

Actualidad hermenéutica de la prudencia



ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU / coords.

Actualidad hermenéutica de la prudencia



VR



JESÚS ARAIZA . HÉCTOR ZAGAL . RICARDO GIBU
ÁNGEL XOLOCOTZI . PILAR GILARDI . CONSUELO GONZÁLEZ
CARLOS MENDIOLA . CÉLIDA GODINA . MAURICIO BEUCHOT



ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU / coords.



ACTUALIDAD
HERMENÉUTICA
DE LA PRUDENCIA

ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU / coords.



ACTUALIDAD HERMENÉUTICA DE LA PRUDENCIA
1ª edición, 2009

VR ES UN SELLO EDITORIAL DE LOS LIBROS DE HOMERO S.A. DE C.V.
WWW.LOSLIBROSDEHOMERO.COM

ISBN: 978-607-7513-12-4

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Enrique Agüera Ibáñez. Rector
Pedro Hugo Hernández Tejeda. Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado
Jaime Vázquez López. Vicerrector de Docencia
Alejandro Palma Castro. Director de la Facultad de Filosofía y Letras
José Carlos Blazquez Espinosa. Coordinador de publicaciones de la FFyL

© Ángel Xolocotzi / Ricardo Gibu / coordinadores
© de esta primera edición: 2009 por Los libros de Homero S.A. de C.V.
© de esta primera edición: 2009 por Universidad Autónoma de Puebla
© diseño editorial: Jesús Salazar Velasco.

Impreso en México por Publidisa Mexicana S.A. de C.V.

Todos los derechos reservados.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
<i>Phrónesis, praxis y eudaimonía</i> en Aristóteles. JESÚS ARAIZA	13
A propósito de la deliberación, la prudencia y la acción moral en Aristóteles HÉCTOR ZAGAL	21
<i>Prudentia y recto apetito</i> en Santo Tomás de Aquino RICARDO GIBU	33
Aspectos de la actualización heideggeriana de la <i>phrónesis</i> aristotélica ÁNGEL XOLOCOTZI	45
Verdad práctica y verdad afectiva PILAR GILARDI	57
La filigrana aristotélica en <i>Ser y tiempo</i> : de la prudencia a la propiedad CONSUELO GONZÁLEZ	67
La verdad por falta de certeza: Hans-Georg Gadamer CARLOS MENDIOLA	79
La genética y sus riesgos: la prudencia como antídoto CÉLIDA GODINA	89
La <i>phrónesis</i> dentro de una hermenéutica analógica MAURICIO BEUCHOT	94



AUTORES

ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ. Doctor en Filosofía *summa cum laude* por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Actualmente es Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido becario del KAAD, de la Humboldt-Stiftung y del DAAD en Alemania; así como merecedor del O’Gorman Grant por parte de la Columbia University (New York). Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II. Es autor de: *Der Umgang als “Zugang”* (2002), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (2004), *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México, 2007). Ha traducido *Seminarios de Zollikon* (2007), *Preguntas fundamentales de la filosofía* (2008) y *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte* (2006) de Martin Heidegger. Ha sido coordinador de los volúmenes *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio* (2003), *Actualidad de Franz Brentano* (2006) y *Fenomenología viva* (2009). Es miembro de la Heidegger-Gesellschaft, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del Consejo Científico de varias revistas y anuarios internacionales, entre ellos del *Heidegger-Jahrbuch* (Freiburg).

RICARDO GIBU SHIMABUKURO. Doctor en Filosofía por la *Pontificia Università Lateranense* (Roma, Italia). En la actualidad es Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre sus publicaciones podemos mencionar *El influjo de San Buenaventura en la estructura de Der Gegensatz de Romano Guardini, Revista teológica limense* (2003); *La empatía como acto de constitución en la obra de Edith Stein, La Lámpara de Diógenes* (2004), *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini BUAP* (2008), *De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación, Revista Devenires* (2009), *La noción del il y a en los escritos tempranos de Emmanuel Levinas, Logos*, (2009).

CARLOS MENDIOLA MEJÍA. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Investigador en la Universidad Iberoamericana. Ha publicado algunos artículos entre ellos *Ponderación del ‘yo’ de la Crítica de la razón pura, Revista de filosofía Universidad Iberoamericana* 74; *Acerca de la distinción entre la capacidad de juzgar determinante y reflexionante en Kant, Teoría* 8-9; *La función de la ‘razón práctica’ en la argumentación kantiana, Revista de filosofía Universidad Iberoamericana* 102. También ha publicado el libro: *El poder de juzgar en Immanuel Kant* (2008), México D.F, Universidad Iberoamericana.

CÉLIDA GODINA HERRERA. Doctora en Filosofía. Especialista en Bioética por la UNESCO. Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesora-Investigadora de la Maestría y del Colegio de Filosofía. Autora de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Presidenta de la Fundación Atenea, por más formación e investigación filosófica y humanística A. C. Sus líneas de investigación: Bioética, filosofía de la existencia, antropología filosófica y filosofía de la técnica.

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ. Licenciada y Maestra en Filosofía por la UNAM y licenciada en administración de empresas por el ITAM. En el 2004 fue becaria del proyecto del CONACYT “Fenomenología de la vida fáctica” cuyo titular fue el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. Como asistente editorial ha participado directamente en diversos proyectos de textos filosóficos entre los que se encuentran tres obras de Martin Heidegger (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, *Seminarios de Zollikon* y *Los problemas fundamentales de la filosofía*). Actualmente imparte clases sobre filosofía antigua en nivel universitario y es doctorante de filosofía con especialización en metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la investigación que realiza versa sobre los orígenes teológicos y filosóficos del *kairós* en Heidegger.

HÉCTOR ZAGAL. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Panamericana y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de los libros *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles* (México, 1992) *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles* (coautoría con Sergio Aguilar-Alvarez, México, 1997), *El problema de la oscuridad en Aristóteles* (España, 2002), *Método y ciencia en Aristóteles* (México, 2005) y *Los argumentos de Aristóteles. Ensayos de metafísica, ética y poética* (España, 2008).

JESÚS ARAIZA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen, Alemania. Es Profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha participado en el Proyecto de Investigación “La teoría del conocimiento según la filosofía de Aristóteles” en apoyo al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la FFyL-UNAM.

MAURICIO BEUCHOT. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Realizó estudios de filosofía en la Universidad de Friburgo, Suiza. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, de cuyo Seminario de Hermenéutica es coordinador. Recientemente ha publicado el libro *Phronesis, analogía y hermenéutica* (México, 2007).

PILAR GILARDI GONZÁLEZ. Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Panamericana, en la Ciudad de México. En esta institución ha impartido clases desde el año 2001 a la fecha. Realizó la maestría (DEA) en la Universidad de Paris I, Sorbona, donde realizó su investigación sobre Heidegger con un trabajo dedicado a la *Stimmung* (afectividad) y dirigido por Michel Haar. A su regreso a México se incorporó a la UNAM para hacer sus estudios de doctorado bajo la dirección del doctor Ángel Xolocotzi, y se graduó en 2008 con una tesis intitulada *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. En el transcurso de la maestría y el doctorado siguió los seminarios de otros distinguidos profesores y especialistas como: Miguel García-Baró, Marc Richir, Franco Volpi y Arturo Leyte. Pilar Gilardi realiza actualmente un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM con el proyecto: “La relación de memoria e historia en la fenomenología hermenéutica, de Heidegger a Ricoeur”.

Es patente por lo dicho que no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente tampoco sin virtud moral. Y por esto mismo quedaría resuelto el argumento por el cual se pretendiese demostrar que las virtudes están separadas entre sí. Puede admitirse que en lo que hace a las virtudes naturales, el mismo individuo no esté naturalmente bien dotado con relación a todas, de suerte que pueda haber adquirido una cuando aún no ha alcanzado otra. Pero en lo que hace a las virtudes por las cuales un hombre es llamado simplemente bueno, esto no es posible, puesto que al estar presente la prudencia, que es una, estarán presentes al mismo tiempo las demás virtudes.

Aristóteles (EN, VI, 13, 1145 a 6-ss.)

Hablar de la “actualidad hermenéutica de la prudencia (*phrónesis*)” es en primer lugar hablar de la actualidad de Aristóteles. El interés despertado por el Estagirita en tiempos recientes no puede comprenderse únicamente a partir de aquellos motivos exegéticos que a lo largo de la historia han generado estudios pormenorizados de su obra. La actualidad de Aristóteles hunde sus raíces en aquella inquietud extendida en las primeras décadas del siglo pasado por superar los marcos conceptuales que reducían la realidad a esquemas representativos *a priori* o a modelos científicos puramente operativos. El intento de ir hacia las cosas mismas sin más mediaciones que la propia experiencia, fue aquello que precedió el renacimiento de los estudios aristotélicos. Tal renacimiento se presentaba en este contexto no como una invitación a restaurar el pasado sino a recuperar un modo específico de relacionarse con el ser.

El redescubrimiento de esta veta aristotélica fue mérito indiscutible de Heidegger. Para el filósofo de Freiburg, es en la filosofía práctica del Estagirita donde podemos descubrir las intuiciones más profundas acerca del ámbito en el que adviene la pregunta por el ser, esto es, el ámbito de la vida fáctica del *Dasein*. A diferencia de la *sophía* cuyo acceso al ser absoluto ofrece una idea ajena al ser del *Dasein*, la *phrónesis* explicita su estatuto contingente y temporal. La temporalización del ser obrada por la *phrónesis* no será otra cosa que la determinación hermenéutica del *Dasein*. En este sentido, no resulta sorprendente que la recuperación de la filosofía práctica aristotélica llevada a cabo por la hermenéutica gadameriana se inserte en esta línea de reflexión. Lejos de cualquier saber puro y separado del ser, Gadamer intenta partir de la inmediatez de cada situación en donde se despliega el obrar humano. Es allí donde el pensar hermenéutico explicita sus posibilidades y donde la *phrónesis* aristotélica se muestra nuevamente decisiva. En efecto, la determinación del fin en el plano del obrar no es asunto de la *techné* ni de algún saber *a priori* sino de la *phrónesis* cuya visión se actualiza en el “aquí y ahora”, en aquello que se presenta como inmediatamente correcto. A través de este saber va configurándose lo propio de la experiencia hermenéutica: abrirse al acontecimiento del otro para dejarse determinar por él.

Resultaría equívoco, por otro lado, pensar que esta línea de reflexión es extraña a la obra del propio Estagirita. Éste fue el primero en iniciar un proyecto hermenéutico del ser al considerar que el conocimiento de lo real pasa por la mediación del lenguaje. En efecto, el lenguaje no es espejo de la realidad sino expresa el modo peculiar como ésta ha sido acogida por el alma. En tal sentido, él cumple una función interpretativa al traducir la verdad del alma en sus distintas expresiones: teórica, práctica y productiva. Esta traducción no se realiza de la misma manera. La verdad práctica no se expresa a través de un juicio sino a través de una acción. Y una acción es fruto de una deliberación y una elección en una circunstancia y tiempo particulares, en las que se va manifestando el sentido de lo que está por realizarse. Es precisamente la ex-

plicitación de este sentido aquello que constituye la originalidad de la *phrónesis* aristotélica. Un sentido que se manifiesta en todo aquello que condiciona el obrar humano (virtudes) y en toda realización del bien práctico; y que, lejos de haber caído en el olvido, se constituye aún en criterio clarificador ante las distintas vicisitudes que el hombre del siglo XXI está llamado a vivir y enfrentar.

Profundizar en torno a este sentido es precisamente el objeto del presente libro. Tal profundización se realizará a partir de tres grandes temáticas:

1. análisis de la *phrónesis* aristotélica desde el punto de vista semántico e histórico
2. aspectos de la rehabilitación de la *phrónesis* llevada a cabo por Heidegger
3. relación de la *phrónesis* aristotélica y la filosofía contemporánea

En la primera temática podemos mencionar al Dr. Héctor Zagal, al Dr. Jesús Araiza y al Dr. Ricardo Gibu. La segunda temática incluyen los trabajos del Dr. Ángel Xolocotzi, de la Dra. Pilar Gilardi y de la Mtra. Consuelo González. Y finalmente, la tercera temática comprende los trabajos del Dr. Mauricio Beuchot, del Dr. Carlos Mendiola y de la Dra. Célida Godina.

La publicación del presente volumen se inserta en el trabajo del Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradecemos todo el apoyo de esta institución para llevar a cabo nuestras investigaciones y difundirlas por este medio. Asimismo, agradecemos a Dulce María Avendaño el trabajo de coordinación y revisión del presente texto.

PHRÓNESIS, PRÁXIS Y EUDAIMONIA EN ARISTÓTELES¹

JESÚS ARAIZA

τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον,
ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν,
ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ
κιθαρίζοντες κιθαρισταί: οὕτω δὴ καὶ τὰ 1103β μὲν δίκαια πράττοντες
δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σόφρονα σόφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι.
Ética Nicomaquea.

Según un principio de la física y de la metafísica aristotélicas, la naturaleza y la divinidad no producen nada en vano². Todo cuerpo y todo órgano, según este principio, existen para algo y tiene una finalidad específica por naturaleza. En los animales sanguíneos, por ejemplo, entre los cuales se encuentra el hombre, la cabeza existe por causa del cerebro, y el cerebro, como contrapeso frente a la región del corazón –región caliente por naturaleza–, tiene la función de atemperar el calor natural y la ebullición que hay en torno a ella³. Por consiguiente, la función del cerebro es análoga a la de un termostato que regula la temperatura caliente propia de la zona del corazón. Por otra parte, a diferencia de los demás animales, el hombre es el único que se sostiene recto en dos pies, y por esa razón no tiene ni tenía, como los demás animales cuadrúpedos, ninguna necesidad de miembros delanteros, sino que, a cambio de estos, dice Aristóteles, la naturaleza lo proveyó de brazos y manos⁴.

Sin duda el desarrollo de las artes y ciencias fue posible, en gran medida, gracias a la destreza de las manos con la que dotara la naturaleza al hombre; y las artes que se abrieron paso en primer lugar, fueron las artes más necesarias para la vida, como el arte de procurar el alimento, la cacería, el arte de cultivar la tierra, de moler los granos, el arte de la edificación y la manufactura del vestido, después de las cuales sobrevinieron en seguida otras no menos útiles y convenientes como la medicina, la economía, la navegación, la estrategia, etc., seguidas de otras orientadas más al disfrute y al placer de los sentidos, como la música, la escultura, la pintura, la arquitectura, la orfebrería, el arte culinario, y las demás, todas las cuales precisan del uso y del movimiento de las manos del hombre para su producción⁵. Así pues, dado que el hombre es

¹ El presente ensayo ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación «La teoría del conocimiento según la filosofía de Aristóteles» en apoyo al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la FFyL-UNAM. Quisiera dejar aquí constancia del apoyo recibido de CONACYT y de la Coordinación de Humanidades de la UNAM para la realización de la presente investigación posdoctoral, que comprende el período ene.-dic. de 2009.

² Cf. *De caelo* I 4, 271a 33: Ο δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

³ *Acerca de las partes de los animales* II; 7, 652b 16, 26.

⁴ *Acerca de las partes de los animales* IV; 10, 687a 5-ss.

⁵ Después de estas fueron descubiertas las ciencias contemplativas, como la biología, la astronomía, las matemáticas y la metafísica.

el único de los animales que usa sus manos de muchas maneras para actuar y producir toda clase de objetos, siendo, por otro lado, el más inteligente y el más prudente de todos, surge la pregunta de si la naturaleza lo dotó de manos para que fuera el más inteligente de todos, o si, por el contrario, por ser el más inteligente de los animales lo dotó de manos.

Según Anaxágoras, el ser humano es el más prudente entre los animales porque posee manos (687a 8-9 *διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον*); para Aristóteles, por el contrario, resulta razonable que haya recibido manos precisamente por ser el más prudente de todos. Afirma, en efecto –en el tratado *Acerca de las partes de los animales*–, que la naturaleza se comporta *katá per ánthropos phrónimos*, como un ser humano prudente, pues distribuye siempre cada órgano a quien es capaz de usarlo. Así hace, en efecto, un hombre prudente, y así obró también la naturaleza, inteligentemente; pues tal como aquel que, teniendo en vista lo que más conviene, da flautas a quien ya es flautista, en lugar de enseñar a tocar a quien tiene flautas, del mismo modo la naturaleza no enseñó al hombre a usar sus manos. Antes bien, habida cuenta de su capacidad innata para usarlas, lo dotó de manos. Como se puede ver, la capacidad para usar las partes orgánicas del cuerpo se encuentra dentro, en el alma del hombre.

En verdad, uno podría preguntarse ¿qué sería del hombre, de su vida social, del desarrollo de las artes y ciencias, si no estuviese provisto de manos? Sería imposible sin duda que hiciera uso de los recursos que le ha dado la naturaleza: de la tierra, del agua, del fuego, del aire, de las plantas y de los demás animales, de los metales, del petróleo, etcétera. No tendríamos, por tanto, grandes ni bellas ciudades, puertos, aeropuertos, centros de investigación, barcos, aviones, cohetes, satélites, edificios, rascacielos, vehículos, carreteras, fábricas, ni ninguna otra clase de artículos necesarios o superfluos producidos por el arte, a partir de los bienes que produce la naturaleza. Hemos de ver, no obstante, que, si en la construcción de todas estas obras interviene el cuerpo y principalmente la mano del hombre, en ello interviene ella solamente como instrumento de instrumentos, precisamente como un instrumento externo del intelecto práctico. En suma, para decirlo desde la perspectiva aristotélica, si no fuera por las manos del ser humano, no se habrían ciertamente producido ni desarrollado las artes; pero, sin la posesión de la prudencia en el hombre, la naturaleza no se habría tomado la molestia de proveerlo de manos, ni, por tanto, se habría abierto paso desde un principio el descubrimiento y desarrollo de las artes y ciencias. Así pues, prácticamente ninguna de estas últimas existiría sin la participación de la prudencia. Tal es el peso de su contribución en el ámbito de la vida social. La destreza, flexibilidad y utilidad de las manos, dada su estructura, nos permite adquirir una noción acerca de la estructura de la prudencia dentro del alma del hombre.

La estructura de la mano tiene su perfección de acuerdo con la función para la cual la creó la naturaleza. Las articulaciones de los dedos son buenas con vistas a la acción de agarrar y de apretar. A partir de una inclinación hay un dedo, y este es corto y gordo, pero no largo. Porque, así como una mano no podría ejercer la acción de agarrar si en su composición no estuviese completa, así también ocurriría si este dedo no surgiera con la mencionada inclinación.

Pues este presiona de abajo hacia arriba, en donde los otros presionan de arriba hacia abajo. Es preciso que esto suceda si es que ha de comprimir con fuerza, tal como presiona un nudo fuerte, para que, aun siendo uno sólo, su fuerza sea igual a la de muchos. Y es corto a causa de la fuerza y también porque no sería en absoluto útil si fuera largo. El último dedo es también pequeño de manera correcta, y el del medio es largo, tal como si fuese un remo del medio de un navío. Pues muy especialmente es necesario que el objeto tomado sea rodeado y agarrado de manera circular por el medio para su utilización. Y por esa razón, se le llama a aquél dedo grande, aunque es pequeño *Καὶ διὰ τοῦτο καλεῖται μέγας μικρὸς ὢν* (PA 687b 20-21), porque sin él serían inútiles, por así decir, los demás dedos.

En todo ello, el animal humano aventaja naturalmente a los demás animales; pues la mano se vuelve uña y garra, cuerno, lanza, espada o cualquier otra arma o instrumento. Puede llegar a ser cualquiera de estas cosas porque puede tomar y sostener cualquiera de ellas. La forma de la mano, dice Aristóteles, ha sido ideada con perfección por la naturaleza, pues se encuentra dividida en muchas partes; al estar dividida puede configurar también un todo compuesto, no así al revés; y se le puede además emplear de una sola, de dos o de múltiples maneras.

Los demás animales tienen un único medio para su defensa, cuernos o garras o colmillos, pezuñas, etc., y no les es posible cambiarlo por otro; sino que, por necesidad siempre duermen y realizan todas sus acciones con él, como si lo tuviesen atado a ellos mismos, y jamás pueden quitarse la protección que llevan en torno al cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte llevar. Al hombre, por el contrario, le es posible disponer de muchos medios de defensa y siempre puede cambiarlos; le es posible traer siempre consigo, en fin, el arma que quiera y cuando quiera (PA; 687a 27-b 3).

Sin embargo, no es el tipo de armas exteriores lo que hace del hombre un ser superior a los demás animales, pues la perfección del animal humano, según Aristóteles, radica en el uso que haga de las armas con las que lo ha dotado la naturaleza. Y tales son la prudencia y la virtud (*phronēsis kai aretē*); las cuales, bien empleadas hacen del hombre el más excelente de todos, pero mal empleadas, cuando se encuentra separado de la ley y la justicia, lo convierten en el más impío y salvaje de todos los animales (*Política* 1253a 34-37). Es el caso, por ejemplo, de un tirano, un déspota y de todo aquel que ejerce el poder sobre hombres libres, contra su voluntad y de una manera autoritaria. Mucho más peligroso que cualquier bestia salvaje, por naturaleza privada de la facultad de raciocinio, es, en efecto, el ser humano que hace mal uso de la razón. Especialmente, según el Estagirita, llega a ser el peor de los seres vivos en relación con los placeres de la comida, de la bebida y del sexo, cuando se encuentra privado de templanza. Con lo cual quiere decir que la templanza es el medio idóneo que prepara y facilita el surgimiento y desarrollo de la prudencia en el hombre. Tal como resulta habitual encontrar en Aristóteles la explicación de un hecho o de un fenómeno psíquico a partir del significado etimológico de la palabra, así también la relación entre templanza y prudencia se explica a partir del significado mismo de su nombre: *sō-phrosynē* significa literalmente aquella “virtud” que protege y resguarda (*σώζουσαν*) a la *phronēsis* (*τὴν φρόνησιν*) (EN;

1140b 12). Puesto que la templanza es una virtud ética que se refiere a los placeres y dolores de la comida, de la bebida y del sexo, explica el Estagirita que los placeres y dolores corporales intensos y violentos destruyen y distorsionan el juicio o la opinión; pero no cualquier clase de opinión; no, por ejemplo, la que razona acerca de las realidades geométricas o matemáticas (que la suma de los ángulos de un triángulo, por ejemplo, equivale a dos rectos), sino aquella que se refiere a los hechos prácticos. El principio en la esfera de los hechos prácticos es el fin con vistas al cual se actúa. Pues todo el que actúa se pone en movimiento con vistas a conseguir algo. Y aquello que busca es el fin que lo mueve a actuar. Y ese fin es, por así decir, su punto de partida, como una hipótesis llega a ser principio para un matemático o como el que sale de casa lo hace después de que se ha fijado el destino de su partida. Nadie sale, en efecto, en su sano juicio, sin saber a dónde va y qué se propone realizar. Así pues, la virtud preserva y protege esta clase de principio, la causa final, mientras que el vicio lo destruye. Por eso afirma el Estagirita que el principio no se le manifiesta a aquel que se encuentra corrompido por el placer y el dolor, y que tampoco a éste le parece que deba elegir o realizar cada acto con vistas a este fin o por causa de este fin⁶.

La prudencia, según la teoría ética de Aristóteles, tiene una función muy especial en relación con la vida del hombre: así como el arquero fija su blanco, así la *phronēsis* tiene la función de establecer el fin humano con vistas al cual el hombre realiza todas las demás acciones. Aquello con vistas a lo cual todos los hombres hacen todas las cosas es el fin perfecto, la felicidad. Y la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta. Ahora bien, la virtud perfecta es de dos maneras, una es la virtud que se ejerce en relación con los otros en la esfera de la vida social, es la virtud política por excelencia, la *phronēsis*, y otra es la virtud que se ejerce por sí misma, sin entrar en contacto con los demás, esta es propiamente sabiduría contemplativa (*sophia*) y es muy superior a la virtud política.

Podemos describir de varias maneras el trabajo que realiza la prudencia dentro del alma. En todos los casos se muestra su carácter práctico, pues la vida es *praxis* y la felicidad es *eupraxia*. Y el fin de la *phronēsis* consiste precisamente en el establecimiento de la *eupraxia*. *Eupraxia* significa no solamente un *bien actuar*, significa también el que a uno *le vaya bien* en todo. Si a uno le va bien en todos los ámbitos de la vida, puede decirse en lenguaje aristotélico, que es feliz. En otras palabras, como afirma en *EN VI 5*:

[...] es propio del prudente ser capaz de deliberar correctamente en relación con los bienes y las cosas que convienen a él mismo, no respecto de cada cosa en particular, por ejemplo, respecto de cuáles cosas conducen a la salud o al vigor físico, sino con respecto a cuáles conducen en general hacia el vivir bien⁷.

⁶ *EN*; 1140b 17-19: τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τοῦτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν.

⁷ *EN*; 1140a 25-28: φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς

Pues bien, como digo, es posible describir de varias maneras, la tarea que realiza la *phronēsis* dentro del alma⁸. Un hombre prudente es como el arquero que, al actuar, gracias a su pericia, agudeza, ejercitamiento, conocimiento y control de todas las circunstancias, no yerra en el blanco. Es como un excelente arquitecto que ha puesto bajo sus órdenes a una multitud de selectos y eficientes colaboradores para realizar bien la obra que se ha propuesto. El prudente es aquél que es capaz de fijar rectamente el fin, de examinar cuidadosamente cada una de las circunstancias que presenta un hecho, de asirlo, analizarlo, sopesarlo y contrastarlo frente a otros posibles actos realizables por él mismo, todo ello con vistas a conseguir el fin rectamente propuesto. En su cometido se sirve como el arquitecto de colaboradores no menos preparados técnicamente. Los que colaboran con el arquitecto en la construcción del edificio, separados de aquél, usan sus manos y sus sentidos de la manera más conveniente con vistas al fin. Los colaboradores de la prudencia, en cambio, surgen dentro del alma misma, son instancias inmateriales y no están separadas de ella. A estas instancias las llama el estagirita entendimiento (*synesis*), agudeza (*agchinoia*), astucia (*deinotes*), equidad (*epieikeia*), comprensión (*sygnōmē*) y juicio (*gnōmē*). En cierto sentido, pues, el prudente posee entendimiento, agudeza de juicio, tiene astucia, es equitativo, comprensivo y capaz de juicio para actuar. Con el apoyo de todas estas instancias opera la prudencia; a la manera como un arquitecto se sirve de múltiples maestros de obra que conocen bien y realizan correctamente su función específica, así opera la prudencia, como sirviéndose de muchos ojos, de muchos oídos, de muchas manos y muchos colaboradores.

Digamos finalmente que todo el tratado de ética de Aristóteles parece estar estructurado con vistas a la génesis y al desarrollo de la prudencia dentro del alma. El tratado de ética y el tratado de política aristotélicos son lecciones escritas por el filósofo con una finalidad práctica: en *Ética Nicomáquea* I 1 afirma que el fin del tratado no es el conocimiento sino la acción: “τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις (EN; 1095a 5)” y en *Magna Moralia* I 1 dice que no tendría sentido investigar qué cosa es la justicia y en qué consiste ser justo, si no nos proponemos a la vez ser de esa manera. De modo que, al tiempo que se trata dentro de la filosofía práctica de alcanzar el término medio y la virtud ética, se busca a la vez la consecución de la prudencia.

Podemos afirmar en una mirada de conjunto y teniendo a la vista los diez libros de que se compone la *Ética Nicomáquea* y el tratado todo de los MM que, una vez establecida dentro del alma, la prudencia tiene como cometido una doble función: por un lado, legisla y gobierna sobre las pasiones; y por otro, procura las condiciones óptimas para que el intelecto pueda realizar la obra que le es propia. Así pues, dado que esta virtud dianoética se relaciona, por un

τὸ εἶ ζῆν ὄλως.

⁸ Es digno de advertir que la prudencia es considerada por Aristóteles junto a la sabiduría, la ciencia y el intelecto, como un modo de ser verdadero que no se equivoca. Cf. EN; 1140b 4-6: λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ. EN; 1140b 20: ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν. EN; 1141b 14-16: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

lado, con las virtudes éticas y con las pasiones, pero, por otro, con la sabiduría, ella realiza, de hecho, como está dicho, una tarea doble⁹. La prudencia se revela efectivamente en su doble función, como una virtud práctica y rectora en el gobierno sobre las pasiones, y, simultáneamente, como causa generadora de la sabiduría.

En el centro de la doctrina ética aristotélica se encuentra, como sabemos, el tema de la felicidad. Y la felicidad se alcanza según el Estagirita de dos maneras, mediante la práctica de las virtudes éticas o bien mediante la actividad de la sabiduría contemplativa. De hecho, una lectura cuidadosa permite advertir que de las dos, la que acerca más a una vida dichosa en sentido estricto y primario es la vida contemplativa. Sin embargo, aunque la vida que se funda en el ejercicio de las virtudes éticas, la llamada vida política, puesto que es inferior, puede darse sin que necesariamente se dé la vida contemplativa, esta última por su parte no parece darse sin la práctica de las virtudes éticas.

Por todo lo anterior hemos de decir, pues, que si cualquiera de nosotros se planteara la posibilidad de alcanzar la felicidad tal como se entiende dentro de la doctrina ética aristotélica, tendría que ocuparse ante todo de un trabajo de elaboración interno que trajera consigo la construcción de la prudencia. Y el camino que plantea Aristóteles es la vía de las virtudes éticas, principalmente la vía de la templanza. En todo caso, la existencia de la prudencia dentro del alma sería la garantía de un orden interno que de otra manera no es posible alcanzar. Análogamente a la génesis y al desarrollo de las artes en una ciudad autárquica y completa, la prudencia posibilita no sólo las condiciones necesarias como la salud corporal, la riqueza y la tranquilidad del alma, sino todas las demás condiciones suficientes para estar bien en todo y ser feliz a la manera en que propone la ética aristotélica. Tan importante trabajo parece atribuir Aristóteles a la *phronēsis*.

⁹ Lo político y la prudencia, pertenecen a una facultad específica del alma, que no sólo posibilita la felicidad en el sentido de la actividad del alma según las virtudes éticas, sino también en el sentido de la actividad del intelecto. El núcleo de la doctrina ética aristotélica consiste en el estudio de la virtud ética (ἠθικὴ ἀρετή), no para adquirir el conocimiento *prouto*, sino para *hacer uso* del conocimiento de la ética. La realización de la virtud ética no es otra cosa que aquello que Aristóteles llama vida política. Pues la vida política se orienta hacia la búsqueda de honor y se dirige, por consiguiente hacia las bellas acciones; es decir, aquellas acciones que provienen de la virtud (EE; 1215b 3 ὁ δὲ πολιτικός περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς αὐταὶ δ' εἰσὶν αἱ ὑπὸ τῆς ἀρετῆς). La virtud ética, por tanto, se muestra como causa de la vida política. De modo que sin la realización de la virtud ética, no puede hablarse en absoluto de vida política, pero sin vida política no puede darse la vida contemplativa.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles

De Caelo libri IV. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. J. Allan. (Scr. Class. Bibl. Oxon.) Oxford: Clarendon Press, 1936. Cloth, 7s. 6d.

Ethica Nicomachea, Bywater, I., Oxford 1894.

Eudemische Ethik, trad., con introd. y notas de Dirlmeier, F. Tomo 7, Berlin & Darmstadt 1962.

Magna moralia, Armstrong, G., Cyril, Loeb Classical Library, Übers. m. Einl., London 1958.

Metphysica, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis Clarendon Press., Oxonii 1960.

Magna moralia, trad., con introd. y notas de Dirlmeier, F. Tomo 8, Berlin & Darmstadt 1958.

Nikomachische Ethik, trad., con introd. y notas de Dirlmeier, F. Tomo 6, Berlin & Darmstadt 1956.

Politica recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1957.

The Parts of Animals, by A. L. Peck; *The Movement of Animals and The Progression of Animals*, by E. S. Forster. Pp. 556. (Loeb Classical Library.) London: Heinemann, 1937. Cloth, 10s. (leather, 12s. 6d.).

Diels

Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zweiter Band, 102.



A PROPÓSITO DE LA DELIBERACIÓN,
LA PRUDENCIA Y LA ACCIÓN MORAL EN ARISTÓTELES
HÉCTOR ZAGAL

§ 1. VOLUNTARIEDAD Y *PROHAIREISIS*

Comenzaré haciendo una pregunta, aparentemente tangencial al tema que me ocupa: ¿de qué trata la *Ética Nicomáquea*? Respondo: de cómo ser feliz a través del ejercicio de la virtud. La pregunta por lo voluntario y lo involuntario ocupa un lugar secundario en este tratado. La razón es sencilla: la responsabilidad personal es un supuesto de la política o *filosofía de las cosas humanas* (*anthrópeia philosophia*), por usar la expresión aristotélica (EN; X, 1181b15).

Hay una segunda razón por la que Aristóteles soslaya la discusión sobre lo voluntario. La enuncio de una manera provocativa: en el *Corpus*, la voluntariedad no captura lo específico de la acción típicamente moral. Esta tesis, que *prima facie* puede resultar contra-intuitiva descansa en la distinción entre *prohairesis*, que podríamos traducir como “elección deliberada”, y lo simplemente voluntario.

Aduzco una tercera razón para explicar este aparente desinterés sobre la voluntariedad e involuntariedad de las acciones. En la ética aristotélica lo decisivo es la orientación general de la vida, las opciones fundamentales de nuestra existencia. Las acciones singulares importan sólo en la medida en que alinean o desalinean la propia vida respecto a la finalidad última.

En realidad, estas tres razones apuntan hacia la misma tesis: en el *Corpus aristotelicum*, la acción típicamente humana y moral viene definida por la *prohairesis* y la *phrónesis*, no por la voluntariedad. La acción moral por excelencia es la acción virtuosa en orden a la felicidad (definición que, me temo, podría resultar redundante). En las siguientes líneas mostraré la insuficiencia de definir la acción moral en términos de voluntariedad.

§ 2. CUATRO INTENTOS DE DESCRIPCIÓN DE LA ACCIÓN MORAL

La *praxis* moral tiene, por supuesto, un sustento *kinético*. En un primer intento, puede ser descrita desde el punto de vista de la física. Así, cuando Electra clava el puñal en su madre, podemos describir tal acción en términos de movimiento local: la hoja del cuchillo que se entierra en un punto determinado de un cuerpo y que desplaza la sangre y la carne. Este tipo de causalidad física no captura lo específico de la acción moral humana. Un autómatas podría ejecutar el asesinato de Clitemnestra; sin embargo, el robot no podría ser calificado de agente moral, aunque su acción sí podría ser descrita en términos de la cuádruple causalidad física pues, no lo olvidemos, la teleología aristotélica no equivale a intencionalidad racional.

Un segundo intento de descripción del matricidio apelaría a la categoría de espontaneidad. El agente moral, a diferencia del cuchillo y, a su manera el autómatas, es causa de su propio movimiento. El *arjé* del movimiento del cuchillo no está dentro del cuchillo. Este tipo de eficiencia se suele denominar “instrumental” para subrayar que el poder causal no procede *ab intra*, sino que es

subsidiario del poder del agente principal. ¿El ser humano puede operar como causa instrumental de otro agente? Sin duda, precisamente por ello Aristóteles se preocupa por el caso de la coacción física, que es el típico obstáculo contra la voluntariedad¹. Orestes, aprovechando la fuerza de su cuerpo robusto, podría empujar la mano de Electra de suerte que ella encajara el cuchillo en el cuerpo de la madre. Si ése fuese el caso, estaríamos ante un evento interesante para la física, para la mecánica, pero de poco interés para la ética.

Aristóteles se percata de que la coacción no siempre es completamente mecánica; pues en ocasiones el agente conserva cierta capacidad de moverse por sí mismo desde el punto de vista de la causa eficiente. Tal sería el caso del tirano que nos obligase a cometer una acción horrorosa so pena de matar a nuestros padres². Aplicar la distinción entre causalidad eficiente y causalidad final me parece particularmente útil en esta situación. El reo del tirano sería causa eficiente de su propio movimiento: nadie le empuja la mano. Pero sólo en un sentido secundario podríamos decir que la explicación teleológica se encuentra dentro de la víctima del tirano. A la pregunta, ¿por qué destruiste el cuadro?, el reo respondería porque “el tirano me coacciona” o “para que el tirano no matara a mis padres”. Más adelante regresaré sobre el tema de la intencionalidad, por lo pronto, Aristóteles salva el asunto acuñando la expresión “acciones mixtas” (*praxeis miktai*). Son acciones donde voluntariedad e involuntariedad se entrelazan, aunque el Estagirita se inclina por la voluntariedad de la acción en la medida en que el agente, en este caso el reo, controla el movimiento de sus miembros³.

¹ «Como involuntarios (*akousía*) nos aparecen los actos ejecutados por la fuerza (*ta bia*) o por ignorancia (*di'agnoian*). Lo [involuntario] forzado (*biaion*) es aquello cuyo principio es extrínseco, siendo tal aquel en que no pone de suyo cosa alguna el agente o el paciente, como cuando somos arrastrados a alguna parte por el viento o por hombres que nos tienen en su poder» (EN; III, 1; 1109b35-1110a 4).

² «Puede suscitar dudas si deberán considerarse voluntarios (*ekousía*) o involuntarios (*akousía*) los actos que se ejecutan por miedo de mayores males o por un noble fin, como si, por ejemplo, un tirano nos ordenase hacer algo deshonesto, teniendo en poder a nuestros padres o a nuestros hijos, los cuales serían salvos si hacemos lo mandado o morirán si no lo hacemos. Y otro tanto pasa con la carga que arrojamos al mar en la tempestad. Nadie hay que la eche por un simple querer (*haplos ekon*); pero por su salvación y la de sus compañeros así lo hacen todos los que están en su juicio (*nous*). Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, asemejanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hace» (EN; I, 1; 1110a 4-11).

³ «Tales actos, aunque podrían decirse mixtos, asemejanse más bien a los voluntarios, puesto que son preferidos a otros en el momento en que se hacen; ahora bien, el fin de la acción es el que se tiene en vista en ese momento. Una acción debe llamarse voluntaria o involuntaria según el momento en que se obra. Ahora bien, el que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros —que son como instrumentos de su voluntad— en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también estará en él hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios, por más que absolutamente (*haplos*) hablando, podrían decirse involuntarios, pues nadie escogería hacer ninguno de ellos en sí mismos considerados» (EN, III, 1; 1110a 11-19).

Este segundo intento de descripción de la *praxis* exclusivamente en términos de espontaneidad fracasa, cuando pensamos en el caso de los animales. El perro se mueve a sí mismo: su alma —su estructura orgánica— puede considerarse como la causa eficiente remota de que muerda el trozo de carne. *Prima facie*, el animal también contiene dentro de sí la causa eficiente del movimiento de sus patas. De ahí que, la especificidad de la acción humana no consista en poseer dentro de uno mismo el principio de tal acción.

Traigamos a cuento *De motu animalium* (Cf. 6-7 / *De anima* III 9-13). En este libro, Aristóteles utiliza un mismo modelo para explicar tanto la acción humana como el movimiento animal, porque ambos fenómenos tienen en común la espontaneidad: el impulso *desde dentro*. Evidentemente, en la física aristotélica toda entidad natural, comenzando por los elementos, se mueve debido a una cierta clase de impulso interior, una inclinación natural que desplaza la explicación puramente mecánica. En los mamíferos superiores y en los seres humanos dicho impulso *ab intra* reviste una especificidad que los destaca del resto de las entidades naturales. Esta particularidad queda al descubierto en las premisas del silogismo práctico: una referida al apetito y, la otra referida al conocimiento. Lo que quiero decir es que la espontaneidad no captura lo específico de la acción humana porque los animales superiores también apetecen y perciben.

Un tercer intento de descripción podría apelar a la previsión de consecuencias. La acción típicamente humana es aquella que se realiza con vistas al futuro. Esta descripción tiene a su favor el célebre pasaje de la *Política*, donde se distingue el pensamiento humano de la voz animal, precisamente porque el *lógos* puede referirse a la justicia y a la utilidad⁴. En el lenguaje técnico y moral se conjuga el tiempo futuro a diferencia de la voz del animal que únicamente comunica estados presentes de placer o dolor. La técnica y la moral previenen consecuencias; la expresión de pasiones, no.

Pero ¿basta la referencia al futuro para distinguir el matricidio cometido por Electra del movimiento del perro? El citado pasaje de la *Política* permitiría responder afirmativamente. También *De anima III* sugiere que la anticipación de las consecuencias está reservada al hombre, ser dotado de la percepción del tiempo (*aisthesis chronou*), y cuyo *noús* previene el futuro, a diferencia del apetito concupiscente anclado en el presente⁵. Se trata de dos pasajes difíciles de soslayar.

⁴ «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y placer, y por eso la poseen también los animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicársele unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto» (*Política* I; 11253a 10-16).

⁵ «Como quiera que se originan apetitos contrarios entre sí, lo cual acontece cuando los deseos se oponen a la razón, cosa que sólo se da en seres dotados de sentido del tiempo (porque el entendimiento alargándose a lo futuro nos manda obrar, como quien sólo ve lo presente: ya que lo que de presentes es deleitable aparece como absolutamente bueno y deleitable, precisamente porque no se ve lo futuro)» (*De anima* III; 10, 433b 5-10).

No obstante, Aristóteles sabe que la frontera entre los diversos reinos de los seres vivos no es absolutamente nítida. Los animales superiores poseen memoria: el perro recuerda el castigo recibido y por ello teme a la vara con que ha sido golpeado (el ejemplo es de Avicena)⁶. Esta percepción del tiempo, aunque imperfecta, permite que a su modo el animal pueda prever consecuencias. La experiencia muestra que la bestia puede “percibir” más allá del instante presente. El perro acerca la pelota al amo para que éste juegue con él. El perro pone a los pies del cazador la presa cobrada para recibir la recompensa de su dueño.

El asunto es tan incierto que, incluso, Aristóteles afirma en *Metafísica* que algunos animales acumulan cierto tipo experiencias (Cf. *Met.* I; 1980a27-ss.). El Estagirita no es taxativo sobre esta capacidad de percibir las consecuencias que implica la “experiencia” animal pero la sugiere, según consta en *De historia animalium* VIII. En este lugar, con un tono casi sibilino, se afirma que algunos animales poseen una capacidad natural (*physike dynamis*) similar a la *techné*, la *synesis*, y a la sabiduría⁷. Junto a estas líneas, se puede invocar *EN* 1141a26-28, donde se habla de una cierta prudencia animal —pasaje que, ciertamente debe interpretarse sin olvidar *EN* VI, 2, 1139a19-20, que afirma contundentemente que la *praxis* no se origina en la percepción.

Aristóteles reitera esta zona borrosa entre lo animal y lo humano cuando escribe que los animales y los niños son capaces de acción voluntaria pero no, propiamente hablando, de elección deliberada (*prohairesis*)⁸.

De lo dicho se sigue que no basta con aludir a la previsión del futuro —así, sin más consideraciones— para definir claramente la *praxis* moral humana.

Un cuarto intento de descripción de la acción humana debe, por tanto, concentrarse en la noción de *prohairesis*.

El agente plenamente racional es capaz de configurar su propia existencia en base a una concepción total de su vida. El agente de *praxis* es quien alinea sus acciones singulares a ese ideal. No son capaces de elección deliberada los animales, pues aún cuando son capaces de anticipar consecuencias —el perro evita disgustar a su amo para no recibir el castigo— no planean su vida de acuerdo a una concepción del “yo”. El animal no integra sus acciones particulares en un modelo de vida previamente concebido.

⁶ «Así pues, algunos animales se limitan, como las plantas, a traer al mundo a su tiempo a la prole, otros se dan además el trabajo de alimentar a sus pequeños, pero los abandonan cuando están criados y no tienen ningún trato con ellos; otros, en fin, que son más inteligentes (*synesis*) y tienen facultad de recordar, viven más tiempo y de una manera más sociable con su prole» (*Historia animalium* VIII; 588b, 31-589a 3). Me resultó de mucha utilidad la ponencia de Jorge Morales y Luis Xavier López (2008) *Nature and Life in Aristotle and Aristotelian Thought* (2008).

⁷ «Así lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor. Esta nota es particularmente evidente si se consideran los comportamientos de los niños en la infancia: en éstos, en efecto, es posible ver como huellas y gérmenes de sus disposiciones futuras, y el alma no difiere prácticamente nada del alma de las bestias durante este período» (*Historia animalium* VIII; 588a 29, 588b 3).

⁸ Cf. *EN* III; 2 1111b8-9 y *Ética a Eudemo* II 10, 1225b19-27. Este último pasaje implica algunas dificultades que soslayo.

El animal no puede narrar su propia historia porque no puede pensarse a sí mismo como proyecto. Ya que no se piensa a sí mismo como un agente de *praxis* en el marco de una narración. Mejor dicho, como el animal no se piensa a sí mismo en un entorno diacrónico y sincrónico de causas *ad invicem*, un tejido en el que actúa de acuerdo con una escala de bienes, el animal no merece el nombre de agente plenamente racional. Sé, por supuesto, que mi fraseología —por aquello de la narración— se aleja de la sobriedad del *Corpus aristotelicum*. Creo, sin embargo, que estoy poniendo en otras palabras una idea central de la ética aristotélica.

Hablar de “narración” no es un capricho retórico. Aristóteles reconoce en el niño la capacidad de actuar voluntariamente, pero le niega la capacidad de “elección deliberada”. En el *Corpus* existen otros agentes de racionalidad mitigada: los esclavos naturales. Según la *Política*, los esclavos son herramientas vivientes; individuos sin la suficiente racionalidad para configurar su propia existencia y la de su comunidad de acuerdo con un ideal estructurado de vida. A pesar de todo, los esclavos son racionales. Poseen la razón suficiente para comprender que obedeciendo al amo alcanzan su propia plenitud. En opinión de Aristóteles, la mujer y el bárbaro son también agentes de racionalidad mitigada. La incapacidad de todos estos sujetos para la vida política es el indicio de que, aún cuando pueden ordenar coherentemente segmentos de su existencia, no pueden articular la vida propia dentro de una comunidad dirigida al despliegue óptimo de sus posibilidades. Son capaces de técnica y de formas primitivas de organización política, pero no de alcanzar la excelencia en la vida comunitaria. El niño, el esclavo, la mujer, el bárbaro son agentes voluntarios, pero su racionalidad les impide moverse en el campo de las *prohairesis*.

Para ejemplificar esto, se puede recurrir al caso de Penélope. La esposa de Ulises es un agente racional. Domina una técnica, que le permite tejer y destejer el sudario de Laertes. Penélope es señora de su casa; dirige a las sirvientas, organiza las comidas, habla griego. Valiéndose de su habilidad técnica y de su prudencia doméstica da largas a los pretendientes. El pretexto del sudario, sin embargo, no resuelve el problema político de la sede vacante. La acción de Penélope es una solución doméstica a un problema político. La reina no puede desplegar todas las posibilidades de su propia existencia, mucho menos las de Ítaca, sin la ayuda de marido. Ella es lo suficientemente prudente para reconocer que Ítaca necesita de Ulises, pero no es lo suficientemente virtuosa —fuerte y prudente— como para deshacerse de los pretendientes al trono y gobernar por sí misma. No es una cuestión cultural, de carencia fáctica de recursos externos, sino de naturaleza⁹.

Algo análogo sucede con Jack y los niños cazadores de la novela *El señor de las moscas* de Golding. Los niños son capaces de cazar, pescar, de encender una hoguera. Poseen habilidades técnicas pero, al final, no logran organizarse en una polis.

⁹ Aristóteles pretende dar un sustento biológico a esta inferioridad de la mujer, tesis a todas luces inaceptable. Sin embargo, no siempre se contextualizan adecuadamente sus argumentos. Un libro particularmente valioso para comprender la biología de lo femenino es el de R. Mayhew (2004).

Penélope y Jack contemplan únicamente un segmento de la película, por así decirlo. Son incapaces de articular la existencia de la comunidad y la suya propia con base en un ideal general de vida. La acción típicamente humana, la *praxis* moral por excelencia, no es la de Penélope, ni siquiera la del joven Telémaco, sino la de Odiseo, “fértil en recursos”. El héroe mata a los pretendientes porque en su ideal de vida no hay espacio para el deshonor. No mata simplemente para defenderse, para conseguir alimento, como podría hacerlo un perro; el guerrero planea, delibera, ejecuta la acción porque, si se cruzase de brazos, su plan de vida quedaría completamente desdibujado. En el *Corpus*, este modo de actuar es exclusivo de *ciertos hombres*, aunque el resto de los agentes de racionalidad mitigada, como a su modo los animales, puedan prever consecuencias. Sin embargo, la frontera entre agentes plenamente racionales y agentes de racionalidad mitigada es borrosa. Al fin y al cabo, esclavos, mujeres, niños y bárbaros alcanzan a tener un proyecto vital, pero es un proyecto burdo e imperfecto.

¿Podemos considerarnos agentes plenamente morales si no concebimos nuestra vida como una narración larga, coherente y eximia, llena de bellas acciones políticas y de razonamientos científicos? Aristóteles, al parecer, responde que no. La excelencia es una característica esencial de la acción moral por antonomasia. La acción moral por excelencia es la acción elegida deliberadamente.

Sin embargo, cabe reparar en que la elección deliberada (*prohairesis*) remite a la idea de vida lograda, y la vida lograda o vida buena, remite al término *areté*. Esto es, que lo propio del agente de *praxis* es configurar su existencia de acuerdo con un ideal de vida explícito de excelencia, es decir, de virtudes libremente adquiridas. Hasta aquí, este cuarto intento de definición presenta menos aristas que los anteriores. No obstante, la ambigüedad de la expresión *areté* exige un quinto intento de captura que clarifique los bordes de la acción moral.

La *EN* distingue entre *areté physiké* y la virtud adquirida y elegida deliberadamente, una distinción a la que no siempre se le da la debida atención (Cf. *EN* VI; 13, 1144b3). Los animales y los niños poseen las virtudes naturales; son los talentos innatos o inclinaciones con las cuales nacen algunos seres vivos. Este es el caso de una *dynamis phisiké* animal que se asemeja a la técnica y a la sabiduría.

Los talentos naturales requieren de un análisis más detallado dentro del *Corpus*, como lo muestra la referencia a la *euphyia* en la *Poética*. Se trata de un talento natural para componer metáforas, habilidad que no se aprende de otro, en opinión del Estagirita¹⁰.

La noción de virtud en sentido propio, es decir la que se adquiere y desarrolla libremente, añade a mi descripción de *praxis* un matiz que no se encuentra

¹⁰ «Es importante usar convenientemente cada uno de los recursos mencionados, por ejemplo los vocablos dobles y las palabras extrañas; pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento (*euphyia*); pues hacer buenas metáforas es contemplar (*theorein*) las semejanzas» (*Poética*; 22, 1459 a4-ss.).

tan claramente expresado en la de *prohairesis*. Al analizar el proceso de adquisición de la virtudes en sentido propio, Aristóteles se pregunta si esta virtud es natural o contra la naturaleza.

Como sabemos, el Estagirita les niega a las virtudes en sentido propio el calificativo de natural por la sencilla razón de que son habilidades que adquirimos con esfuerzo, a diferencia de aquellas cualidades con las que nacemos (virtudes naturales). Pero también les niega el apelativo *para physin, contra naturam*, pues no contravienen la naturaleza, sino que la modulan. Introduce, de esta suerte, una especie de estado intermedio entre lo natural y lo contra natural, a saber, el *kata physin, secundum naturam* (Cf. EN II; 1103a 18-26). ¿Por qué Aristóteles niega a las virtudes en sentido propio el adjetivo “natural”? ¿Simplemente porque nacemos sin ellas? Pienso que no. Me parece que Aristóteles reconoce en el agente de *praxis* un tipo de causalidad que va más allá de lo natural y que se manifiesta, precisamente, en la adquisición y ejercicio de la virtud.

En la palabra griega *pathé* se descubre que el animal no es completamente dueño de su movimiento. Aun cuando el alma de los animales es principio interior de su movimiento, los objetos exteriores condicionan sus reacciones vitales de una manera contundente. La hembra desata la pasión del macho en celo: lo atrae naturalmente. Los animales son incapaces de situarse por encima de sus pasiones y autodeterminarse al margen de ellas¹¹. La percepción del objeto exterior desata un proceso dentro del animal. La aprehensión del objeto como una cosa deseable es indicio de que estamos ante un proceso vital; y no ante un impulso meramente mecánico, como empujar un carro hacia el frente, o ante un impulso violento, como lanzar una piedra hacia arriba.

No obstante, el animal carece de la capacidad de maniobrar sobre sus pasiones de acuerdo con un plan de vida a largo plazo y una concepción ideal del propio yo. El animal se mueve apegándose a la pasión más fuerte en cada momento. Su poder causal lo coloca en un ámbito semejante al de las inclinaciones naturales de los cuatro elementos, aunque no idéntico.

Por el contrario, la causalidad del agente de *praxis* se independiza de este orden natural, que es el orden del movimiento, en la medida en que la acción del agente racional no está determinada por la intensidad de la pasión con que se le presenta un objeto dado.

No niego el aspecto físico de la *praxis* moral. El asunto es que este sustrato *kinético* no es lo específico de la acción típicamente moral¹². La especificidad

¹¹ Por cierto, esta razón me parece más que suficiente para conservar la traducción tradicional de *pathé* por “pasión”, y no por “emoción”.

¹² «Sin negar que Aristóteles concibe el mundo de la *praxis* humana como enmarcado en el entorno más amplio provisto por la naturaleza y el cosmos en su conjunto, hay, a mi entender, muy buenas razones para sostener que en su filosofía práctica se abstiene, sin embargo, de toda transposición meramente mecánica al ámbito de la *praxis* del aparato conceptual que él mismo pone en juego en el desarrollo de la ontología de la sustancia y en su examen del movimiento natural. Por el contrario, tiendo a pensar que el modo más productivo de entender la concepción aristotélica de la *praxis*, y el que más justicia hace a la orientación general de los textos, consiste, más bien, en partir de la suposición inversa, e intentar, por tanto, poner de relieve la especificidad de los instrumentos conceptuales

de la *praxis* radica en la independencia del agente respecto a sus pasiones. De modo que la acción moral, no sólo supone la capacidad de elegir *prohairéticamente*, sino también la adquisición de la virtud (en sentido propio) para poder actuar con licencia de sus pasiones. En efecto, tal independencia, sin embargo, no es denominador común de todo ser humano, ni siquiera de todo varón, griego, mayor de edad. Únicamente el *spoudaios*, el hombre virtuoso, actúa sin dejarse determinar por sus pasiones y de acuerdo con su elección de estilo de vida óptimo. La habitual excelencia en la elección deliberada no es otra cosa que la prudencia o *phronesis*. Prudente es quien habitualmente delibera y elige las acciones que mejor encajan en un plan de vida óptimo. Se trata de una virtud de evaluación intelectual que versa sobre lo moral, y cuyo acierto sólo se reconoce en la práctica. Prudente no es quien piensa teóricamente qué es lo mejor para su propia vida, sino quien elige aquí y ahora, *hic et nunc*, lo mejor para sí mismo gracias a un razonamiento práctico. Para que tal deliberación sea en verdad una elección práctica, hacen falta las virtudes del carácter. Por ello no hay prudencia sin virtudes morales, ni virtudes morales sin prudencia.

§ 3. LA VIRTUD COMO EXENCIÓN DE LA CAUSALIDAD DE LAS PASIONES

Actuar motivado exclusivamente por las pasiones impide el despliegue óptimo de las capacidades del ser humano. El agente de *praxis* no alcanza la excelencia supeditando su comportamiento a la intensidad de las pasiones presentes, y marginando la capacidad de su inteligencia de planear su propia vida. La capacidad de planear nuestra vida supone, entonces, que podemos conducir nuestras pasiones. Hay dos líneas de argumentación para defender este tipo de causalidad moral.

Por un lado, se encuentra el importantísimo argumento de la sensatez, del *endoxon*. Las leyes y el común de la gente no eximen de culpa a quien, arrastrado por sus pasiones, comete un delito. En la ética, no lo olvidemos, no siempre hay que indagar la razón, causa o explicación del hecho, o *tó dioti*. En ocasiones basta con mostrar el *factum, to hoti*.

Monto la segunda línea de argumentación en una reinterpretación del argumento de *EN I* sobre la necesidad de un fin último para dar sentido a nuestras acciones. Si careciéramos de la capacidad real de dirigir nuestra propia vida —una condición para satisfacer nuestro apetito natural de felicidad—, nuestra existencia sería vana y miserable. Eso es algo que Aristóteles no está dispuesto a conceder. Su apuesta por el sentido es un principio metodológico. La naturaleza no hace nada en vano. Por ende, si apetecemos naturalmente la felicidad, debemos contar con las facultades naturales para alcanzarla; esto es, naturalmente somos capaces de controlar nuestras pasiones.

a los que Aristóteles apela, a la hora de dar cuenta, en su irreductible peculiaridad de las estructuras fundamentales de la *praxis* y del ámbito dentro del cual ésta puede desplegarse como tal» (Cf. Vigo 2008).

§ 4. PASIÓN E IMPUTABILIDAD

¿Podemos acusar a alguien de ser muy apasionado? En la ética aristotélica sí, porque la virtud moral nos permite dirigir nuestras pasiones¹³. El hombre virtuoso ha modelado su carácter con tal temple que lo bueno le aparecerá como bueno y lo malo como malo. Frente al peligro, no siente ni más ni menos temor del que debe padecer. Se trata, en cierto sentido, de una pequeña concesión a la máxima protagórica “el hombre es la medida de todas las cosas”. Concesión de la que ahora no hablaré¹⁴. Me concentro en el hecho de que nuestra capacidad de adquirir virtudes morales implica que somos responsables de nuestras pasiones.

El incontinente carece de la virtud de la templanza. Por tanto, aún cuando su elección deliberada (*prohairesis*) sea en principio la correcta, finalmente actúa en contra de tal elección de vida y por ella jamás alcanza la prudencia. Su proyecto de vida se queda en eso, en proyecto.

La caída del incontinente es voluntaria: se le puede imputar el haber devorado una docena de pasteles de higos y miel. Pero no es una elección deliberada. Actúa *para ten pro airesin*¹⁵. El vicioso, cuando menos, elige deliberadamente un estilo de vida y se entrega deliberadamente a él. La ausencia de virtudes del incontinente lo convierte en una veleta sometida al viento de sus pasiones. Queda a merced de un entorno donde aparecen y desaparecen objetos apetecibles, queda inmerso en el mundo natural, como un animal.

La aparente paradoja del incontinente —una acción voluntaria en contra de la elección deliberada— se disuelve en la medida en que comprendemos que la *prohairesis* sólo es posible ahí donde: a) existe una concepción ideal de la vida; b) existen virtudes para alinear las acciones singulares a dicho ideal sin depender preponderantemente de las pasiones del sujeto moral.

¹³ No obstante, esta posición admite algunos matices. «Ahora bien, unos son de opinión que los hombres se hacen buenos por naturaleza, otros por hábitos, otros por la enseñanza. En lo que hace al buen natural, es claro que no es algo que dependa de nosotros, sino que por alguna causa divina se encuentra en los que podemos verdaderamente llamar favorecidos de la suerte. Y en cuanto a la palabra y el magisterio, es de temer que no en todos tengan la misma fuerza, sino que es menester haber previamente cultivado con hábitos el alma del discípulo para que proceda rectamente en sus goces y en sus odios, como se hace con la tierra que ha de nutrir la semilla. De otro modo el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas, no los comprenderá siquiera; y ¿cómo sería posible hacer mudar de opinión a quien está así indispuerto? En general no parece que la pasión pueda ceder a la pasión, sino a la fuerza. Es preciso, en consecuencia, preparar de algún modo el carácter haciéndolo familiar con la virtud y enseñándole a amar lo bello y aborrecer lo vergonzoso. Pero es difícil recibir desde la adolescencia una recta dirección enderezada a la virtud sin haberse criado bajo leyes adecuadas, porque no es agradable a la multitud, ni menos a los jóvenes, vivir en templanza y dureza» (EN X; 9, 1179b 20-34).

¹⁴ Al respecto puede consultarse el magnífico libro de Marcelo D. Boeri 2007; 256-ss.

¹⁵ Cf. EN VII; 8 1151a5-7: «Es evidente, por tanto, que la incontinencia no es un vicio (a no ser quizá de cierta manera), porque la incontinencia es fuera de la elección deliberada (*prohairesis*), mientras que el vicio es por elección deliberada». Cf. También EN VII; 4, 1148a4-11.

La *práxis* específicamente humana es, pues, la acción alineada prudentemente hacia un ideal de vida elegido deliberadamente y ejecutada gracias a las virtudes del carácter. Y la virtud es un hábito: una categoría metafísica, no una categoría del mundo natural. *Héxis* es un modo de ser exclusivo de las sustancias racionales, que son capaces de auto-determinarse controlando las pasiones. Los hábitos no son ni una pasión, ni una facultad (*dynamis*) (Cf. *EN* II; 5, 1105b 19-1106a14), sino un modo de ser elegido deliberadamente¹⁶.

Como señalé anteriormente, los agentes racionales no tienen la virtud moral por nacimiento, pero tampoco la adquieren en contra de su naturaleza racional. El agente está naturalmente dispuesto a ella y la adquiere mediante ciertos patrones de repetición (Cf. *EN* II; 1, 1103a18-26). Tales procesos de habituación son posibles únicamente en aquellas facultades que admiten diversos modos de actualización a diferencia, por ejemplo, del fuego cuyo impulso natural es necesariamente hacia lo alto, o de la piedra, cuyo impulso natural es necesariamente hacia abajo (Cf. *EN* II; 1, 1103a19-23). No por lanzar la piedra una y otra vez hacia arriba, lograremos que la roca se “habitúe” a subir. Sólo las potencias abiertas a los contrarios son susceptibles de habituación (Cf. *Met.* IX, 2, X5, 1047b31-35). Esta indeterminación es propia de las potencias racionales.

En el hombre virtuoso, la parte racional del alma ejerce un dominio sobre las pasiones. La virtud estabiliza el dominio, le da regularidad. Desarrolla una “segunda naturaleza”, según una feliz expresión acuñada en la escolástica.

Este dominio de la racionalidad es un tipo de causalidad que no se explica mecánicamente. Aristóteles utiliza la expresión “dominio político” para significar que, a diferencia de un déspota oriental, el señorío de la racionalidad sobre el apetito no es absoluto¹⁷. Se trata de una metáfora que, a fin de cuentas, sugiere una causalidad ajena al mundo natural.

El dominio político de la razón sobre las pasiones añade un elemento irreductible a la causalidad natural, un “algo separado” de la animalidad. Esta afirmación no debería llamarnos la atención, pues Aristóteles afirma en *De generatione animalium* que el *noûs*, divino (*theïon*) y preexistente, le adviene al embrión humano desde fuera (*thyrathen*), lo cual no sucede con las otras facultades (Cf. *De generatione animalium* II; 3, 736b16-29. / *EN* X, 7, 1177a 13-17).

En este sentido, aún cuando la *práxis* humana tenga un sustento *kinético*, un sustrato que puede describirse en términos de movimientos, si no invocamos la noción de virtud en dicha descripción, perdemos lo específico de la acción.

¹⁶ Cf. «hábito de la decisión deliberada (*héxis proairetiké*), consistente en un término medio (*mesótes*) relativo a nosotros, determinado por la razón, es decir, tal como lo determinaría el hombre prudente; más concretamente: un término medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto» (*EN* II; 6, 1106b36-1107a3).

¹⁷ «Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio despótico y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio despótico y la inteligencia (*noûs*) sobre el apetito (*oréxis*) un dominio político y regio. En ello resulta evidente, que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma y para la parte pasional ser gobernada la inteligencia (*noûs*) y la razón (*lógos*), mientras que su igualdad, o la inversión de su relación es perjudicial para todos» (*Política* I, 2; 1254b3-8).

§ 5. COROLARIOS

Primero. Al estudiar la dinámica de la *praxis* elegida deliberadamente en la *Nicomachea*, llama la atención la ausencia de una sistematización satisfactoria del apetito racional (*boúlesis*). Aristóteles lo distingue de las otras dos formas de apetito. No obstante, por momentos, la elección deliberada (*prohairesis*), y por ende el apetito racional parecen confundirse con el *noús* hasta el punto de que acuña las expresiones *noús orektikos* y *orexis dianoetiké* (Cf. EN VI; 2 1139b 3-5). De alguna manera, Aristóteles hereda de Platón ese carácter dual del *lógos* auriga, la razón que conoce el bien y que, simultáneamente, conduce al apetito concupiscible y al apetito irascible. No existe en el *corpus aristotelicum* una teoría de la voluntad, sino una teoría de lo voluntario y, sobre todo, de una teoría de lo elegido deliberadamente. La hipótesis que lanzo al vuelo es que Aristóteles tenía demasiados problemas con el *noús* separado y divino, como para postular la hipóstasis de un apetito racional: la facultad volitiva.

Segundo. Aristóteles pone el acento de la ética en la consecución de la vida lograda, en la alineación general de nuestra existencia. Lo importante es el impacto de la acción singular en la totalidad de nuestra vida, más que el resultado de cada acción por separado. El hombre prudente es, pues, el que acierta al mantener este rumbo general de su vida.

Salvo algunos pocos absolutos morales en el *Corpus*, como la prohibición tajante del adulterio o del homicidio, el término medio cabe en casi todas las acciones y pasiones. Los criterios morales son, por tanto, simples guías cuya aplicación dependerá de las circunstancias concretas. La filosofía de las cosas humanas no pretende ser un catálogo exhaustivo de dilemas morales, ni un prontuario o vademécum.

Aristóteles no escribe una ética detallada y precisa, sino una tipología moral de trazos gruesos. La minucia con la que el Estagirita dibuja algunas virtudes —la voz grave con la que debe hablar el magnánimo, por citar un ejemplo pintoresco— debe leerse como una tipología al modo de la *Retórica* del mismo Aristóteles, o al modo del *Tratado de los Caracteres*, de su discípulo Teofrasto. Erraríamos si entendiéramos tales descripciones en un sentido prescriptivo fuerte.

Esto de la tipología es plausible si recordamos el papel pedagógico de la literatura épica entre los griegos. Se trata de imitar la valentía de Aquiles, en el entendido de que los oyentes no son hijos de una diosa, no combaten en las llanuras de Asia y no son amigos de Patroclo. El valor formativo de los héroes homéricos no descansa en que se imiten al pie de la letra.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2000a). *De anima*, T. Calvo Martínez (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000b). *De motu animalium*, E. Jimenez Sanchez-Escariche & A. Alonso Miguel (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000c). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí Bonet (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992). *Historia animalium*, J. Pallí Bonet (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*, T. Calvo Martínez (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1987). *Poética*, V. García Yebra (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Política*, M. García Valdés (trad). Madrid: Gredos.
- D. Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Mayhew, R. (2004). *The Female in Asistotle's Biology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morales, J. & López, L. X. (2008). *Nature and Life in Aristotle and Aristotelian Thought*. Milwaukee: Marquette University, Department of Philosophy.
- Vigo, A. (2008). Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. En G. Leyva, *Filosofía de la acción*. Madrid: UAM-Síntesis.

El presente trabajo es una reflexión en torno a la *prudentia* en santo Tomás de Aquino a partir de su relación con el *recto appetito*. Consideramos que el modo de comprender tal vínculo además de explicitar el gran influjo de la patristica oriental en la reflexión ética del Aquinate permitirá comprender la *prudentia* desde su dimensión más propia y original. La *prudentia* será vista no sólo como una virtud que contribuye a la realización humana en el ámbito de lo contingente sino fundamentalmente como expresión de un horizonte de plenitud que el ser humano está llamado a alcanzar a través de un proceso ascensional posibilitado por las elecciones particulares. Hemos dividido el trabajo en tres partes: la primera, busca situar las nociones de *prudentia* y apetito racional (*voluntas*) desde la perspectiva de su génesis y evolución histórica; en la segunda, profundizaremos en el presupuesto teológico de ambos conceptos y en la última parte abordaremos las consecuencias que tal presupuesto tiene en la noción de *prudentia* en la ética de santo Tomás.

§ 1. PRUDENTIA Y VOLUNTAS

Un rastreo en la historia del término *prudentia* nos remite a Cicerón, más específicamente a su libro *De inventione* del año 86 a.C. en el que aparecía como traducción del griego *phrónesis*. No fue Cicerón, sin embargo, el responsable de interpretar la *prudentia* en clave aristotélica. Muchas de las acepciones que el gran pensador latino atribuyó a este término estaban vinculadas a las acciones humanas en el plano político y social: conocimiento del derecho público (*De Orat.*, 1, 256), sabiduría para establecer la constitución de las ciudades (*Ac.* 2,3); clarividencia política (*Brut.*, 2), conocimiento práctico (*De Orat.* 2,1). La traducción ciceroniana de *phrónesis* por *sapientia* añadió una dificultad más a la comprensión precisa del término *prudentia*. Ello se puede apreciar, por ejemplo, en el uso indistinto que muchos padres de la Iglesia occidental hicieron de ambos términos. La herencia de esta ambivalencia permanecerá hasta el siglo XIII, más precisamente hasta el momento en que santo Tomás de Aquino vincule la *prudentia* con la *phrónesis* aristotélica.

La redefinición de la *prudentia* obrada por el Aquinate significó la posibilidad de enriquecer tal noción a partir de una confrontación de la ética aristotélica y la cristiana. Sería erróneo pensar que esta vuelta a Aristóteles significaba para santo Tomás una repetición y divulgación de la *phrónesis* elaborada en la *Ética Nicómaquea*. Además de contar con un bagaje conceptual novedoso acumulado durante siglos de reflexión en torno a las acciones humanas, hay que tener en cuenta el presupuesto teológico que santo Tomás poseía en la elaboración de su propia propuesta ética, ajeno por completo a la cosmovisión griega: el dato de la revelación. Las consecuencias de este presupuesto serán decisivas en el contenido de la *prudentia*. Como bien señala Gauthier: “Santo Tomás no ha escrito ni una filosofía moral, ni una interpretación de Aristóte-

les por Aristóteles [...] Santo Tomás ha debido realizar en estas ideas una transmutación tan profunda que toma lo contrario de lo que era [...] esencial en el pensamiento de Aristóteles” (Gauthier 2002; 276).

La novedad del planteamiento ético de santo Tomás está en línea de continuidad con la crítica de los estoicos a la ética aristotélica. En efecto, en relación al problema del deseo, la posición de Tomás es, en algunos puntos, más cercana al estoicismo que al Estagirita, más cercana, por ejemplo, al intento del estoico Crisipo de fundar los actos morales en la razón, que al intento de Aristóteles de incluir el deseo (*boúlesis*) al interior del proceso racional de elección (*proairesis*). En su crítica al intelectualismo socrático Aristóteles sostenía que la elección no era resultado únicamente de la razón sino también del influjo de un elemento distinto capaz de colaborar o entorpecer su proceder natural, esto es, capaz de llevar al agente a obrar moral o inmoralmemente. Este elemento distinto será el deseo (*hormé*), potencia no racional pasiva que ofrece a la propia razón una orientación hacia un bien particular cuyo conocimiento cualifica tal deseo objetiva y moralmente. Aristóteles distinguía en la *Ética Nicomáquea* tres tipos de deseos: el deseo racional (*boúlesis*), el ardor (*thymós*) y el deseo corporal (*epithymía*). Los dos últimos, a diferencia del primero, son no racionales, esto es, resultado de una orientación a bienes sólo aparentes. A diferencia de la *boúlesis* cuyo carácter es orético o desiderativo, los deseos no racionales son forzados. Aristóteles parecería, en consecuencia, aceptar que el incontinente, aquel que se caracteriza por ceder a los deseos corporales (*epithymía*), actúa inmoralmemente pero en contra de su deseo racional. Esta contradicción revela que su capacidad de reconocer el bien no se ha perdido sino que sólo ha quedado marginada momentáneamente a causa del deseo irracional. Lo que resulta difícil de explicar desde esta perspectiva es porqué el incontinente, si es que sabe cuál es el bien que le conviene, no es capaz de obrar según este conocimiento ni de generar un deseo correspondiente. Si se afirma que el deseo irracional impide este objetivo tendríamos que admitir o que la razón renuncia a su capacidad de razonar o que exista un principio igual o más alto a la propia razón que sea capaz de dominarla e incluso desviarla de su cauce natural. Puesto que ambas posibilidades eran negadas por el propio Aristóteles, el problema seguía vigente.

En el s. III a.C. Crisipo, el representante más importante del estoicismo antiguo, en un intento de superar esta dificultad y de liberar al conocimiento de cualquier otra fuerza capaz de imponerle fines distintos a los suyos, consideró que los actos morales sólo debían explicarse en términos de razón. El principio de las acciones morales y, por tanto, de la libertad, es un acto de la razón identificado con el asentimiento (*synkatáthesis*). No basta el conocimiento del bien particular para obrar moralmente, se hace preciso, luego de la representación de este bien, asentir a este bien, asumir una posición activa respecto de él y, por tanto, hacerse responsable del mismo. El asentimiento es una acción de la razón. Sólo después de haber asentido al bien aparece el deseo o impulso ulterior que lleva a la acción (*logiké hormé*: apetito racional). Como se ve, todo el proceso de la elección es relegado al interior del pensamiento, sin que intervenga ningún elemento afectivo. De este modo, si para Aristóteles el principio inmediato de la acción era la elección (y toda elección presupone un deseo),

para Crisipo este principio inmediato es el imperativo de la razón. No una razón pasiva que acoge y representa lo acogido sino capaz de decidir, es decir, de asentir.

Es importante destacar que la noción “apetito racional”, que aparece por vez primera con el estoicismo, será aquella que los teólogos medievales tomarán para definir la *voluntad* y también la que seguirá utilizando santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. La asunción de este término por parte del cristianismo tampoco fue ingenua ni gratuita. Como muchos otros términos procedentes de la filosofía griega, el término “apetito racional” fue redefinido desde los presupuestos de la fe cristiana e insertado al interior de un marco teórico totalmente novedoso respecto al griego. Es cierto que el concepto estoico de “apetito” era más elaborado que el aristotélico de “deseo” en cuanto poseía un elemento racional más nítido. Y es cierto también que esta noción recibirá nuevas posibilidades cuando Cicerón hable del “apetito natural” en su *De Officiis*, para referirse a una orientación racional predeliberativa que el propio santo Tomás menciona en su obra (*S. Th.*, I-II, q. 94 a. 2). Pero ninguna de estas consideraciones justificará la identificación de la tesis cristiana, especialmente la de santo Tomás, con la del estoicismo. Afirma Santo Tomás: «los estoicos no distinguían entre el sentido y el entendimiento, y, en consecuencia, tampoco entre el apetito intelectual y el sensitivo. Por eso no distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad» (*S. Th.*, I-II, q. 24 a. 2). La reducción de los apetitos sensitivos a la facultad cognoscitiva tiene la virtud de potenciar el papel del agente moral en el momento del asentimiento, tal como ya hemos visto, pero al mismo tiempo entraña el peligro de identificar el bien moral con la actitud subjetiva y de declarar como algo indiferente los fines de los apetitos. La traducción de Cicerón de la *hormé logiké* (apetito racional) por *uoluntas*, en la medida que se inserta dentro del marco teórico estoico, no fue de gran ayuda para expresar aquella facultad desiderativa que se iba cristalizando en el cristianismo. Tampoco san Agustín va más mucho allá del estoicismo cuando se refiere al acto de la *uoluntas* como asentimiento. La verdadera transformación de la *uoluntas* estoica a la cristiana es aquella que considerará el “apetito racional” como una potencia distinta a la razón. El protagonista de esta transformación procede de la patrística oriental, su nombre: Máximo el Confesor (580-662).

Se puede decir que la noción griega *thélesis* acuñada por Máximo el Confesor¹ y retomada poco tiempo después por san Juan Damasceno (675-749) constituye el referente más cercano a la noción latina *uoluntas* que santo Tomás de Aquino utilizará en sus obras. La novedad de este término griego se explica en el contexto de una disputa teológica entre aquéllos que atribuían a Cristo sólo voluntad divina (monotelismo) y la posición de la Iglesia que atribuía a Cristo voluntad divina y también humana. Lo realmente problemático en este asunto no era el reconocimiento de una voluntad divina en Cristo que ya en la famosa doctrina del *omoúsios* del concilio de Constantinopla había quedado salvaguardada, sino la coexistencia de esa voluntad con una de naturaleza hu-

¹ « [...] die Einführung dieses Begriffes in die philosophisch-theologische Terminologie als eine schöpferische Tat von Maximus angesehen werden muss» (Renczes 2003; 270).

mana. La pregunta del monotelismo podría ser formulada así: ¿cómo podría atribuírsele a Cristo una voluntad humana expuesta a la posibilidad del error y al pecado? Aún cuando la posición de la Iglesia era la defensa de la doble voluntad en Cristo, los argumentos que justificarán esa afirmación no habían sido suficientemente desarrollados. Máximo ofrecerá una distinción bastante esclarecedora para superar este problema. Según este autor, la voluntad humana, la *thélesis*, posee un doble querer: el *tò haplòs thélein* o querer simple, y el *tò pòs thélein*, el cómo querer. Ambas acciones están en relación a dos formas de voluntad: la *haplòs physikè thélesis* o *thélema physikón*, voluntad natural y simple, y la *thélesis poià* o *thélema gnomikón*, la voluntad cualificada o dispositiva. Gracias a la primera forma de voluntad todo ser humano tiene un apetito racional hacia el bien conforme a su naturaleza, “una armonía con lo que le dará su ser acabado” (Doucet 1972; 357), es decir, un querer irreversible y predeliberativo hacia Dios. Gracias a la segunda forma de voluntad, el ser humano, disponiendo de sí mismo, es capaz de elegir distintos bienes particulares. Es en esta segunda forma de voluntad donde se realiza la deliberación y la elección, y por tanto, donde se manifiesta la finitud y falibilidad del conocimiento humano. Máximo afirmaba que la voluntad humana en Cristo existía sólo bajo la primera forma, esto es, en cuanto *thélema physikón* o voluntad natural; y no bajo la segunda, signada por su ignorancia y fragilidad. Las consecuencias de esta distinción para la antropología y para la ética serán muy importantes. Las acciones humanas presuponen un querer natural orientado a un bien no determinado por ningún objeto específico, esto es, orientado a un bien universal (Dios) que no puede ser objeto del apetito sensible sino sólo del inteligible. Al interior de esta orientación surge el deseo de un objeto determinado y cualificado (*boúlesis*), nace el querer una cosa concreta y particular. El paso de la *thélesis* (voluntad natural) a la *boúlesis* (voluntad cualificada o gnómica) señalará el momento decisivo de la transformación o perfeccionamiento moral de la persona. Es aquí donde podemos descubrir la cercanía entre Máximo el Confesor y Tomás de Aquino, más precisamente, entre la voluntad dispositiva (*thélema gnomikón*) y la *prudentia*, tal como veremos a continuación.

§ 2. EL PRESUPUESTO TEOLÓGICO DE LA PRUDENCIA

La distinción de Máximo de las dos voluntades llega a santo Tomás de Aquino a través de san Juan Damasceno, quien a su vez, tuvo a Máximo el Confesor como a una de sus referencias más importantes (Pinckaers 1992; 255). En la tercera parte de la Suma Teológica de santo Tomás leemos: “La voluntad [...] versa acerca del fin y acerca de los medios para alcanzarlo; y tiende a ambas cosas de modo diferente [...] Por eso el acto de la voluntad orientado a un objeto querido por sí mismo [...] llamado por el Damasceno *thélesis*, esto es, simple voluntad, y denominado por los Maestros voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*), es de distinta naturaleza que el acto de la voluntad que se dirige a un objeto querido en orden a otro, como es tomar una medicina, denominado por el Damasceno *boúlesis*, es decir, voluntad consultiva, y llamado por los Maestros voluntad como razón (*voluntas ut ratio*)” (S.Th. III, q. 18, a. 4).

Esta cita muestra claramente la coincidencia plena de santo Tomás con las tesis de Máximo el Confesor. El *thélema physikón* será traducido como *voluntas ut natura*, mientras que el *thélema gnomikón* como *voluntas ut ratio*. La primera forma de la voluntad está en relación con un acto extraído de ella, una orientación irreversible hacia el bien que se manifiesta en el querer originario. En la medida que tal orientación es constitutiva de la voluntad natural no es posible desviarla ni detenerla exteriormente. La razón de esta imposibilidad no sólo radica en la determinación intrínseca de la voluntad sino fundamentalmente en el movimiento que el bien último genera en ésta al ofrecérsele como fin. En tal sentido se afirma que «todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de El (Dios) como del primero que mueve» (S. Th. I-II q. 6 a.1). Ello significa que el origen del movimiento de la voluntad natural no reside en sí misma sino en el objeto que lo impulsa. Y puesto que ese objeto es “universalmente bueno bajo todas las consideraciones” (S.Th. I-II q. 10 a. 2), la voluntad es movida necesariamente. Hay otra dimensión de la voluntad que no quiere necesariamente, aquella que se vincula a los bienes particulares y que se realiza a través de la elección. De esta parte hablaremos más adelante. En relación al movimiento necesario de la voluntad cabría preguntarnos si ello no supone una *contradictio in terminis*. En efecto, si Dios mueve la voluntad, ¿no estaría negando la atribución más propia de ésta y violentando su naturaleza? Afirma santo Tomás: “Aunque la voluntad quiera el fin último con una inclinación necesaria, de ningún modo se puede conceder que esté obligada a quererlo [...] Pero, dado que la voluntad misma es una inclinación, pues es un apetito, no puede ocurrir que la voluntad quiera algo y su inclinación no se dirija hacia ello y, así, no puede suceder que la voluntad quiera algo violenta o coaccionadamente, incluso cuando quiere algo con inclinación natural” (*De verit.* q. 22 a. 5). En otras palabras, sería un acto de violencia si tal movimiento fuera contrario a la naturaleza de la voluntad. Pero lo que define a la voluntad es precisamente su tendencia natural al bien. Por ello se puede afirmar que ese primer movimiento que procede de Dios no está en contradicción con la dinámica intrínseca de la voluntad que tiende hacia el bien absoluto. En tal sentido, el primer acto de la voluntad no es el que tiende deliberadamente hacia un bien particular sino aquel que derivando de su propia naturaleza se inclina al bien absoluto.

Aquí nuevamente la aproximación de Máximo el Confesor puede ser iluminador. Para éste el *logos* de un ser no sólo se refiere a su principio o razón esencial sino también a su finalidad. Este principio y fin están en Dios por lo que el *logos* no se identifica con la forma inmanente. Por ello Máximo el Confesor, siguiendo en este punto a Dionisio Areopagita, habla de la inscripción de la voluntad divina en cada ser creado (*thélemata*) en la medida que hace manifiesto el diseño divino en la creación. El *logos* del ser humano no es sólo voluntad divina de creación sino también intención divina de realización que no es otra que la unión con Él, esto es, la “divinización” por participación (Larchet 1996; 120). Consideramos que cuando santo Tomás hace referencia a la correspondencia entre la orientación natural de la voluntad y su fin último está coincidiendo plenamente con la posición de Máximo. En efecto, tal correspondencia sólo puede comprenderse a la luz de la creación, más precisa-

mente, de la intención divina de crear al hombre. La orientación natural de la voluntad, la *voluntas ut natura*, responde precisamente a ese diseño creacional que tiene como fin último la amistad con Dios. Afirma Melina: “El bien [...] es definido [por santo Tomás] anticipadamente a partir de una ordenación divina y se presenta, por tanto, no solo como objetivamente dado sino de algún modo como anticipado e inscrito en la naturaleza del aquel ser. Las inclinaciones naturales no son simples datos de hecho: expresan una intención divina, una ley natural del ser que es creado” (Melina 2005; 50)².

Esta orientación fundamental de la voluntad hacia el bien no explica suficientemente la estructura de la acción humana. El orden de lo creado no se reduce a su determinación originaria sino que se extiende al ámbito de su despliegue y realización. No basta la *voluntas ut natura* para que tal realización se produzca en la medida que tal orientación sólo nos aproxima al bien común y universal. La realización del ser humano supone el paso de lo universal a lo particular, de la *thélesis a la boulésis*, o dicho en términos de santo Tomás, el paso de la *voluntas* a la *electio*. Ambos actos “pertenecen a la misma potencia, a saber, el apetito racional [...] Pero la voluntad designa el acto de esta potencia en relación al bien absoluto, mientras que la elección designa el acto de la misma potencia en relación al bien que pertenece a nuestra operación” (SLE IV, lect., 2, n. 1130). Si con la *voluntas ut natura* accedíamos a la dimensión metafísico-teológica del bien, con la *electio* (o *voluntas ut ratio*) nos encontramos con su dimensión ética. En efecto, el bien deviene ético cuando está referido al acto libre del hombre. Es a través sus elecciones libres que éste puede crecer en el orden del ser o también decrecer. “Crecer en el orden del ser” no significa simplemente añadir virtudes a la propia naturaleza sino ingresar en un movimiento ascensional y perfectivo que va acercando cada vez más al hombre a su fin último. Este acercamiento significa al mismo tiempo una transformación que, en términos de Máximo, recibe el nombre de “divinización”. La posibilidad de que el hombre se divinice está ciertamente más allá de sus propias capacidades. Halla su fundamento en la intención divina que quiso crear al hombre para este fin. La actualización de esta posibilidad no depende de Dios sino del recto ejercicio del libre albedrío. El logos humano lleva en sí un dinamismo ascensional cuyo principio está en la intención misma de Dios al crearlo: establecer una relación personal con él. Para cumplir con este designio es preciso que la libertad humana coincida a través de sus elecciones con el principio normativo de su ser inscrito por Dios como sentido y tarea en su naturaleza. Si tal coincidencia se realiza a través del ejercicio de su libertad,

² Es en este punto donde aparece con claridad la diferencia de santo Tomás con Aristóteles para quien sería inimaginable una relación de amistad con el primer motor. Si para éste el fin moral es una realidad contingente vinculada con las acciones del hombre, para aquél, el fin moral es la realidad menos contingente que existe, porque tal fin es Dios mismo, un Dios personal con quien es posible una relación de amistad: la caridad. Como bien señala Gauthier: «La construcción tomista tiene su principio no en Aristóteles sino en el sermón de las bienaventuranzas de la montaña. El análisis aristotélico de la felicidad sólo ofrece el instrumental conceptual que sirve para poner de relieve la bienaventuranza evangélica: la idea que la felicidad es fin y que el fin es principio del orden moral» (Gauthier 2002; 276).

el ser humano ingresa en aquel movimiento ascensional que va transformando progresivamente al hombre a imagen de su Creador. Esta “divinización” pasa por el ejercicio del libre albedrío que en Máximo el Confesor es obra de la *thélema gnomikón*, y en santo Tomás, de la *voluntas ut ratio*. De este modo la orientación natural al bien recibe una sobreactualización a través de la disposición del propio ser para la elección del bien y el rechazo del mal. Es aquí donde se hará relevante para el Aquinate la doctrina de las virtudes, tanto las teologales (fe, esperanza, caridad) como las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza).

§ 3. LA *PRUDENTIA* EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

La doctrina tomista sobre la *prudentia* fue desarrollada paralelamente al estudio que el Aquinate realizaba de la *phrónesis* aristotélica en su *In Decem libros ethicorum Aristóteles ad Nicomacum expositio*, su famoso comentario a la *Ética* a Nicómaco escrito entre 1260 y 1269, y expuesta fundamentalmente en la *II-IIae* de la *Summa Theologiae*, escrita entre 1269 y 1270. Si bien el Comentario de santo Tomás a la *Ética Nicomáquea* sigue el esquema del Estagirita, es posible reconocer allí líneas de reflexión cuya originalidad filosófica es indudable. En el libro VI del Comentario a la *Ética Nicomáquea* santo Tomás define la *prudentia* como virtud correspondiente a la inteligencia práctica, es decir, a la parte “opinadora” del alma racional (*ratioinativum sive opinativum*) distinta tanto de la ciencia (*scientia*) como del arte (*ars*). En la medida que pertenece al alma racional, el objeto de la inteligencia práctica es la verdad pero considerada bajo el aspecto del bien total de la vida humana, esto es, del bien a través del cual el hombre se realiza en tanto hombre. En ese sentido la inteligencia práctica dirige la voluntad en la acción y permite, a través de la elección, la finalización de una obra percibida como buena.

El hombre elige aquello que despierta su apetito identificado con el bien para sí: *bonum movet appetitum in quantum est apprehensum* (SLE III, lect. 13, n. 515). Pero para que la elección sea propia de la inteligencia práctica no basta el apetito, es necesario que éste sea recto. Afirma santo Tomás: “El bien de la inteligencia práctica no es la verdad absoluta sino la verdad reconocida (*confesse*), es decir, la verdad de acuerdo con el apetito recto” (SLE VI, lect., 2, n. 1130). ¿Qué es aquello que determina la rectitud del apetito? ¿Su conformidad con la razón práctica? Si ello fuera así no se habría adelantado mucho respecto a la *boúlesis* aristotélica, deseo en sí irracional, que recibiría su determinación moral a partir de su conformidad con la razón. Afirma santo Tomás: “si la verdad de la inteligencia práctica se determina en relación al apetito recto y si la rectitud del apetito se determina a partir de su acuerdo con la razón verdadera [...] se sigue de allí una circularidad” (SLE VI, lect., 2, n. 1130). Salir de esta circularidad supone redefinir la noción de apetito. Y en este sentido santo Tomás afirma que “el apetito está referido tanto al fin como a los medios” (SLE VI, lect., 2, n. 1130). Los apetitos vinculados a los medios surgen del conocimiento tanto sensible como inteligible mientras que el apetito del fin sigue la forma natural del ser humano. En este sentido, la rectitud del apetito puede verse en una doble perspectiva. En relación al fin, el apetito es recto por naturaleza en

cuanto deriva del principio que funda su propio dinamismo. En relación a los medios, la rectitud del apetito queda determinada cuando persigue lo que dice la inteligencia práctica en el plano de las elecciones particulares.

No son dos apetitos que responden a dos potencias distintas. Son las dos dimensiones constitutivas del apetito racional. Sin embargo, es el apetito racional del fin el que se eleva como “la medida de la verdad en la inteligencia práctica” (SLE VI, lect., 2, n. 1130). Ello quiere decir que el reconocimiento de los bienes particulares en el plano de la *electio* sólo es posible a partir del vínculo con el bien absoluto expresado en la *voluntas ut natura*. En tal sentido, el criterio para elegir los bienes particulares debe ser tomado del bien absoluto de manera tal que toda elección supone “que el hombre conozca al menos, de modo verosímil y oscuro, el fin último y óptimo de la vida humana, para poder orientar así toda la existencia en relación a él” (Melina 2005; 107). Este fin último no es otro que la felicidad, estado de plenitud continuo y perpetuo que en esta vida sólo es posible experimentar imperfectamente (SLE I, lect. 10, n. 129). Este es el fin que el hombre apetece naturalmente y en relación al cual elige los bienes particulares.

Es aquí donde la *prudentia* muestra su valor ético fundamental. En efecto, gracias a esta virtud el hombre es capaz de elegir los bienes particulares y, por tanto, de obrar moralmente. Se trata de “un hábito activo con razón verdadera no en relación a cosas producibles existen fuera del hombre sino sobre el bien y el mal del hombre” (SLE VI, lect., 4, n. 1166). En tal sentido, la *prudentia* es capaz de reconocer el bien realizable del ser humano y elegir la acción adecuada que lo lleve a cabo. Es importante destacar el carácter “realizable” del bien, porque sólo de un bien posible y al alcance del ser humano puede haber prudencia, no de un bien absoluto e inalcanzable. Ello significa que el primer paso de la *prudentia* es la delimitación de aquello que forma parte de nuestro ámbito de acción. Este paso recibe el nombre de deliberación (*consilium* o *deliberatio*). El siguiente paso es la elección, momento esencial y cuasi terminal de la *prudentia* que sigue a la deliberación y que tiene como objeto la determinación de las acciones conducentes a la realización del bien práctico. “La elección –señala santo Tomás– está en relación con los medios mientras que la voluntad apunta al fin mismo” (SLE III, lect. 1, n. 382) Ahora bien, si la razón práctica quedaba determinada por el *recto appetito* –como señalábamos anteriormente– y si todo apetito lo es sólo del fin, ¿cómo puede definirse la *prudencia* en relación a acciones que versan sobre medios?

Aquí conviene hacer una precisión. La relación entre aquellas realidades “que son en orden al fin” (*ea quae sunt ad finem*) y un fin en sí mismo (*finis*) no puede ser pensada en términos de medios a fines, tal como sucede en el arte o la técnica. El fin de toda acción moral no es otro que la propia acción, de modo tal que “el principio de toda elección es el hombre, a saber, el agente” (SLE VI, lect. 2 n. 1137). Por ello se puede decir que tanto la deliberación como «la prudencia (están) en relación con el bien del hombre” (SLE VI, lect. 4 n. 1167) En otras palabras: “la deliberación (*consilium*) así como la elección (*electio*) se relacionan con aquello que se hace a causa del fin” (SLE VI, lect., 9, n. 483). La afirmación según la cual deliberación y elección están en relación con los medios debe comprenderse a partir de la ordenación de las acciones

humanas (*ea quae sunt ad finem*) al fin en sí mismo (*in finem*)

La posibilidad de que el hombre prudente perciba el bien como un bien verdadero, recibe por parte de santo Tomás una explicación distinta a la ofrecida por Aristóteles. Esta diferencia marcará un distanciamiento nítido entre ambas propuestas éticas. Es claro que para el Estagirita el hombre prudente representa la medida o el canon del conocimiento ético. Para santo Tomás la posibilidad de reconocer el bien como bien más que fundarse en el hombre prudente se define en relación a lo que es conforme a la recta razón. “Ahora bien, – dice el Aquinate– al hábito virtuoso le convienen aquellas cosas que son buenas verdaderamente (*secundum veritatem*). Puesto que el hábito de la virtud moral se define a partir de lo que es según la recta razón (*secundum rationem rectam*)” (SLE III, lect. 10, n. 494). Si el hombre prudente puede constituirse en medida de la acción moral es fundamentalmente porque vive en conformidad con los primeros principios de la inteligencia práctica. Esta afirmación nos lleva forzosamente a la noción de *sindéresis* que es precisamente el *habitus* o modo de ser natural del entendimiento que intuye estos principios de la razón práctica. Se trata de “un juicio originario e infalible sobre el bien como sentido final del obrar humano” (Pieper 1974; 64), una intuición directa de los elementos esenciales de la acción. En esa intuición el bien no se presenta estáticamente, como objeto de una definición (el bien es aquello hacia lo cual todos tienden) sino como un mandato o imperativo que, fundándose en la *voluntas ut natura*, supone una tensión hacia el bien realizable. Esta disposición cognoscitiva e intuitiva (*habitus*) de la *sindéresis* es una novedad respecto a la ética aristotélica (Melina 2005; 112).

La importancia de la *sindéresis* en la comprensión de la *prudentia* queda reflejada en este texto de santo Tomás: “La *sindéresis* mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia” (S. Th. II-II, q. 47 a. 6)³. De este modo, así como el *intellectus* intuye los primeros principios del entendimiento, así la *sindéresis* intuye los primeros principios de la inteligencia práctica antes de cualquier formulación categorial. El dictamen de la *sindéresis* no podría traducirse en actos morales si el hombre no dispusiera de una virtud capaz de aplicar aquellas leyes de la razón práctica a las situaciones concretas. Si la *sindéresis* expresa la medida del obrar moral desde su fin último, la prudencia expresará la medida del obrar moral en las acciones concretas. El modo como la prudencia aplica el dictamen de la *sindéresis* a las situaciones concretas se realiza a través del silogismo práctico. Afirma santo Tomás:

Corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se

³ Sin olvidar que la *sindéresis* es movida a su vez por la orientación natural de la voluntad al bien. Como bien señala Pieper: Afirma Pieper: «el carácter dinámico, imperativo, de la *sindéresis* proviene de un acto precedente de la voluntad; todo movimiento procede de la voluntad [...] Este acto [...] que precede al dictamen de la *sindéresis* es la simple volición del amor natural al bien» (Pieper 1974; 67), lo que hemos llamado.

aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción (S. Th. II-II, q. 47 a. 3).

Es claro que cuando santo Tomás se refiere en este texto a los “principios universales”, que actúan de premisa mayor del silogismo, se refiere ante todo al dictamen de la *sindéresis*. El mandato implícito en el principio universal acompañará todos los pasos del silogismo hasta la conclusión que es el mandato de la prudencia. Pero lo propio de la prudencia no se manifiesta en la premisa mayor sino en la menor donde aparecen las situaciones concretas o, como dice santo Tomás, los “objetos particulares”. ¿Cuál es el medio por el cual la prudencia obtiene el dato de los objetos particulares? Lo dice el propio autor: “la prudencia no radica en los sentidos exteriores con los que conocemos los sensibles propios, sino en el sentido interior, que se perfecciona con la memoria y la experiencia para juzgar con prontitud sobre los objetos particulares, objetos de esa experiencia” (S. Th. II-II, q. 47 a.3 ad 3). Este sentido no es otro que la *cogitativa*. Para profundizar en la naturaleza de este sentido interno podemos remitirnos a un texto de la *Prima Pars* de la Suma. Allí se afirma: “De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa*, porque descubre dichas intenciones por comparación. Por eso, es llamada también razón particular” (S. Th. I q. 78 a 2 ad 2). El objeto de la *cogitativa* debe distinguirse tanto de aquel de los sentidos externos como de aquel propio del intelecto. Este objeto será la *intentio*. A diferencia de la “forma” que es objeto propio del entendimiento teórico, la *intentio* supone una nueva organización sobre los datos “formales” de un objeto. Tal organización no consiste simplemente en un ordenamiento espacio-temporal de la realidad aprehendida sino en la colocación de un hecho, un objeto, una persona en un contexto específico del que surge un interés práctico para el sujeto que hace realiza este examen comparativo. La *cogitativa* tendría como objeto la situación específica en la que el agente encuentra una posibilidad de realización. Aunque se le define como *ratio particularis* conviene también señalar la afinidad de la *cogitativa* con la inmediatez del *intellectus*. En efecto, que la *cogitativa* aprehenda una *intentio* supone la capacidad de intuir en ella una posibilidad de realización, una situación futura que involucra al que la percibe en cuanto le ofrece un camino de crecimiento y perfeccionamiento personal.

Gracias a la *prudencia* esta situación específica y concreta es capaz de ingresar en el horizonte amplio del bien último y de liberarse de su fugacidad y finitud. Así la *prudencia* permite a la persona ingresar en el horizonte del bien total a partir de los momentos que constituyen su proceder: la deliberación y la elección, tal como se dijo anteriormente. Sin embargo, en la II-II de la Suma Teológica cuando el Aquinate se refiere a los pasos de la prudencia mencionará los siguientes: *consilium* (consejo o deliberación), *iudicium* (juicio) y *praeceptum* (mandato), sin hacer referencia a la *electio*. El primer acto coincide con la deliberación aristotélica, esto es, con el acto de búsqueda e indagación. El segundo acto, el *iudicium*, corresponde al “juzgar el resultado de la indagación” (S. Th.

II-II, q. 47 a. 8). El tercero “consiste en aplicar a la operación el resultado de la búsqueda y del juicio”, esto es, hacer concreto en el ámbito de la acción lo que se ha juzgado mejor (S. Th. II-II, q. 47 a. 8). A esto se llama “imperar”. Ahora bien, ¿dónde queda la elección? Este asunto se explica en la I-II de la Suma: “la voluntad elige después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, y, después de la elección, la razón impera a quien debe ejecutar lo elegido; entonces, finalmente, la voluntad de alguien empieza a usar, ejecutando el imperio de la razón” (S. Th. I-II, q. 17 a. 3 ad 1). En la medida que el “imperio” (*imperium*) y el “uso” (*usus*) apuntan a la ejecución o realización del bien, ambos momentos constituyen el *praeceptum* (mandato). Ahora bien, éste sólo puede obrar sobre aquello que ha sido elegido previamente. Como bien señala Melina: “La *electio* únicamente presupone el consejo y el juicio. Ella se constituye como un momento decisivo del acto humano pero colocado solo en el ámbito de la intencionalidad, no en el de la eficacia última” (Melina 2005; 208). Conviene destacar la importancia que atribuye el Aquinate a la realización concreta de la elección a través del *praeceptum*. En efecto, gracias a éste se explicita la orientación esencial de la prudencia: regirse y gobernarse a sí mismo en cada una de las situaciones en donde sea necesario obrar moralmente. Ello quiere decir que la prudencia no se realiza sólo en el plano interior de la elección sino que se expresa en aquella disposición de sí, en aquel señorío (*imperium*) que se actualiza exteriormente en la acción concreta. Si en el mandato se verifica el crecimiento moral de la persona en relación al bien elegido, en la acción, esto es, en la realización concreta del bien, se verifica la rectitud intencional de la elección.

Resulta interesante constatar las coincidencias entre santo Tomás de Aquino y Máximo el Confesor en este punto. Para el gran teólogo de Constantinopla la posibilidad del perfeccionamiento moral de la persona halla su lugar en el ejercicio de la voluntad *gnómica* o dispositiva (*thélema gnomikón*), aquella segunda forma de la voluntad vinculada a las elecciones particulares. Se le llama “gnómica” por estar fundada en la *gnóme* o “disposición de querer”. A través de tal disposición la persona queda marcada moralmente al asumir una postura sobre el medio adecuado para alcanzar un determinado bien. En efecto, a través de la *gnóme* “la persona se dispone para el bien o para el mal, para la virtud o el vicio, para su logos de naturaleza o contra él [...] y finalmente para Dios o contra Él” (Larchet 1996; 139). Particularmente sugerente resulta la semejanza de la *gnóme* con la noción de *praeceptum* del Aquinate. Ambas nociones apuntan a explicitar la dimensión moral de la elección a partir de aquella transformación verificada en la persona al momento de disponer de sí sea para el bien como para el mal. En ambos casos la acción moral culmina en la concreción de la elección, esto es, en la decisión y realización del bien que no es sino el ingreso a aquella dinámica deificante que apunta a la amistad con Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Ciceronis, M.T. (1965). *De Oratore (De Orat.)* Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Cicerón, M.T. (2004). *El Orador*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ciceronis, M.T. *Academica (Ac.)*
- Cicerón, M.T. (1959). *Cuestiones Académicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ciceronis, M.T. (1995). *Bruto (Brut.)* edición bilingüe latín-italiano. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Cicerón, M.T. (1910). *Bruto o De los ilustres oradores*. Madrid: Librería de Perlado y Paéz.
- Doucet, M. (1972). *Dispute de Maxime le Confesseur ave Pyrrhus*. Montreal.
- Fabro, C. (1999). *Introducción al tomismo*. Madrid: Rialp.
- Gaffiot, F. (2000). *Dictionnaire Latin Français*, Paris: Hachette-Livre.
- Gauthier, R.A. (2002). *L'éthique à Nicomaque*, t. I, Louvain: Ed. Peeters.
- Larchet, J.C. (1996). *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Ed. Du Cerf.
- Melina, L. (2005). *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*. Milano: I.S.U.
- Pieper, J. (1974). *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp.
- Pinckaers, S. (1992). *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*. Milano: Ares.
- Renczes, Ph. G. (2003). *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Paris: Ed. Du Cerf.
- San Tomasso d'Aquino (2005). *Sulla verità*. Edición bilingüe latín-italiano. Milano: Bompiani.
- Santo Tomás de Aquino (2005). *Suma teológica, (S. Th.)* 5 t. Madrid: BAC.
- Santo Tomás de Aquino (2003). Cuestión sobre el apetito del bien. En: *Opúsculos y cuestiones selectas, Filosofía* vol. 2. Madrid: BAC.
- Sancti Thomae de Aquino (1969). *Sententia Libri Ethicorum (SLE)*, t. XLVII. En *Opera omnia*. Roma: Studio Fratrum Praedicatorum.

ASPECTOS DE LA ACTUALIZACIÓN HEIDEGGERIANA
DE LA *PHRÓNESIS* ARISTOTÉLICA
ÁNGEL XOLOCOTZI

A Grisel, con afecto

*Aristóteles, y los antiguos griegos
no están "agotados", "obsoletos".
Por el contrario, no hemos siquiera
comenzado a entenderlos.*

M. Heidegger
Seminarios de Zollikon, 39

§ 1. OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Pese a lo abrumador de la bibliografía en torno a la lectura heideggeriana de Aristóteles, todavía no han sido explorados con precisión los motivos que condujeron a Martin Heidegger a releer a Aristóteles en los años 20. Por ello, el presente trabajo tiene como guía la pregunta: ¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?

Para ello me centraré inicialmente en la problemática en la que se inserta Heidegger a partir de su joven experiencia docente, principalmente en el entramado conformado por las propuestas filosóficas de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y Edmund Husserl. Lo discutido ahí conducirá, como veremos, irremediablemente a la tradición, y concretamente a ciertos aspectos de la filosofía práctica aristotélica. Por ello en un segundo momento abordaré aspectos centrales de la apropiación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica.

§ 2. EL DESCUBRIMIENTO DEL ÁMBITO PRETEORÉTICO

Desde hace más de treinta años Franco Volpi arriesgó la tesis de que la radicalidad de la filosofía de Heidegger dependía en gran medida de su lectura de Aristóteles¹. A pesar de que era evidente que antiguos alumnos de Heidegger como Hans Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Leo Strauss o Joachim Ritter concretaban de cierta forma la rehabilitación de la filosofía práctica con base en Aristóteles, todavía parecía atrevido para algunos, como Heinrich Rombach, Max Müller o Rudolf Berlinger, derivar la radicalidad heideggeriana en cierta apropiación de Aristóteles. Sin embargo, la publicación de las primeras lecciones de Heidegger a partir de 1985 ha dado en parte la razón a Volpi². Quizás actualmente es difícil sostener, como lo hacía Volpi,

¹ Ya desde 1976, fecha en que Franco Volpi publica su tesis doctoral sobre Heidegger y Brentano, se hallaba la corazonada de que Heidegger era más aristotélico de lo que se pensaba. Cf. Xolocotzi 2005; 31-45.

² Aunque en 1985 se publica la primera lección de Heidegger como *Privatdozent* en Freiburg,

que *Ser y tiempo* es una traducción contemporánea de la *Ética Nicomáquea* (Cf. Volpi 1989; 225-240), pero sí se puede aceptar sin objeción que la lectura de Aristóteles confirmó de modo determinante las intuiciones del joven Heidegger y le abrió caminos interpretativos. Probablemente por eso Heidegger se referirá a Aristóteles en 1923 como su modelo, mientras que Husserl es colocado como aquel que le puso los ojos³.

Siguiendo la metáfora anatómica propuesta por Heidegger, podríamos decir que la colocación de los “ojos fenomenológicos” por parte de Husserl ocurrió empero en un rostro ya afectado por una inconformidad con el ámbito cognoscitivo. Así, el método fenomenológico del que se apropió Heidegger fue instaurado en un terreno preocupado por la esfera previa a aquella en la cual se llevan a cabo las ciencias. Se trataba de pensar un ámbito que escapara a la causalidad de las ciencias y a su respectiva aprehensión teórico-cognoscitiva. Sabemos que esta posibilidad fue tematizada por Dilthey al pensar el ámbito de la comprensión de las ciencias del espíritu y por los neokantianos de Baden, especialmente por Rickert, al pensar el ámbito trascendental del valor. Tanto la comprensión diltheyana como la valoración rickertiana apuntaban a un ámbito subjetivo que se escapaba a toda explicación causal. Si la explicación causal de las ciencias naturales dependía fundamentalmente de las posibilidades abiertas por el dominio teórico de la representación moderna, entonces la posibilidad de hablar de un conocimiento no causal explicativo, sino más bien comprensivo, exigía el rompimiento con la representación moderna y la apertura de otros modos de conocer.

De esta manera, Heidegger descubre en la autognosis de la comprensión de la vida en Dilthey y en la toma de posición valorativa en torno a los juicios en Rickert posibilidades de tematización que rompían de alguna forma con la tradición teórica en la que se movía tanto el positivismo como algunas líneas apegadas a la herencia moderna⁴. Frente al dominio de la representación y su acceso teórico-cognoscitivo se abre la posibilidad de un conocimiento práctico. Dilthey buscará a lo largo de su obra concretar su proyecto de una crítica de la razón histórica, mientras que Rickert ubicará al conocimiento más bien en el ámbito de la razón práctica.

Las posibilidades radicales de un tratamiento de la subjetividad tal como Heidegger las ve en Dilthey y Rickert se verán transformadas mediante la intervención fenomenológica. Que Heidegger vea con ojos fenomenológicos la posibilidad de una filosofía práctica eso ya lo había notado Husserl, así lo señala en 1922 en una carta a Natorp: “Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses – nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que [está] arraigado en su propia originalidad [...] Él

no será sino hasta 2005, con la publicación del vol. 62 de la *Gesamtausgabe: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62), cuando queden bien documentadas las aseveraciones que Volpi había insinuado desde 1976.

³ Cf. Heidegger 1999; 22 / 1982; 5: «Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl».

⁴ Esto ha sido trabajado con detalle por Xolocotzi (2007).

habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica de las ciencias del espíritu le enseña [...]” Husserl 1994; 150)⁵.

Aunque Heidegger había entrado en contacto epistolar con Husserl en 1914, cuando éste todavía era profesor en Gotinga, y Husserl haya llegado a Friburgo en 1916, será en 1919 cuando Heidegger inicie sus labores docentes en el marco de la cátedra husserliana⁶. Tal inicio docente expone sin embargo confrontaciones en las que se había insertado el joven Heidegger por lo menos desde 1917. Se trataba de la confrontación entre la problemática de las ciencias del espíritu, discutida por su maestro neokantiano Heinrich Rickert, y la fenomenología de su protector Edmund Husserl⁷. De esta forma la lectura con “ojos fenomenológicos” de los textos de Rickert conducirá a un punto de partida determinante para el camino filosófico de Heidegger, así lo señala en una carta a Rickert del 27 de enero de 1920: “Más aún, al penetrar la pregunta por la estructura de la intuición fenomenológica de las vivencias puras encontré que el concepto de “interpretación de sentido” conduce al centro, que *la intuición fenomenológica no es un contemplar las vivencias como cosas*, sino que la referencia, que corresponde a la vivencia, entre el sentido de ejecución y el sentido de contenido exige una forma genuina y adecuada del intuir, que yo introduzco como *intuición comprendedora, hermenéutica*” (Heidegger/Rickert 2002; 47-s.).

El punto determinante para Heidegger ya un año antes de la redacción de esta carta será precisamente la propuesta de una *intuición fenomenológica* que no contemple vivencias y cosas, sino que más bien aprehenda el vivenciar y lo vivenciado desde otro punto de partida. Eso será como él mismo señala la propuesta de una intuición fenomenológica comprendedora.

La lección por emergencia bélica en 1919 (*Kriegsnotsemester*) toma así como hilo conductor el siguiente móvil: “nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de conocer siempre cosas [...]” (Heidegger 2005b; 79 / 1987). La posibilidad de una intuición comprendedora se enfrenta pues a la hegemonía de intuiciones cognoscitivas que Heidegger agrupará bajo la bandera de lo teórico. De ese modo, el programa heideggeriano inicial exige una reubicación del privilegio otorgado a lo teórico: “Se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico” (Heidegger 2005b; 70-s.).

⁵ Se trata de la carta del 1 de febrero de 1922.

⁶ Por la carta del 3 de julio de 1914 de Heidegger a su maestro Rickert sabemos que el primero había entrado en contacto epistolar con Husserl desde ese mismo año. Cf. Heidegger / Rickert 2002; 19. Sin embargo Heidegger iniciará en 1916, poco después de su habilitación, su camino académico como *Privatdozent* en la Cátedra II de Filosofía. Será a principios de 1919 cuando labore con esa categoría académica en la Cátedra I bajo el regazo de Edmund Husserl.

⁷ Para documentar esto Cf. las cartas de Heidegger a su esposa Elfride y al medievalista Grabmann (Heidegger 2005a; 57 / Köstler 1980; 74).

Tal remisión de lo teórico a lo preteórico lo desplegará Heidegger en el análisis de la vivencia del entorno. Ésta no es una vivencia peculiar, sino que “nuestras vivencias se enmarcan con frecuencia y en la mayoría de los casos en un entorno” por ello “el vivir del entorno no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí” y por eso –agregará Heidegger– “sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica” (Heidegger 2005b; 106).

En la vivencia del mundo circundante o entorno no vemos, intuimos, cosas aisladas que después se inserten en una totalidad constituyente de mundo, sino que más bien *la vida munda*, es decir se encuentra ya rodeada de significados del entorno. Se trata de que aquí lo significativo sea develado como lo primario, “sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa” (Heidegger 2005b; 88). Este carácter primario de lo circundante desde donde puede abstraerse algo para ser conocido como cosa es el ámbito preteórico que Heidegger busca destacar como punto de partida.

De ese modo, la crítica a lo teórico descansa en el hecho de que éste está determinado a partir de lo cósmico del mundo, aprehendido cognoscitivamente. La posibilidad del ámbito preteórico abre entonces la tematización de lo entornado en cuanto significativo y de su correspondiente aprehensión comprendedora. De esta forma Heidegger se atreve a vislumbrar una intuición que no se apege al carácter cognoscitivo de lo teórico, sino más bien al carácter hermenéutico de lo preteórico.

Así como Husserl desplegó su propuesta fenomenológica cuestionando la ingenuidad de la aprehensión independiente de las cosas y remitiendo necesariamente al ámbito vivencial, así Heidegger avanzará fenomenológicamente al remitir al ámbito de las vivencias, pero ahora no en términos teóricos, sino hermenéuticos.

No es difícil detectar que el punto de partida certero de *Ser y tiempo* en 1927, es decir, el análisis del mundo circundante, lleva a cabo la concreción de lo iniciado ya en 1919 a partir de esta transformación de la intuición en tanto conocimiento a la intuición como comprensión.

Sin embargo, a pesar de que esta línea de trabajo se insertaba metódicamente en la visión fenomenológica y temáticamente en la crítica al predominio teórico en el marco de la discusión sobre la legitimidad de las ciencias del espíritu, Heidegger descubre que la posibilidad de una filosofía no-teórica no era asunto propio de la filosofía contemporánea, sino que más bien la hegemonía de lo teórico remitía a un olvido de la legitimidad de lo preteórico. Por ello se hará necesaria una remisión a la tradición, tal como lo señala en una carta de principios de 1922: “He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia” (Heidegger 2005a; 133)⁸.

Sobra decir que el filósofo decisivo con el que Heidegger medirá sus fuerzas es Aristóteles. Incluso él mismo reconocerá muchos años más tarde en

⁸ Se trata de una carta a su esposa Elfride del 26 de enero de 1922.

confesión a su alumno Gadamer lo determinante de su confrontación con Aristóteles: “Aunque los años de Marburgo hayan sido determinantes para la elaboración de *Ser y tiempo*, la genuina pregunta por el ser la traje ya de mis varios años de confrontaciones con Aristóteles en la primera época en la universidad [de Freiburg]” (2005/2006; 38)⁹.

A pesar de que Heidegger indica su medición de fuerzas con Aristóteles a principios de 1922, la aventura ya había comenzado un semestre antes, en el semestre de verano de 1921 con la lectura de *De anima* y con la asistencia de Hans Jonas, Max Horkheimer, Karl Löwith, Günther Stern (Anders), Hans Reiner y Oskar Becker, entre otros¹⁰.

Sabemos que estas interpretaciones se prolongarán tanto en Freiburg como en Marburg y asistirán aquellos que posteriormente, por caminos propios, llevarán a cabo una rehabilitación de la filosofía práctica: Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Hannah Arendt, Leo Strauss y Joachim Ritter.

Pero ¿cómo se lleva a cabo la medición de fuerzas con Aristóteles a partir de la necesidad de un ámbito preteorético? Veamos esto.

§ 3. LA PHRÓNESIS COMO CIRCUNSPECCIÓN PRETEORÉTICA

Con ojos fenomenológicos Heidegger mantiene fehacientemente que el método no es simplemente un medio técnico, el cual pudiese ser aplicado indistintamente a cualquier objeto. Más bien, el método se determina a partir del objeto. Esto lo lleva entonces a sostener que la vida misma en su entorno debe determinar su modo de acceso. En otras palabras, la vida es descubierta en un modo acorde con ella misma. El *estar descubierto* de la vida nos remite a una determinada forma en la cual la vida es verdadera. Esa determinada forma en que la vida es accesible, descubierta, es lo que Heidegger advierte inicialmente en su lectura de Aristóteles como una forma del *aletheúein*, del ser verdad.

Aristóteles vio acertadamente que hay diversos modos del *aletheúein*, es decir, diversos modos en los que el ente es descubierto. El hacer accesible la vida filosóficamente, es decir, su desencubrimiento, ocurre como un modo particular del *aletheúein*. Ya que Aristóteles mantiene a la vista que los modos del *aletheúein* dependen del objeto, entonces el modo propio del *aletheúein* de la vida sólo es posible a partir de la determinación de su ser. Pero la vida o *zoé* para Aristóteles tiene su ser en el movimiento o *kínesis*. Por ello el hacer accesible la vida tiene que ver con el ser cinético de ésta.

El tender cinético a hacer visible o descubrir, Aristóteles lo ubica en la esencia del ser humano: *pántes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei* (*Met.*; I 1, 980 a 21)¹¹. El *eidénai* significa un “saber” que de acuerdo con Heidegger debería

⁹ Se trata de la carta del 3 de septiembre de 1960.

¹⁰ Esta información fue extraída de los *Quästurakten* del *Universitätsarchiv Freiburg*: B 17/71. De acuerdo con ello, Heidegger sostuvo en el semestre estival de 1921 la lección “San Agustín y el Neoplatonismo” que contó con 67 alumnos inscritos y el seminario “De anima” con 74 participantes. Cf. Xolocotzi 2009b, primer capítulo.

¹¹ Para la versión castellana véase Aristóteles 1994. En el semestre estival de 1922 Heidegger traduce este pasaje de la siguiente forma: «La exigencia de la vida en el ver (la absorción

ser entendido como un “ver más” o un “más a la vista”: *málista eidénai*¹². El *más* de la visión significaría la búsqueda de los *archaí*, de los principios. La posibilidad del *málista eidénai* es para Heidegger de importancia central en la medida en que expresa la concepción aristotélica del ser humano.

El movimiento de la *zoé* encuentra su mejor expresión en la caracterización del ser humano como *zôon lógon échon* (*De An.*, B 2 432 a 30) o como aparece en el primer libro de la *Ética Nicomáquea*: *praktiké tis toú lógon échontos* (EN; 1098 a 3). El *málista eidénai* o “más de la visión” que intrínsecamente pertenece a la esencia del ser humano es posible mediante el *lógos*. Por ello Heidegger escribe en 1922 que “el griego ve al *lógos* como una determinada forma de la *kínēsis*”.

La lectura heideggeriana de Aristóteles centra su atención en los dos modos fundamentales de tener *lógos* a lo largo de la multiplicidad de comportamientos que conforman la vida. Por un lado encontramos el movimiento que constata, nombrado por Aristóteles *epistemonikón*, es decir, la posibilidad científica en la que se lleva a cabo el *lógos*. Heidegger ubicará ahí el desarrollo del saber teórico (Cf. Heidegger 1992; 28 / Bröcker 1935; 33). Por otro lado está el movimiento que considera, el *logistikón*. Heidegger se referirá a éste como el desarrollo del deliberar. La parte constatadora se relaciona con los entes cuyos principios, *archaí*, no pueden ser de otra manera; mientras que la parte consideradora se relaciona con entes cuyos principios sí pueden ser de otra manera, ya que como señala Aristóteles “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (EN; 1139 a 13).

Por lo cual hay diversos modos del *aletheúein*: por un lado son descubiertos los *archaí* que no pueden ser de otra forma; por otro lado, los que sí pueden ser de otra manera. Como modos del *aletheúein* que pertenecen a la parte constatadora encontramos la *epistēme* y la *sophía*. Mientras que la *téchne* y la *phrónēsis* más bien corresponden a la parte consideradora. El *noûs*, por su lado, se muestra como lo posibilitador de los principios. Por ello Heidegger anota en el semestre invernal de 1924/25 que “los cuatro modos del *aletheúein* se dan en el *noeîn*; ellos son diversos modos de llevarse a cabo el *noeîn*” (Heidegger 1992; 28 / Bröcker 1935; 33).

Si la *epistēme* y la *sophía* constatan los principios que no pueden ser de otra manera, entonces se perfila el objeto de tal modo de darse la verdad: lo eterno. El objeto en este modo del *lógon échon* es el *aidion*, lo eterno. Saber en sentido estrecho significa saber de aquello que no puede ser de otra manera, saber de lo eterno (Cf. EN; 1139 b 23). Por ello aquí el “ver más”, el *málista eidénai*, se dirige a los *archaí* de lo que no puede ser de otra forma, a lo eterno. La *epistēme* constituye el primer modo de saber al constatar lo que es. Pero tiene en sí la posibilidad de ser enseñable (*didaktē*) y aprendible (*mathetón*) (EN; 1139

en lo visible) es algo que constituye el ser-cómo (modo ontológico de temporación del ser) *del hombre*» (Heidegger 2005c; 17). Tres años después ofrece otra traducción: «En el ser del hombre reside en esencia el cuidado del ver» (Heidegger 2006; 344 / 1994; 380).

¹² Para lo que sigue me apoyo también en la lección que Heidegger sostuvo en Marburg durante el semestre invernal de 1924/25: Platon: *Sophistes*, (1992; GA 19) especialmente §§ 4-9 y § 17. Esta lección despliega elementos ya vistos desde sus primeras interpretaciones en Freiburg. Cf. al respecto Bröcker (1935) especialmente §§ 1-3.

b 25). Y precisamente estas posibilidades la constituyen como un comportamiento transmisible, como una enseñanza (*didaskalia*), la cual no requiere de un descubrimiento propio de los principios. Ella parte de lo ya conocido, de lo *proginoskoménon*: presupone una base. En este sentido, la *epistéme* no es la *beltiste héxis* (EN; 1139 a 15), la mejor disposición, dentro del *epistemonikón*, ya que no puede abrir propiamente el arché del *epistemonikón*. El movimiento descubridor de los principios se muestra limitado en la *epistéme*. Por ello debe darse otro movimiento que pueda abrir los *archaí* en el *aidion*. Y esto es obra de la *sophía*.

La *sophía* es pensada como la mejor disposición en el marco de lo que no puede ser de otra manera, precisamente porque en ese movimiento abre los *archaí* del *epistemonikón* mismo. Así, la mayor posibilidad, constatadora, científica, le corresponde al sabio.

Ahora bien, en el ámbito deliberador, *logistikón*, encontramos dos modos del *aletheúien*: la *téchne* y la *phrónesis*. La *téchne* sabemos que concreta el saber de la *poiesis*, del producir. Sin embargo, le corresponde a ésta el hecho de que su obra se halle fuera de ella misma, así el *poiétón* o *èrgon* que produce en tanto obra concluida ya no es objeto de la *téchne*, sino que ahora se halla junto al producir mismo. Ésta sería entonces una disposición en la cual no se abren sus *archaí*, al escapárseles siempre e independizarse.

Por su parte la *phrónesis* es aquel saber del *logistikón*, es decir, de lo que puede ser de otra manera, en donde la *práxis* misma se constituye como el objeto del saber (Cf. EN VI 5, 1140 a 24-ss. / 8-9, 1141 b 33-ss. / EE, VIII 1, 1246 b 36). La *phrónesis* sería así la posibilidad de desocultar la vida en tanto *praktón*.

Heidegger verá en la *phrónesis* la posibilidad de tematizar un saber que no se circunscribe al ámbito teórico, sino que abre caminos en torno a lo planteado ya por él como esfera preteórica. Será quizás por ello que en su curso de 1922 traduzca *phrónesis* como la “circunspección propia de la solicitud” [fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht)] (Heidegger 2005c; 376).

El término ‘circunspección’ ya lo hemos anticipado al hablar de mundo circundante o vivencia del entorno. La vivencia del mundo circundante o entorno es el modo como inmediata y generalmente vivimos. En nuestra cotidianidad entornada, las vivencias del mundo circundante son aprehendidas mediante el comprender. Por ello Heidegger ve en el comprender el primer peldaño del método fenomenológico. El ver atemático que ocurre en la vivencia del entorno es aquello que Heidegger nombra desde 1919 “intuición comprendedora”. Y ya que aquello visto o intuido es lo entornado, entonces este ver debe entenderse como *ver en torno*, como circunspección [Umsicht]. El comprender no refiere pues a ningún ver dirigido de modo objetivante, sino a un ver circunspectivo en donde las cosas de entrada aparecen como entornadas, como significativas. Pero en tanto que este ver es un ver atemático ¿cómo puede entenderse la posibilidad de una tematización?

Como ya indicamos, los modos del *aletheúein* aristotélicos son para Heidegger modos de acceso, es decir, modos de hacer expreso. Ya que la vida debe mantener sus caracteres fundamentales circunspectivos de mundo circundante o entorno, para no convertirse en una simple objetivación, la tematización ejecutante de la vida recibe sus impulsos a partir de las aproximaciones a la

phrónesis aristotélica, en donde para Heidegger lo enfático recae en ver a ésta como un *modo de acceso* a la vida misma, como un modo de desocultamiento, como un modo del *aletheúein*.

El “ver más”, *málista eidénai*, que ocurre en la *phrónesis* no es ningún conocimiento “objetivo”, sino un movimiento que se halla en la misma vida y muestra la forma como ésta puede ser aprehendida. El *phrónimos* no es el hombre que observa objetivamente, sino el que puede deliberar adecuadamente: *kalós bouleúsasthai* (EN; 1140 a 26). Y esto lo hace en relación con su propia vida. El objeto de la *phrónesis* es pues el *bouletikós* mismo. Por ello en el *bouleúesthai* del *phrónimos* es vista o abierta la *zoé* misma. El *télos* del *phrónimos* no es ningún elemento traído desde afuera, sino que es *he eupraxía*, el actuar adecuado (EN; 1140 b 6-ss). Por ello Heidegger escribe en el semestre invernal de 1924/25: “Más bien en la *phrónesis* el objeto de la deliberación es la *zoé* misma; el *télos* tiene el mismo carácter de ser que la *phrónesis*” y un poco más abajo: “En la *phrónesis* el *praktón* tiene el mismo carácter de ser que el *aletheúein* mismo” (1992; 49).

Al llegar a este punto podemos retomar lo ya desarrollado. Si la *phrónesis* es un modo determinado del descubrir y tiene el mismo carácter que lo descubierto, es decir, el mismo carácter de ser que la vida, entonces aquí se puede ver con mayor claridad el impulso metódico aristotélico para la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Dicho de otra forma: si para Aristóteles la *phrónesis* es un modo adecuado para el descubrimiento de la vida, y pertenece a ésta, entonces la interpretación tematizadora de la fenomenología hermenéutica se apega a esta posibilidad no teorética en la apertura de la vida. Por eso Heidegger escribirá a Jaspers en 1922 que “hay objetos, que no se tiene, sino que se ‘es’; mas aún, el qué de estos objetos descansa en ‘que son’” (Heidegger/Jaspers 2003; 24 / 1990; 26)¹³.

Este modo preteorético de acceso a la vida será el hilo conductor que tome Heidegger en su camino hacia *Ser y tiempo*. Por eso entonces la *interpretación* no será para Heidegger un elemento ajeno a la vida misma, sino el desarrollo hermenéutico de lo comprendido en la vivencia del entorno. De ese modo, el señalamiento posterior de *Ser y tiempo* que indica que “en la interpretación el comprender no es algo diferente, sino él mismo” (Heidegger 1997; 148 / 1927; 124) reluce de modo fehaciente en la apropiación ontológica que Heidegger lleva a cabo en torno a la *phrónesis* aristotélica, ya que si el desarrollo del comprender tiene el mismo carácter de la vida, entonces el *télos* de tal desarrollo no es otro sino la posibilidad de hacer expresa la vida misma, es decir, la posibilidad de una fenomenología hermenéutica de la facticidad de la vida.

§ 4. CONCLUSIÓN

La literatura secundaria sigue mostrando que el acercamiento a Heidegger difícilmente se da *sine ira et studio*. Las diversas reacciones no se limitan al cuestionamiento en torno a las relaciones entre vida y obra, sino al manejo

¹³ Se trata de la carta del 27 de junio de 1922.

que Heidegger llevó a cabo de la tradición filosófica occidental. Es incuestionable la magnitud de su lectura de los filósofos de Occidente, comparable quizás sólo a lo que Hegel hizo; sin embargo, muchos cuestionan la fuerza interpretativa con la que se acercó a los autores “violentando” así los cánones hermenéuticos.

Más allá de la ortodoxia, y a pesar de la “violencia interpretativa” que se le atribuye a Heidegger, la apertura de la tradición filosófica de modo radical ha abierto caminos que ahora ya son un lugar común. Baste recordar la novedosa lectura ontológica que nuestro autor hace de Kant en contra de las lecturas epistemológicas que se veían como la única posibilidad. Asimismo, la publicación de sus *Nietzsche* en los años 60 recordaron que éste podía ser leído como filósofo y no sólo como esteta.

Con Aristóteles ocurre también una apertura radical al releerlo desde las pretensiones ateóricas que lo movían por lo menos a partir de 1919. De esa forma, como vimos, Heidegger ve en Aristóteles aquel gigante con el cual medir sus fuerzas y obtener una base firme para su acceso a la vida fáctica. Fue entonces el Estagirita el que determinó en gran medida la posterior obra heideggeriana. Sin temor a exagerar podemos confirmar, como ya lo había hecho Franco Volpi hace algunas décadas, que sin Aristóteles Heidegger no podía haber llegado a ser el filósofo determinante que ha sido.

En las últimas décadas los estudiosos de la obra de Heidegger han destacado dos direcciones que toma la rehabilitación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica: como filosofía práctica y como ámbito preteórico que decanta en una apropiación ontológica. En el primer caso encontramos su escuela: Gadamer, Arendt, Ritter, Jonas, Strauss. En el segundo caso, en el cual nos hemos centrado aquí, queda sólo él. En ambas perspectivas se cuestiona tajantemente la hegemonía teórica del filosofar occidental y se abren perspectivas para el pensar.

Así, actualmente, a varias décadas de la histórica interpretación heideggeriana de Aristóteles, de la muerte de Heidegger, del descubrimiento volpiano del aristotelismo de Heidegger, podemos evaluar que la interpretación heideggeriana de Aristóteles ha sido un suceso determinante para la filosofía del siglo XX y de esa forma también podemos entender mejor aquella célebre valoración de Leo Strauss en torno a su experiencia con Heidegger en 1922, y quizás también suscribirla:

No había visto nunca antes tanta seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de los textos filosóficos. Había escuchado la interpretación que Heidegger daba de ciertos pasajes de Aristóteles y algún tiempo después escuché a Werner Jaeger en Berlín interpretar los mismos textos: la compasión me exige limitar mi comparación a la observación de que no había comparación (Strauss 2008; 42 / 1989; 27-s.).

BIBLIOGRAFÍA

- Bröcker, W. (1935). *Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.
- Gadamer, H. (2005/2006). *Ausgewählte Briefe Martin Heidegger an Hans-Georg Gadamer*. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*, Á. Xolocotzi (trad). Morelia: Jitanjáfora.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, J. Aspiunza (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005a). *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride*. München: Deutsche-Verlags-Anstalt.
- Heidegger, M. (2005b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. A. Escudero (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2005c). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, J. Aspiunza (trad). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes (GA 19)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. En *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. / Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. / Jaspers, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963*. München: Piper.
- Heidegger, M. / Rickert, H. (2002). *Briefe 1912-1933*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel, volumen V: Die Neukantianer*. Dordrecht: Kluwer.
- Köstler, H. (1980). Heidegger schreibt an Grabmann. *Philosophisches Jahrbuch* 87, 96-109.
- Strauss, L. (2008). Introducción al existencialismo de Heidegger. En *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Introducción de Franco Volpi. Buenos Aires: Manantial.
- Strauss, L. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago.
- Volpi, F. (1989). Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik. *Philosophisches Jahrbuch* 96, 225-240.

- Xolocotzi, Á. (2009a). *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2009b). *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2005). Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 112, 31-45.



Aristóteles y Heidegger conceden un lugar distinto a la noción de *práxis* (y de *phrónesis*). El propósito de este trabajo es mostrar que esta distinción es resultado de la noción de ser que está en juego en la filosofía de cada uno. Por ende, cuando se habla de la recuperación que Heidegger hace de la *práxis* aristotélica, resulta fundamental hacer notar que dicha recuperación supone una resignificación radical, consecuencia de su pensamiento ontológico. Lo mismo debe decirse a propósito del lugar que los afectos o la afectividad ocupan en el horizonte del pensar de ambos autores. El vínculo que se da entre *práxis* y afectividad está condicionado por el horizonte correspondiente.

Ahora comenzaré por abordar la cuestión de la *práxis* en Aristóteles. El Estagirita concede a la noción de *práxis* un lugar importante dentro de su pensamiento, recordemos que en la *Ética Nicomáquea*, en particular el libro VI, el Estagirita reconoce en la *práxis* y en la *phrónesis* (prudencia) como su virtud correspondiente, un modo de verdad. De esta manera reconoce un modo de verdad de lo contingente. Repasemos lo dicho por Aristóteles en el texto citado: “[...] Y demos por sentado que hay dos partes del alma dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten” (EN; 1139a5-10). A las ciencias teóricas compete la captación de lo que no puede ser de otra manera, mientras que a las prácticas compete lo que sí puede ser de otra manera. La diferencia entre ambas reside en el estatuto ontológico de las realidades observadas: lo necesario y lo contingente. Y también en el estatuto cognoscitivo, en las primeras la verdad es dada desde la contemplación y la especulación, y en las segundas la verdad en cuestión tiene que ver con el éxito de la acción. Éxito que se traduce en la *práxis* como felicidad o vida lograda. De tal forma, podemos decir que la verdad práctica tiene por objeto al hombre, mientras que la verdad teórica no. Como depende del hombre, la verdad práctica no tiene carácter de necesidad. En efecto, el ámbito de la acción humana no tiene carácter de necesidad, el obrar humano es contingente. Las acciones humanas son variables. En este sentido cuando hablamos de verdad, se trata de la verdad de lo probable. Y esto no implica una verdad a medias, o menos válida que la verdad del conocimiento científico. Por decirlo de otra manera, no hay error o falta de rigor en ella, sino correspondencia con el tipo de realidad en cuestión, por ello puede hablarse de verdad práctica.

Ahora bien, las virtudes a través de las cuales las dos partes del alma racional alcanzan la verdad son: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición (EN, 1139b15). Prudencia y arte son las virtudes que corresponden a la razón práctica. Y ¿qué es lo propio de la prudencia? Aristóteles responde a esta cuestión a partir del análisis de las personas que llamamos prudentes. El prudente es el que sabe deliberar sobre lo conveniente para él, no sólo en relación a determinadas cuestiones, sino lo que le conviene para vivir bien en general. Podemos

deliberar sobre lo que no tiene carácter de necesidad, sería absurdo deliberar sobre lo que no puede ser de otra manera. La prudencia, dice Aristóteles “es un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre” (EN; 1140b38-40). La prudencia tiene como objetivo orientar la acción, acertar en la acción para, digámoslo así, organizar bien la propia vida a partir del ejercicio acertado del libre arbitrio junto con la guía de la razón.

El carácter orientativo de la filosofía práctica, en particular de la prudencia, radica en esto: guiar la deliberación para lograr la consecución de la felicidad. La consecución de la felicidad corre a cargo de la prudencia. Sin embargo es importante señalar que la prudencia es un saber que concierne a los medios, en efecto, se trata de buscar los medios adecuados y de esta manera, la felicidad, fin último de la vida humana, se producirá indirecta u oblicuamente. En este sentido el objeto de la prudencia tiene un carácter peculiar, la felicidad no es algo que se pueda conseguir “directamente”, no es algo que me sea dado de manera simultánea a partir de la realización de una acción determinada (como en el caso del conocimiento teórico). Lo que sugiere la propuesta aristotélica es que buscados los medios adecuados, la felicidad puede «aparecer» indirectamente. De esta manera resulta importante señalar que si bien la cuestión de la felicidad es objeto de la filosofía práctica, específicamente de la prudencia, su carácter oblicuo pone de manifiesto que ésta no corre a cargo única y exclusivamente de un acto volitivo o reflexivo. En ella intervienen dos movimientos fundamentales, por un lado el apetito o deseo que es lo que mueve a la acción (EN; 1139a20-21, 32-34, 1139b) y por el otro la razón y la voluntad que mediante la deliberación logran que lo deseado se vuelva elegido. El propio Aristóteles reconoce que en la consecución de la felicidad también intervienen factores que no son producto de deliberación alguna. En efecto, lo deseado es aquello que el hombre no elige, por ello no depende de él, lo padece, y además existen situaciones adversas que pueden hacer difícil la consecución de la felicidad. Y sin embargo estaría muy lejos del planteamiento aristotélico abandonar la felicidad al mero acontecer o padecer (EN; 1100a10-35, 1100b5-35, 1101a5-20). La consecución de la felicidad no puede abandonarse únicamente a lo deseado porque lo deseado no depende del hombre. Para que la felicidad no sea un mero vaivén, Aristóteles le otorga un papel fundamental a la elección y a la deliberación, esto es, a la razón y a la voluntad. La intervención de la prudencia en la consecución de la felicidad es lo que le otorga un carácter estable frente al puro devenir de los deseos y afectos.

En este momento de la exposición resulta pertinente preguntarnos cuál es el lugar de los afectos en dicho planteamiento. ¿Tienen éstos el mismo estatuto que el deseo y los apetitos? En un sentido habría que decir que sí. Ya que los fenómenos señalados no proceden ni son fruto de la libertad humana y sin embargo su lugar no es nimio ya que es gracias a éstos que la acción se pone en marcha, lo que mueve a la acción, dice Aristóteles, es el apetito. Y entonces, si su lugar no es nimio ¿por qué no ocupan un lugar destacado en el pensamiento aristotélico? ¿Qué los hace ocupar un lugar secundario? Justamente que se trata de fenómenos que escapan al orden de la razón, pero, ¿por qué el papel de la razón define el privilegio de un fenómeno sobre otro?, ¿qué implica esto?

El privilegio de la necesidad sobre la contingencia.

Tanto en el caso de la verdad práctica como de los afectos se trata de fenómenos que pertenecen al orden de lo contingente y no de lo necesario. En ambos casos las realidades en cuestión son contingentes y la posibilidad de su consecución es indirecta. Pero en cada caso, y esto resulta fundamental, lo contingente se dice de distintas maneras. En el caso de los afectos, como lo veremos más adelante, dicha contingencia pone de manifiesto un ámbito netamente pasivo, al que la razón ya sea teórica o práctica no tiene acceso, en cambio en el caso de los fenómenos que competen a la filosofía práctica, en concreto a la prudencia, la contingencia es expresión de libertad guiada por la razón.

De tal manera que aunque en ambos casos se trata de fenómenos contingentes no pueden ser considerados en el mismo orden de reflexión. Esto explica por qué el estudio de los afectos no se efectúa en la *Ética* sino en la *Retórica* (2002; II). En ésta, Aristóteles explica cómo se puede conseguir que un estado de ánimo aparezca a partir de ciertas acciones, mostrando así el carácter, digámoslo así, inasible e indirecto de dicho fenómeno. Los afectos no son un hábito o una virtud. Por eso no puede haber ética de los afectos, ni tampoco verdad. Éstos se dan al margen de cualquier guía o saber de carácter racional o volitivo.

Ahora bien, hemos dicho ya que a la filosofía práctica compete el saber de lo que puede ser de otra manera, en cambio a la ciencia, a la intuición y a la sabiduría compete el saber de lo necesario. El privilegio que Aristóteles otorga a dichas virtudes y no a las virtudes propias de la filosofía práctica, tal y como lo señalamos al inicio, es consecuencia de su pensamiento ontológico. A partir de la reflexión sobre el movimiento, la filosofía clásica, no sólo en Aristóteles, sino también en Platón, llega a la conclusión de que la realidad sensible, sujeta al cambio y al movimiento constante, no puede reducirse a este permanente devenir porque de ser así, se anularían tanto el conocimiento como el lenguaje. En efecto, el conocimiento científico es posible porque la realidad sensible no sólo está atravesada por el devenir sino también por un principio de permanencia y unidad que la determinan. La metafísica clásica descansa en el reconocimiento de este principio de permanencia y unidad. El reconocimiento de dicho origen pone de manifiesto que lo que permanece, en tanto que permanece, puede ser considerado sustrato o sujeto (*hypokeímenon*) de la realidad. De tal forma, la búsqueda de permanencia está íntimamente ligada a la noción de fundamento.

Lo que permanece es la substancia, concebida como punto de referencia que fundamenta los distintos modos de ser, de tal forma, a ojos de Heidegger, la ontología aristotélica puede comprenderse como *ousiología*. La *ousia* es comprendida como principio desde el cual todos los distintos modos de ser se dicen sin que ella misma se diga de nada, es unidad a la que todos los sentidos de ser remiten, sentido fundamental y primero.

El privilegio de la ciencia, la sabiduría y la intuición está justamente, en que ellas hacen posible la captación de la noción de ser contenida en dicho horizonte del pensar. Recordemos en qué consiste el conocimiento intelectual. En el pensamiento, aquello que pienso comparece ahora. En el conocimiento teórico hay un privilegio de la presencia y el presente sobre los otros modos

del tiempo. Cuando pienso, dice Aristóteles, tengo lo pensado, hay una co-actualidad entre lo pensado y el acto mismo de pensar, el cual está dirigido a un aspecto de la cosa, a su esencia. En el pensamiento se hace presente la determinación de la cosa, de la cual surge la definición. No hay pues oblicuidad alguna (como en el caso de la *phrónesis* y los afectos). La actualidad propia del conocimiento teórico es expresión de la *prioridad* del acto sobre la potencia en el ámbito ontológico. Es expresión de la *prioridad* de la substancia sobre los accidentes, en una palabra, *prioridad* de la necesidad sobre la contingencia.

La definición de hombre como «animal racional» recupera y pone de manifiesto esta *prioridad* de lo teórico sobre otros modos de darse el ente. En efecto, la racionalidad como rasgo determinante, como expresión de la esencia del hombre, resulta de la posibilidad que la razón tiene, frente a otras facultades, de captar lo uno sobre lo múltiple, lo necesario de lo contingente.

A partir de lo dicho se hace patente que lo que determina la jerarquía de las virtudes intelectuales es la posibilidad que éstas tienen de captar lo necesario. Pero una vez que hemos descrito el lugar que para Aristóteles tienen en su pensamiento la *praxis*, la prudencia y los afectos, es momento de cuestionarnos: ¿Qué sentido tiene para Heidegger la recuperación de la *práxis*?, ¿qué sucede en dicha “recuperación”? (Volpi 2007; 149-170), ¿qué lugar ocupan dichas nociones en su pensamiento? O mejor dicho: ¿en qué medida el lugar que ocupan es consecuencia de dicho pensar?

Sigamos de cerca la reflexión heideggeriana. La *práxis* constituye para Heidegger no sólo una virtud o un comportamiento entre otros sino un modo de ser¹. *Práxis*, desde la interpretación heideggeriana, no es lo opuesto a la teoría. La recuperación de la *praxis* no tiene como propósito revalorar dicha noción frente a la teoría y así postular una nueva jerarquía. En realidad no se trata de jerarquía alguna. A través de la *praxis* Heidegger logra expresar lo propio de la vida humana, pero resulta fundamental comprender que la noción de vida humana ha sido radicalmente transformada, por ello no se trata de llevar a cabo una antropología, sino de sentar un nuevo punto de partida para la filosofía, definitivo e irrebasable.

A partir de la reflexión sobre la vida, Heidegger pretende colocar el pensar filosófico en el ámbito de lo más originario: de la vida tal y como es vivida. A partir de esta descripción logra mostrar el carácter derivado del conocimiento teórico y por ende del pensamiento ontológico que está en su base. La vida tal y como es vivida no es como la entiende, por ejemplo, la biología, sino la vida

¹ Respecto a la apropiación y la radicalización de la noción de *praxis* en Heidegger, resulta ya una referencia obligada la interpretación de Franco Volpi en *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*: «En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l'a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d'après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c'est le emploi, par exemple, du début de *l'Éthique à Nicomaque*; et en emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n'indique pas d'actions particulières, mais une modalité d'être» (Cf. Volpi 1988; 23).

atravesada por el sentido que se manifiesta en el trato con las cosas que nos rodean y que conforman el mundo circundante. En un primer momento, no nos movemos en el mundo ni teórica ni reflexivamente, no hay distancia alguna entre el mundo y nosotros mismos, estamos ya ahí, en medio de los entes teniendo que ver con ellos (Cf. 2002; 79-85; Xolocotzi 2004; cap. 3-6; Segura Peralta 2002). Cuando por ejemplo, yo tomo la taza de té, hay ya un saber de familiaridad, que me permite asir la taza para tomarlo, este tratar con la taza no tiene que ver con una consideración teórica. Cuando nos preguntamos *qué* es la taza, esto es, cuando interviene el conocimiento teórico, es como si me alejara de la taza vivida para poderla ver a distancia. En este sentido el conocimiento teórico supone una modificación respecto de la intención primaria en la que la taza me es dada como tal (Cf. Heidegger 2002; 86-9). La *praxis* expresa justamente este modo de ser originario. La recuperación heideggeriana de la *praxis* supone así una ontologización de dicho concepto. Que la *praxis* no sea sólo un comportamiento entre otros, que no sea únicamente un modo de conocimiento, implica que la noción de hombre ha sido radicalmente transformada. En efecto, la *praxis* y con ella la *phrónesis* comprendida como una de las virtudes intelectuales es propia del hombre entendido como animal racional, en cambio, la *praxis* como modo de ser y la transformación de la *phrónesis* que ésta implica, es propia del hombre comprendido como *Dasein*.

Heidegger propone con el término *Dasein* una noción en la que se expresa la esencia del hombre ya no como animal racional². La racionalidad no puede ser ya el rasgo determinante de su esencia porque el filósofo alemán cuestiona el privilegio que la tradición ha concedido a la razón, mostrando así su carácter derivado. El término *Dasein* es ya señal de que la reflexión ha logrado colocarse más allá de la dicotomía sujeto-objeto desde la cual el conocimiento teórico ha sido privilegiado. Heidegger utiliza el término *Dasein* para referirse al hombre, pero no se trata de un simple intercambio de nombres, en sentido estricto, y esto resulta fundamental, *Dasein* es más que hombre. Debe comprenderse como relación de ser, como el Ahí del ser, es expresión tanto del ámbito óntico como ontológico (Martínez 1999; 31). En efecto, la expresión hombre responde a una determinación, a un significado, a una esencia, esto es, a un ente. En cambio *Dasein* en sentido originario no alude a determinación o significación alguna, sino a la apertura que lo constituye y que se

² Cf. Martínez Marzoa 1999; 32: «Así pues, en la expuesta cuestión de la dirección u orientación de la pregunta del ser, la opción por cierto ente sólo se justificará por cuanto ese entes resultará no ser en verdad ente alguno o ámbito alguno de lo ente. Es eso que, si fuera algún ámbito de lo ente, sería “el hombre”, o, dicho de otra manera, eso tal que, si cupiese una ontología particular de ello, esa ontología sería la “la antropología filosófica”. El camino que hemos identificado con el proyecto de *Sein und Zeit* es entonces el de la patencia de que no hay ninguna de las dos cosas que ahora acabamos de entrecomillar. Eso se anuncia ya en la evidencia de que cosas como “mi ser” o “mi existencia” o como se quiera llamar eso, en efecto, son nada; todo lo que hay o acontece en eso que llamo “mi ser” es en todo caso el ser de cada cosa en su propio modo de ser, eventualmente de cualquier cosa, pero de *nada* más que unas y otras cosas, y *nada* más que el ser de esta y aquella y la otra cosa; si, por así decir, voy quitando todo lo que es el ser de una cosa o de otra cosa, *nada* queda».

expresa en la existencia como su modo de ser.

Cuando Heidegger afirma que la esencia del *Dasein* es la existencia, está poniendo de manifiesto que no se trata de determinación alguna, sino de lo indeterminado, de lo abierto. El «ex» del término existencia alude al permanente estar fuera de..., a lo excéntrico, es decir, fuera del centro. Aunque en sentido estricto no hay ningún centro que se abandone. Por ello decimos que “existencia” no alude a contenido o significado alguno. Su carácter indeterminado sugiere que ésta debe ser entendida como un movimiento de realización continuo, como ejecución y dinamismo, por ello resulta pertinente comprenderla como *praxis*. La *praxis* sugiere esta continua ejecución, tanto en el sentido del obrar como del hacer. Que la *praxis* defina el modo de ser del *Dasein* significa que éste es eminentemente abierto, dinámico, extático: temporal. Y es justamente el tiempo, la temporalidad, el horizonte buscado por Heidegger: el tiempo es el sentido del ser. Entonces resulta imprescindible reparar en el hecho de que justamente el permanente fuera de sí, el carácter excéntrico que caracteriza a la existencia, es en realidad el modo que caracteriza a la temporalidad en sentido originario: el tiempo es éxtasis. De tal manera reconocer el carácter temporal de la existencia es sólo señal del carácter temporal del ser. La existencia es temporal porque el ser mismo, que la atraviesa, es tiempo.

La recuperación de la *praxis* sirve a Heidegger para mostrar este carácter eminentemente temporal y contingente de la existencia y por ende del ser. La *praxis* y la *phrónesis* ocupan un lugar privilegiado en la ontología heideggeriana justamente por las razones que en la metafísica aristotélica las hacen ocupar un lugar secundario. *Praxis* y *phrónesis* versan sobre lo particular y contingente. Refieren a la acción humana que Aristóteles no considera como lo más excelso, pero que para Heidegger constituye el único punto de partida posible de la filosofía.

El sentido originario de la recuperación heideggeriana de *praxis* y *phrónesis* estriba en que dichos fenómenos revelan ese ámbito de lo contingente que a ojos de Heidegger permite poner de manifiesto la íntima vinculación de *Ser* y *tiempo*. Como veremos más adelante, justamente por esta razón el fenómeno de la afectividad tiene también un papel determinante en su pensamiento. Aunque este es el sentido originario de la rehabilitación heideggeriana de dichos conceptos, pienso que en su pensamiento no se recupera ni la función reguladora de la filosofía práctica, idea que es fundamental en Aristóteles, ni la idea de *phrónesis* como la virtud que orienta la acción para encontrar la felicidad. La ontologización de dichas nociones no abre lugar a su consideración propiamente orientadora (Volpi 1988; 33-5).

Ahora bien, hasta este momento de la exposición he pretendido dejar claro que la noción de *praxis* y *phrónesis* tienen para Heidegger un estatuto y una función ontológica: mostrar a través del *Dasein* (único punto de partida posible de la filosofía) la temporalidad y contingencia del ser. También me he propuesto exponer que la noción de «hombre» entendido como “animal racional” es ya expresión de una determinación y ésta es consecuencia de una determinación “anterior” perteneciente al ser concebido como substancia y fundamento. En cambio el *Dasein*, comprendido como existencia, como relación de ser, es expresión de temporalidad, temporalidad que en sentido estricto no es suya sino que procede del ser mismo.

Pero y a todo esto, ¿qué sucede con la afectividad en el pensamiento heideggeriano? Como ya se dijo, en el marco de la filosofía aristotélica, los afectos no ocupan un lugar preponderante, aunque al igual que el deseo y el apetito, ellos ponen en marcha la acción. Por lo pronto diremos que también en la filosofía heideggeriana los afectos mueven a la acción y lo hacen en un sentido radical, la filosofía misma es resultado de un estado de ánimo (Cf. Heidegger 2007; 92-9; 2003; 23-9), en este sentido ocupan un lugar privilegiado en su pensamiento, pero además, y esto resulta fundamental, los estados de ánimo cumplen con una función develadora, ellos muestran lo que en definitiva resulta inaccesible para el conocimiento teórico. En breve, el fenómeno de la afectividad sirve a Heidegger para colocar la reflexión filosófica en el ámbito preteórico buscado.

Pero vayamos por partes. Precisamente porque la existencia ha sido caracterizada como el permanente «fuera de sí», se puede afirmar que el *Dasein* es un ente susceptible de afección, un ente que está, por decirlo de alguna manera, siempre a la intemperie. Los estados de ánimo surgen de esta susceptibilidad ontológica. Somos siempre en un estado de ánimo porque somos siempre afectados.

Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger establece como modos de apertura, es decir, como modos en los que el *Dasein* es inmediatamente en el mundo, el encontrarse, el comprender y el habla, y que entre dichos modos no existe jerarquía alguna. Los modos de apertura, como su nombre lo indica «abren», es decir, develan verdad. En este sentido la interpretación heideggeriana de los afectos abre un “parteaguas” respecto de la tradición, la cual ha considerado el fenómeno de la afectividad como lo irracional, como ese fenómeno que en la jerarquía de los vivientes compartimos de manera *sui generis* con los animales, ocupando así un lugar híbrido y extraño, difícil de abordar. Considerados como lo opuesto a la razón, los estados de ánimo no pueden estudiarse en el mismo orden que los fenómenos que competen a la filosofía práctica. De éstos últimos hay verdad, de los primeros no. En cambio, para Heidegger, en la medida en que los estados de ánimo abren, podemos hablar de verdad, por supuesto, no de verdad en el sentido clásico del término, como adecuación, sino de verdad como *alétheia*, como desocultamiento (Heidegger 2002; 233-46).

Ahora bien, con el término «encontrarse» se pone de manifiesto que el *Dasein* es ya siempre e inmediatamente en una determinada *Stimmung*. Este término alemán que suele traducirse como estado de ánimo o temple anímico reviste varias dificultades cuando se traduce al español. *Stimmung* significa también atmósfera, ambiente. Por lo tanto, decir que nos encontramos ya siempre en una *Stimmung* significa que estamos ya siempre en una determinada atmósfera, en un determinado ambiente que nos “dispone” y que nosotros mismos no hemos elegido, podemos decir que los estados de ánimo nos sorprenden, somos abordados por ellos. Este carácter sorpresivo, este acontecer con independencia de la razón y de la voluntad revela, a ojos de Heidegger, el *pathos* constitutivo del hombre y, con ello, su carácter temporal y finito.

Pero en la medida en que el hombre es comprendido como *Dasein*, esto es, como apertura, Heidegger da un paso más: el carácter temporal y finito que revelan los estados de ánimo es el carácter temporal y finito de aquello

que llamamos ser. Dicho de otro modo: no se trata de reconocer los límites y la finitud humana, sino de reconocer que el hombre es finito porque el ser mismo lo es. Desde sus inicios, la filosofía heideggeriana se ha nombrado a sí misma ontología, su pregunta fundamental es la pregunta por el ser. Por ello, mostrar la finitud del hombre sólo tiene como propósito mostrar la finitud y, por ende, el carácter eminentemente temporal del ser.

Y justamente la revelación de esta noción de ser transido de tiempo y por ello finito, que ya no puede identificarse con la substancia, corre a cargo de los estados de ánimo. Es ésta la función de los así llamados por Heidegger “estados de ánimo fundamentales”. La angustia, en efecto, revela la nada. No como lo opuesto al ser sino como su constitutivo (Heidegger 2003; 27-9). En la angustia, y también en el aburrimiento profundo, al venirse abajo todo el plexo significativo que es el mundo, sobreviene el silencio. Que este “silencio” ocurra en la angustia, significa que aquello que me es dado también “desiste”. Como nos dice Heidegger en *¿Qué es metafísica?* la esencia de la nada consiste en este “desistir”, en este no presentarse, en este no mostrarse (Heidegger 2003; 101). Pero, si nos detenemos un poco en el sentido del término “desistir” podemos afirmar que no es distinto de aquello que llamamos “tiempo”. En efecto, el tiempo es lo que, impide la presencia total, el tiempo mismo entraña multiplicidad, que es señal de diferencia. El tiempo viene a ser lo que “fractura” toda posibilidad de permanencia y de ser idéntico a sí mismo. Los estados de ánimo revelan, pues, este no presentarse, este desistir que constituye lo que llamamos ser.

Siendo así, lo esencial del tiempo no es simplemente “transcurrir” sino que este “transcurrir” es muestra de la intrínseca negatividad que le es propia (Cf. Martínez 1999; 34-8). La noción de tiempo como “éxtasis” alude justamente a esta negatividad. No hay pues necesidad, y si la hay tendríamos que decir que se trata de la necesidad de la contingencia.

Después de esta condensada exposición ahora vuelvo sobre aquello que dije más arriba a propósito de que tanto para Aristóteles como para Heidegger, los apetitos y afectos tienen la capacidad de poner en marcha la acción. Sin embargo, la radicalidad de Heidegger está en que, justamente la filosofía surge de un estado de ánimo fundamental, en efecto, ella debe acceder a lo originario pero, a su vez, y esto es lo decisivo, ella misma brota de la experiencia de lo original que sólo se hace manifiesta a través de un estado de ánimo determinado (Heidegger 2007; 90-5). De esta manera se pone de manifiesto la naturaleza misma de la filosofía. La filosofía no es un saber «sobre algo», sino un *encontrarse fundamental* que nos dispone, que nos pone *en tono* de poder preguntar.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2002). *Retórica*, A. E. Ramírez Trejo (trad). México: UNAM.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí Bonet (trad). Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, J. A. Ciria (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Segura Peralta, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Volpi, F. (2007). *Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética Nicomáquea?* *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, 149-170.
- Volpi, F. (1988). *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie d'Aristote*. En *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Plaza y Valdés.



LA FILIGRANA ARISTOTÉLICA EN *SER Y TIEMPO*:
DE LA PRUDENCIA A LA PROPIEDAD
CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ

*Para Ángel Xolocotzi, cuya generosidad,
además de todo, nos compartió a Volpi.*

Cuando se intenta confrontar el pensamiento griego de Aristóteles con la propuesta fenomenológica de Heidegger, una de las principales objeciones surge de la oposición visible entre las correspondientes ontologías. El Estagirita representa por antonomasia una ontología sustancialista que prevaleció durante muchos siglos; el filósofo de Meßkirch, por su parte, da inicio a la corriente de fenomenología hermenéutica. De hecho, uno de los blancos de crítica más señalados en *Ser y tiempo* sería precisamente el enfoque que halló en la *ousía* el modo eminente en que se dice lo que es (*ti to on*)¹. Heidegger piensa que es en la verdad en donde hallamos el sentido eminente en el que se dice el ser (lo que es, *ti to on*)². En este sentido, *Ser y tiempo* puede leerse como la manera en que el ser es desplegado primordialmente como verdad, en su originaria relación con el tiempo.

Como lo dejó ver claramente Franco Volpi, en los múltiples trabajos en los que abordó la relación entre ambos autores (1984, 2004, 2007), es posible leer en *Ser y tiempo* ciertas huellas que, miradas en su conjunto, remiten indudablemente a la *Ética Nicomáquea*. Volpi hizo expresa la posibilidad de captar la filigrana aristotélica desde una búsqueda que dio más elementos que la mera afirmación heideggeriana en cuanto a que Aristóteles había sido su modelo. Fue necesaria esa búsqueda, porque cualquier acercamiento inicial a *Ser y tiempo* no parece corroborar tal afirmación. Dicha función de modelo consiste en realidad en una estructura que no se aprecia de inmediato, pues queda sepultada por un tejido terminológico-conceptual que a veces dialoga y, otras, libra batallas con la tradición. En este sentido, y siguiendo varias de las relaciones señaladas por Volpi, en el presente texto expondré la estructura de la acción con base en la cual se explica la virtud de la prudencia. Mi intención es confirmar la correspondencia que habría entre la acción (*praxis*) y el cuidado (*Sorge*) así como entre la prudencia (*phrónesis*) y la propiedad (*Eigentlichkeit*). Para lograrlo es preciso determinar el papel de la prudencia en la doctrina aris-

¹ Si esto lo llevó a cabo Aristóteles o bien sus intérpretes y comentaristas es algo que no importa por el momento. De hecho, Heidegger en varios momentos parece dirigir la crítica más a los intérpretes que al Estagirita, pero en esto no abundaremos. Cf. Volpi 1984, 2007.

² Años después de *Ser y tiempo*, Heidegger también explorará el sentido de *dýnamis* y *enérgeia* como otras posibilidades “viables” de la manera en que el ser se dice, por encima de la *ousía*. Sabido es que toda sustancia hilemórfica supone ambos conceptos; Heidegger lo sabe, pero su búsqueda se dirige al sentido preeminente o más originario, que por supuesto no deja de remitir a la multiplicidad de sentidos en que el ser se dice.

totémica de la acción. Desde mi perspectiva, la prudencia permite ver con total claridad los momentos que conforman la acción, momentos que quedarían opacados por cualquiera otra de las conductas viciosas, incontinentes o, incluso, por la virtud de la ciencia (la sabiduría). Los elementos que caracterizan a la prudencia expresan la totalidad de la vida práctica: el ámbito en el que se mueve, la perspectiva y la dirección del hombre. Tales características fueron retomadas por Heidegger, a su manera, en *Ser y tiempo*.

Esta reapropiación no elimina la pregunta acerca de cómo es posible que un autor “sustancialista” sea retomado por otro “fenomenólogo”. Sobra mencionar la riqueza que ha representado y los frutos que ha dado la filosofía del Estagirita, aún para las más variadas y opuestas filosofías; sin embargo, en el ámbito de la fenomenología dicha reapropiación se funda en una razón que a mi parecer ha defendido claramente Alejandro Vigo. Aristóteles es consecuente en sus obras metafísicas, en ellas se mantiene en el análisis sustancialista de ‘lo que es’; sin embargo, el objeto “ser humano” impone un método distinto que se muestra precisamente en sus obras éticas y políticas, reclama conceptos propios (Cf. Vigo 2008; 56-s.), pues la *praxis* no es un caso del movimiento. Si bien posee un “sustrato kinético” (Cf. Vigo 2008; 56-s.), su verdad no reside en el movimiento visible.

Como veremos, Heidegger lleva a cabo una elaboración específica que le permite separarse del tratamiento usual de conceptos con contenido material (aun cuando sea éste universal). Mantener el estatus de ciencia originaria que tiene por tema la particularidad siempre variable del ser humano, expresada en el ser-cada-vez-mío, y del ser en general, del cual alega la confusión por el ente, precisa de “indicadores formales” o existenciales que permiten una descripción fenomenológica evitando los contenidos ónticos. Esto debemos tenerlo en cuenta al abordar a ambos autores. Si bien Aristóteles se sitúa desde la descripción, no se aleja de los contenidos materiales, aunque se mantiene en el límite evitando las implicaciones normativas.

La necesidad de tratar al ser humano como un modo peculiar de las entidades que pueblan el universo puede deberse a lo inatrapable e impredecible de su ser. En el ámbito de lo contingente, Aristóteles divide las entidades en aquellas que tienen el movimiento en sí mismas y las que son producidas. Las primeras refieren a la naturaleza en general y las segundas a los artefactos. En las primeras se hallaría el hombre, capaz de moverse por sí mismo en búsqueda de un fin: su felicidad. La teleología característica de la doctrina aristotélica establece un fin para cada una de las especies que existen. Sin embargo, para todas las entidades naturales, podemos determinar el fin de manera relativamente sencilla. En la escala más baja, en las plantas, el único fin consiste en crecer, nutrirse de la tierra, florecer y dar frutos, si es el caso. En las bestias el fin puede variar de acuerdo con la especie, básicamente se realizan en el cumplimiento de sus instintos. Al parecer hay algunos animales “prudentes”; sin embargo, aun ellos se guían por las pasiones más fuertes; la memoria y la previsión no les brindan mayores posibilidades de solución de sus necesidades. La manera en que estas sustancias cumplen su finalidad (coincidencia de forma y fin) no varía ni variará mucho a lo largo de las generaciones. En cambio, el hombre, que representa el mayor peldaño de la escala de la vida

de seres compuestos, puede realizar de múltiples maneras el despliegue de su facultad racional. El mayor número de facultades apunta, por un lado, a una mayor capacidad de acción, pero a la vez a la mayor posibilidad de ser afectado. A la planta no le acaece el dolor, al animal sí. Al hombre, a más del dolor, sentimientos y afecciones fruto de su ser *lógos*. La racionalidad lo haría permeable al medio que lo rodea, determinable, pero le exigiría siempre una toma de postura ante la apertura del *lógos* (Coriando 2003; 276). Lo inaprensible se mantiene dentro de ciertos límites pero indeterminable siempre.

§ 1. LA RESONANCIA TRÁGICA EN ARISTÓTELES

Una de las temáticas recurrentes cuando se aborda la ética de Aristóteles es recordar la preeminencia que le otorga a la sabiduría. Dada su naturaleza racional, sólo en ella el hombre podría desplegar a plenitud su capacidad racional. De esta preeminencia no hay la menor duda. Lo que cabe poner en cuestión es si en efecto el propio Aristóteles la considera asequible para la mayoría. Al parecer los elementos con los que cuenta la propia naturaleza humana llevan más bien a alejarse de tal ideal. Recordemos que la indagación aristotélica en la Ética versa sobre cómo alcanzar la felicidad, y aunque no dará “fórmula” alguna, describe las posibles concepciones que se hallarían más cercanas a ese fin. El hombre prudente tiene aquí un lugar importante. Sólo en cierta medida Aristóteles se distancia de la noción trágica, aunque, de acuerdo con P. Aubenque (1999), debe mucho a ella. Rechaza dejar la felicidad en manos de los dioses³, y en cambio afirma que ella depende en buena medida de nosotros; sin embargo, hay factores que escapan de nuestro control y que completan la posibilidad de la felicidad: bienes exteriores, amigos, poder político (Aristóteles 1985; 1099a30-1099b5). Esto hace que el alcance de nuestro fin no se halle completamente en nuestras manos, aunque sin duda no puede realizarse sin nuestro concurso. La experiencia trágica mostraba que a los hombres más afortunados podían acaecer, de un día a otro, las peores desgracias. En apariencia la felicidad estaba completamente en manos de la fortuna⁴. Sin embargo, conciben la prudencia como la mejor de las posesiones, y la irreflexión como uno de los mayores males. El coro de las tragedias, representante muchas veces de la voz del pueblo, afirma una y otra vez la necesidad de la prudencia para librarnos de la *hybris* (del exceso). Para evitarlo es preciso conocernos, conocer nuestros límites, para ser conscientes de la distancia que nos separa de lo divino (Aubenque 1999; 183).

La *phrónesis* es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre,

³ «Confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una incongruencia» (1099b25).

⁴ «Vecinos del palacio de Cadmo y de Anfión, no existe vida humana que, por estable, yo pudiera probar ni censurar. Pues la fortuna, sin cesar, tanto levanta al que es infortunado como precipita al afortunado, y ningún adivino existe de las cosas que están dispuestas para los mortales [...]» (Sófocles 1992; 1155-1166).

y de un hombre consciente de su condición de hombre, y de una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses (Aubenque 1999; 183).

Contra el exceso o el defecto, Aristóteles propone el término medio, relativo siempre a cada quien. La virtud no es garantía de felicidad, pero es lo único capaz de propiciar la mayor estabilidad en la vida. La prudencia es la primera condición para alcanzar la finalidad humana. ¿Qué nos brinda por su parte la propiedad? Lo veremos una vez que hayamos abordado la acción.

§ 2. ÁMBITO DE LA ACCIÓN: CONTINGENCIA Y COTIDIANIDAD

De acuerdo con lo anterior, la primera condición del despliegue de la compleción humana es saberse contingente. Pero lo contingente se opone a necesario y a eterno. Sólo el cosmos es eterno. En el mundo sublunar gobierna la contingencia, el alma humana individual es mortal, finita. Además, nada le sucede de manera necesaria, no hay predeterminación alguna en la que refugiarse o a la que resignarse. En eso hay coincidencia con Heidegger. La finitud se mantiene como el límite de lo humano. Lo único seguro es la muerte, segura e indeterminada, sólo ella abre las posibilidades del ser del *Dasein*. La propiedad (*Eigentlichkeit*) es la verdad de la existencia, pues únicamente la conciencia de la finitud permite un “regreso” auténtico al mundo. Esta finitud no se elimina en ningún momento, sólo se oculta y aparece de vez en cuando. La cotidianidad es el ámbito inmediato de la acción que a ratos oculta la temporalidad esencial del *Dasein*, sin embargo esta misma cotidianidad es caracterizada por Heidegger como la inmediata temporalidad no percibida (Heidegger 2002; 387). Se precisa de la acción, pero la exaltación de la acción, y hacer depender la felicidad sólo de la actuación individual, llevó quizás a una preeminencia del sujeto olvidando que hay una contraparte, sin la cual la acción no se despliega, que es imposible de controlar: las circunstancias. Para Aristóteles son los bienes exteriores que brindan la fortuna, y el tiempo propicio que ocurre en la acción que alcanza su objetivo. Heidegger caracteriza al *Dasein* como un ser en condición de arrojado, su facticidad expresa las determinaciones ónticas que lo acompañan y que permanecen ajenas a su control. Esta contingencia, por otro lado, no exige una percepción dramática de la vida. Se hace presente de manera familiar; es, como dijimos, la cotidianidad.

Para ambos, el despliegue del logos abre el mundo. El animal racional percibe el mundo desde la totalidad de su ser. En Heidegger, el existencial del habla permite la articulación del mundo.

§ 3. ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN Y EL TODO ESTRUCTURAL DEL CUIDADO

“Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (EN; 1094a). En el inicio de toda acción humana está un para-qué; en el principio se halla el fin que da sentido a toda actividad. Sin un hacia dónde, no cabe dar inicio al movimiento. La totalidad de la vida humana se halla estructurada por una totalidad de para-qués que configuran

una vida y que, de acuerdo con Aristóteles, tienen en la mira la felicidad. Lo mínimo que se necesita para el despliegue de la racionalidad es tener a la vista un algo hacia el cual moverse, “todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien –honor o gloria o riqueza o cultura– y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad)” (EE; 1214b7-12). La estructura de la acción supone: un fin establecido primordialmente por el apetito⁵, la deliberación de los medios que conduzcan al fin, la elección (decisión deliberada) y la acción como tal. Colocar a la felicidad como fin de la *praxis*, supone también que en el inicio está el individuo particular, porque hay tantas nociones de felicidad como individuos. Lo indefinible de la felicidad viene dado por la particularidad del individuo, no porque no suponga un contenido material u óntico⁶. Otra manera de expresar que el fin último es la felicidad, es afirmar que “la *praxis* es ella misma el fin” (1140b6).

Ahora bien, comenzamos a actuar una vez que hemos elegido: “El principio de la acción es pues la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo” (EN; 1139a31-33). Habrá que detenerse un poco en esto. En la cita anterior de EE, se afirma que vivimos no de acuerdo con el deseo, sino de acuerdo con la elección. ¿Dónde queda pues el papel del deseo? En la determinación del fin último: sin embargo, la vida racional no se rige por el apetito sino por la elección, determinada, a su vez, por el deseo. Aristóteles otorga a la “elección” un lugar primordial, al grado de hacerla principio humano (EN; 1139b5-6), porque ella pone en juego a la totalidad del hombre. Y no porque sea posible que el hombre (sustancia unitaria específica y material), en tanto objeto de la ética, pueda “dividirse” en partes. Pero sucede que únicamente en la elección se hace expresa la confluencia de todas sus facultades. La elección (*prohairesis*) si bien es deseo, es deseo deliberado: “inteligencia deseosa o deseo inteligente”, aunque Vigo (2008; 60) afirma la posibilidad de traducirla como “decisión deliberada” por el significado de sus componentes. *Pro*: antes [que]; *hairesis*: acción de elegir. Esta traducción hace énfasis en la “postura”, más aún que en el acto mismo de elegir.

La elección supone la deliberación. La parte racional del alma que se “activa” en la *praxis* es aquella que percibe lo contingente, es decir, la parte deliberativa, porque “razonar y deliberar son lo mismo” (EN; 1139a13). Con ello atendemos a un significado de logos como cálculo, pues la deliberación investiga y calcula. Se adelanta, prevé, supone, construye y deconstruye los posibles resultados. Esto es posible sólo en el ámbito de lo posible y realizable por

⁵ Con apetito o deseo me refiero a la orexis, que, como se sabe, se despliega en tres modos: *thymós*, *epithimía* y *boulesis*. En este trabajo, utilizo deseo o apetito para referirme a orexis en general. Cf. Araiza 2001.

⁶ No mantenemos la diferencia que hace Aristóteles entre movimiento y *práxis* (*Met.* IX; 6, 8), pues suponemos que en último término todo movimiento humano contiene elementos que deben ser interpretados más bien desde los momentos que Aristóteles atribuye a la *praxis*. El fin es el hombre mismo, y por ello mismo, no habría posibilidad de que en último término el hombre no remitiera a su propio bien (Cf. Volpi 2007; 158-s.).

cada uno en las circunstancias particulares. El objeto de la deliberación está determinado por aquel que delibera. Ahora bien, en el caso del virtuoso el fin tiene la característica de ser bueno; pero la deliberación se requiere aun para alcanzar un objetivo perverso, o para lograr un buen fin por los medios erróneos. Al parecer, lo único que estropea la buena deliberación en su totalidad es que no sea útil respecto al objeto, el modo y el tiempo. Aristóteles señala en qué consistiría una buena deliberación, pero no deja reconocer la amplitud de la misma.

La estructura de la acción humana tiene en cuenta los componentes localizables de una acción particular, pero no puede quedarse en eso, a menos que el abordaje de Aristóteles sea parcial. Una golondrina no hace verano, de ahí que el bien del hombre sea una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta durante una vida entera. Esto es irrenunciable: el ámbito en el que Aristóteles inserta la totalidad del comportamiento ético. Así, la elección puede referirse a una acción particular, pero debe poder ser posible como una “elección” vital, dentro de la totalidad de una vida: “sólo quien es capaz de optar deliberadamente por un cierto modo de vida, no importa ahora cuál sea éste, está en condiciones de producir también genuinas decisiones deliberadas respecto de cursos particulares de acción, y ello porque sólo quien obra o puede obrar con arreglo a una cierta representación global de la propia vida puede ser considerado genuino agente de *praxis*” (Vigo 2008; 61). De ahí el carácter de ética como *ethos*, como costumbre, disposición o postura ante la vida: “la postura no es ningún acto de la voluntad y sin embargo es una clase de decisión. La palabra aristotélica para postura es *héxis* (Cf. *échein*), *héxis* es un determinado tenerse sostenerse y no perderse, un tomarse y una constitución que por un lado va conjuntamente con el mundo pero por el otro lado no se pierde en el mundo, sino que se mantiene en la mirada y decide escoger y actúa de tal manera como la situación lo exige” (Coriando 2003; 278). Sólo por este carácter de totalidad puede decirse que lo que “define” al hombre es esta “segunda naturaleza” en la que engarzan la totalidad de acciones particulares.

Para Heidegger el término *Dasein* puede ser sustituido por alma o por *praxis*. El ser del *Dasein* es el cuidado (*Sorge*). Esto englobaría la totalidad de comportamientos que Aristóteles divide en práctico, poiético y teórico⁷. Heidegger deja de lado la diferenciación entre la *práxis* y la *poíesis*, la cual se funda en el hecho de que en la *poíesis* hay un resultado visible⁸. Lo anterior tal vez le parezca ocioso a Heidegger, debido a que en último término, en toda acción humana el papel de la intención es fundamental, pero no visible. Y recordemos que Aristóteles y Heidegger se sitúan en las condiciones de la acción, en sus

⁷ De acuerdo con Volpi, si leemos *EN VI* a la luz de *Met. IX*, 6, cabe subsumir en la *praxis* el comportamiento poiético, y ejemplifica: «pronunciar un discurso puede tener, por ejemplo, la forma de ser de una *poíesis* (acaso en el sentido de producción de *lógoi* de parte del orador) y también al de una *praxis* (es el caso del discurso político), pero en el nivel óntico esta diferencia no sale a la luz» (Volpi 2007; 158-s.).

⁸ Además de la ya conocida crítica a la preeminencia del conocimiento teórico. Así, ni *poíesis* ni *theoria* son distintas a la *práxis* fundamental. Ésta las englobaría.

elementos fundamentales, no en los resultados ideales. Si ésta hubiera sido la finalidad, sin duda habrían propuesto algún código de conducta ideal.

El desglose de los existenciaris como momentos constitutivos del *Dasein* debe ser comprendido desde la unidad del cuidado. El cuidado es ocupación y solicitud (Heidegger 2002; 83), estar volcado en las cosas y hacia los otros *Dasein* que forman el mundo circundante, y entenderse desde ellos. El cuidado es ocupación de las cosas y solicitud de los otros, que no se llevan a cabo solamente de manera “activa” como cultivar, convivir, platicar, sino incluso de manera deficiente en la indiferencia, el abandono, la renuncia, etc. La verdad originaria del *Dasein* no se da de manera teórica, ni mediante autocontemplaciones sino en el trato circunspectivo con las cosas: “El *Dasein* se encuentra inmediatamente a sí mismo en lo que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante” (Heidegger 2002; 144). El inmediato y cotidiano estar absorbido en las cosas se realiza de manera familiar y se expresa como ser-en-el-mundo. Ni Aristóteles ni Heidegger consideran genuina la necesidad de comprobar la existencia del mundo. El mundo es punto de partida. En el caso de Heidegger, el mundo se expresa como significatividad. La circunspección cotidiana es ir de un para-qué a otro, habiendo comprendido de antemano el contexto previo o totalidad respeccional en que cada ente es descubierto. La *praxis* (el *Dasein*) tiene ontológicamente una “contextura autorremisiva” (Heidegger 2000; 113). El *Dasein* se entrega a la familiaridad de lo que lo rodea porque en aquello que lo rodea se abre una posibilidad para sí mismo (Xolocotzi 2004; cap. 4, 5). El “descubrimiento” del mundo, nunca desde lo teórico o contemplativo, tiene lugar primeramente desde el uso de las cosas, pero las cosas se usan con un para-algo, que lleva a otro para-algo, y así hasta llegar al propio *Dasein*⁹. La deliberación (*Überlegung*) se lleva a cabo de manera cotidiana, bajo el esquema “si-entonces”. Para que esto o aquello se realice, entonces es necesario tal o cual medio. “La deliberación circunspectiva ilumina la correspondiente situación fáctica del *Dasein* en el mundo circundante del que se ocupa. Jamás se reduce, pues a ‘constatar’ la presencia de un ente que está-ahí o de sus propiedades” (Heidegger 2002; 375).

Ahora bien, el cuidado traduce un estar inicialmente “dirigido a”¹⁰, pero la dirección en este caso es algo más formal que la felicidad: es el ser-para-la-muerte. Esto no quiere decir que en todo momento nos hallemos con la muerte en el pensamiento. La muerte comparte la función de la felicidad y de

⁹ Lo primero que “experimentamos” es que el mundo nos es familiar; esa comprensibilidad abierta no permite ver algo que la “sustenta”: una red de para-qués que descansan en último término en el *Dasein*. No se trata sólo de que cada acción tenga una finalidad, sino de que la acción es posible porque la totalidad de lo que me rodea apunta a un para-qué en el que puedo insertarme sólo desde la propia perspectiva. Desde el que cada *Dasein* cobra significado para sí mismo (Cf. Heidegger 2002; 113).

¹⁰ Al parecer von Herrman ha señalado la transformación que hace Heidegger de intencionalidad por cuidado. Cada concepto tiene un sustento distinto, sin embargo, cabe señalar la importancia que concede al “estar dirigido hacia algo”, un esquema en el que podría resonar lejanamente la teleología aristotélica.

todo fin humano: otorga sentido a la *praxis*. En el caso de Heidegger, la muerte que es la total indeterminación, la total imposibilidad, nos sitúa por contraste en el ámbito de la posibilidad. Si perdemos de vista este horizonte, dejamos de tener en cuenta los límites, la finitud que nos atraviesa. La *praxis* aristotélica tiene como inicio el fin. Asimismo, desde que el *Dasein* existe es ser finito, ser para la muerte. Su fin (su finitud) lo determina durante toda la vida. Ahora bien, esta finitud no supone un olvido de sí mismo.

La mención de la felicidad no tiene lugar en Heidegger, pues ello podría señalar a algún contenido material en cuya meditación no está dispuesto a detenerse. Sin embargo, estructuralmente podemos entender dos tipos de finalidad: ser-para-la-muerte y ser por mor de sí mismo. Pero de igual manera la felicidad se determina desde la perspectiva particular, y la *praxis* es tal debido a que en último término el hombre se ha puesto como finalidad. El *Dasein* es un ser para la muerte, además de todo, el *Dasein* es por mor de sí mismo.

Por su parte, la elección fue caracterizada como deseo pensante o inteligencia deseosa. También llamada decisión deliberada, que señala al animal poseedor de *lógos*. Esta “reunión” de las facultades humanas, tradicionalmente jerarquizadas y, a veces, opuestas, sólo es posible de manera armónica si el deseo recto supone un predominio de la razón sobre el apetito. Heidegger expresa la unidad de afectos y pensamientos de la siguiente manera: el *Dasein* es comprensión afectiva de ser. Pero en su caso, no se trata de una reunión de partes (como tampoco en el Estagirita) que se oponen. Desde la comprensión y la afectión, desde lo que pueda calificarse de “intelectual” y “deseoso” el mundo se abre al *Dasein* y es descubierto por éste. Lo que rige en el *Dasein* es una comprensión que le permite proyectarse a sus posibilidades desde lo que es y ha sido. La disposición afectiva, que tiene su manifestación óptica en los estados de ánimo, guía en el descubrimiento del mundo tanto como la comprensión. Es el habla la que realiza la articulación de estos existenciales que deben ser vistos como momentos de una totalidad. Cualquier actividad supone esta articulación.

Hasta aquí, la acción en general, ciertamente el hombre normal delibera, pero nos interesa señalar las características del virtuoso porque sólo en él se miran con claridad la totalidad de momentos.

§ 4. LA PRÁXIS EN EL MODO DE LA PRUDENCIA

Es posible la consideración de la prudencia como ejemplo de la acción en general, prescindiendo al mismo tiempo de cualquier calificativo moral. De acuerdo con P. Aubenque (1999; 135), Aristóteles se enfrenta a la dificultad de integrar bien y virtud dianoética. Hace depender el fin de la virtud moral y la virtud moral de la prudencia, la cual se encarga de alcanzar los medios para el fin propuesto por la virtud moral. No pretendo con esto señalar círculo vicioso alguno, pues creo que, eso tendría que ignorar la totalidad unitaria de las facultades del alma. Sin embargo, en la explicación de la recta deliberación y las “endebles” diferencias establecidas con los otros tipos de deliberación (EN VI; 9), se muestra que Aristóteles no cuenta con elementos contundentes –es decir, ontológicos– para diferenciar la acción útil, y por ello buena, de la

acción buena en el sentido moral. De ahí que se considere la bondad del fin como una petición de principio, de lo cual el mismo Aristóteles parece estar consciente, pues no abriga esperanzas de reformar a quienes no tienen de inicio una disposición a la virtud. Sólo afirma que en la educación del deseo la educación pueda resultar importante, pero nunca se compromete a afirmar que por un tipo de conocimiento “universal” los hombres se hagan moralmente buenos. No hay posibilidad de que el bien pueda mostrarse para todos. La relatividad del bien es necesaria. Aunque se busca el bien en cada caso, esto no significa que no haya criterios a seguir; en este caso, el único criterio son los casos individuales de hombres prudentes (Cf. Aubenque 1999; 63-ss.). Y sólo porque existen tales hombres es posible conocer en qué consiste la prudencia: “En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes” (1140a20-ss.).

No hay reglas para ser prudentes, pues esta virtud, como todas las demás, remite a las circunstancias individuales, teniendo a la vista el propio bien y la “totalidad” de la vida: “El hombre prudente delibera rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo [...] sino para vivir bien en general” (1140a25-ss.). La particularidad de la acción y la representación de la vida como una totalidad suponen una plena comprensión del pasado individual, de sus circunstancias y de aquello en que finca su felicidad. En la prudencia no cabe el olvido, se adquiere con el tiempo, es fruto también de la experiencia, por ello los jóvenes no son prudentes.

El carácter dianoético de la prudencia supone un ejercicio del razonamiento y supone un saber que “consiste en saber lo que a uno le conviene”. Nada fácil, puesto que al parecer los prudentes tampoco abundaban. Esta dificultad puede explicarse quizás a que para deliberar sobre los medios, es preciso que uno conozca y acepte aquello que le es posible; es preciso reconocer los propios límites y actuar en consecuencia. Además de ello, la buena deliberación exige realizar las cosas atinando en el modo, en el tiempo y en la utilidad.

Agregado a esto, ninguna acción virtuosa se realiza sin el concurso de las circunstancias. Ellas señalan el factor que arranca del control del hombre la posibilidad de la felicidad. Ciertamente la virtud es el único modo de vida que puede otorgar mayor estabilidad pero no es garantía de felicidad. Las circunstancias recuerdan al hombre sus límites y la contingencia que lo atraviesa.

§ 5. HEIDEGGER: LA APROPIACIÓN COMO PROPIEDAD

En Heidegger la propiedad y la impropiedad son modos del cuidado. En ninguno de ellos dejamos de ocuparnos de las cosas y de los otros. La caracterización de la propiedad como un modo de la existencia, señala al énfasis que tiene lugar en el modo en que el *Dasein* temporiza su ser. Menos aún que la prudencia, la propiedad otorga signos tangibles o se muestra por actitudes específicas. Sin embargo, coincide con la prudencia en tanto exige un saber de sí mismo y tiene en cuenta la totalidad de la vida. Debido a esto podemos hallar cierta correspondencia entre elección (*proairesis*) y resolución precursora. La particularidad se expresó como ser-cada-vez-mío y por mor de sí mismo.

Volpi señala que la *phronesis* para Heidegger es la conciencia como “ates-

tiguación de un poder ser propio del *Dasein*". Esta propiedad se expresa como resolución precursora porque remite en cierta forma a la *elección* de las propias posibilidades, consiste en estar volcado hacia ellas. Se trata del estar vuelto hacia el más propio y eminente poder-ser, es decir, en un querer tener conciencia del fin. La totalidad que podía asumir el hombre prudente tiene su correspondencia en el poder estar entero del *Dasein*. Para que se muestre, la conciencia debe haberse adelantado a su fin.

La prudencia no admite olvido. Asimismo, la propiedad carga con lo que ya ha sido. Asume la muerte y vuelve a su *presente* de manera auténtica. La resolución precursora es capaz de ponerse en situación, es decir, de dejar comparecer su entorno sin distorsiones. El tiempo de la propiedad es el instante (*Augenblick*), que abre la situación. Supone la transparencia de las circunstancias y del propio ser. Es para el *Dasein* el momento en que se asume como lo que ha sido, desde la indeterminación que se impone en la muerte.

La petición de principio que cabe atribuirle a Aristóteles no tiene cabida en el filósofo alemán, en primer lugar, por la naturaleza de los conceptos que utiliza pero también porque la finitud (y no el bien) atraviesa a todo *Dasein* y lo determina de manera esencial.

§ 6. CONCLUSIONES

La propiedad, como la prudencia, tiene que ver con la determinación y la delimitación. Es preciso conocerse, saber los límites. En Heidegger esto no inmoviliza necesariamente, o por lo menos, no de manera permanente. Sólo conociendo mis límites puedo llevar una genuina acción, una genuina convivencia. No sobra reiterar con Volpi que Heidegger se reapropia pero también resignifica términos y jerarquías aristotélicas. Tal vez en la contingencia, como ámbito fundamentalmente humano, se halle una explicación de la sintonía de ambos autores. Es el punto de partida que otorga sentido a la acción humana. En lo que se refiere a Aristóteles, el fin de la metafísica es el inicio de la ética, para Heidegger es la posibilidad de ser lo que somos (finitud). Otras nociones "ocultan" nuestro ser. Es probable que en cuanto al sentido de la actividad humana, ambos se sitúen "a medio camino entre un saber absoluto, que haría la acción inútil, y una percepción caótica que haría la acción imposible". En este sentido, la pluralidad de vías exige que el hombre se sitúe más allá de lo simplemente dado.

BIBLIOGRAFÍA

- Araiza, J. (2001). Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, III: La deliberación. *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, UNAM-IIFil 19-2, 55-67.
- Araiza, J. (2007). La relación entre *phrónesis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theoretikós* en *Magna Moralia* y en *Ethica Nichomaquea* de Aristóteles. *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, IIFl: UNAM, 183-207.
- Aristóteles (1985). *Ética eudemia*, J. Pallí Bonet (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*, J. Pallí Bonet (trad). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994), *Metafísica*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Coriando, P.-L. (2003). *Individuation und Einselnsein. Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*, C. Gutiérrez (trad). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*, J.E. Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Sófocles (1992a). *Antígona*, A. Alamillo (trad). Madrid: Gredos.
- Sófocles (1992b). *Edipo Rey*, trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2008). Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. En G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*. Madrid: Síntesis/UAM. pp. 53-85.
- Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.
- Volpi, F. (2004). ¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica, *Konvergenzas. Filosofía y culturas en diálogo* 7.
- Volpi, F. (2007). *Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética Nicomáquea?* *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 149-170.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Zagal, H. (1995). 'Órexis', 'telos' y 'physis'. Un comentario con ocasión de EN 1094a19ss. *Acta Philosophica* vols. 4, 2, 137-147.



Con este título quiero sugerir que el concepto de verdad que propone Hans-Georg Gadamer reduce la exigencia de justificación de la primera persona. Una creencia verdadera no depende de su justificación. Quien tiene la creencia podría ignorar las razones que la justifican y no por eso dejaría de ser verdadera. O mejor dicho, el sujeto podría ignorar las razones que justifican su acción y no por eso negaríamos que su acción sea correcta. Una situación determinada puede autorizar la creencia. Por el contrario, Gadamer considera que hacer depender la verdad de la justificación que puede dar una persona sería una justificación muy débil. Parece que «La historia del Príncipe heredero» que narra Orhan Pamuk en *El libro negro* podría mostrar de otra forma esta concepción de Gadamer.

Como ustedes recuerdan este Príncipe creyó haber descubierto la cuestión más importante de la vida: si el ser humano podía ser él mismo o no. “Aquel descubrimiento era toda su vida y toda su vida era aquel descubrimiento. Esta breve definición de su breve vida la dictó el propio Príncipe cuando, ya hacia el final de sus días, tomó un secretario para que escribiera la historia de su descubrimiento. El Príncipe dictaba y el secretario escribía. [...] Dictar, para el Príncipe, era una forma de ser él mismo. Creía que sólo podría serlo mientras siguiera dictando al Secretario [...] [ya que] Sólo dictándole al Secretario podía vencer las voces de los demás que le resonaban en los oídos a lo largo del día, las historias de otros que se le metían en la cabeza mientras caminaba arriba y abajo por las habitaciones del pabellón, los pensamientos de otros cuyo influjo no podía librarse mientras paseaba por el jardín rodeado de altos muros. [Por eso, dictaba la siguiente sentencia.] «¡Para que un hombre pueda ser él mismo tiene que encontrar en su interior sólo su propia voz, su propia historia, su propio pensamiento!» (Pamuk 2006; 581, 582) Pero una vez que acababa de dictarla, advertía que cada vez que comenzaba a narrar una historia pensaba en la historia de otro. Sólo podía alcanzar su propia voz oponiéndose a aquellas voces que sentía en su interior. Quien no logra ser él mismo, dictaba el Príncipe, está condenado a la nada. Entonces el Príncipe se abandonó a la lectura. Únicamente leía y soñaba lo que leía. Pero de esta manera tampoco podía ser él mismo. La lectura lo podía hacer feliz, pero yo no soy yo, dictaba y quizá por eso soy feliz, pero la misión de un Príncipe, como la de todos, no es ser feliz, ¡es ser él mismo! “Había ordenado que se llevaran del pabellón todos los libros, entre otros, los volúmenes de Schopenhauer porque a causa de aquellos libros el Príncipe se había identificado con una persona que meditaba durante horas y días sobre su propia voluntad y por fin había descubierto que aquel pesimista con el que se identificaba no era un Príncipe, sino el mismísimo filósofo alemán” (Pamuk 2006; 592). Hasta que se dio cuenta de que sólo podía librarse de esos libros, escribiendo sus propios libros y leyéndose a sí mismo. La batalla no sólo era contra los libros, sino también contra los objetos que lo rodeaban porque lo distraían proporcionándole una comodidad o

una incomodidad innecesaria. Todos aquellos muebles, las mesas, los sillones, las mesitas retenían su mirada y no le permitían concentrarse en las ideas que le permitirían ser él mismo porque estaban cargados de referencias y recuerdos que le impedían ser él mismo. Para luchar contra los recuerdos que mancillaban la pureza de sus reflexiones y de su propia voluntad, el Príncipe ordenó secar todas las fuentes de olor de su pabellón, destruir todos los objetos y ropa que le eran familiares, perdió toda relación con ese arte estupefaciente llamado música y con el piano blanco que jamás había tocado e hizo pintar de blanco todas las paredes del pabellón. Pero lo peor de todo, más insoportable que todos los recuerdos, eran las personas. Llegaban de cualquier manera, a las horas más inconvenientes. Querían hacerle un favor y sólo conseguían perturbar su paz espiritual. Hablaban para demostrar que tenían algo en la cabeza. Te molestaban para demostrar que te querían. Quizá todo aquello no fuera tan importante, pero el Príncipe, que se moría por ser él mismo y que sólo quería quedarse a solas con sus reflexiones, después de cada visita durante largo tiempo sentía que no podía ser él mismo. Por eso decidió que alejaran a todos de él. Hasta que cada mañana, cuando iba el Secretario al encuentro del Príncipe no tenía ninguna nueva historia que dictar. Pero ahora sabían que ambos habían buscado aquel silencio. Porque decía el Príncipe: sólo cuando ya no queda nada que contar, el hombre se ha acercado bastante a ser él mismo. Sólo cuando a uno se le ha agotado ya lo que tenía que contar, cuando oye en su interior el profundo silencio que se produce al callarse todos los recuerdos, los libros, las historias y la memoria, puede ser testigo de cómo se eleva su propia voz, que le hará ser él mismo, desde las profundidades de su espíritu, desde los infinitos y oscuros laberintos de su yo. Por última vez, el Príncipe dictó la palabra “nada” y después falleció.

Podríamos pensar que este relato sería una respuesta al escéptico cartesiano que exige poseer una certeza. Lo que Hans-Georg Gadamer sostendría es que dicha certeza pronunciada en primera persona no ofrecería una justificación suficiente para tener una creencia, porque este sujeto no diría nada buscando en sí mismo. Por el contrario, para Gadamer la única posibilidad de que el Príncipe fuera él mismo, sería aceptar que estaba constituido por esa pluralidad de relatos. Las determinaciones que el mismo individuo ignora, lo sitúan en la posibilidad de afirmar algo verdadero.

De esta manera quiero presentar la forma en que Gadamer se apropia del concepto aristotélico de *phrónesis*. Como ustedes saben Gadamer en *Verdad y método* presenta este concepto como la unidad de la hermenéutica. El concepto aristotélico le sirve para sostener que la hermenéutica no es un conocimiento teórico sino un saber práctico. El saber aplicar ofrece la unidad entre comprender e interpretar. No son operaciones separadas. Quien aplica está en una situación de la que no se puede distanciar, él mismo será afectado por la aplicación, en medida que se encuentra en la situación en la que ha de aplicar. Aunque la situación en sí tiene algo invisible, porque estamos inmersos en ella, su invisibilidad no impide el discernimiento para poder aplicar. Toda aplicación ocurre bajo la “vigilancia” de hacerlo de manera correcta (Grondin 2003; 168-169).

En lo que sigue quiero concentrarme en la exposición del apartado “Recuperación del problema hermenéutico fundamental” dedicado a la aplicación

en *Verdad y método* (Gadamer 1977; 378-414), con el propósito de mostrar la reducción de la exigencia de justificación de la primera persona, como un elemento característico de la apropiación que hace Gadamer del concepto de *phrónesis*. En primer lugar hablaré de la estructura del apartado, destacando el modo en que aparece el concepto aristotélico. En segundo lugar presentaré el argumento de la aplicación. En tercer lugar expondré la concepción del lenguaje de Gadamer, ya que aunque no pertenece a este apartado, me permitirá mostrar las determinaciones de la situación mencionada antes. Además permitirá mostrar cómo la concepción de lenguaje de Gadamer constituye el ámbito de la *phrónesis*. En cuarto lugar presentaré el ejemplo que da Gadamer de aplicación con el Derecho. Por último quiero regresar al argumento escéptico, proponiendo que podría volverse con más exigencia para el creyente. Sobre decir que mi exposición del apartado no pretende ser exhaustiva, sino tan sólo destacar un elemento que me parece importante con respecto a la apropiación de este concepto por parte de Gadamer. Quizás leer este apartado desde esta reducción de exigencias, implique estar desplazando lo que a Gadamer le parece más importante, entender que la hermenéutica pertenece al ámbito de la práctica y no de la teoría. En todo caso, mi propósito es destacar la manera en que caracteriza este modo de razonar.

El apartado está constituido por tres párrafos. En el primero aparece la aplicación como solución al problema de la falta de objetividad de la hermenéutica. El segundo consiste en una exposición de la distinción entre la *phrónesis* y la *téchne*. Por último se trata la hermenéutica jurídica como ejemplo de la aplicación. Antes de estos tres puntos Gadamer había mostrado cómo los historicistas creaban un problema que no tenía solución, exigiendo objetividad a la hermenéutica, ya que al plantear esta exigencia de objetividad se pierde de vista la particularidad de la hermenéutica: la aplicación. El autor muestra lo propio de la hermenéutica con un ejemplo. De esta manera aparece su exposición del concepto de *phrónesis*, como un ejemplo de la posibilidad de distinguir entre una forma de discernir que implica acción y otra forma que implica contemplación. Este ejemplo es la distinción aristotélica entre *phrónesis* y *téchne*. Gadamer sólo expone esta distinción como argumento ejemplar, es decir solamente presenta cómo Aristóteles mostró que era posible distinguir entre estos dos ámbitos, y que debemos concluir –sin más razones– que la hermenéutica corresponde al ámbito de la razón práctica. “Es verdad que Aristóteles no trata el problema hermenéutico ni su dimensión histórica, sino únicamente la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que se habla de la razón y del saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya. En virtud de su limitación del intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien, Aristóteles funda como es sabido la ética como disciplina autónoma frente a la metafísica” (Gadamer 1977; 383). Insisto, la exposición de Gadamer sólo muestra la proeza de Aristóteles al haber distinguido entre el ámbito de buscar una actitud que guíe hacia lo bueno y una actitud contemplativa que sólo busque una explicación, siendo la primera lo propio de la hermenéutica, esta actitud que guía hacia lo bueno. El objetivo de Gadamer al exponer a Aristóte-

les es mostrarnos cómo debemos entender la hermenéutica: no del lado del conocimiento teórico sino del práctico. Sin embargo, es difícil dejar de notar que en su exposición de Aristóteles intercala una cita de Hegel. ¿Por qué si está explicando a Aristóteles cita Gadamer un filósofo tan difícil como Hegel? ¿En qué medida podría aclarar Hegel? Además, la cita por sí misma es suficientemente oscura. Gadamer cita “Lo empírico, concebido en su síntesis, es el concepto especulativo” (Gadamer 1977; 388) para señalar que la riqueza de Aristóteles está en la cantidad de aspectos que es capaz de señalar cuando describe cada fenómeno. Podríamos suponer distintas razones por las que cita a Hegel. La más directa podría entenderse en relación con la posición del escéptico cartesiano ya mencionado. Gadamer contestaría que la filosofía en lugar de ofrecer una certeza que justifique la creencia, debería de mostrar la cantidad de determinaciones que la constituyen. Otra razón de porqué pone esta cita cuando está exponiendo a Aristóteles, podría ser que su apropiación de este filósofo es vía Hegel y que Gadamer entiende la *phrónesis* como una forma de razonar que implica un desarrollo histórico. Cabría preguntarse si Gadamer realmente entiende lo propio de la hermenéutica con Aristóteles o con Hegel. Pero esto ya sería tema para otra conferencia. De la estructura de este apartado sólo quiero señalar que Gadamer se apropia de la *phrónesis* aristotélica para su comprensión de la hermenéutica, como una decisión en una situación determinada, cuya justificación no depende del sujeto individual sino de todas las variantes que condicionan a la decisión.

Pasemos ahora al segundo punto de mi exposición: el argumento de la aplicación. Quiero mostrar que el argumento se sostiene en la imposibilidad de que el individuo conozca todas las determinaciones que lo obligan a interpretar de la forma que lo hace. Gadamer quiere evitar la valoración subjetivo-objetiva. Para él esta valoración simplemente no es pertinente en el caso de la hermenéutica, porque la hermenéutica no implica una relación contemplativa del objeto. Si en cambio, fuera la relación contemplativa, sí tendríamos que exigir el conocimiento de todas o por lo menos de algunas determinaciones. Lo que quiere sostener Gadamer es que la relación hermenéutica es práctica: si se comprende, entonces se aplica. La base de la comprensión implica siempre una pregunta que consiste en un para qué y ésta la responde la situación, o mejor dicho la situación ofrece la determinación del para qué, aunque la formulación no sea consciente. Para Gadamer no cabe comprender el texto primero y sólo subsecuentemente comprender qué relación tiene con nosotros, con nuestra situación. De tal manera que nunca podríamos imponer nuestro criterio, ya que no es consciente, puesto que existe una situación que determina la aplicación. Porque hay un para qué, las normas y los criterios se aplican en la situación.

El argumento parece sostenerse en que la finitud humana implica estar siempre en una situación histórica, es decir un caso particular en el que debe aplicarse la comprensión. A partir de esta tesis, de la finitud humana, se afirma que existen determinaciones que hacen posible la comprensión. Por encima de todo individuo está el acontecer histórico que nos determina a estar en situaciones distintas. Aunque estos acontecimientos históricos van más allá de toda experiencia individual, posibilitan el comprender en la medida que

nos ponen en una situación histórica particular. Aunque la aplicación no es la interpretación de un propósito consciente, compartimos temas que guían la aplicación. Por otra parte, la situación histórica es apertura y límite de la comprensión. Gracias a esta apertura tenemos la posibilidad de compartir las preguntas, pero también limita, en medida que algunas preguntas dejan de ser pertinentes. De esta manera existe una insuperable tensión entre lo inmodificable del texto a ser entendido y la multiplicidad de situaciones diferentes para las que hay que aplicarlo. Gracias a esta tensión existe una magnitud infinita de relaciones con el texto. Las aplicaciones del texto deben corregirse en la situación, porque sólo hay semejanza con el texto, pero no identidad ni diferencia. Los dos términos de la tensión son complementarios. Con la tesis de la finitud humana Gadamer sostiene que tenemos una tensión entre el texto y la situación histórica. La comprensión implica interpretar el texto para aplicarlo en una situación determinada. La situación determina nuestra aplicación y esa determinación está por encima de la conciencia del individuo. Ahora bien, la tensión entre texto y aplicación consiste en un diálogo.

La introducción de la noción de diálogo nos lleva al tercer punto de mi exposición: la concepción del lenguaje de Gadamer. Aquí nos encontramos con un argumento semejante al de la aplicación, el cual sostiene que las determinaciones de la situación están por encima de toda conciencia individual. Con el lenguaje pasa lo mismo que con la situación, no se puede tomar distancia, dejando de estar en el lenguaje para reflexionar en él. El lenguaje constituye al hombre, porque no es una herramienta que pueda dejar de lado. Toda reflexión ya parte del lenguaje. Dicho de otra manera, el mundo, en el que se encuentra el hombre, ha sido configurado por el lenguaje. No existía antes del mundo ni existe independientemente de su manifestación en el mundo. El mundo se estructura gracias a la actividad lingüística. La experiencia del mundo es ya desde el principio experiencia de los demás, experiencia de la alteridad en el diálogo. No existe ninguna experiencia humana extra-lingüística, es decir que se genere fuera de la comunidad de diálogo. El propio pensar tiene la naturaleza del diálogo. El pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro (Fernández 2006; 61). Por eso, Gadamer sostiene la tesis de que el hombre es diálogo, o mejor dicho, el hombre está constituido por el diálogo. El lenguaje nace y vive en el diálogo.

El diálogo consiste en abrirse al otro. Pero este abrirse no significa que puede decirse lo que sea, sino que ponemos al otro en un estado de igualdad, en donde lo que dice puede cambiarnos. El diálogo establece una relación de recíproco intercambio en el que cada interlocutor que participa se completa con la experiencia del otro. Lo que guía el diálogo auténtico no es la comprensión de la subjetividad de los interlocutores, sino es el tema o la cosa misma de que se está hablando. Por eso, el diálogo es sobre todo un proceso en el que se busca llegar a un acuerdo:

Forma parte de toda verdadera conversación es atender realmente a otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata

de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en el tema. Por lo tanto en el diálogo no nos referimos a la opinión de una persona particular sino al propio opinar y entender. En cambio cuando no tenemos una relación de igualdad, como por ejemplo la conversación terapéutica o el interrogatorio de un acusado, donde lo que importa es el individuo, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo (Fernández 2006; 65).

Por las razones expuestas antes, podemos pensar que Gadamer entiende la comprensión como aplicación, colocándola del lado de la acción, la *phrónesis* y no de la contemplación, *téchne*, pues considera a la comprensión como un diálogo que nos constituye. La concepción del lenguaje de Gadamer implica la aplicación, porque nosotros aprendemos el lenguaje hablando. Dicho de otra manera, aprendemos el lenguaje aplicándolo: nos hablan y debemos responder hablando. El aprendizaje del lenguaje no implica dos momentos distintos, en donde primero aprendiéramos la gramática y sólo posteriormente a hablar. Quien aprende un idioma y se detiene a pensar en las reglas gramaticales, antes de decir lo que quiere, no sabe todavía el idioma. Sólo conocemos el lenguaje si sabemos aplicarlo en cada caso y saber aplicarlo es saber dialogar. No obstante, saber dialogar implica enfrentarse a las dificultades que impiden un auténtico diálogo con todo nuestro esfuerzo sincero de llegar a un acuerdo con el otro. Pensar en la mejor forma de decirlo para que el otro nos entienda, implica comprender al otro. Si una persona quiere dialogar, tiene que poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de nuestra parte. Siempre de nuevo surge algo absolutamente imponderable, para lo cual no hay reglas; y sin embargo, todo el mundo sabe lo que significa decir en el momento inoportuno la palabra inoportuna. Se sabe también lo que puede significar dar en el momento justo con la palabra justa, aportando con ello una indicación en la que uno mismo no había pensado ni podía haber pensado.

Para Gadamer existe “una especie de consenso latente”: todo desacuerdo presupone el reconocimiento de la diversa posición de otro respecto de la propia. La aceptación de la alteridad de nuestro interlocutor es el punto de partida de todo posible acuerdo sobre un tema. Este tácito consenso es lo que hace posibles los desacuerdos. Como si lo que tuviera que prevalecer es la vigilancia por conseguir el diálogo auténtico. Esta vigilancia está presente en el ejemplo del Derecho que emplea Gadamer para mostrar la aplicación. El aplicar de manera justa guía la comprensión de las leyes.

Con esto pasamos al cuarto punto de mi exposición: los ejemplos del Derecho. Lo que quisiera haber presentado en el punto anterior es cómo Gadamer considera condición del diálogo, la comprensión como aplicación, de la cual nadie puede distanciarse, porque estamos determinados por su estructura. Y esta estructura en la medida que nos determina está por encima de los interlocutores individuales. No importa la subjetividad de los hablantes ya que por encima de ella está una especie de consenso latente. Ahora examinemos

cómo Gadamer considera que la comprensión de la ley siempre implica un diálogo con la tradición.

El ejemplo del Derecho quiere destacar la necesidad de distinguir las distintas aplicaciones históricas. Las leyes son escritas para aplicarse en situaciones determinadas. El sentido original de las leyes consiste en aquello para lo que fueron escritas, es decir ser aplicadas en situaciones determinadas. Si nada cambiara desde que las leyes fueron promulgadas, entonces comprenderíamos el significado por su sentido original. Pero si no tenemos esta continuidad directa e inalterada, entonces debe entenderse que el sentido original es sólo su significado histórico, es decir no esperamos que se promulgue otra nueva ley, sino que entendemos que ésta es una aplicación histórica. La determinación de la situación actual en la que debe aplicarse la ley presenta la tensión entre pasado y presente. Quien comprende la ley debe ser consciente del cambio de la situación, interpretar cómo debe ser entendida en el presente y aplicarla. La comprensión de la ley no puede reducirse a las aplicaciones históricas, porque sería relegar el Derecho y la justicia a la historia.

En el uso de su ejemplo Gadamer todavía contempla una posibilidad de comprender sin aplicar. Un historiador podría querer investigar la ley en su aplicación histórica. ¿Este propósito lo libraría de la tensión entre pasado y presente? ¿Que el historiador no esté determinado por la práctica jurídica lo excluiría de tener que aplicar la ley y por consecuencia de la tensión entre pasado y presente? Para Gadamer esto no lo excluiría de ignorar la aplicación actual, porque la comprensión de su aplicación histórica depende de distinguir la manera en que obliga la ley en el presente. El historiador encuentra su comprensión señalando las diferencias, pero esas diferencias sólo pueden comprenderse en la tensión entre pasado y presente, es decir encontrando la imposible igualdad entre las dos aplicaciones. Si en cambio sólo pudiera señalar igualdad entre las dos aplicaciones no podría hablar de aplicaciones del pasado. El historiador comprende diferenciando el pasado del presente, pero la diferencia es una relación y no es absoluta. Esta relación es la aplicación que tiene que realizar el historiador.

La exposición del ejemplo de Gadamer parece sostenerse en que la aplicación pasada y la presente no son iguales. Por eso siempre tenemos situaciones diferentes. Por su parte el juez no puede ignorar las aplicaciones históricas de la ley, como el historiador no puede ignorar la manera en que obliga la ley en el presente. No hay un modo de comprender la diferencia entre pasado y presente que no presuponga una relación del presente desde el cual el pasado sea diferenciado. La relación no es absoluta porque tiene el límite del constante cambio de situaciones. Este modelo de encontrar relaciones constituye la tradición. La tradición consiste en el cambio constante bajo determinaciones circunstanciales siempre distintas. El límite es lo que ahora sabemos y antes no. O dicho de otra manera, la situación actual permite una relación nueva con el pasado, aunque no la última porque las circunstancias serán distintas, parece si la única porque la situación nos determina a aplicarla de alguna manera justa. No hay conocimiento de la ley que excluya el conocimiento de la aplicación precedente. Por lo tanto, no hay comprensión de la ley en general y precisamente por eso no es arbitraria, porque la situación determina la aplicación.

Hasta ahora he tratado de examinar cómo Gadamer se apropia del concepto aristotélico de *phrónesis*. En síntesis, considera que la hermenéutica debe ser entendida como esta forma de razonamiento. La hermenéutica corresponde al razonamiento que obliga a actuar al estar determinado por una situación particular. Gadamer ofrece dos distintos argumentos: nos muestra que la condición del hombre es estar situado por estas determinaciones históricas y que estas determinaciones delimitan su razonamiento. Si podemos entender que esta delimitación del razonamiento implica una forma de justificación, en medida que permite afirmar cierta validez, entonces esta justificación, la he pretendido exponer, como una reducción de exigencias de justificación de la primera persona, es decir quien afirma o decide no tendría que justificar su conocimiento, podría estar justificado por la situación, en donde pudiera afirmar “la situación me obligó a actuar así”. De tal manera, que la decisión siempre deja un marco de error, pudiendo decir en ese momento: “no sabía cuáles podrían ser todas las consecuencias”. ¿Pero tratándose de una decisión legal, no deberíamos pedir un compromiso más fuerte? Quizás no tendría que contestar al escepticismo cartesiano, ¿pero no deberíamos exigir al intérprete gadameriano una respuesta al escepticismo pirrónico? Este escepticismo podría formularse de la siguiente forma. “Si una creencia no es ni más ni menos razonable que la creencia opuesta (su negación), entonces lo más razonable sobre este tema es suspender el juicio y no adoptar ni la creencia original ni tampoco la opuesta” (Sosa 1992; 33). Este principio puede ser explicado con un ejemplo: la creencia de que el número total de estrellas en el firmamento es par no es para ninguno de nosotros ni más ni menos razonable que la creencia opuesta de que es impar. Por lo tanto, nuestra actitud más razonable sobre el asunto, según el principio escéptico pirrónico, es la de suspender el juicio. Ante este principio no sería suficiente que la primera persona dijera que tiene aplicaciones históricas diferentes, en condiciones distintas, sino que tendría que poder decir por qué la aplicación actual es mejor que otra, pues el principio exigiría, o bien, la posibilidad de valorar creencias, lo cual no parece poder realizarlo el interprete gadameriano o bien tendría que suspender el juicio.

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández Labastida, F. (2006). Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. *Anuario filosófico Universidad de Navarra* XXXIX/1, 55-76.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, A. Agud Aparicio & R. de Agapito (trad). Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*, C. Ruíz-Garrido (trad). Barcelona: Herder.
- Pamuk, O. (2006). *El libro negro*, R. Carpintero (trad). México D. F.: Punto de lectura.
- Sosa, E. (1992). *Conocimiento y virtud intelectual*. México D. F.: FCE.



LA GENÉTICA Y SUS RIESGOS: LA PRUDENCIA COMO ANTÍDOTO

CÉLIDA GODINA

*El hombre no es más que un junco, el más endeble de la naturaleza,
pero es un junco pensante. No hace falta que todo el universo
se ocupe de aplastarlo. Un vapor, una gota de agua bastan para matarlo.*

*Pero, aunque el universo lo estuviese destruyendo,
el hombre sería más noble que aquello que le mata;
porque él sabe que está muriendo, mientras que el universo
no tiene ni idea de la superioridad que tiene sobre él.*

Blaise Pascal

Pensamientos, 347

§ 1. INTRODUCCIÓN

Muchos niños concebidos con síndrome de Down o con otras discapacidades son abortados. La ciencia ha llegado hoy a desvelar tanto los diferentes mecanismos recónditos de la fisiología humana, como los procesos que están ligados a la aparición de algunos defectos heredables de los padres, así como procesos que hacen que algunas personas queden más expuestas al riesgo de contraer una enfermedad. Estos conocimientos, fruto del ingenio y del esfuerzo de innumerables estudiosos, permiten llegar más fácilmente no sólo a un diagnóstico más eficaz y precoz de las enfermedades genéticas, sino también a ofrecer terapias destinadas a aliviar los sufrimientos de los enfermos y, en algunos casos, incluso a restituirles la esperanza de recobrar la salud. Esto lo reconoció Benedicto XVI en un congreso sobre genética, y eugenesia ¿Podemos estar en desacuerdo con esta opinión?

La revolución genética, iniciada en 1953 ha traído un cambio en nuestra visión del mundo. El sueño del descubrimiento alquímico nos ha permitido entrar al interior humano a partir de la genética. Las posibilidades de redefinirnos, trastocar la república de células de las que estamos compuestos y hasta reorientar la evolución han quedado abiertas. Así sucede en el caso que a continuación relato. En el diario *El Mundo*, apareció el día 24 de marzo de 2008 la siguiente nota: Paula Garfield, directora artística de la compañía londinense del teatro ensordecido, y su marido, el escritor Tomato Lichy, dijeron a su médico: queremos otro hijo que sea sordo, nuestra primera hija será sorda, como nosotros. Con tal petición hicieron mucho ruido hace dos años, cuando exhibían como un triunfo –en vez de una preocupación– el hecho de que su niña Molly hubiera nacido tan sorda como ellos. Ahora, cuando el Parlamento Británico se dispone a debatir una amplia ley sobre reproducción, reaparecen reclamando ayuda, dado que ella tiene ya 40 años, para lograr un embarazo asistido en el que la ciencia le seleccione un embrión sordo. Quieren que la genética les ayude a tener un hijo defectuoso. «Ser sordo no es estar incapacitado o médicamente incompleto, sino formar parte de una minoría

lingüística», argumenta Lichy, claramente ofuscado por el estúpido virus de lo políticamente correcto, que sirve tanto para que esté feo decir en voz alta que una tara física existe, como para cometer todo tipo de desmanes y exclusiones en nombre de las minorías lingüísticas. Es claro que un sordo no debe ser objeto de discriminación alguna por este motivo, que no merma su inteligencia, ni sus derechos, ni sus posibilidades sociales; pero también lo es que carece de uno de los cinco sentidos naturales, y que estará en inferioridad con quienes oyen a la hora de percibir los coches que llegan por la esquina; cuando llora su hijo en otra habitación; o, por supuesto, cuando el placer consiste en escuchar música. ¿Puede la ética científica asumir tal petición? La valiosa investigación genética, el trabajo con las células madre, recibe muy discutibles reproches morales aunque su propósito sea mejorar la salud. Pero que sería preciso hacer un rotundo pronunciamiento ético para definir ciertas líneas rojas que no se pueden sobrepasar. La genética ha excitado fantasías sobre la creación de “superhombres”. Lo que los Lichy-Garfield piden es lo contrario. No les basta un hijo capaz de convivir con su “minoría lingüística”, sino que lo quieren obligado a pertenecer a ella. Gregor Mendel pasó su vida mejorando guisantes, a base de ayudar a la selección natural con el estudio de la herencia genética. El horror no es la posibilidad de encauzar o acelerar el trabajo de la naturaleza, sino lo contrario: crear limitaciones. Con similar argumento al de esos padres británicos, otros podrían pedir un hijo a diseño: ciego, sin piernas. O el Estado (en cualquier lugar del mundo), preocupado por la pirámide demográfica y la necesidad de trabajadores, podría considerar llegado el momento de tener hijos obedientes, disciplinados, fuertes y laboriosos, limitados y predispuestos a conformarse. Sería el derecho social a la felicidad, como un logro político de la genética. Y contra eso sí que debe pronunciarse la ética.

Cuando nos preguntamos si la biotecnología cambia la naturaleza humana o sólo la modifica, encontramos distintas respuestas. Para unos todo se juega entre los genes, para otros sin naturaleza humana hemos abierto la vía al caos...Si la naturaleza humana evoluciona a partir de la genética, seríamos diferentes, sustancialmente, a lo que ahora somos. La cuestión no es sólo qué somos, sino qué podríamos llegar a ser. La identidad de la naturaleza humana no se encuentra en la biología, ésta nos muestra sólo un ser humano borroso; es una condición, pero no una determinación. Nuestra identidad es una identidad moral. No sabemos lo que llegaremos a ser pero cada día sabemos más lo que hemos sido. Hay necesidad de una ética no sólo para resolver problemas, sino para ayudarnos a no traspasar los límites que, con mayor o menor precisión, conforman una idea cabal de la naturaleza humana. Todo esto implica hoy la necesidad de hablar de responsabilidad, de prudencia, de principio de precaución, del compromiso que tenemos con las generaciones presentes y futuras para que busquen la buena vida.

Ahora bien, el avance de la genética no sólo implica posibilidades, sino también graves riesgos. Hoy se tiende más a privilegiar las capacidades operativas, la eficacia, las competencias, la perfección y la belleza física en detrimento de otras dimensiones de la existencia que no son consideradas como dignas. Con la biotecnología el hombre es reducido a objeto de manipulación experimental, lo que significa que las biotecnologías médicas se rinden ante el arbitrio del más fuerte.

Raramente pasa una semana sin que haya alguna noticia de nuevos avances en genética, mientras que aumenta la presión hacia la práctica del diseño de seres humanos, sea mediante eliminación de aquellos fetos vistos como inferiores o a través de la búsqueda de modos de mejoramiento cualitativo de la próxima generación. Para J. McFadden, profesor de Microbiología Molecular en la Universidad de Surrey, si no adoptamos la ingeniería genética, nos convertiremos en una especie enfermiza y frágil. Su razonamiento se basa en la teoría darwiniana de la selección natural. Durante millones de años, explica, los fuertes han sobrevivido mientras que los débiles han perecido. El problema actual es que la medicina permite que quienes tienen defectos genéticos sobrevivan y se reproduzcan y, aunque tenemos más salud que en el pasado, nuestro patrimonio genético no está mejorando. La respuesta, según McFadden, es adoptar la nueva tecnología que permitirá modificar el código genético humano, con lo que podremos evitar la degeneración. Otro modo de “mejorar” la raza humana es mediante una procreación selectiva. Doron Blake, es uno de los primeros norteamericanos fruto del diseño de niños. Doron –actualmente en la Universidad en Portland, Oregon– fue concebido usando semen seleccionado especialmente para darle un alto coeficiente intelectual y hacer de él un genio de la ciencia, música y artes visuales. En parte el proyecto ha tenido éxito. En los exámenes de su escuela, sacó la máxima puntuación en matemáticas, toca el piano, la guitarra y la cítara con facilidad. Sabe su origen desde que tenía cinco años, cuando se le hizo la última prueba de medición del coeficiente intelectual. “Era alrededor de 180, no estoy seguro”, explicó Doron. Sin embargo, ha tenido dificultades emocionales y tartamudea. La ciencia le parece aburrida y la materia elegida para su graduación es Religión Comparada. La concepción de Doron forma parte de un proyecto del *Repository for Germinal Choice*, una institución fundada al sur de California, en 1980, conocida como el Banco de Semen de Genios. Su padre era solamente conocido como Batch 28. El fundador de la clínica, Robert Graham, tras hacerse rico, fundó el centro con el fin de ayudar a la raza humana a mejorar su herencia genética. La idea era reunir el semen de los mejores intelectuales del mundo –ganadores de premios Nobel, profesores, grandes artistas y músicos– y ofrecerlo a mujeres interesadas en tener niños que podían llegar a ser genios. Entre los primeros donantes, el único que hizo pública su intención, fue el premio Nobel de Física William Shockley, que proclamó abiertamente su creencia en que los negros son genéticamente inferiores a los blancos. La madre de Doron, Afton Blake, es una psicóloga del movimiento *New Age Hippy* irreducible que nunca se casó y fue de las primeras clientes de la clínica. Doron fue el segundo de 230 niños concebidos.

Un grupo de científicos británicos ha desarrollado un test que permite a los médicos seleccionar embriones con bajo índice de inteligencia. La batería de pruebas puede identificar una serie de defectos genéticos que se sabe crearán dificultades de aprendizaje. La batería ya ha sido adaptada para su uso por parte de médicos en Estados Unidos y en España. Será aplicada a familias que supuestamente han heredado el riesgo de tener un defecto genético. Usando técnicas de fecundación asistida, los médicos estadounidenses y españoles seleccionan entonces sólo los embriones perfectos para ser reimplantados en el

útero. Este método ha sido rechazado por algunos expertos que temen que se cree una mentalidad de rechazo a los niños con menor índice de inteligencia. Existe una urgente necesidad de regular en qué casos es legítimo el uso de este tipo de diagnóstico genética. Ya hay signos de que, en algunos círculos, tener un bajo cociente de inteligencia se ve como el motivo para poner a una persona la marca de sub-humana.

§ 2. DE LA GENÉTICA A LA ÉTICA

La ética es un producto humano y por ello todos los actos morales nos interpelan, ella nos ha separado del animal hace aproximadamente cinco millones de años. Frente al éxito quimérico, el egoísmo, la corrupción o la indiferencia, el mejor antídoto son los valores. La crisis que enfrenta la población mundial requiere de una revisión a fondo de los valores que transmitimos a los jóvenes. Se debe hacer, en virtud de que la desigualdad y el rezago que afectan en el mundo a miles de millones de personas. La modernidad debe traducirse en mejores condiciones para los excluidos de siempre. El verdadero saber no es neutral, debe estar impregnado de compromiso social. El gran reto consiste en alcanzar un progreso donde lo humano y lo social sean lo importante. El descubrimiento del ADN marcó una nueva época, que algunos calificarían de un nuevo modelo de alma; lo cierto es que comenzamos a andar por un nuevo camino; un camino abierto a lo mejor y a lo peor. Porque no sólo estaría en nuestras manos una potentísima biomedicina, el conocimiento de nuestra composición interna, las relaciones con otras formas de vida o las taxonomías que revelan nuestro origen, sino también introducirnos en un laberinto de insensateces. Y es que la libertad y el conocimiento no están sin más al servicio del bien. Legislar por legislar no lleva a ningún sitio. Apoyarse en creencias antiguas o en mitos sobrenaturales no concuerda con una sociedad secularizada y laica. Recurrir a emociones nada analizadas es una actitud pobre. ¿Qué podemos hacer entonces? Necesitamos una moral fuerte en el sentido de conjuntar unos principios que no se aparten un ápice de la Regla de Oro: No quieras para otros lo que no quieras para ti, con el estudio detallado de cada caso concreto. Sin olvidar que el conocimiento no tiene límites y que las fronteras de la investigación deben estar bien fundamentadas. Una moral sin conciencia moral es una moral débil. Porque una moral fuerte, tal y como la defendemos, necesita que se internalicen sentimientos morales, como la indignación ante la injusticia, y sentimientos positivos, como el respeto.

Ahora bien, la Bioética es el juicio moral sobre las ciencias de la vida, es una rama de la moral, es la conjunción entre vida y reflexión moral. Ella se da en la unión de la cultura humanista con la cultura científica para impulsar el bienestar de la humanidad en su necesidad de adaptación. La bioética debe estudiarse de forma interdisciplinaria para así comprender los problemas derivados de los avances biológicos con especial atención a su dimensión moral.

¿A qué tipo de ética hay que recurrir a la hora de hablar de bioética? Ante todo debemos tener presente en el juicio ético lo siguiente:

1. La fundamentación general y universal de la bioética.
2. Un tipo de acuerdo que nos sirva para ir resolviendo los problemas

prácticos de la bioética, los cuales afectan a la biomedicina y a la asistencia sanitaria.

3. Ética de la precaución, de la prudencia y en evolución que tenga en cuenta un fenómeno nuevo: las posibilidades de cambiar algo que hasta el momento se consideraba intocable y que no es sino la naturaleza humana.

Ante los problemas que nos plantea la biotecnología es necesaria una ética exigente. La ética exigente apela al reconocimiento de todos los individuos y los derechos que como ciudadanos tienen. Y así respetar a cada uno precisamente por eso (dignidad, el hombre como fin no como instrumento). Esta ética establece relaciones internas entre todos los individuos, apela a tener una conciencia moral para reconocer cuando se obra mal o indignarse cuando otros obran mal. Esta ética pone límites a los excesos que van en contra de la dignidad humana, apela al principio de precaución que no es otro que un principio de prudencia. Dignidad no como asunto metafísico sino como realidad de un ser que debe ser respetado en sus derechos. La construcción de uno mismo al unísono con los demás nos interpela, por eso cuando un musulmán corta la mano de un niño por robar o lapida a la mujer infiel nos indignamos. Esta es la originalidad de nuestro tiempo.

§ 3. PRINCIPIO DE PRECAUCIÓN O PRINCIPIO DE PRUDENCIA

Ante tantos problemas que la biotecnología crea, ante tantos riesgos a que expone el ser del hombre la genética, cabe preguntarnos, ¿qué podemos hacer? No se trata de impedir la investigación genética sino darle una dirección ética y humanizada, necesitamos que el ser humano perviva pero en su propia humanidad, para ello apelamos a la razón. En otras palabras, como diría la filósofa J. González Valenzuela, de la estructura genética natural el hombre ha construido el mundo humano, desde el descubrimiento del fuego hasta la revelación del código genético, secreto de la vida. Hoy existe la posibilidad de penetrar en la estructura genética natural. González Valenzuela se pregunta: ¿Qué puede implicar esto? ¿Cuáles son los límites, no sólo tecnológicos, sino verdaderamente ontológicos, y en consecuencia éticos, de este nuevo potencial tecnocientífico? Con estas preguntas comienza nuestra alerta moral y nuestro trabajo de análisis crítico para comprender la importancia de repensar el alcance de la genética y las implicaciones con nuestra naturaleza humana.

Esta es la misión que, como personas a las que nos interesa la investigación ética, hoy tenemos. Como no se trata de impedir sino de pensar en los fines de la investigación genética para que ésta tenga en cuenta la pervivencia de lo humano del hombre, su herencia histórica, moral y cultural, y de la propia herencia genómica, apelo a la ética que llamo *ética de la precaución*. Esta idea rescata ideas presentes en la tradición occidental. Si pensamos en Aristóteles, por ejemplo, vemos que en sus obras éticas y en sus escritos biológicos es posible defender la conservación de cada ser vivo desde argumentos biocéntricos y argumentar a favor de la conservación de especies desde esquemas antropocéntricos. Para Aristóteles los seres vivos son portadores de un valor fundamental: la vida. Dicho valor no puede ser eliminado de un modo arbitrario o caprichoso, sino que será necesaria una buena razón, que justifique

dicha acción. La vida expresada en cada ser no puede eliminarse de un modo irresponsable. Para la ética de la precaución es importante retomar la idea de prudencia aristotélica, pues la aplicación de esta virtud debe combinar la conservación de la naturaleza con el progreso y el desarrollo de la ciencia y la tecnología. La ética de la precaución recoge también el principio de responsabilidad del filósofo Hans Jonas. Para este pensador, los seres vivos poseen un valor objetivo en función de su capacidad de tener fines. Partiendo de aquí, el imperativo es la preservación de las condiciones para la existencia del ser humano en el futuro. El ser humano es responsable frente a la tierra, frente a los seres vivos y a los seres humanos, presentes y futuros. A partir de aquí, pueden plantearse críticas a todos los desarrollos tecnológicos que pongan en peligro la continuidad de la vida en el planeta. La ética de precaución es pues una ética de prudencia, de responsabilidad que tiene como objetivo meditar sobre los alcances de la tecnología y la acción humana.

En tanto que ley el principio de precaución se aplica en la Unión Europea, mediante la resolución del Consejo Europeo de diciembre del 2000 en Niza. En esta ley se solicita una evaluación pluridisciplinaria, sobre la base de datos disponibles. Esta base no concluye con certezas sobre lo que provocan los riesgos, a corto y largo plazo, que cierto tipo de investigación tecnológica hace incidir en el medio ambiente o en la salud humana. El principio de precaución no frena, de ninguna manera la investigación científica; es un principio que exige prudencia, que exige tomar medidas precautorias que reduzcan la posibilidad de sufrir daño ambiental o de cualquier otro tipo. El principio de precaución exige la adopción de medidas de protección antes de que se produzca realmente el deterioro del medio ambiente, de la salud o de la vida humana. Al no existir certezas científicas sobre causas o efectos, es necesario que la investigación se sujete al principio de precaución.

Ahora bien, la resolución de las controversias sociales sobre el desarrollo tecnológico implica nuevos problemas de gestión política e internacional para poder regular y poner bajo el control social las innovaciones tecnológicas. Además, de la participación social en el desocultamiento de los riesgos del mundo tecnológico, y en su evaluación, no podrá darse como un proceso de repentina evaluación colectiva. Es necesario tener en cuenta que, a medida que la sociedad posea más información de los efectos de la tecnociencia (no siempre adecuada o bien comprendida), habrá una discrepancia entre los riesgos objetivos (hasta cierto punto calculables y medibles probabilísticamente) y la percepción subjetiva e intersubjetiva de los mismos. La percepción colectiva de un riesgo razonablemente aceptable dependerá no sólo de la disponibilidad de información científica respecto de los efectos de una tecnología, sino también del manejo político de la información, la gestión de los riesgos y la legitimación de una innovación tecnológica.

El principio de precaución invita a un nuevo pacto social donde sea indispensable la resolución de controversias tecnológicas. Para ello es preciso difundir y compartir el saber, compartir el poder de decisión, potenciar la autonomía de los ciudadanos y extender su responsabilidad, ampliar los alcances de la prevención basadas en conjuras racionales, pactar acuerdos mínimos de orden global. Esto significa que el nuevo contrato social para la tecnociencia

involucra, en las decisiones cruciales sobre políticas tecnológicas, no sólo a científicos y tecnólogos, a los expertos y representantes de los poderes convencionales (gobiernos, empresas, productores), sino también a los ciudadanos de a pie que participen como usuarios y como receptores potenciales de los beneficios y de los riesgos de una nueva tecnología. Esta participación compleja responde al hecho de que el sujeto de la tecnociencia se ha vuelto colectivo y que, por tanto, las acciones tecnocientíficas responden a un conjunto diverso de valores que, en principio, deben ser considerados y tomados en cuenta por igual. El principio de precaución reconoce que es imposible el riesgo cero, pero apela a que se debe evaluar en todo momento los posibles agentes causales de riesgos, las circunstancias, probabilidades, medidas disponibles o factibles para minimizar el riesgo, alternativas tecnológicas y, finalmente, efectuar una adecuada comunicación y divulgación del nivel del riesgo que puede traer el no pensar en los fines de la investigación científica. En nosotros radica la responsabilidad que haya vida humana, con mejores condiciones de vida, no seres perfectos, simplemente humanos. Aristóteles decía que la esperanza es el sueño del hombre despierto.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- Apel, K.-O. (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Aristóteles (1973). *Obras*, F. de P. Samaranch (trad). Madrid: Gredos.
- Arrillaga Torrens, R. (1998). *La naturaleza del conocer*. Barcelona: Paidós.
- Aubanque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Ayer, A. J. (1999). *El problema del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cassirer, E. (1990). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna I-IV*. México: F.C.E.
- Chalmers A.F. (1992). *¿Cómo se fabrica la ciencia?* Madrid: Gedisa.
- Godina Herrera, C. (2006). *Hombre y técnica en el mundo contemporáneo. Una mirada desde la ética*. México: BUAP.
- Godina Herrera, C. (2008). *Principio de precaución para una era tecnológica*. México: BUAP.
- González V. J. (2005). *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Antrophos.
- Hottois, F. (2002). De la modernidad a la posmodernidad. En *Manuales generales de Historia de la Filosofía y de la Ciencia (Modernidad)*. Madrid: Universidad de la Rioja.
- Jonas, H. (1995). *Principio de responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Herder.
- Kapp, E. (1987). *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur als neuen Betrachtungsweise* (Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica: acerca de la historia del surgimiento de la cultura desde nuevos puntos de vista). Braunschweig: Westermann.
- Lamo de Espinosa, E. (2000). *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: Siglo XXI/CIS.
- Latour, B. (1980). *Ciencia en acción*. Ed. Labor.
- Medaward, P. (2000). *La amenaza y la gloria. Reflexiones sobre la ciencia y los científicos*. Madrid: Gedisa.
- Rifkin, J. (1997). *El siglo de la biotecnología*. Barcelona: Paidós.
- Rusell, B. (1990). *El conocimiento humano*. Madrid: Taurus.
- Scheler, M. (1978). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Scheler, M. (1980). *Sociología del saber*. Madrid: Siglo Veinte.
- Warnock, M. (2004). *Fabricando Bebés*. Madrid: Gedisa.

Secundaria

- BBC. <http://www.bbc.co.uk/mundo/index.shtml>.
- El País <http://www.elpais.com/global/>
- Le monde: <http://www.lemonde.fr/>.
- Revista Zenit. <http://www.zenit.org/article-20596?!=spanish>.
- The Independent. <http://www.independent.co.uk/>.

LA PHRÓNESIS DENTRO DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT

§ 1. PLANTEAMIENTO: PHRÓNESIS, HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA

En este ensayo me propongo reflexionar sobre algunas de las características que asigna Aristóteles a la *phrónesis* o prudencia, para después añadir la aplicación que de ella hace Gadamer a la hermenéutica, viéndola como el modelo de ésta. Con ello pasaré a considerar el carácter analógico de la *phrónesis* (ya que ésta es proporción, y la proporción es analogía) y, por lo mismo, llegaré al carácter analógico que hereda la hermenéutica, la cual desemboca, como naturalmente, en una hermenéutica analógica.

Mucho de la reciente reconstrucción de la filosofía ha venido de la razón práctica y, en especial, de la *phrónesis*. Se notaba un cansancio de la teoría, e incluso se la acusaba de haber fracasado. Fue entonces cuando se acudió a la filosofía práctica, principalmente a la *phrónesis*. Heidegger y Gadamer han sido de los que más han pugnado por ello. El caso de Heidegger ha sido estudiado por Franco Volpi (Cf. 2005; 95-ss. / 2007; 149-ss.). Yo deseo tratar aquí el de Gadamer, y mostrar que su recuperación de esta idea aristotélica puede dar cabida a una hermenéutica analógica. Gadamer, con su estudio de la *phrónesis*, es uno de los que me ha llevado a la hermenéutica analógica.

§ 2. LA PHRÓNESIS EN ARISTÓTELES

Aristóteles, que es el campeón de la *phrónesis*, la ve de manera distinta a como la veía Platón. Trata de desligarla del aspecto socrático-platónico de conocimiento teórico o especulativo, y de acercarla al campo de lo práctico y lo ético. Werner Jaeger, que ha estudiado concienzudamente la evolución del pensamiento aristotélico, señala un proceso en la fijación de la idea de *phrónesis* en Aristóteles (Cf. 1984; 100-ss.)¹. En un principio, como se ve en la obra temprana del Estagirita, el *Protréptico*, tiene esa idea socrático-platónica de la *phrónesis* con el sentido de conocimiento intelectual y especulativo. Pero poco a poco recoge el aspecto práctico y hasta moral que tiene esa virtud, y que era como la concebía el pueblo griego, y tal es lo que se ve en la *Ética Nicomáquea* (Cf. Guariglia 1997; 482)².

En esa obra, Aristóteles divide las virtudes en éticas y dianoéticas, es decir, en morales o prácticas e intelectuales o teóricas. Las éticas son tres: templanza, fortaleza y justicia; las dianoéticas son cinco, dos que pertenecen a la parte opinativa del intelecto-razón: arte (*téchne*) y prudencia (*phrónesis*), y tres que pertenecen a su parte científica: intelecto, ciencia y sabiduría. La prudencia es

¹ Sin embargo, hay que tomar en cuenta las cautelas que señala Guariglia (1997; 98-ss.), pues Dirlmeier encontró algunas confusiones por parte de Jaeger.

² Como *sagesse* traducen *phrónesis* Gauthier y Jolif (1970; 463-ss.). Este término (*sagesse*) también se traduce en español como “sabiduría” aunque en la versión francesa se utiliza para “sophía” el término “philosophie”.

intelectiva o teórica, pero no pertenece al intelecto científico, como la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, sino al intelecto opinativo, igual que el arte o *téchne*. Ambas están en la parte práctica del hombre, pero son distintas. La *phrónesis* no es ni *episteme* ni *téchne*³, está más del lado del actuar moral. Por eso Aristóteles trata de la *phrónesis* sobre todo en sus obras de ética: la *Ética Nicomáquea*, la *Ética a Eudemo* y la *Magna Moralia*.

En la *Ética Nicomáquea*, el Estagirita dedica el libro VI a la *phrónesis* o prudencia. Parte de la consideración de las personas que son consideradas prudentes. En lugar de definir *a priori* la prudencia, debemos atender a las personas prudentes, para encontrar las características de esta virtud. El prudente (*phrónimos*) tiene la capacidad de deliberar acertadamente acerca de lo que es bueno o conveniente para él mismo, no en un sentido particular, sino en un sentido general o comprensivo. De acuerdo con ello, el *phrónimos* es alguien que sabe juzgar no solamente sobre lo que es bueno para él, sino para cualquier ser humano⁴. Esto último es lo que marca la conexión de la prudencia con la generalidad o la universalidad. Dado este carácter judicativo de la prudencia, pertenece a su concepto la deliberación: “Y, así, podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar” (EN VI, 5, 1140a31). Pero la deliberación no se aplica a asuntos que son incapaces de ser de otra manera, esto es, de alteración, o que no son susceptibles del poder de uno mismo para la acción. Por eso no se delibera sobre las cosas necesarias, sino sobre las contingentes, y tampoco sobre las que están fuera del alcance de nuestra acción, sino sobre las que podemos sujetar a ella. Además, así como la prudencia no tiene por finalidad la demostración, tampoco tiene por finalidad la producción, sino la acción. Por ello, la prudencia no es ni ciencia ni arte. “No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre” (EN; 1140b6). Así, la prudencia es una virtud teórica, pero referida a la praxis, o por lo menos relativa a la razón práctica⁵. A diferencia del arte, en el que hay perfección, no puede hablarse de una perfección de la prudencia, y, además, en el arte se yerra voluntariamente, y en la prudencia no. Asimismo, el arte o *téchne* tiene que ver más con los medios y la *phrónesis* más con los fines; aunque para ello tiene que estudiar los medios, de modo que pueda concordarlos con los fines, precisamente. En efecto, Aristóteles distingue entre la volición (*boúlesis*), que señala los fines, la deliberación (*boúlesis*), que sopesa los medios, y la decisión (*proáiresis*), que determina la acción que se ha de ejecutar. Como se ve, la de-

³ Recuérdese que la ciencia o *episteme* era, para Aristóteles, un saber universal y necesario, apodíctico, y no el saber conjetural e hipotético que es la ciencia en la actualidad. Y el arte o *téchne* era un conjunto de reglas operativas para hacer bien ciertas cosas, desde la técnica del zapatero hasta la del escultor o el pintor (Cf. Beuchot 2004; 43-ss.).

⁴ Sobre este aspecto insiste mucho O. Guariglia (1997; 305-ss.). En el momento en el que se considera esta universalidad, “se penetra en el ámbito moral en sentido estricto” (Guariglia 1997; 305). La capacidad de universalizar es la que hace que un conocimiento práctico sea ético. Es algo muy parecido a lo que será, mucho después, la postura de Kant.

⁵ En EN 1140b20, reitera: «Así, la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos».

liberación, que es la parte más propia de la prudencia, versa sobre los medios para llegar a los fines (el Estagirita dice explícitamente que no se delibera sobre los fines, cosa que algunos comentaristas actuales, como Ackrill por ejemplo, le han criticado) (1984; 256-ss.). Dado que la deliberación conduce a la decisión, está muy conectada con el silogismo práctico, que tiene como conclusión una acción.

Esto implica que la prudencia requiere de la experiencia; sin ella no puede darse. Y no se trata de una experiencia como la que postula el empirismo; la experiencia aristotélica es muy diferente, es un cierto conocimiento de la vida (Aubenque 1999; 71). Lo principal de la prudencia es la deliberación (la *boule-sis*), esto es, el procedimiento de sopesar razonablemente los *pros* y los *contras* de la acción, así como los medios con los que se cuenta para lograr el fin o los fines que se propone el agente o actor. Esta deliberación es una especie de diálogo argumentativo, consigo mismo o con otro(s), pero que, en definitiva, es una argumentación a favor de lo que uno se propone hacer y la manera de hacerlo.

Por eso la prudencia tiene que ver con lo contingente, a saber, lo que es pero puede ser de otra manera. Se trata de lo que el hombre puede manejar o moldear. Por eso tiende directamente a la acción. Así, a pesar de que la prudencia es una virtud intelectual (*dianoética*), pertenece al intelecto práctico, a la razón práctica. El prudente encuentra bien el *kairós* o momento oportuno para actuar. Igualmente, la deliberación, que es lo más propio de la prudencia, versa sobre aquello que podemos manejar, las cosas que dependen de nosotros. La deliberación tiene dos clases o aspectos: a) busca los medios para un fin y b) busca la manera de aplicar lo universal a lo particular. La deliberación, que es algo prudencial, se conecta con la argumentación retórica, que tiene entre sus géneros el deliberativo (también se conecta con el silogismo práctico, el cual tiene un estatuto muy diferente del silogismo teórico, que tiene como modelo el de la lógica apodíctica, de lo necesario, no de lo contingente). Al versar sobre lo contingente, la deliberación prudencial no tiene la certeza de la lógica, sino la verosimilitud de la retórica. Incluso parece algo artístico, pero siempre en lo opinable. Dice Aubenque:

La deliberación traduce esta ambigüedad: a medio camino entre la ciencia y la adivinación azarosa, es del orden de la opinión, es decir, de un saber aproximativo como lo es su objeto. Fundada en un saber tal, ninguna deliberación será infalible. El hombre de buen consejo enuncia aquello que es posible y aquello que no lo es, capta el ‘punto de posibilidad’, pero no puede hacer que este ‘posible’ sea necesario y, desde ese momento, la acción más ‘deliberada’ comportará siempre el riesgo, incluso infinitesimal, del fracaso (1999; 131).

La deliberación tiene como finalidad la elección o decisión (*proairesis*). Es el resultado de la ponderación de los medios conducentes, para elegir el (o los) más conveniente(s) en vistas a la consecución del fin. El silogismo práctico, que tiene como premisa mayor un mandato o regla (“La templanza se ha de alcanzar”), como premisa menor un juicio concreto (“Este acto es de templan-

za”), y como conclusión la decisión o el imperativo de una acción (“Debo hacerlo”). Pero hay diferencias entre la deliberación y el silogismo práctico: “En el silogismo práctico, una vez establecidas las dos premisas, la conclusión es inmediata; por el contrario, la elección va precedida de una larga *deliberación*, un minucioso *análisis*, cuya conclusión sólo viene representada por la menor del silogismo práctico” (Aubenque 1999; 160). Por ello, la deliberación es mucho más amplia que el silogismo práctico, solamente una de cuyas partes, la premisa menor, es resultado de la deliberación. En la deliberación, a diferencia de lo que ocurre en el silogismo práctico, no hay certeza, sino puramente opinión. La deliberación tiene que ver más con la finalidad y la eficiencia, esto es, qué medios son más eficaces o efectivos para llegar a un fin. Y también tiene algo que ver con la aplicación de lo general a lo particular, o, si se prefiere, con la subsunción de lo particular en lo general (a lo que pertenece, y que le brinda su contexto), lo cual es sumamente hermenéutico, y es donde más se parece la *phrónesis* a lo que se hace en la hermenéutica, tanto para encontrar una interpretación mejor que otra como para evaluar una interpretación como mejor que otra.

Gadamer habla de la *phrónesis* a propósito del mismo Aristóteles, al ponderar la actualidad que tiene el Estagirita para la hermenéutica, sobre todo su *Ética Nicomáquea*. De hecho, sostiene que la comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Esto es lo que hacemos en hermenéutica: colocar un texto en su contexto, que es lo mismo que colocar algo particular a la luz de algo general, que lo ilumina y desvela su sentido. Y esto es parecido, también, a lo que hace la *phrónesis* en la ética, que, en lugar de buscar el bien abstracto de Platón, universal pero vacío, busca más bien lo que es bueno para el hombre, en esta circunstancia concreta. Aquí no se alcanza la exactitud del matemático, sino algo mucho más moderado: sólo se alcanza un perfil de las cosas, y con base en él hay que buscar la acción adecuada. Por eso tiene una parte de conocimiento, pero también de praxis concreta; por eso, de alguna forma, es una virtud mixta: teórico-práctica. Es decir, es un saber no vacío, está sumamente relacionado con la realidad. A lo que añade Gadamer: “Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*” (1977; 385). No es un saber objetivo, como el de la ciencia, por ejemplo la matemática; es, más bien, algo que tiene que ver con el hacer. Por eso añade Gadamer: “Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia ‘teórica’ las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son ‘ciencias morales’. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo” (1977; 386).

Mas, al ser un saber teórico-práctico, la *phrónesis* no se reduce a una *téchne*, técnica o arte, aunque también tiene su parte estratégica, instrumental o técnica (Cf. Varela 2002; 5-36). Gadamer comenta: “Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica” (1977; 387). Recordemos que, para Gadamer, la aplicación es un aspecto fundamental de

la interpretación. Toda interpretación lleva una aplicación, y por ello toda interpretación es, también, una auto-interpretación. Se requiere para poder encontrar el lugar de uno mismo ante el texto y en su contexto. Con esto la *phrónesis* entra en lo más íntimo y hondo de la hermenéutica. En efecto, tiene mucho parecido con la decisión moral, de las opciones éticas que se nos presentan; y esto tiene una gran semejanza con el saber para decidir entre las interpretaciones diversas que se nos presentan como posibles para un texto. Gadamer agrega a su reflexión sobre la *phrónesis* el modelo de la interpretación jurídica, donde se da la jurisprudencia, que es *phrónesis* aplicada al derecho, y además la virtud de la *epiqueya* o equidad, que es la habilidad para aplicar bien la ley general al caso particular, algo que también requiere de la hermenéutica. Pero aquí la *phrónesis* proporciona, y proporción es analogía.

Gadamer dice que ya Aristóteles vinculaba la *phrónesis* con la comprensión, de modo que se puede decir que la *phrónesis* es una de las formas de la comprensión. La comprensión no depende de una *téchne*, sino de un hombre muy experimentado, que ha logrado conocerse y tener disponible una habilidad para moverse en las situaciones concretas, es decir, que ha aprendido de los casos. Pero no es el astuto o *deinós*, sino que el prudente o *phrónimos* añade a su habilidad el actuar moral.

Finalmente, se ha hablado del lugar que da Aristóteles a la *phrónesis* en el cuerpo de las virtudes. En efecto, la virtud es término medio, y éste es detectado por la prudencia, por lo que la prudencia es la clave de las virtudes; pero si la prudencia conduce a las virtudes, y ella misma es una virtud, hay una virtud que se presupone a la virtud, lo cual parece ser un razonamiento circular. Sin embargo, se rompe ese círculo vicioso diciendo que la prudencia se adquiere paulatinamente, al mismo tiempo que las otras virtudes, y que, asimismo, depende mucho de la educación, además de que la prudencia puede ser suplida, al principio, por los consejos de hombres prudentes (Cf. Zagal/Aguilar 1996; 119-ss.). De esta manera la *phrónesis* se coloca como una virtud acompañante de las demás, en el sistema aristotélico de las virtudes, que se despliega con cierta armonía y equilibrio entre unas y otras. Nuevamente encontramos la *phrónesis* como proporción, como analogía.

§ 3. LA *PHRÓNESIS* EN GADAMER

Gadamer da mucha importancia a la *phrónesis* o prudencia en su filosofar y, sobre todo, en su programa de hermenéutica. Llega a decir: “La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual se convirtió para mí en la tarea filosófica central” (1994; 317). La *phrónesis*, como filosofía práctica, concreta y dialogal, llegó a ser el paradigma de la comprensión hermenéutica.

En efecto, a través de Vico y la noción grecorromana del *sensus communis*, Gadamer llega a la recuperación de la *phrónesis* aristotélica. Ello es parte de su reivindicación, en seguimiento del propio Aristóteles, del saber práctico y no sólo del saber teórico (que tanto había recuperado del Estagirita su maestro Heidegger). Esto se inserta en su insistencia en el saber de lo concreto y no

sólo en el de lo abstracto, como una capacidad de juicio, de poder poner lo particular a la luz de lo universal. Es decir, tiene que ver con las circunstancias, lo cual es sumamente hermenéutico, pues es la relación con el contexto. Pero añade que no sólo se trata de esto; tiene, además, el sentido de incorporar el lado ético del conocimiento. Dice: “Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*éxis*). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una ‘virtud dianoética’” (1977; 51). Además, Gadamer nos recuerda que Vico contraponía la retórica (o tópica) a la sola crítica. Con ello nos dice que a la hermenéutica le corresponde no la verdad sino lo verosímil. Y tiene que ver con lo que Pascal denominaba el *esprit de finesse*, que es lo mismo que la sutileza, cualidad que el propio Gadamer reclama para el hermeneuta.

Según se ve, pues, Gadamer reivindica la *phrónesis* como el instrumento adecuado de la interpretación, del acto hermenéutico. Ciertamente no como una metodología, ya que nos dice que no se puede establecer un método para algo que es ontológico, como lo es la comprensión humana, sino que es el modelo, paradigma o estructura de la misma interpretación, ya se la entienda como acto o como proceso; y es que la *phrónesis* es una virtud, y la construcción de la virtud no puede tener un método preciso, al modo como lo tiene la ciencia. Justamente porque es una virtud, nos puede llevar a la comprensión de que la misma interpretación puede organizarse como un hábito, formarse como una disposición, llegar a constituir la *virtus interpretativa* o virtud hermenéutica.

Por lo demás, Gadamer ve la racionalidad hermenéutica como situada y dialógica. Está dada en el tiempo, en la historicidad, y tiene, como ella, su caducidad y oportunidad. Mas la *phrónesis* es la que ve la oportunidad de la acción, por lo que tiene mucha relevancia para esta racionalidad. Además, es dialógica, dialogal, y el diálogo requiere también de la *phrónesis* para darse, ya que sigue el modelo de la deliberación, que es lo más propio de la razón práctica y se encuentra en la retórica, la cual es como su instrumento.

La *phrónesis* está, para Gadamer, relacionada sobre todo con la aplicación. La aplicación de lo universal a lo particular, como lo era para Aristóteles. Por la *phrónesis* somos capaces de comprender un texto, porque somos capaces de aplicarlo a nosotros mismos, a nuestra situación. También Gadamer retoma del Estagirita la idea de que la *phrónesis* es algo que vamos formando poco a poco en nosotros, como la autoformación, o *Bildung*. Es entrar en lo general de la tradición desde lo particular de nuestra situación concreta (Cf. Gadamer 1977; 41). Tal es lo que sucede con ese saber práctico: “Ese saber práctico es una forma de saber diferente..., se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las situaciones en su infinita variedad” (Gadamer 1977; 51). Por eso necesita de un *sensus communis*, (lo que piensan comúnmente los demás) y del lenguaje en diálogo, la conversación. En el diálogo reproducimos el modelo de la deliberación, para llegar a un discernimiento, y es lo que hacemos frente a un texto. Eso es lo que da la *phrónesis*, y es por eso que Gadamer la tomó como paradigma de su filosofía y de la hermenéutica.

Como ya había dicho Aristóteles, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *téchne*. No es un saber teórico, como aquélla; es un saber práctico, como esta última, pero más afín a la moral. Al igual que la *téchne*, depende mucho de la aplicación, es más, guía la aplicación, la cual ha de hacerse a la situación concreta.

Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber teórico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen la misma tarea de la aplicación que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica (Gadamer 1977; 387).

La *téchne* y la *phrónesis* se aprenden de manera distinta. La *téchne*, como da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, que requiere observación y experiencia de vida. Es decir, se aprende a semejanza de una virtud moral.

Gadamer da un buen resumen de la relación de la *phrónesis* con la hermenéutica, en la que el acto prudencial sirve de modelo para el acto interpretativo: así como la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial, la hermenéutica lleva a un juicio interpretativo. Gadamer explica:

A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esa situación, si es que quiere entender algo en él (1977; 396).

La cita es larga, pero vale la pena transcribirla, porque nos presenta la comparación de la *phrónesis* con la hermenéutica, con el acto de interpretación. Tiene que ver mucho con la noción de aplicación, y siempre es buscar la relación de algo particular, como es el texto, con algo universal, como es la tradición; también busca la manera de conectarlos, y, sobre todo, de conectarlos con uno mismo, para que se dé el acto de comprensión que constituye lo

propio de la hermenéutica. El acto hermenéutico tiene, por así decir, la estructura del acto prudencial, sólo que se aplica de diversa manera⁶.

§ 4. BALANCE: LA *PHRÓNESIS* EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Así, pues, según Gadamer, la hermenéutica tiene el esquema de la *phrónesis*, pues interpretar es poner un texto en su contexto, es decir, lo particular cobra sentido en el seno de lo universal. Pero la *phrónesis*, según Aristóteles en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, es equilibrio proporcional, es proporción, y la proporción es analogía. De hecho, los latinos tradujeron analogía como *proportio*.

De ahí que, si la hermenéutica tiene como esquema la *phrónesis* y la *phrónesis* tiene como esquema la analogía, tanto de proporción como de proporcionalidad, ello conduce a considerar la analogía como la vertebración de la hermenéutica. Es decir, todo nos conduce a plantear una hermenéutica analógica.

Esta hermenéutica analógica parece casi una tautología, es decir, lo propio de la hermenéutica es la analogía, la analogicidad; tiene como característica heredada de la *phrónesis* evitar los excesos de la univocidad y la equivocidad. Se coloca como mediación entre los opuestos.

Las hermenéuticas unívocas, típicas de la modernidad, pretendieron la interpretación clara y distinta, completamente idéntica. Las hermenéuticas equívocas, muy frecuentes en la posmodernidad, se abandonan a la interpretación inconmensurable, irreductible y relativista. Por eso necesitamos ahora ya una hermenéutica analógica, que tenga más apertura que la unívoca, pero sin caer en la demasiada apertura de la equívoca.

De este modo vemos cómo la *phrónesis* tiene, para Aristóteles, el carácter de proporción, de equilibrio en un término medio, a la vez que de mediación y búsqueda de los medios para llegar a un fin. Es proporción en el medio, en todos esos sentidos. Por lo mismo es analógica, ya que la proporción era la analogía de los griegos, desde los pitagóricos. Y, por lo mismo, eso nos conduce a la percepción de que la hermenéutica tiene como estructura o modelo la *phrónesis*, pero ésta tiene como estructura o modelo la proporción o analogía, de lo cual se sigue que desde Aristóteles hasta Gadamer estamos en el camino de una hermenéutica analógica.

En dicha hermenéutica analógica, la analogía consiste en la proporción, y la proporción se da tanto al buscar el término medio o proporcional y equilibrado de las acciones, en este caso, de la interpretación, como al buscar los medios proporcionados al fin que se pretende, los que nos lo proporcionan, que en este caso es llegar a la interpretación más correcta posible de un texto. Eso lo harán con otro aspecto de la *phrónesis*, que es proporcionar al texto con el contexto, encontrar la proporción áurea, la que, aun cuando no sea exacta y perfecta, nos dé el equilibrio suficiente para la comprensión que necesitamos del texto mismo: para hacer que nos hable.

⁶ Son muy de atender los reparos y críticas que hace a Gadamer por haber separado la *phrónesis* de la sabiduría política y también de la razón teórica aristotélicas (Cf. Marino 2002; 153-178).

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J. L. (1984). *La filosofía de Aristóteles*. Caracas: Monte Ávila.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Beuchot, M. (2004). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM.
- Gadamer, H. G. (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gauthier, R.A. & Jolif, J.Y. (1970). *L'éthique à Nicomaque*. Louvain: Nauwelaerts / Paris: Béatrice-Nauwelaerts.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.
- Jaeger, W. (1984). *Aristóteles*. México: FCE.
- Marino, A. (2002). Diálogo con Gadamer sobre la relevancia de la *phronesis* ante la crisis de la modernidad. En H. Zagal Arreguín & A. Fonseca Ornelas (comps.), *Aristóteles y aristotélicos*. México: Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz O.
- Varela, L. E. Prudencia aristotélica y estrategia. *Convivium. Revista de Filosofía* 15, 5-36.
- Volpi, F. (2005). Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. En Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*. London - New York: Routledge.
- Volpi, F. (2007). *Ser y tiempo, ¿una inversión moderna de la Ética Nicomáquea?* *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 120, 149 ss.
- Zagal, H. & Aguilar, S. (1996). *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y ethos*. México: Publicaciones Cruz O.





VIÉP
Vicerrectoría de Investigación
y Estudios de Posgrado

ACTUALIDAD HERMENÉUTICA
DE LA PRUDENCIA

ÁNGEL XOLOCOTZI / RICARDO GIBU

coordinadores

Cuya primera edición se terminó de imprimir en diciembre de
2009 en la Ciudad de México, México.

LOS LIBROS DE HOMERO

