει) conforme a la virtud y, aunque pudiera pasar desapercibido, ello implica que está expresada preliminarmente la relación e identificación de la εὐδαιμονία con la vida teórica de forma tal que no resultaría incoherente la inclusión de la argumentación de la supremacía de esta última. La afirmación según la cual el σοφός es el más dispuesto para la actividad feliz y para los dioses por su cercanía con el cultivo del intelecto viene marcada también por el examen de si el tipo de conocimiento del σοφός es o no armonizable con los hechos y asuntos prácticos o si funciona en otra esfera destinada al conocimiento teórico:

Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos (*Nic* 1179a 19-23).

Tampoco podría, claramente, considerarse a la vida teórica como lo único necesario para la vida feliz; recordemos que la naturaleza de la vida feliz viene dada también no sólo “[...] en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos” (*Nic* 1097b 8-11). Además, de bastar la contemplación teórica, ¿cómo sería ello concordable con la articulación entre razón y deseo?¹⁹ Frente a esto último también es que el φρόνιμος cobra un rol de particular relevancia como estándar posibilitado para la virtud, ya que, en tanto que el βίος θεωρητικός, por más que no necesite de las acciones y virtudes para su relación con lo divino, “[...] en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre” (*Nic* 1178b 4-5). En definitiva, sin la posibilidad de composición, poseída por el φρόνιμος, de las virtudes con miras a la vida como una totalidad de sentido, composición dada, a su vez, por el conocimiento de lo bueno en general y en particular, el proyecto de la vida feliz y la posibilidad del σοφός de vivir una buena vida no sería tal. Con lo cual el σοφός, ha de ser φρόνιμος, no en relación con la felicidad perfecta y divina, sino con la humana y virtuosa, aun cuando Aristóteles no pueda garantizar que quien se dedique a la contemplación lleve una buena vida en términos prácticos y a la hora de considerar lo conveniente para sí.

¹⁹ Véase 3.1

Conclusiones.

Llegados a este punto podemos identificar una serie de aspectos que se extraen de la investigación acerca de las características del φρόνιμος que no sólo enfatizan la importancia de buscar el sentido de la virtud que se le atribuye, sino también la relevancia de indagar cómo se desenvuelve y qué rol cumple dentro del proyecto ético-político global de Aristóteles. A continuación, considérense las siguientes conclusiones con miras a recoger ideas respecto de lo abordado en las diversas aristas de lo que implica una determinación del φρόνιμος y su lugar, rol y relevancia dentro de la ética del filósofo de Estagira.

1. Respecto de la determinación del rol que ocupa la φρόνησις en las formas según las cuales se concibe la naturaleza de la vida feliz, destaco dos aspectos fundamentales que dirigieron las sendas de la tesis presente.

Primero, las posibilidades que brinda el rastreo de la figura humana a partir de la cual se deja caracterizar la virtud o terminología en cuestión. En efecto, la investigación de Jaeger acerca del origen de la teoría aristotélica de los modos de vida permite —además de especular acerca de la posibilidad de rearmar una especie de esqueleto ético— evidenciar conflictos trascendentales a partir de los cambios relativos al rol de la φρόνησις. Esto último debido a que precisamente esos cambios de actitud revelados en el espectro semántico del término nos devuelven a la pregunta por el tipo humano al cual se le predica el mismo. Además, ello trae consigo problemas que determinarán el modo en que podamos abordar la jerarquización de los saberes necesarios a la hora de caracterizar la propuesta de Aristóteles respecto de la naturaleza de la vida feliz. Si, por ejemplo, tomamos el cambio de planteamiento que se ofrece en *Ética Nicomaquea* acerca de los modos de vida respecto de cómo se estipulaba en *Ética Eudemia* vemos que la sustracción y posterior reubicación de la φρόνησις implica una relevación del asunto tal que la dicotomía entre la vida filosófica y la vida práctica parece en un punto resolverse gracias al acabado tratamiento que se le da a aquél tipo humano que posee una superioridad del criterio según la cual puede elegir lo mejor en general y en particular y según la verdad de las acciones mismas. Asimismo, cuestiones que se muestran lejanas de la vida de la contemplación teórica parecen cobrar

mayor relevancia; muestra de ello es la importancia de la parte desiderativa del alma o de las afectaciones mismas frente a las cosas placenteras. En efecto, considerando la globalidad del proyecto ético-político de Aristóteles virtudes como la moderación —que refiere explícitamente a los placeres corporales— juegan un rol crucial tal que, contrario al predominio de las interpretaciones intelectualistas de la ética del Estagirita, la consideración del buen y excelente manejo cuestiones ligadas a la vida práctica propicia el armazón de una totalidad de sentido necesaria para ser feliz.

Segundo, poder trazar —gracias a Jaeger— una línea temporal que muestra cómo devienen los términos que compondrían el origen de la ética de Aristóteles permite dar con puntos de encuentro entre éste y su maestro, Platón. Así, las evoluciones que se dan entre *Protréptico*, *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea* revelan la cercanía de los planteamientos del Estagirita con la ética que le precede según su formación. Sumado a esto —como vimos— el Libro X también podría dar cuenta de dicha cercanía. En efecto, tal como afirma Nussbaum (2015), tales pasajes:

[...] prueban el influjo de un tipo de platonismo ético sobre la imaginación de Aristóteles en uno o varios periodos de su biografía intelectual [...]. Con frecuencia, Aristóteles descarta con demasiada facilidad las propuestas platónicas. Parece mucho más digno de este pensador y de su método sentir su fuerza e intentar estructurar los argumentos que la sustentan. Tal vez cabría decir que, como cualquier persona consagrada al estudio o a la vida contemplativa, Aristóteles se pregunta si, seguidas plena y correctamente, las exigencias de dichas actividades no eclipsarán cualesquiera otras aspiraciones (pág. 467).

En definitiva, tales cercanías aparecen como vías según las cuales es posible especular acerca de una relación más estrecha entre —por ejemplo— los ámbitos y sinónimos relativos al *voũç* y las concepciones acerca de la vida práctica dentro del proyecto ético-político de Aristóteles. Así, uno de los aportes que entrega el tratamiento de una lógica histórica de una *Ética Original*, dice relación con la desmitificación de las distancias que se suelen atribuir entre el Platón y Aristóteles por el tratamiento crítico de las doctrinas del

segundo al primero. No hay que olvidar, además, que los modos de vida están asociados a tipos de seres humanos; de esta forma —y según esta lógica histórica— tal como el φρόνιμος es aquél según el cual determinamos qué es la prudencia, aquél que lleve una vida de contemplación debiese mostrarnos cuáles son las características de una vida contemplativa de acuerdo con la felicidad perfecta. Este último aspecto, en última instancia, no hace más que mostrar la necesidad del Estagirita de hacer coincidir la vida contemplativa y lo que hay de divino en nosotros con el mundo en un sentido más terrenal; quizás, de hecho, con miras a su propia vida.

2. Gracias a lo anterior pudimos ver que la complejidad del tratamiento de la φρόνησις ya no sólo radicará en la relevancia de esta como componente de la vida feliz, sino que también suscitará reflexiones acerca del reconocimiento público de lo virtuoso en los seres humanos. Considerar al φρόνιμος como estándar de acuerdo con lo que se le destacaba remite —como dijimos— a entender la naturaleza de la virtud de la φρόνησις y, en última instancia, parte crucial del fenómeno antropológico del resto de las virtudes. En efecto, es importante tener en cuenta la ligazón entre el comportamiento social y el ámbito moral de la sociedad en la Antigua Grecia, cuestión que, como señala Tugendhat (2001), no resulta relevante en una ética entendida modernamente, según la cual, “[...] hay que mantener al margen de la moral la manera como uno conforma su propia vida” (pág. 238). Así, una ética del ejemplo y de los tipos humanos, nos revela la importancia de la vida virtuosa en tanto hábitos: lo importante no es ser moralmente correcto de acuerdo con la ley, sino ser moralmente correcto porque actúo en mi vida cotidiana en reconocimiento de lo bueno y le doy dirección a mi vida de acuerdo con tal reconocimiento.

Sumado a la importancia del desenvolvimiento social y el reconocimiento del ser humano como virtuoso, cabe también destacar el aspecto temporal que caracteriza el saber y actuar del φρόνιμος. En efecto, cuando constatamos que el φρόνιμος obra con miras a una cierta totalidad de sentido no se alude a una observación de un significado de la vida, sino a la persecución del bien y a proyectar la vida propia. Así, la palabra ‘sentido’ alude entonces a la dirección y, en el caso del φρόνιμος, a un destacable criterio a la hora de enfrentarse a la “[...] apertura al horizonte del tiempo, en general, y del futuro, en

particular” (Vigo, 2006, pág. 296) con miras a la vida buena y feliz. Esto último, por tanto, alude a una proyección tal que considera las consecuencias y riesgos de, más que perder de vista, dejar de perseguir tal totalidad de sentido. En efecto, la no persecución del bien conlleva a la incontinencia. Sobre esto, Vigo (2006) señala más arriba:

[...] la caída en la presente característica de la incontinencia constituye, vista estructuralmente, más bien una ‘recaída’ en el presente inmediato, la cual presupone siempre ya, como tal, el haberse elevado previamente por encima de la inmediatez, en dirección del horizonte futuro de las posibilidades que el agente asume, en cada caso, como propias (pág. 296).

Finalmente, lo relativo a la temporalidad característica del saber y comportamiento del φρόνιμος en tanto agente práctico-deliberativo, invita a darle continuidad a la investigación presente con miras al abordaje de, entre otras cuestiones, el fracaso en la operación del φρόνιμος y cómo se puede entender este frente al hecho de que no puede darse en tal tipo humano la incontinencia.

3. Dado el abordaje del proyecto ético de Aristóteles a partir de la consideración del φρόνιμος como estándar humano, surge el problema de si efectivamente cambia el saber de tal tipo humano y Aristóteles identifica dicho cambio, o más bien cambia el objetivo ético del filósofo al presentar a un tipo humano como representación de lo bueno, necesario, virtuoso que ya no será lo bueno, necesario y virtuoso que planteaba Platón. Vale decir, hay evidentes diferencias entre la finalidad de presentar a un φρόνιμος en cercanía con una vida asociada a la contemplación abstracta de Ideas y uno que posee una consideración de una totalidad concreta y práctica como eje de su virtud. Vemos en el primer caso a un rey y líder conectado con algo que pocos o prácticamente nadie puede alcanzar, mientras que en el segundo vemos a un posible líder político, pero también un ser humano que funciona como ejemplo social a seguir por los ciudadanos. En definitiva, a partir de aquello que conecta a Aristóteles con Platón, se pueden establecer los cambios de criterio que hubo en el desarrollo del pensamiento del Estagirita.

Esta transición de un ideal más lejano para los ciudadanos a una figura más accesible y ejemplar en la vida diaria marca un cambio significativo en la concepción de la virtud y

la felicidad. Como vimos, Aristóteles parece reconocer la importancia de la virtud encarnada en la vida cotidiana de las personas y el énfasis en la aplicación práctica de la virtud, junto con la consideración de la persecución del bien con miras a una totalidad concreta revela una evolución en la comprensión ética, donde el bien ya no es solo un ejercicio intelectual, sino también un ámbito práctico a ejercitar para una vida virtuosa y socialmente comprometida.

En definitiva, lo que cambia en las consideraciones de Aristóteles —como complementaremos más adelante— dice relación con el cambio en la comprensión del proyecto ético-político global y en directa relación con lo que se espera de los propios ciudadanos. De tal modo se podría quizás constatar si el cambio viene dado por la evolución de lo que la gente entendía por φρόνιμος o más bien por las intenciones de Aristóteles sobre el rol del φρόνιμος. Porque ¿cambia la φρόνησις en el lenguaje usual? En Platón, por ejemplo, veíamos como esta habría venido de un contexto ético práctico y que luego el discípulo de Sócrates la habría asociado a una vida contemplativa²⁰. Ante lo anterior surge la posibilidad de que Aristóteles esté volviendo al sentido originario del término y proveyéndole de una cierta carga teórico-práctica que dice relación con su proyecto global.

4. Respecto de la presentación de ejemplos, contraejemplos y estándares virtuosos, no pasa desapercibido el problema de cómo hacer calzar una evidente crítica a la vida de los sabios que no estiman lo que es conveniente para sí mismos con el posterior planteamiento de la primacía de la felicidad perfecta ligada a la contemplación. En efecto, la *Ética Nicomaquea* parece versar acerca de aquello que en *Ética Eudemia* era carente de valor a la hora llevar una vida feliz y, además de los planteamientos del Libro X, los ejemplos aludidos por Aristóteles en distintos momentos suscitan problemas a la hora de interpretar también la dicotomía entre la vida filosófica y la vida política. Esta cuestión, por supuesto, no se resuelve por la mera alusión a los personajes suscitados en los ejemplos suponiendo el riesgo de que sean acomodados para probar y fortalecer un punto. Sin embargo, lo destacable vuelve a ser el tipo humano detrás de los personajes de Anaxágoras y Pericles.

²⁰ Véanse págs. 25-28

En efecto, los cambios en la consideración de la vida de la contemplación y la vida política en distintos momentos del pensamiento del Estagirita debiesen ser los que se condigan con las propuestas explícitas frente a tal dicotomía. Así, resultará ilustrativo no sólo lo trabajado aquí sobre el Libro X, sino también, lo que afirma Aristóteles más explícitamente frente a dichas disyuntivas en *Política*.

5. Una de las cosas que nos revelan los apartados finales de la *Ética Nicomaquea* es la transición de la ética a la política. Estos últimos apartados muestran cómo la reflexión ética, que ha ocupado gran parte de la obra, se conecta y desemboca directamente en consideraciones políticas, tal como era anunciado al principio de la investigación. Así, se explicita no sólo la interdependencia de ambas disciplinas en la comprensión integral de la vida humana, sino también la necesidad de un paso previo al abordaje explícito de la legislación y el gobierno. Dicho paso previo dice directa relación con el tratamiento de preocupaciones asociadas con la dirección y el diálogo con la vida propia, con lo que el rol que ha de desempeñar el ciudadano de acuerdo con las virtudes que debe poseer sentaría las bases para lo que viene. En este contexto, el concepto de φρόνησις, que ha sido central en la ética aristotélica, adquiere una nueva dimensión política. La φρόνησις, no dice relación con la dirección y proyección de la propia vida aplica a las decisiones individuales, sino que también se convierte en una virtud esencial para la conducción de la polis. La política, en definitiva, no aparece simplemente como un ejercicio de poder, sino más bien como una expresión de la ética en la esfera colectiva. La transición de la ética a la política implica reconocer que las virtudes éticas individuales no pueden separarse de la construcción y el mantenimiento de la sociedad.

Esto último permitiría abordar la cuestión de la dicotomía entre la vida filosófica y la vida práctica y, por lo demás, alcanzar una comprensión más acabada del lugar del φρόνιμος en dicho proyecto ético político. Y es que ya al final del Libro X se anticipa la posible articulación entre estos dos ámbitos dicotómicos mediante la virtud que suscita nuestras reflexiones:

[...] las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en

cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia (*Nic* 1180a 20-22).

Por supuesto, esto no soluciona del todo dicha dicotomía, pero sí destaca y confirma la intención de Aristóteles de destacar la relevancia de la vida práctica. Es más, el Estagirita confirma en *Política* tales intenciones: “Pero si estas afirmaciones son exactas y si la felicidad debe ser considerada como prosperidad, la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo” (*Pol* 1325b 7-8).

Ahora bien, más allá de que queden abiertos para posteriores investigaciones asuntos respecto de la concordancia de las afirmaciones de *Política* y las del Libro X en *Ética Nicomaquea* respecto de la felicidad perfecta o la mejor vida, lo destacable en las reflexiones finales de la presente investigación es el rol del φρόνιμος a la hora de dilucidar la posibilidad de armonizar la vida contemplativa y la vida práctica. Ante esto, Suñol (2013) destaca respecto de la concordancia entre φρόνησις y σοφία que esta sería utilizable “[...] en un régimen, en el que esta confluencia es el resultado de un programa político, social y, sobre todo, educativo en el que todos sus ciudadanos —incluidos los filósofos— eligen ejercitar la virtud a lo largo de toda su vida” (pág. 43). Cuestión que, a la vez que destaca nuevamente el rol del φρόνιμος como estándar y ejemplo para la dirección que los ciudadanos den a sus vidas, podría confirmar lo que especulábamos en el último apartado de la presente investigación. En efecto, sin las posibilidades del φρόνιμος de composición de las virtudes, o su capacidad destacable de proyección y criterio de elección de acuerdo con el reconocimiento del bien, el proyecto de la vida feliz y la posibilidad del σοφός de vivir una buena vida no sería tal.

Para finalizar, como se dejó ver a lo largo de la investigación y en las presentes conclusiones, si bien no se deja aclarar del todo en qué consiste la virtud de la φρόνησις, la presente tesis abrió nuevos caminos de comprensión y problematización del asunto en cuestión. Al mismo tiempo, la metodología empleada permitió llegar a conocer e indagar variados elementos del proyecto ético-político general de Aristóteles. Así, el estudio del φρόνιμος como estándar poseedor de tal virtud —así como un abordaje de la ética de Aristóteles a partir de la cuestión fundamental

del reconocimiento social en la Antigua Grecia—, nos remite y regresa al que quizás es el aspecto más crucial de la ética: nosotros mismos.

Bibliografía.

- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. (J. Palli, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1989). *Política*. (J. Marías, & M. Araujo, Trads.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicamáquea. Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Fragmentos*. (Á. Vallejo Campos, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Bosch Rabell, M. (2022). Naturaleza del deseo intelectual en Aristóteles. *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, 11-34.
- Grube, G. (2010). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lidell, H., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University press.
- Los filósofos presocráticos II*. (2001). (E. La Croce, N. L. Cordero, & C. Eggers Lan, Trads.) Madrid: Gredos.
- Nussbaum, M. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Pabón, J., & de Urbina, S. (2018). *Diccionario bilingüe. Manual Griego clásico-Español*. Barcelona: VOX diccionarios.
- Platón. (2008). *Diálogos VI. Filebo*. (M. Ángeles Durán, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Político* (Biblioteca Grandes Pensadores ed.). (M. I. Santa Cruz, Trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Sofista* (Biblioteca Grandes Pensadores ed.). (N. L. Cordero, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón. (2020). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, Trad.) Barcelona: Gredos.

Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el bíos theoretikós en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el bíos praktikós en *Política* VII 3. *Tópicos*, 9-47.

Taylor, A. (1966). *Plato. The man and his work*. Londres: University Paperbacks.

Tugendhat, E. (2001). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.

Vigo, A. (2006). *Estudios Aristotélicos*. Navarra: EUNSA.

Vigo, A. (2022). *Aristóteles. Una introducción*. (Edición revisada y ampliada ed.). Santiago: Instituto de estudios de la sociedad.