

SOBRE EL CONCEPTO DE *PHRÓNESIS*

Carlos Pereda. Universidad Autónoma de México

En lo que sigue trataré de reconstruir lo que entiende Aristóteles por *phrónesis*. No obstante, traducir esta palabra conforma ya un primer escollo. Probablemente a partir de Cicerón, en la tradición latina se usa «prudencia» y, de ahí, nuestra prudencia. Sin embargo, hay dificultades con esta traducción: por un lado, la palabra «prudencia» o sus equivalentes modernos en muchas lenguas suele arrastrar connotaciones negativas, a veces hace pensar en la persona que se encierra para evitar peligros, en quien no se arriesga en el pusilánime. Acaso, en este sentido, a Voltaire le pareció una «sotte vertu» y Kant, pensando en otras resonancias, en el carácter calculador y quizá oportunista de los llamados «prudentes», distinguió con radicalidad entre los imperativos de la prudencia y los de la moralidad. Tal vez por eso los modernos favorecen otras palabras para traducir *phrónesis*: «sabiduría práctica», «buen sentido», «decisión apropiada»... Creo que ninguna de esas expresiones deja de rescatar algún aspecto, o al menos, alguna tonalidad de la palabra *phrónesis*; y hasta me permito sospechar que no dejaría de resultar en *algunos* sentidos iluminador proponer como traducción palabras como «ingenio», en el uso de Gracián, o «finesse», en el uso de Pascal, y hasta «criterio» en el uso de Balmes. No obstante, personalmente favorezco traducir/interpretar *phrónesis*, ante todo, con la expresión «capacidad de juzgar».

Pero preguntémosnos mejor: ¿cómo caracteriza Aristóteles este recurrido concepto? Para ello, en primer lugar, repasaré un poco el Libro VI de la *Ética Nicomaquea*, a partir del párrafo V, dejando aquí y allá ciertas interrogantes por las que luego regreso.

I

La primera afirmación del párrafo V del Libro IV de la *Ética Nicomaquea* es característicamente aristotélica. Aristóteles señala (sigo en general la áspera traducción de don Antonio Gómez Robledo¹):

Con relación a la prudencia (*phrónesis*) podremos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes (*phrónimos*). (VI, 5, 1140 a 25).

De esta manera, Aristóteles no comienza por introducir una lista de condiciones necesarias y/o suficientes de lo que es *phrónesis* o, por lo menos, no lo hace de manera directa, explícita, puesto que pronto veremos que en su discusión, implícitamente sí enumera varias condiciones. Sin embargo, tampoco comienza por dar «definiciones ostensivas individuales», la narración minuciosa de unos cuantos ejemplos bien concretos de personas con sabiduría práctica. Aristóteles comienza su discusión intentando algo

¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1983.

así como una vía intermedia entre esos extremos, lo que podemos llamar quizá una «caracterización fenomenológica», o tal vez mejor, una «caracterización de abstracción intermedia», considerando ciertas propiedades de un tipo de personas, la persona prudente o de decisiones apropiadas, junto con un tipo de actos, el buen consejo. Después de todo, la mayoría de nosotros conocemos personas sensatas. Por supuesto, se podría indicarme, y yo lo aceptaría, que ese comienzo, esta «caracterización fenomenológica» nos ofrece ya todos los materiales que se necesitan para una definición de *phrónesis* en el sentido de proponernos, como primer paso:

- (1) Se debe seguir el ejemplo de los prudentes (*phrónimoi*);
- (2) Los prudentes poseen los atributos a_1, a_2, \dots, a_n ;
- (3) por lo tanto, debemos poseer los atributos a_1, a_2, \dots, a_n .

El segundo paso será averiguar cuáles son esos atributos a_1, a_2, \dots, a_n . Examinémoslos. La siguiente afirmación en el texto de la *Ética Nicomaquea* vincula, desde el comienzo mismo del debate, la persona con *phrónesis* con una actitud y cierta clase de argumentación:

Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para la vida buena en general. (1140 a 30).

En esta primera aproximación al concepto tenemos, pues, que forma parte del disponer de *phrónesis*:

a) la capacidad de preocuparse no sólo parcialmente, por un área de la vida, por algunos bienes particulares como la salud o la situación económica personal o social, sino por la vida en su conjunto, por decirlo así, por la «totalización» de la vida en tanto «vida buena» (*eudaimonia*); y

b) poder deliberar para alcanzar esa «vida buena».

Independientemente de Aristóteles, con respecto a la característica a) podemos pensar en varias maneras de articular esos «conjuntos de bienes», de configurar diferentes «totalizaciones» de bienes. Así, la *phrónesis* puede resultar la capacidad de juzgar:

1) la «totalidad» de bienes de una vida en particular, aparte de las otras vidas;

2) la «totalidad» de bienes de mi vida en relación con las «totalidades» de bienes de la vida de quienes me rodean;

3) la «totalidad» de bienes de la vida de *cualquier* ser humano.

Dejemos por ahora en suspenso preguntas como a cuál de estas clases de «totalizaciones» de bienes se refiere Aristóteles (quienes tratan de vincular a Aristóteles con Kant tratan de defender la opción 3) y, también, a cuál o cuáles se debería también referir, y vayamos a la característica b), al poder deliberar.

Una persona con *phrónesis* (un *phrónimos*) según Aristóteles debe deliberar:

i) correctamente,

ii) sin unilateralidad, por así decirlo, sin excluir alternativas, con un vasto horizonte,

iii) sobre aquello que tienen que decidirse las personas y que les puede ser bueno y provechoso para alcanzar la «vida buena».

En relación con b) hay que enfatizar, además, que la persona con *phrónesis* no se caracteriza por argumentar en toda ocasión, frente a cualquier dificultad que se le presente, sino por saber argumentar, por poseer una *disposición*, cultivada y asumida, de esa habilidad

práctica. Se trata, pues, de una persona en cuya vida la deliberación ocupa un papel importante para enfrentar perplejidades, conflictos y problemas. Cuándo hay que argumentar y cuándo no hay que hacerlo porque hay que resolver con urgencia el problema o porque la situación no lo permite o la argumentación es innecesaria, será, entonces, parte de ese saber cómo argumentar con justeza: el concepto de «cuándo argumentar» no admite ninguna demarcación mayor, so pena de caer en ese vértigo simplificador que es la falsa precisión.

Acaso se podría dudar u objetar que la observación anterior, queriendo alejarse de cualquier sobreintelectualización de la virtud, la tiñe de irracionalidad, pues habría situaciones en que la argumentación no desempeñaría ningún papel en la acción virtuosa. Para salvar esta duda u objeción se podría responder que hay deliberaciones no discursivas, inmediatas. Me incomoda, sin embargo, esta cuasi-contradicción, este concepto de deliberación no deliberativa, pues tanto en las deliberaciones medio-fin, regla-caso o parte-todo, si hablamos de esa forma de argumentación que es la deliberación creo que tenemos que pensar en dar razones, en sopesar algunas razones, y ello no puede resultar una actividad por completo inmediata y no discursiva. Por eso, prefiero responder a esta duda u objeción indicando que precisamente es propio de la persona virtuosa poseer un carácter tal que sepa cuándo es necesario y conveniente deliberar y cuándo no lo es -una persona virtuosa sabe orientarse en la situación en que se encuentra.

Se han usado, sin embargo, las palabras «deliberar», «deliberación» y «argumentar», «argumentación» casi como equivalentes, ¿cómo es esto?

A partir de a) y b) casi enseguida Aristóteles concluye: la prudencia no podrá ser ni ciencia (*episteme*) ni arte (*techné*). (VI, 5, 1140 b 38).

Quiero entender a esta demarcación como una «demarcación analógica». Creo que si el ligero oxímoron se pasa por alto, surgen con facilidad confusiones, ya sea porque se acentúa en exceso la ruptura, el momento demarcador de la *phrónesis* en relación con la ciencia -como lo hace el mismo Aristóteles- o con el arte, ya sea porque se quiere presionar demasiado el vínculo analógico; en una demarcación analógica lo importante es mantener un delicado equilibrio entre el contraste y la comparación. En este sentido, una reformulación (¿un poco anti-aristotélica?) de la afirmación aristotélica podría ser: la prudencia no es ni ciencia ni arte, aunque posee relaciones analógicas con ambas.

La prudencia no es ciencia, según Aristóteles, porque toda ciencia es ciencia de lo necesario, y la *phrónesis* atañe al hacer humano que es contingente. En efecto, a partir del concepto aristotélico de ciencia la explicación científica debe suprimir la contingencia; sin embargo, no olvidemos que el sentido *puramente* contemplativo de ciencia que maneja Aristóteles y que vuelve casi imposible pensar que la técnica es, en gran medida, ciencia aplicada, nos es ajeno. Pero incluso quien no quiera comprometerse ni con el concepto de ciencia que defiende Aristóteles, ni con una separación del tipo aristotélico entre lo necesario y lo contingente, podrá rescatar, y en varios sentidos, la demarcación analógica que hemos propuesto entre la ciencia, el arte y la *phrónesis*.

Consideremos el momento demarcador: cualquier ciencia posee un ámbito de investigación más o menos particular; incluso la investigación interdisciplinaria más ambiciosa posee una delimitación de su trabajo. Algo similar se puede decir de las técnicas, de esas habilidades, rutinas, oficios y «artesánías» que podemos agrupar con la palabra *techné*. En contra de estas focalizaciones hay que recordar la característica a) de la *phrónesis*, su ambición totalizadora.

Sin embargo, este contraste demarcador establece, a la vez, analogías entre la *phrónesis*, la *episteme* y la *techné*; al menos, no debe implicar que las ciencias y las técnicas puedan -como seguramente piensa Aristóteles- prescindir de la *phrónesis*. Afirmar que no pueden prescindir externamente de ella, en realidad, no nos aleja, creo, demasiado de Aristóteles: el lugar que las diversas ciencias y técnicas posee en el conjunto de una vida buena *no* es un asunto científico ni técnico, sino, precisamente, de *phrónesis*, de prudencia, de sabiduría práctica, de ingenio, de buen sentido, de decisión apropiada para integrar las ciencias o las habilidades técnicas en el conjunto de una vida. Pero -y ahora ya no estoy seguro de en qué medida me estoy alejando definitivamente de Aristóteles-, en su operar interno ¿pueden eliminar las ciencias y las habilidades técnicas toda *phrónesis*? Sin duda, el operar de las ciencias y de las habilidades técnicas no es en ningún sentido un operar mecánico, sino que necesita a cada paso de la prudencia, de la sabiduría práctica, del buen sentido, del ingenio. Se objetará que en la última oración palabras como «prudencia», «sabiduría práctica», «buen sentido» o «ingenio» se usan de manera no aristotélica, y que, por eso, se hace necesario una distinción entre:

i) un concepto de *phrónesis* en tanto virtud, como el aludido en relación con a) con respecto a cualquiera de las totalizaciones 1), 2) o 3) -aunque no olvidemos que la *phrónesis* es, ante todo, una virtud intelectual-; y

ii) un concepto pragmático de *phrónesis* en el que no tendría un lugar, al menos de manera directa, la característica a) en ninguna de sus versiones. Esto es, un concepto no aristotélico de *phrónesis* en el que la prudencia o la sabiduría práctica o el buen sentido o el ingenio no se apliquen a la «totalidad» de una vida humana, sino sólo al «todo» de cierto saber o actividad, a algún dominio específico de bienes no morales.²

Dejo de nuevo en suspenso esta posible distinción y regreso a las propiedades del concepto propiamente aristotélico de *phrónesis*. Luego de su demarcación negativa, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techné*, Aristóteles completa sus características positivas a) y b), sugiriendo que la *phrónesis* posee aspectos que la vinculan, que son análogos de las disciplinas demarcadas. Así, pertenece a la *phrónesis*:

c) una manera de percibir, de saber mirar, de describir adecuadamente un estado de cosas. Por lo tanto, antes que de un saber de lo universal, se trata de poseer sensibilidad respecto de las circunstancias y matices particulares; ello no llega a aprenderse más que por la experiencia, por familiaridad. Nos encontramos, pues, con un «saber encarnado», con cierta capacidad de la atención (VI, 5, 1140 b 9; VI, 7, 1141 b 15 ss).

Pero quien dispone de *phrónesis* no posee una propiedad esfímera. Se trata también de:

d) poseer ciertos «hábitos (*hexis*) prácticos verdaderos» (VI, 5, 1140 b 5). Esto es, si no me equivoco, hacer de b) y c) hábitos genuinos.

Estas últimas propiedades tienen importantes analogías con las propiedades de la *techné*, de lo artesanal. La *phrónesis* es un saber práctico, de ahí que sea más probable

² Es -creo- a la reducción del concepto *prónesis* en tanto virtud al concepto pragmático de *phrónesis* a lo que alude Osvaldo Guariglia en *Moralidad y ética universalista*, F.C.E., Buenos Aires, 1996, cuando se refiere a «la larga historia de la degradación» de este concepto. Para la narración de esta historia hay que remitirse a R. A. Gauthier y J.Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, Introducción, traducción y comentarios, 2a ed. con una nueva «Introducción», tomo I, Lovaina-París, Publications Universitaires-Beatrice-Nauwelaerts, 1970. Por supuesto, que yo también repudio esta reducción. Sin embargo, me gustaría explorar si acaso es posible disponer de ambos conceptos, aunque sin confundirlos.

que un joven, que carece de experiencia, sepa ciertos saberes teóricos -por ejemplo, sea buen geómetra-, a que posea los saberes de la memoria prudente. Sin embargo, la relación analógica entre *phrónesis* y *techné*, ya adelanté, no deja de ser problemática.

Retomemos las diferencias. Operar con maderas, clavos y martillos o materiales de ese tipo, es muy diferente que operar con placeres y penas, prejuicios y creencias verdaderas, emociones y acciones. Frente a tal puntualización, se protestará, no sin razón: estamos ante una analogía, no ante una expresión de identidad. Hay, sin embargo, diferencias todavía más inquietantes: con respecto al esquema medio-fin, que parece articular la elección racional en relación con oficios simples, se trata de un uso elemental, o más o menos elemental, de tal esquema; así, un carpintero que quiere hacer una mesa sabe con determinación el fin que busca, en qué consiste lo que quiere hacer, pues se trata de un concepto con contenido empírico determinado, a saber, una mesa de cierto tipo. Sin embargo, se carece de esa determinación en relación con la vida buena, probablemente un concepto, en algún grado, formal. Por eso, en este caso, tal vez -¿de nuevo en contra de Aristóteles?- la analogía con la *episteme* lleva por mejor camino que la analogía con la *techné*. ¿Por qué? Un artesano sabe *antes* de comenzar a trabajar lo que quiere, en cambio, un investigador no conoce las respuestas a sus preguntas antes de investigarlas. Por eso, ¿no sería estrechar irrazonablemente al proceso de deliberación si se afirmase que la *phrónesis* se parece sólo al proceso de elección de materiales del artesano, y en nada al proceso de búsqueda de respuestas del investigador?

Más todavía, modelar la relación entre deliberaciones concretas y el «propósito final» de la vida buena según el uso elemental del esquema medio-fin nos comprometería con un concepto preciso, fijo y general de vida buena, pero carecemos de tal concepto. Cada persona, en sus diversas búsquedas, en alguna medida, va descubriendo en que consiste la vida buena (¿en qué consiste su vida buena?).

Además, en el caso de la *techné* el análogo es ambiguo, pues podemos distinguir entre habilidades puras o habilidades que no necesitan de poco o ningún saber proposicional, como la carpintería, andar en bicicleta, nadar o cocer y habilidades impuras que necesariamente implican incluso muchos grados de ese saber, como el diagnóstico médico (un ejemplo preferido de Aristóteles), la sentencia judicial o la programación económica; a su vez, entre ambos polos hay varios casos intermedios como la estrategia militar o el arte de la navegación. Si no me equivoco, la *phrónesis* en tanto virtud posee una analogía más directa con las habilidades impuras.

No obstante, más allá de cualquier diferencia, hay que rescatar en la analogía de la *phrónesis* con la *techné* la propiedad c), el hecho de que cualquier situación nos confronta con una multiplicidad de aspectos individuales y esos aspectos no están clasificados en cuáles son los pertinentes para la deliberación y cuáles no lo son, o cuáles son las conexiones más importantes que hay que rescatar entre esos aspectos y cuáles hay que desechar. No nos vinculamos con las situaciones como quien revisa un fichero; las situaciones no llevan un título que las individualice de antemano. Es mi sensibilidad al percibir, mi capacidad de atención la que descubre esos aspectos particularísimos que hay que tener en cuenta, la que explora sus conexiones; y esa capacidad de atención se forma por familiaridad, en experiencias bien concretas. Obsérvese que en este contexto, y como tipo de la persona con *phrónesis*, Aristóteles alude al personaje de Pericles (VI, 1140 b 8) esto es, a un político «con principios» pero, a la vez, astuto y eficaz. De esta manera, con *ciertos* aspectos de

este ejemplo, Aristóteles en alguna medida no sólo se encuentra más cerca de Maquiavelo que de Platón o Kant, sino que también, si se quiere seguir usando la palabra «prudencia» como traducción de *phronesis*, nos exige quitarle a ésta cualquier connotación de apocamiento, renuncia o no atreverse. Aristóteles califica a Pericles de *phronismos* en la medida en que éste posee cierto saber de lo familiar y lo contingente y sabe aplicarlo con eficacia, «a tiempo», esto es, en tanto Pericles es competente, una «persona de experiencia». Porque en ningún sentido Pericles era una persona contenida o de poca ambición. Se subraya, entonces, que la *phronesis* es el saber oportuno en el dominio de lo contingente e imprevisible, el saber del *kairos*: saber de la ocasión favorable. También hay que retener en la analogía la condición d), el hecho de que tanto b) el poder de deliberación como c) la atención a particulares necesariamente se tengan que constituir como hábitos (*hexis*, habilidad entrenada, condición característica), como tendencias a llevar a cabo rutinas deliberadamente aprendidas en continuidad con actividades precedentes: como maneras de actuar que consisten en repetir sin demasiadas variaciones ciertos patrones más o menos fijos de actuar. Por ejemplo, el hábito de levantarse temprano o de responder las cartas apenas se reciben. Pero no sólo, pues ¿qué quiere decir eso de «hábitos verdaderos»? Si no me equivoco, se trata de hábitos genuinos. Así, en la persona con *phronesis* el poder de deliberación y la atención con respecto a los particulares se enraizan con firmeza: se «interiorizan» en tanto hábitos firmes, genuinos.

Por otra parte, no hay que olvidar que como las habilidades técnicas, «*phronesis* se dice de muchas maneras»: se constituye en diversas formas, aunque a menudo entrelazadas. Comunmente predicamos *phronesis* del individuo, pero es claro que se trata de una «usurpación» (1141 b 30): también pueden resultar formas de ejercicio de la *phronesis* la economía, la legislación, la política. Además, Aristóteles señala que estas diversas formas de *phronesis* no se encuentran aisladas las unas de las otras, observación que tendremos que tener en cuenta cuando discutamos los entrelazamientos entre las totalizaciones 1), 2) y 3):

Quizá no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república. Porque es incierto y debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses. (VI, 8, 1142 a 7 ss).

Como ya adelanté, Aristóteles nos indica que para caracterizar la *phronesis* también es útil tener en cuenta un acto en donde claramente se expresa: el buen consejo. El buen consejo, que puede ser general o particular, por un lado, no es un enunciado que resulte de la simple deducción de alguna teoría, aunque es una forma de investigación (*zetesis*); por otro lado, y precisamente por ser investigación, tampoco se reduce al acierto feliz, al opinar veloz con poca o ninguna actividad del pensamiento. Por el contrario, el buen consejo es: una especie de rectitud de la deliberación (VI, 9, 1142 b 15).

El buen consejo es, pues, aquello que se obtiene de personas con buen sentido, de prudentes capaces de decisiones adecuadas, ninguna receta irreflexiva, pues, que no tome en cuenta la imprevisibilidad de las situaciones particulares. Al respecto, recuérdese que el buen consejo es un acto muy frecuente en cualquier *tech né*: el maestro albañil da «buenos consejos» a sus aprendices y el político busca «buenos consejos» del economista que aprecia. Sin duda, el orden de la argumentación aristotélica es apropiado: primero se necesita alguna caracterización más o menos general de la persona con sabiduría práctica, de tal manera que podamos recurrir a quien realmente nos puede aconsejar. La analogía

con el consejo médico, sin embargo, acarrea dificultades y muestra una nueva diferencia de la analogía de la *phrónesis* con la *techné*: para beneficiarse de una consulta médica uno mismo no se tiene que convertir en médico (1143 b 21 - 33), pero -un poco como se postula en muchas terapias psicológicas- no se pueden recibir las bondades de la *phrónesis*, permaneciendo uno mismo totalmente ignorante de esa sabiduría (1144 a 1 -6).

Regresando al otro polo de la «demarcación analógica», a la *episteme*, Aristóteles también compara a la persona con *phrónesis* con la persona comprensiva (*synesis*, 1143 a 1 ss) y con la persona considerada (*gnome*, 1143 a 20). Una persona comprensiva es aquella que es capaz de quedarse perpleja cuando se debe estar perplejo y deliberar a partir de esta perplejidad; en este sentido, la persona comprensiva es algo así como un prudente que todavía no posee motivos para actuar: la sabiduría práctica manda, la comprensión sólo nos ayuda a formar convicciones. En cuanto a la persona considerada es aquella que muestra «buen sentido», quien discierne lo equitativo. Por todo ello no es insensato, creo, afirmar que la comprensión y la consideración son dimensiones de la prudencia:

Cuando un individuo sabe juzgar en asuntos en que debe hacerlo el prudente muéstrase comprensivo y considerado (1143 a 30 ss).

Por eso, tenía razón Sócrates al afirmar que ninguna virtud, intelectual o práctica, se puede dar sin *phrónesis*:

Y la prueba está en que aun hoy todos cuantos definen la virtud, al decir que es un hábito y cuál es su objeto, añaden que es un hábito conforme a la recta razón; ahora bien, la recta razón es la que conforma a la prudencia..., la virtud es un hábito de esta naturaleza, a saber, regulado por la prudencia. (1144 b 20 ss).

De ahí que tal vez no se equivoca quien afirma que la *phrónesis* más que una virtud es una meta-virtud. O mejor, más que el prefijo «meta» habría que usar el prefijo «entre»: la *phrónesis* es la capacidad de «mediar entre» las virtudes intelectuales y morales, capacidad que es ella misma una virtud, una capacidad virtuosa que resguarda las otras virtudes de convertirse en vicios y, a su vez, es regulada por todas ellas. Usando un lenguaje kantiano podríamos decir: la *phrónesis* es la «condición de posibilidad» de todas las virtudes. Disponer de *phrónesis* conlleva, pues, a saber cómo juzgar oportunamente las diversas situaciones: no es posible sin la prudencia ser moralmente bueno (NE VI. 13. 1144b 30-1)

De esta manera, a partir de nuestra lectura argumentada del Libro VI podemos, entonces, ya empezar a caracterizar más o menos abstractamente al concepto de *phrónesis* como:

- a) la capacidad de preocuparse por la vida, no parcialmente, sino en su conjunto, una manera, pues, de configurar la «vida buena». Esta capacidad está conformada por:
 - b) una disposición para deliberar, y
 - c) la sensibilidad para atender con minucia lo particular, habiéndose convertido ambas cualidades en
 - d) hábitos «verdaderos», genuinos.

No obstante, una persona puede disponer de las propiedades a), b), c), e incluso d) -aunque este punto es más difícil de imaginar- y carecer de *phrónesis* si es un incontinente, si posee debilidad de la voluntad: si sabe cómo juzgar las diversas situaciones pero no es capaz de actuar de acuerdo a lo que juzga -pero, en ese caso ¿habría hecho un hábito genuino de a), b) y c) ?-. Cualquiera sea la respuesta, es útil tener en mente una nueva condición, el prudente tiene también que:

e) actuar en conformidad con el resultado de sus percepciones, deliberaciones y hábitos.

Al respecto, al comienzo del capítulo X del libro VII de la *Ética Nicomaquea* -en donde se desarrolla la teoría aristotélica de la debilidad de la voluntad o *akrasia*- se señala: ser prudente no consiste sólo en el saber, sino en el obrar; ahora bien, el incontinente no pone en obra lo que sabe. Nada impide, por lo demás, que el que es pronto en entender (que el que es listo) sea incontinente, por lo cual a veces pasan por prudentes ciertas personas que, por otra parte, son incontinentes, porque la prontitud mental (el ser listos) difiere de la prudencia.

Tiendo a pensar que la característica e) complementa y enfatiza lo que ya se comienza a indicar en d).

Hay, sin embargo, otra característica importante que es necesario tener en cuenta y que refuerza los atributos d) y e). Si bien el prudente y el continente carecen de *akrasia*, lo que distingue al prudente de quien meramente sabe autocontrolarse es una propiedad fenomenológica, o si se prefiere, vivencial:

f) sentir placer, gozar al actuar en conformidad con su razón.

Pues quien meramente se autocontrola, el continente, si bien actúa en conformidad con su razón, lo hace no con gozo sino -como diría Kant- luchando no pocas veces dolorosamente en contra de sus inclinaciones (*Neigungen*). En el último párrafo del capítulo IX del libro VII indica Aristóteles: porque el continente, así como el temperante, se dicen ser tales por no hacer nada contrariamente a la razón por causa de los placeres del cuerpo. Pero la diferencia está en que el primero tiene malos deseos, y el segundo no los tiene; siendo éste de tal constitución que no recibe placer de lo que es contrario a la razón, mientras que aquel, recibiendo placer, no se deja arrastrar por él.

Las características a) - f) pueden ser agrupadas como cumpliendo diferentes funciones. La característica a), la capacidad de configurar la «vida buena», indica el propósito de la *phronesis*, ese telos que todavía tenemos que explorar más en detalle. Las características b) y c), saber cómo deliberar y cuándo, y saber cómo percibir y describir adecuadamente las diversas situaciones, conforman los medios para llevar a cabo el propósito nombrado por a). A su vez, las características d) y e) indican que no es posible el ejercicio de la *phronesis* si las características a), b) y c) son sólo ocurrencias accidentales, sin arraigo en el carácter de la persona en cuestión, cuando no se han vuelto parte de nuestra «segunda naturaleza» y, así, no se han convertido en una costumbre de la persona.

Sin embargo, la costumbre no basta; el prudente, la persona con sabiduría práctica también tiene que sentir placer para llevar a cabo lo que su prudencia le aconseja, gozar con ello f), pues si en algún sentido una persona no goza con lo que prudentemente desea, siente y hace, ¿podríamos acaso pensar que ese desear, sentir o hacer se encuentran profundamente arraigados en el carácter de la persona y, así, poseen estabilidad y firmeza? Considero que la respuesta a esta pregunta tiene que ser negativa.

Exploremos todavía un poco algunas de estas características.

II

Comencemos con la característica a). He dicho que podemos tener tanto:

0) una totalización de bienes en cierto dominio, como diversos niveles virtuosos de totalización:

1) la «totalidad» de bienes de una vida,

2) la «totalidad» de bienes de mi vida en relación con las «totalidades» de bienes de la vida de quienes me rodean,

3) la «totalidad» de bienes de la vida de cualquier persona.

Estas opciones nos remiten de inmediato al problema que se plantea con agudeza en la modernidad, a saber, la compatibilidad de la *phónesis* -ya sea como capacidad pragmática, ya sea como virtud- con la ética universalista.

Por ejemplo, en el siguiente pasaje, Aristóteles indica que la *phrónesis*:

Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre... Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y *para los hombres*, y pensamos que ésta es una *cualidad propia* de los administradores y de los políticos. (1140 b 6 - 12; los subrayados son míos).

Al comienzo Aristóteles parece sugerir que las totalidades de bienes que lleva a cabo la *phrónesis* deben pertenecer a los tres niveles. Así, dispondría de *phrónesis* quien sabe juzgar no sólo lo que es bueno en general para él, sino lo que es bueno en general para quienes lo rodean y hasta para todo otro ser humano. De esta manera, Aristóteles parece encontrarse muy cerca del universalismo kantiano.

Sin embargo, en la última oración citada de Aristóteles, parece indicarse que lo que es bueno «para los hombres» se reduce a una «cualidad propia de los administradores y los políticos», sugiriéndose -¿o me equivoco?- que las otras personas podrían disponer de *phrónesis* sin tal preocupación universalista. Insisto: ¿ello es verdad?

Cualquiera que fuese la respuesta que nos puedan ofrecer los textos de Aristóteles, creo que puede defenderse que, al menos el concepto de *phrónesis* en tanto tal no es incompatible con ningún universalismo. Más todavía, creo que hay que defender que la tradición de la prudencia y la tradición universalista necesitan complementarse. La tradición universalista necesita de la *phrónesis* pues sin ella puede surgir la peligrosa ilusión -en la que no pocas veces ha sucumbido y se continua sucumbiendo a partir de Kant -de que la aplicación de los principios universales es una tarea fácil, secundaria, en algún sentido cuasi-mecánica. A su vez, la tradición de la prudencia suele degenerar en el mero cálculo subjetivo -cuando no decididamente egoísta- cuando no es capaz de abrirse al horizonte de la universalidad: si no se atreve a pensar que lo que es «bueno para el ser humano» debe ser «bueno para todos los seres humanos».

Por otra parte, atendamos la posibilidad de distinguir entre un concepto de *phrónesis* como virtud -cualquiera sea el el ámbito de este concepto- y un concepto pragmático. La distinción se establecería eliminando la condición a) en la caracterización de *phrónesis*; así, la disposición para deliberar y la capacidad de atender concretamente se podrían dirigir a diferentes «totalizaciones», sin por qué tener en cuenta en cada caso la «totalización final», el «todo» de la vida buena de una persona. De esta manera, se podría decir -como cotidianamente lo hacemos usando cualquiera de las traducciones propuestas de *phrónesis*-

que un experto en cierto campo se caracteriza precisamente por tener *phrónesis* en su campo, por ejemplo, un buen médico es quien sabe cómo realizar buenos diagnósticos y tomar decisiones apropiadas; a un buen político su prudencia le hace saber cómo diseñar y llevar adelante las propuestas que mejor convienen a su gestión; propio del buen jardinero es que, con ingenio, sepa cómo acondicionar el suelo y elegir de la manera más apropiada las semillas para que sus plantas «se den»; el buen navegante es persona de criterio, quien sabe cómo sortear los peligros del mar y llevar su pasaje sano y salvo y de la manera más rápida y económica a puerto. Este «saber cómo» es, entonces, el saber del prudente, de quien dispone de sabiduría práctica y elige racionalmente y con buen sentido, tomando las decisiones más apropiadas. Estamos, pues, ante el saber del ingenio, de la *finesse*, de la persona con criterio: los saberes pragmáticos de la *phrónesis*.

No se me ocultan, sin embargo, algunas dificultades con esta propuesta. Por un lado, cuando discutí la analogía de la *phrónesis* con la *techné*, ya se indicó que puede haber diferentes formas de *techné* puestos que hay habilidades puras que no necesitan o necesitan muy poco de teoría, de saber proposicional, y habilidades impuras que en alguna medida son necesariamente las aplicaciones de esos saberes. En el caso de las habilidades puras la condición b) de deliberación será relativamente escasa y, en cambio, cobrarán mucho más importancia la condición c) de atención a los particulares y la condición d) de hábito. Si repasamos los ejemplos es fácil darse cuenta que en el caso del médico habrá un relativo equilibrio entre las tres condiciones, equilibrio que desaparece con respecto al jardinero, en el cual la condición b) o de deliberación probablemente se convertirá en una actividad mínima. Por otro lado, es seguro que con frecuencia se plantearán conflictos entre la «totalización» del experto y la «totalización» que requiere quien dirige su mirada al «todo» de la vida buena (conflictos de un tipo bien conocido, sobre todo en relación con aquellos expertos cuyo campo es de antemano moralmente condenable, por ejemplo, el capaz e imaginativo ingeniero que diseña y construye un campo de concentración).

Con respecto a la primera inquietud tiendo a pensar que aunque en casi todas las habilidades puras la condición b) o de deliberación juega un papel escaso, sospecho que ello no nos impide seguir hablando de *phrónesis*, pues también un buen jardinero cuando toma sus decisiones debe hacerlo con prudencia, con ingenio, con criterio. En relación con la segunda inquietud considero, ante todo, que *si* se plantea un conflicto hay que suponer un orden de las «totalizaciones», poseyendo la «totalización de la vida buena» el primado sobre cualquier otra «totalización». Pero, por supuesto, en una gran cantidad de situaciones este conflicto no se plantea, y en tales situaciones la «totalización» apropiada suele poseer una relativa independencia con cuestiones directamente relacionadas con la «vida buena». Por ejemplo, ¿y quizá poco aristotelicamente?- la capacidad de ir decidiendo adecuadamente en la investigación científica, ¿por qué no pensarla como una forma de *phrónesis*, de *phrónesis* en la teoría?, ¿acaso el buen investigador en su trabajo teórico no necesita de prudencia, de ingenio? En este sentido, tal vez la *phrónesis* sea un concepto más abarcador y, sobre todo, más ubicuo de lo que tendemos a pensar (y tal vez incluso de lo que Aristóteles pensó).

Pasemos ya a considerar la característica b), la *phrónesis* como una disposición para deliberar, repasando las relaciones y diferencias entre argumentar y deliberar. El concepto de argumentar es, por así decirlo, el género inmediatamente pertinente de deliberar. Argumentar es apoyar con otros enunciados un enunciado que, por alguna razón, se

nos ha vuelto problema. Este apoyo se puede dar de varias maneras, sin embargo, la distinción decisiva se establece entre argumentaciones determinadas y subdeterminadas. Disponemos de una argumentación determinada cuando, si las premisas son verdaderas, la conclusión no puede ser falsa; esto es, hay una argumentación determinada en el caso de la deducción. Por el contrario, estamos ante argumentaciones subdeterminadas cuando, como en el caso de la inducción o la analogía, las premisas verdaderas tienden con algún grado de probabilidad a apoyar la conclusión como verdadera, aunque en cualquier caso cabe la posibilidad de que las premisas podrían ser verdaderas y la conclusión falsa. La deliberación, nos insiste Aristóteles, no versa sobre lo necesario, parecería, por eso, en general, conformar:

i) una clase de argumentación subdeterminada.

Pero, además, nos topamos con una argumentación subdeterminada que atañe «las cosas buenas y provechosas» para las personas; se trata, pues, de:

ii) una clase de argumentación práctica.

En la Retórica Aristóteles distingue tres géneros oratorios según el auditorio y la relación con el tiempo: los discursos que versan sobre el pasado pertenecen al género «jurídico», la actitud espectadora y no crítica con respecto al presente produce el panegírico o la polémica, objetos del género «epidíctico», y cuando el auditorio no es simple espectador sino juez y el discurso versa sobre el porvenir nos encontramos ante el género «deliberativo» (Retórica I, 3, 1358 b 13-20). En la deliberación también encontramos, entonces:

iii) una clase de argumentación que versa sobre el futuro.

Afirmar que la deliberación se encuentra necesariamente subdeterminada nos invita a la precaución, a comportarnos de manera muy cautelosa con ella, pero también a no desesperar. Quien delibera se encuentra a medio camino entre el algoritmo y la adivinación, en el sentido de: quien delibera se encuentra más allá de una estrecha racionalidad algorítmica pero más acá de la adivinación irracional. Por otra parte, reconocer el hecho de que la deliberación consiste en una argumentación práctica que versa sobre el futuro implica que las acciones no están prefijadas, no se hallan por completo fuera del control de las decisiones que puedan tomar sus agentes y que, por ello, no es vano deliberar pues la delicada tarea de sopesar razones con respecto al actuar es extremadamente eficaz, y es muy probable que el futuro no sea del mismo modo si deliberamos o si no lo hacemos.

Deliberar, en general, argumentar consiste en acomodar creencias. Se trata, pues, en todos los casos de «ajustes internos» de nuestras creencias, de «aprendizajes internos». Pero los seres humanos poseen también la posibilidad de «aprender externamente», de interactuar no sólo consigo mismo sino también con el mundo. Recordemos, pues, la característica c), la capacidad de percibir, describir y elaborar situaciones particulares, las posibilidades de asimilar lo que nos rodea: nuestra capacidad de tener experiencias.

Esa capacidad de saber equilibrar los distintos bienes que anhelamos y los males que deseamos evitar en relación con la totalidad de una vida, esa capacidad, pues, que es la *phronesis* se realiza, así, mediante un esfuerzo de constante doble ajuste: los ajustes internos que lleva a cabo la deliberación y los ajustes externos propios de la experiencia.

Vayamos a las características d) y e), por un lado, a la necesidad de convertir en hábito ese proceso de doble ajuste, ese volver rutinario a nuestro saber cómo deliberar y cómo percibir adecuadamente las situaciones y, por otro, a la necesidad de fortalecer nuestra voluntad.

Como subraya una y otra vez Aristóteles, recordemos que la *phrónesis* pertenece al dominio de lo contingente: a lo que podría ser de otra manera de lo que es. Este es el ámbito propio de la voluntad de acción y del hábito. Más todavía, no podría haber acción humana ni necesidad de cultivar la voluntad y los hábitos, si no presuponemos la existencia de tal dominio.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la contingencia se opone a lo determinado podemos distinguir dos tipos de contingencia: la contingencia de lo indeterminado o puro azar y la contingencia de lo subdeterminado. Casi diría, lamentablemente, la *phrónesis* y, por lo demás, toda acción humana tiene que vérselas con ambos tipos de contingencia. De ahí la necesidad no sólo de estabilizar nuestras habilidades y nuestros saberes, de convertirlos en hábitos, en formas de vida rutinarias, en costumbres capaces de reducir en algún grado todo tipo de contingencia, sino también la necesidad de aprender a gozar con todo ello.

Sin embargo, el azar o la contingencia -creo que en el ámbito de la *Ética Nicomaquea* y en general, en nuestras preocupaciones prácticas, ambas palabras resultan más o menos intercambiables- no sólo conforman el mundo en el que se despliega la *phrónesis*, ese mundo que vuelve imprescindible a la voluntad y a los hábitos, sino, a la vez, el mundo que restringe el poder de la *phrónesis* y, en general, de nuestro yo. Y que los restringe no pocas veces de manera trágica.

Porque sí, los conceptos de *azar*, de *suerte*, de *fortuna moral* resultan en muchos sentidos un escándalo para cualquier vida moral: la persona «moralmente» afortunada lo es tanto «por naturaleza», y no por mérito, como lo es la persona afortunada en relación con otros bienes: inteligencia, salud, belleza física, riqueza. Como la *Ética Eudemia* no deja de insistir, el concepto de suerte, de fortuna moral es un concepto irracional (E E, VII, 14, 1247 a 14). Y la *phrónesis*, estabilizada en la constitución misma de nuestra voluntad, en los hábitos, en el buen carácter que sabe gozar con el bien -y, aunque Aristóteles explícitamente no lo hace, hay que agregar: y estabilizada también en nuestras instituciones, cuando estas son buenas-, la *phrónesis*, digo, procura aminorar, reducir, corregir, comandar, sustituir todos aquellos poderes que no dependen de nosotros y que, en cada esquina de la vida, pueden arrasarnos.

* * *

Carlos Pereda
<jcarlos@servidor.unam.mx>
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Autónoma de México