

## FELICIDAD Y VERDAD PRACTICA EN ARISTÓTELES

Este trabajo versa sobre la doctrina del conocimiento moral expuesta por Aristóteles en la *Ética a Nicómano*. Hemos distinguido el conocimiento que se expresa en principios éticos (II) del que se manifiesta en los dictámenes de la prudencia (III). Y comoquiera que la verdad de ambos tipos de juicios depende de la medida en que su observancia promueva la felicidad del agente, nos ha parecido oportuno empezar reconstruyendo la idea que Aristóteles se hace del bien humano (I).

### I

Los estudiosos del pensamiento de Aristóteles se han sentido a menudo desconcertados por una dificultad que afecta a los fundamentos mismos de la ética aristotélica. David Ross la formula en términos muy claros:

La ética de Aristóteles es decididamente teleológica; para él, la moralidad consiste en hacer ciertas acciones, no porque veamos que son correctas en sí mismas, sino porque creemos que son tales que nos aproximarán al «bien del hombre». Sin embargo, esta opinión en realidad no puede avenirse con la distinción que él traza entre la acción o conducta [*πρᾶξις*], que es valiosa en sí misma, y la producción [*ποίησις*], que deriva su valor de la obra —las riendas, la estatua, o lo que produzca<sup>1</sup>.

Y en el conocido comentario de Gauthier y Jolif encontramos idéntica queja:

He aquí una de las incoherencias fundamentales que con razón se han señalado en la moral de Aristóteles: por una parte, siente muy vivamente ese carácter absoluto que constituye la originalidad de los valores mora-

1 David Ross, *Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1923, p. 188

les...; pero, por otra parte, aplica a la acción moral análisis concebidos para dar cuenta de la producción, y se ve por ello llevado a explicarla en términos de relatividad: en vez de ser fin en sí misma, la acción moral pasa a ser un medio para *hacer* otra cosa distinta de ella misma, la felicidad <sup>2</sup>.

De ser certera esta crítica, una parte sustancial de los prolongados esfuerzos de Platón y Aristóteles por superar las limitaciones del planteamiento ético socrático habría resultado estéril. Se recordará que el Sócrates de los diálogos platónicos entendía la virtud como una técnica, es decir, como un saber racional susceptible de aprendizaje. No podemos relatar aquí las peripecias de esta concepción de la virtud <sup>3</sup>, que domina todavía el *Gorgias* y finalmente hace bancarrota en el *Menón*. Lo que aquí importa es advertir que la distinción aristotélica entre *ποίησις* y *πρᾶξις* viene a consolidar terminológicamente la convicción de que no es posible asimilar la conducta moral a la actividad productiva —ni, por tanto, entender la virtud como una *τέχνη* más. De ahí la gravedad de los textos transcritos: hacer depender el valor moral de las acciones de la medida en que contribuyan al bien del agente equivale a entenderlas como actividades productivas, recayendo así en la postura socrática.

Sin embargo, una reflexión más atenta pone de manifiesto que esta crítica es subsidiaria de una cierta manera de entender la concepción aristotélica de la felicidad. Según la interpretación recibida (que se inspira sobre todo en textos del libro X de la *Ética a Nicómano*), Aristóteles habría defendido una concepción *monolítica* de la felicidad. Esta consistiría en una única actividad, la contemplación teórica. (No es que la vida del hombre feliz consista en contemplación ininterrumpida. El hombre necesita también de alimento y reposo. Lo que se quiere decir es más bien que, de las distintas actividades que encontramos en la vida de un hombre feliz, sólo la contemplación es fuente de felicidad. Las demás no acrecientan ni disminuyen la felicidad del hombre.) Partiendo de este supuesto, la contribución de la conducta moralmente buena a la felicidad no puede por menos de entenderse en sentido instrumental; y no se hace esperar la contradicción con la tesis de que la conducta moral es valiosa en sí misma. Ahora bien, en los últimos años ha ganado numerosos adeptos la concepción *plural* de la felicidad aristotélica. Esta ya no se concibe monolíticamente, sino como un compuesto en el que cabe distinguir actividades que exhiben las distintas virtudes éticas e intelectuales, el placer, la amistad, la salud o los pasatiempos inofensivos. Si esta interpretación es válida, entonces la contribución de la actividad virtuosa a la felicidad

2 R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Aristotle: L'Éthique à Nicomaque* <sup>2</sup>, Publications Universitaires, Louvain 1970, I, p. 7.

3 Cf. a este respecto José Vives, S.J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Edit. Gredos, Madrid 1970; Terence Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, 1977.

no será instrumental, sino constitutiva: las acciones justas, por ejemplo, serán elementos integrantes de una vida feliz. Con ello la dificultad de que partíamos se desvanece, pues no hay contradicción entre afirmar que la conducta virtuosa sea buena en sí misma y decir que ella contribuye a la vida feliz<sup>4</sup>.

En favor de esta idea compleja de felicidad, que tiene un precedente en el *Filebo* platónico, hablan numerosos argumentos. El primero de ellos es que nos dispensa de atribuir a Aristóteles una contradicción tan patente como la que le imputan los textos de Ross y Gauthier-Jolif citados arriba. Ahora cabe, en efecto, avenir las tesis de que la acción moral es buena en sí misma y de que su valor moral se debe a que contribuye a la felicidad. Pues precisamente por ser buena en sí misma es la acción virtuosa *parte* de una vida feliz.

Un segundo argumento a favor de la mencionada concepción de la vida feliz se desprende del examen de un célebre pasaje del libro primero de la *Ética a Nicómaco*, que a continuación transcribimos:

Si existe algún fin de nuestras acciones que queramos por sí mismo y lo demás por él, y no elegimos todo por mor de otra cosa (pues así se seguiría hasta el infinito, de modo que el deseo sería vacío y vano), es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor (1094a 18-22).

La situación es semejante a la que hemos considerado anteriormente: los críticos coinciden en denunciar como una falacia el argumento por el que Aristóteles demuestra que ha de haber un fin común a todas nuestras acciones. Del hecho cierto de que el deseo de un medio implique el deseo de un fin —se dice—, no se sigue que todos los deseos conspiran a un *mismo* fin. Y no sólo es ilegítimo el argumento aristotélico desde un punto de vista *lógico*. También la observación psicológica parece contradecir la idea de un fin único de toda nuestra conducta, pues somos conscientes de desear muchas cosas diferentes. Sin embargo, existe una manera de entender el argumento de Aristóteles que, al tiempo que hace justicia a los datos psicológicos, nos ahorra imputar al autor del *Organon* un yerro lógico tan patente. Se trata de entender «lo bueno y lo mejor» como un *fin compuesto* por todos los fines que queremos por sí mismos. Lo que daría unidad a nuestros deseos no sería su universal convergencia en un único fin simple —la contemplación, digamos—, sino el tender todos ellos a sendos componentes del bien del hombre. A su

4 Una de las causas por las que esta nueva interpretación se ha hecho esperar tanto tiempo es que el vocabulario técnico de aristóteles no distingue entre lo que contribuye instrumentalmente a un fin y lo que es componente de ese fin: a ambas cosas se refiere el filósofo con la expresión *τὰ πρὸς τὸ τέλος*. Comoquiera que este giro técnico se ha traducido habitualmente como «medios», la relación entre virtud y felicidad se ha concebido casi siempre en sentido instrumental.

vez, la unidad de este fin polifacético está garantizada por el hecho de que constantemente, en el curso de deliberaciones prácticas, sopesamos el valor comparado de sus componentes: limitamos el placer de fumar para no dañar nuestra salud, decidimos trabajar menos para poder dedicar más tiempo a nuestra familia. ¿Cómo serían posibles estas elecciones entre bienes heterogéneos, si no hubiera una medida común a todos ellos? A esa medida llama Aristóteles *εὐδαιμονία*<sup>5</sup>.

También el análisis del decisivo capítulo 7 del libro I parece favorecer nuestra interpretación. En 1097a 22-24, leemos: «si hay algún fin de todos nuestros actos, éste será el bien realizable (*τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*), y éstos si hay varios». Haríamos mal en entender la cláusula final como síntoma de indecisión: no es razonable pensar que Aristóteles, que en I, 2 ha ofrecido una demostración de la existencia de un fin común a todos los deseos del hombre, vacile ahora en esta convicción. En realidad, el lugar citado sugiere felizmente el carácter complejo del bien del hombre al proponer dos maneras alternativas de considerarlo: ya como fin único de nuestra conducta (y entonces se contempla la felicidad en su conjunto), ya como pluralidad de fines (lo que equivale a distinguir los distintos aspectos de ese bien compuesto).

Poco más abajo, en 1097a 28-30, encontramos una declaración de Aristóteles que podría ser esgrimida por quienes atribuyen al filósofo griego una concepción monolítica de la felicidad: «lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si sólo hay un bien perfecto, éste será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos». Da la impresión, en efecto, de que Aristóteles excluye aquí explícitamente que haya más de un fin último de nuestro desear. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre el sentido del adjetivo «perfecto» (*τέλειον*), aclarado por el propio Aristóteles a renglón seguido, encontramos también en este texto un apoyo para nuestra hipótesis: «llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa» (30-31). Quien se inscribe en un gimnasio para hacer ejercicio y así recuperar la salud, se propone explícitamente todas estas cosas: la inscripción, el ejercicio y la salud. Pero el último de estos fines es literalmente más final (*τελειότερον*) por ser el último de esa serie de fines subordinados. Apliquemos ahora el concepto *τέλειον* al análisis de la voluntad. Es evidente que el hombre se propone una multitud de fines últimos *distintos entre sí*; dicho de otro modo, que las series de fines subordinados en que se estructura su querer no convergen todas a un fin único. El predicado *τέλειον* convendrá a un fin de la voluntad únicamente si éste ocupa el último lugar de una serie de fines subordinados. No parece, por tanto, que *τέλειον* admita grados: o un fin lo es, o no lo es, y aquí terminan las posibilidades. Así las cosas, ¿a qué

5 Cf. Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, pp. 37 y ss.

puede referirse Aristóteles cuando declara a la felicidad el fin *más* perfecto (τὸ τελειότατον)? Dado que la perfección en este sentido no admite grados, parece razonable suponer que el bien del hombre es más perfecto que cualquier otro fin en el sentido de que comprende todos los demás fines perfectos. Todos éstos ocuparían un lugar propio en la noción compleja de felicidad en la medida en que todos son deseables por sí mismos. Todo fin último concreto es elegido *ipso actu* por sí mismo y por mor de la felicidad, pues él forma parte de ésta: «los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, deseáramos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos» (1097b 2-5).

En las páginas precedentes hemos ofrecido algunos argumentos —sólo algunos— en favor de la concepción de la felicidad como un bien compuesto, uno de cuyos componentes es la conducta moralmente buena. Pero sería injusto olvidar que también existen textos en la *Ética a Nicómano*, sobre todo en el libro X, que defienden explícitamente la concepción monolítica de la felicidad que nosotros hemos combatido. ¿Cómo entender la coexistencia de estas dos teorías aparentemente incompatibles? <sup>6</sup> Un comentarista reciente, W. F. R. Hardie, ha intentado avenir las teorías explicando su divergencia como fruto de una diferencia de enfoque. La teoría de la felicidad como bien complejo no es incompatible con la tesis de que uno de sus componentes ocupa, por su importancia, un lugar privilegiado en el conjunto. La concepción monolítica de la felicidad haría acto de presencia cada vez que Aristóteles pusiera la mira en el componente más destacado del bien humano, mientras que la concepción plural sería la dominante cuando el interés de Aristóteles se dirigiera a la felicidad globalmente considerada. Sin embargo, tal vez sea ésta una explicación excesivamente benévola, toda vez que la batería de argumentos desplegada por Aristóteles en el libro X (1177a 18-b 26; 1178b 7-33) no parece dejar lugar a ningún candidato a componente del bien humano que no sea actividad contemplativa.

Nosotros pensamos que nos hallamos frente a una verdadera contradicción: en el seno de la ética aristotélica conviven dos teorías del bien humano incompatibles. A nuestro juicio, la mencionada contradicción tiene origen sis-

6 Por supuesto que otra solución consiste en negar que en la *Ética a Nicómaco* exista esa contradicción. Esto puede hacerse de dos maneras: declarando, como hacen J. M. Cooper y A. Kenny, que en el libro I (y, por tanto, en la totalidad de la obra) se expone una concepción monolítica de la felicidad; o bien quitando importancia a las manifestaciones de X, 6-8. Las primeras páginas de este trabajo estaban destinadas precisamente a combatir la primera de esas posibilidades. A quien se sienta tentado por la segunda opción, le remito a la autorizada opinión de Martha C. Nussbaum (cf. *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press 1986, pp. 373-377).

temático. La concepción monolítica de la felicidad hunde sus raíces en la cosmología aristotélica, mientras que la concepción plural es fruto de la «reflexión sobre las cosas humanas». Justamente cuando Aristóteles intenta ensamblar su pensamiento físico con su teoría moral se produce el desajuste. A continuación resumimos el argumento físico en que, si nuestra hipótesis es válida, se inspira la visión monolítica.

Es sabido que la física aristotélica es teleológica. Los procesos naturales se piensan como enderezados a fines. Estos, en la medida en que son buenos para los sujetos de esos procesos, tienen valor explicativo. Esto es particularmente claro en el caso de la conducta humana, donde la bondad del fin querido motiva la volición. Pero también es de aplicación para los demás procesos naturales, toda vez que la eficacia del fin no está necesariamente ligada a representaciones conscientes<sup>7</sup>. Pero esta finalidad inmanente, merced a la cual los seres naturales consuman su entelequia, no es autosuficiente. Si la bondad del fin fuera enteramente relativa al deseo o tendencia natural, nada se perdería si el sujeto de esa tendencia, junto con su tendencia, no existieran en absoluto. Para salvar el valor explicativo de los fines, Aristóteles propone una finalidad trascendente que, por fundarse en un valor absoluto (es decir, no relativo a las aspiraciones de la naturaleza), no está a su vez necesitado de ulterior justificación. Según la teleología trascendente, todos los seres naturales aspiran a asemejarse a la divinidad participando de una característica suya esencial: la eternidad. Cada ser natural imita lo eterno de un modo adecuado a su índole: los animales conservando la identidad específica mediante la reproducción, los astros recorriendo invariablemente sus órbitas. Al hombre cabe una posibilidad suprema: tematizar lo eterno en su reflexión filosófica y hacerse con ello semejante a Dios y feliz<sup>8</sup>.

La gran importancia que Aristóteles concede a los resultados alcanzados por sus investigaciones físicas se da a conocer claramente en la ambigüedad de muchos pasajes relativos al bien humano, que a menudo dejan una puerta abierta a la interpretación monolítica. En un único pasaje sale a la luz la dificultad que venimos considerando. La solución propuesta en ese lugar por el filósofo refuerza nuestra convicción de que la concepción plural del bien humano es la verdaderamente aristotélica. En efecto, en el libro X se reconoce que la vida contemplativa, en la que Aristóteles acaba de cifrar la felicidad perfecta (*ἡ τελεία εὐδαιμονία*), es demasiado excelente para el hombre, que participa de ella en cuanto hay en él algo divino (a saber, su razón teórica). Pero la naturaleza humana no es puramente racional. De ahí que Aristóteles mencione un segundo tipo de felicidad: la del hombre prudente cuyas virtudes morales han ahormado sus pasiones. E incluso amplía este concepto de felicidad

7 Cf. *Phys.*, 198b 10-199b 33.

8 Cf. *Eth. Nic.*, 1177b 27-1178a 8.

*modo humano* hasta incluir, como condición suya indispensable, un modo de bienestar externo (1178b 34-36). Pudiera parecer que el filósofo griego ha logrado restablecer la continuidad de su teoría al situar en dos niveles muy distintos las dos concepciones incompatibles: de un lado, la felicidad perfecta, que es la que gozan los dioses y la que gozarían los hombres si fueran espíritus puros; de otro, la felicidad humana, que incluye virtudes éticas y bienestar externo. Pero, en realidad, esta distinción equivale al abandono explícito de la concepción monolítica de la felicidad, pues la ética se ocupa exclusivamente de las condiciones del bien humano (cf. *Magna Moralia* 1218a 8: «No estamos investigando la suficiencia de un dios, sino la de los seres humanos») <sup>9</sup>.

## II

Conviene que distingamos, con vistas a nuestro tratamiento de la doctrina aristotélica de la verdad práctica, dos ámbitos que Aristóteles considera continuos: el de la ética y el de la prudencia. La ética (o política) es la reflexión general sobre el bien del hombre; la prudencia es la virtud intelectual que permite reconocer *in concreto* la acción conveniente. En este apartado nos ocupamos de la verdad de los juicios éticos, dejando para el último apartado el examen de la verdad de los dictámenes de la prudencia.

La decisión de estudiar separadamente ética y prudencia contraviene la opinión expresa de Aristóteles. En varios pasajes de la *Ética a Nicómano* el filósofo se opone a que se considere el saber ético como una disciplina teórica: no se hace filosofía moral para contemplar la verdad, sino para obrar de acuerdo con esa verdad (cf. 1095a 6; 1103b 27-29; 1179a 35-b 2). El fin que persigue la reflexión ética es, por tanto, idéntico al que se propone la deliberación prudencial. Con todo, se ha hecho notar a menudo que alegar la identidad del fin de ambas reflexiones para justificar su tratamiento indistinto supone confundir dos cosas muy diferentes: los motivos del investigador y la naturaleza del objeto investigado. En concreto, el desnivel que existe entre el saber abstracto propio de la ética y el saber concreto que proporciona la

<sup>9</sup> Es muy recomendable la lectura de las últimas páginas del capítulo I de la obra de John Finnis *Fundamentals of Ethics*. También Finnis cree que en la *Eth. Nic.* conviven dos doctrinas distintas del bien humano. Su adhesión a la concepción plural de la felicidad como más representativa del verdadero pensamiento aristotélico se funda en un razonamiento muy inteligente. Finnis hace ver que la concepción monolítica es fruto de un uso teórico de la razón, mientras que la concepción pluralista es resultado del uso práctico de esa facultad. Luego muestra este estudioso, con ayuda de abundantes citas textuales, que los argumentos decisivos de la *Eth. Nic.* son prácticos y no teóricos.

prudencia no puede ser ignorado por el hecho de que uno y otro tengan carácter práctico <sup>10</sup>.

En el libro I de la *Ética a Nicómano* existen tres pasajes metodológicos (1094b 11-1095a 14; 1095a 30-b 13; 1098a 21-b 9) <sup>11</sup> a los que hemos de acudir para conocer la idea que Aristóteles se hace de los juicios éticos. La tesis fundamental de todos ellos es que *la ética, por la naturaleza misma de su objeto, no puede aspirar a conocimientos exactos*. En el primero de los pasajes metodológicos leemos que los resultados de la ética no son válidos universalmente (*ὡς ἐπὶ τὸ ἀεὶ*), sino sólo por lo general (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). De ahí que debamos conformarnos «con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático» (1094b 20-21). Nuestra primera tarea será la de identificar el carácter y las causas de esta inevitable imprecisión.

Hemos de empezar por rechazar un malentendido. A veces se confunde la doctrina aristotélica de la imprecisión de la ética con la idea de que todas las normas morales han de admitir excepciones *por ser siempre posible un conflicto de deberes* (como cuando revelar un secreto evitaría una tragedia) o un conflicto entre un deber y un derecho (como en el caso de la defensa propia). Esta interpretación parece recibir apoyo de un pasaje del libro IX en que Aristóteles propone casos de deberes que se ven anulados por otros deberes más urgentes o por derechos que asisten al agente (cf. 1164b 22-1165a 13). Pero a esto hay que oponer, en primer lugar, que el propio Aristóteles señala algunas normas que, a su juicio, no conocen excepciones (en 1110a 26ss., afirma que el matricidio es un acto que no se debe cometer bajo ningún concepto). En segundo lugar, al tratar de impugnar la aspiración a validez universal de cualquier norma moral alegando la posibilidad de un conflicto de deberes, se pasa por alto que los principios morales aristotélicos no son todos ellos principios del deber. Lo común a los principios morales es expresar condiciones de la felicidad, *algunas* de las cuales consisten en la observancia de las obligaciones reconocidas por la moralidad ordinaria. Así, cuando Aristóteles afirma que no es posible ser feliz sin amigos, por ejemplo, está formulando un principio moral, aunque no enuncie un deber.

Vemos, pues, que reducir la doctrina de la inexactitud a la tesis de que todos los principios morales admiten excepciones equivale a tergiversarla. ¿Cómo hemos de entenderla entonces? Probablemente lo que Aristóteles pensó es que, si bien es posible localizar algunas condiciones necesarias de la felicidad (que se traducen en imperativos de universalidad estricta), es imposible prescribir *a priori* condiciones suficientes de la felicidad, pues, como vere-

10 Cf. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* <sup>2</sup>, Clarendon, Oxford 1980, pp. 30 y ss.; R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *op. cit.*, p. 24.

11 También hay observaciones metodológicas en II, 2 y VII, 1.

mos a continuación, (i) unas condiciones necesarias adolecen de vaguedad crónica, (ii) otras no están en nuestra mano y (iii) todas se ven afectadas por el azar y por la libertad.

(i) En la prohibición terminante del matricidio tenemos un caso de norma moral absolutamente exacta. Pero es claro que se trata de una excepción. Numerosos imperativos morales no se limitan a prohibir, sino que ordenan positivamente ciertas conductas. Ahora bien, estas prescripciones adolecen de una vaguedad que está muy bien reflejada por la doctrina aristotélica del justo medio. Consideremos el caso de la valentía. Si ésta consistiera simplemente en evitar los extremos contrapuestos de la temeridad y la cobardía, no cabría hablar de inexactitud. En realidad, la situación es muy otra: entre arriesgarse insensatamente y arrojar el escudo hay todavía un sinnúmero de posibilidades, tanto por lo que se refiere a la conducta externa cuanto por lo que hace al control de las emociones. La complejidad de las situaciones humanas es tal que las hace literalmente indescriptibles. Pero lo que no se puede describir tampoco se puede prescribir. De ahí que el precepto abstracto de ser valiente no pueda concretarse en una intención certera sino con ayuda de la virtud intelectual de la prudencia, que atina con lo que conviene hacer *hic et nunc*. De la prudencia nos ocuparemos en el apartado siguiente. Por ahora baste advertir que la ética *como tal* es incapaz de verter en imperativos precisos el contenido general de las virtudes; y que, en la medida en que la actividad virtuosa es la condición fundamental de la felicidad, la ética es incapaz de enseñarnos la conducta que nos hará felices. Es forzosamente inexacta.

(ii) Aunque Aristóteles considere la actividad virtuosa como el factor principal de la vida feliz, su posición dista de la doctrina estoica, según la cual la virtud es condición suficiente de la felicidad. El bien del hombre también depende de factores externos. Sin un bienestar material no puede cuajar nuestra existencia. Tampoco si faltan los hijos o los amigos. Incluso un mínimo de belleza le parece a Aristóteles indispensable (cf. 1099a 31-b 8.) Pero ni siquiera quien posee estos bienes en abundancia tiene garantizada una vida feliz, por más que sea virtuoso. Los vuelcos de la fortuna hacen de nuestra dicha un bien precario. Aristóteles menciona el caso de Príamo, cuya ventura incomparable se ve truncada en la vejez por la guerra de Troya. También nos recuerda que ni siquiera los bienes humanos más preciados son buenos sin restricción: «algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor» (1094b 18-19). E incluso acentúa la fragilidad del bien humano al hacer depender la felicidad de los fallecidos de la de sus descendientes (cf. libro I, caps. 10-11)<sup>12</sup>.

12 Cf. R. Spaemann, *loc. cit.*, Parte Primera, donde se exponen de manera magistral las dificultades a que se enfrenta la aspiración a la felicidad.

(iii) Otra raíz de la inexactitud de la ética (y de la prudencia) es la contingencia que Aristóteles reconoce en la conducta humana<sup>13</sup> y acaso también en la naturaleza<sup>14</sup>. Qué debemos hacer en una situación concreta, depende en buena medida de cuáles sean las consecuencias de cada una de las acciones posibles. La deliberación moral, por tanto, incluye actos de previsión. Ahora bien, en un mundo en el que no gobierna una necesidad férrea, las consecuencias de las acciones no son rigurosamente previsibles. De ahí que no quepa esperar exactitud de los principios que ordenan de forma universal ciertos tipos de acciones.

Hasta aquí hemos buscado las raíces de la inexactitud de la ética en el primero de los tres pasajes metodológicos. En los otros dos, Aristóteles aborda este mismo punto desde una nueva perspectiva. Cifra la diferencia entre la ética y las ciencias exactas en que, mientras éstas parten de principios (*ἀπο τῶν ἀρχῶν*), aquella conduce a ellos (*ἐπι τὰς ἀρχάς*). Conviene que nos preguntemos por el sentido de esta afirmación y por sus posibles consecuencias respecto de la cuestión de la inexactitud de la ética.

La geometría y la física obtienen sus resultados deduciéndolos de principios abstraídos de los datos sensibles. Cuando nuestras creencias no están de acuerdo con los principios teóricos, nos vemos obligados a modificarlas. Así, abandono mi creencia en que una cierta línea que tengo ante mis ojos es una parábola cuando compruebo que no se acomoda a la función genérica de la parábola. Parecidamente, renuncio por razones teóricas a mi creencia en que el sol gira en torno a la tierra. Pero la situación cambia radicalmente cuando consideramos otro tipo de creencias, por ejemplo las que descansan en percepciones estéticas. También en este campo se ha intentado establecer principios. Estilísticas y preceptivas han tratado de identificar las condiciones de la belleza. Pero es claro que nadie que, tras admirar la belleza de un objeto, caiga en la cuenta de que no cumple los cánones que él aceptaba, renunciará por ello a su percepción estética. Más bien se verá obligado a modificar sus principios. Es la teoría la que debe acomodarse a los fenómenos, no a la inversa. Y el sentido de la tesis aristotélica de que la ética avanza hacia los principios parece ser justamente éste: que la filosofía moral se acuesta más del lado de la estética que del lado de la geometría o la física; la tarea ética fundamental consiste en identificar los principios morales, no en deducir verdades particulares a partir de esos principios. Además, la ética adolecerá de

13 Aunque el problema del libre albedrío no está planteado explícitamente en Aristóteles, su tratamiento de la elección (*προαίρεσις*) en el libro III y la célebre discusión sobre los hechos futuros que dependen de acciones humanas en el capítulo IX de *De interpretatione*, parecen dejar fuera de duda que aristóteles reconocía la indeterminación de la voluntad humana. (Cf. también la declaración explícita a este respecto en *Met.*, 1027b 11-12).

14 Cf. *Phys.* 196b 10-197a 8; *Met.* 1026b 28-1027a 28; 1064b 30-1065a 6.

la misma imprecisión que caracteriza a la estética: del mismo modo que no podemos nunca estar ciertos de haber identificado exhaustivamente las condiciones de la belleza, tampoco sabremos si hemos considerado todas las condiciones subjetivas de la felicidad.

Pero ¿qué corresponde en el ámbito ético a las percepciones de la belleza en el estético? Dicho de otro modo: ¿cuáles son los datos a partir de los cuales la ética ha de proceder *ἐπι τὰς ἀρχάς*? Aristóteles los designa de varias maneras. En una ocasión se refiere a ese punto de partida como «lo más conocido [...] para nosotros» (1095b 4); partiendo de aquí nos habríamos de remontar a los principios, que son lo más conocido a secas, es decir, lo más inteligible. Otras veces designa los datos iniciales como el *qué*, por contraposición al *porqué* que serían los principios. Los estudiosos difieren en la interpretación de estas expresiones. Nosotros las entendemos del siguiente modo. El *dato* de que parte la reflexión ética es la cualidad moral de una acción en una situación concreta. El *principio* a que se remonta la ética partiendo de ese dato será la definición de la felicidad (cf. 1102a 1-2), o al menos especificará un componente suyo o una regla para alcanzarla. Veamos un ejemplo. Considero si arrojar el escudo y huir ahora que arrecia el combate. Me doy cuenta de que ésa sería una acción reprobable y, por ello mismo, de que no puede ser buena para mí (es decir, no es parte de una vida buena). Ahora bien, en la medida en que conocer la calidad moral de un acto es tanto como captar su relación con la felicidad del agente, resulta perfectamente inteligible que Aristóteles asegure que quien conoce el *qué* (*ὄτι*) no tiene necesidad del *porqué* (*διότι*): pues no podría conocer aquél si no tuviera ya noción de éste. En realidad, si alguna diferencia hay entre la percepción de la bondad de una acción correcta y el conocimiento del correspondiente principio, ésta reside en el carácter universal del principio<sup>15</sup>. Pero incluso esta universalidad se encuentra *in nuce* en la percepción singular de que esta acción no promueve mi felicidad: pues no la promueve a causa de su misma naturaleza. Esta compenetración del *qué* y el *porqué* explica asimismo que Aristóteles, que en un lugar citado en este mismo párrafo calificaba a la felicidad de *ἀρχή*, declare ahora que el «*qué*» es principio (1098b 3: *τὸ δ' ὄτι πρῶτον καὶ ἀρχή*).

Conviene que nos detengamos a examinar las percepciones singulares de las que arranca el conocimiento ético. En concreto, debemos examinar: a) su naturaleza, b) su precisión y c) sus presupuestos.

a) Nuestro acceso a los datos singulares de que parte el movimiento hacia los principios es, a nuestro juicio, de índole *intuitiva*. No deduce el sujeto de la noción de felicidad que debe decir la verdad o que la actividad

15 Prescindimos aquí conscientemente de los datos que son moralmente relevantes pero no universalizables. Nos ocuparemos de ellos en la sección III.

teórica es buena, sino que, al considerar en circunstancias concretas la naturaleza intrínseca de la veracidad o de la contemplación, capta inmediatamente su bondad; y es porque advierte que esas acciones son buenas por lo que las considera parte de una vida feliz. Aunque el deseo de felicidad preceda a toda conducta, su contenido concreto se va ganando a partir de intuiciones concretas; de suerte que resulta imposible deducir de la idea de felicidad sus contenidos. Y del mismo modo que rechazamos que se deduzcan los datos de la ética de la noción de felicidad, nos negamos a ver en la teoría del justo medio una teoría del *conocimiento moral*. Sin poder detenernos aquí a discutir el contenido y alcance de la doctrina aristotélica de la *μεσότης*, nos limitaremos a hacer constar que, más que un criterio utilizable para identificar la acción virtuosa, esa doctrina nos parece una generalización empírica de los resultados de la observación psicológica de conductas valientes, morigeradas, liberales, etc.; observación que *presupone* nuestra certeza acerca de qué acciones son virtuosas.

La afirmación de que tenemos en Aristóteles un intuicionista respecto de los datos de la ética, sonará extraña a muchos oídos<sup>16</sup>. De ahí que nos decidamos a transcribir el testimonio favorable de Ross:

[Aristóteles] no intenta en ningún lugar deducir la necesidad de ninguna virtud particular del fin supremo a alcanzar. Considera que el agente se ve movido a la acción por la contemplación de la «belleza» del acto bueno mismo, y de este modo se convierte, en su tratamiento pormenorizado, en intuicionista<sup>17</sup>.

b) Hay que destacar una segunda característica de los datos de la ética. Estos no son —no tienen por qué ser— conocimientos precisos en el sentido de orientaciones inequívocas acerca de la conducta mejor *hic et nunc*. Como veremos más adelante, sólo quien posee la difícil virtud de la prudencia es capaz de dictaminar qué acción conviene en cada caso. Pero la prudencia es la virtud intelectual que corona la escala del conocimiento ético, mientras que nosotros estamos considerando aquí los datos que constituyen el estadio más elemental de ese saber. Una vez más hemos de acudir a los ejemplos. Quien advierta intuitivamente la belleza de la liberalidad está en condiciones de apreciar que una vida de prodigalidad o de avaricia no es buena vida; pero no por ello sabe cuánto ha de gastar. Parecidamente, no es lo mismo captar la moralidad de la templanza que saber cuál ha de ser mi actitud ante bienes deleitables concretos.

16 Cf. W. F. R. Hardie, *op. cit.*

17 David Ross, *Aristotle*, pp. 204 y ss.

c) Reseñemos, por último, que sólo está en condiciones de acceder a los datos de la ética quien ha recibido una educación adecuada. La sensibilidad moral no es una facultad que se desarrolle de manera espontánea al modo como lo hacen la vista y el oído, sino que sólo nace en aquel que «ha sido bien conducido por sus costumbres» (1095b 4-5). Los datos de la ética se cuentan, por tanto, entre los principios que «se contemplan mediante cierto hábito» (1098b 3-5). Pero la habituación presupuesta por el conocimiento ético elemental no ha de ser entendida al modo conductista, como un proceso mecánico de reforzamiento de ciertas pautas de conducta, sino como una ejercitación de la conducta virtuosa que termina despertando nuestra lucidez moral<sup>18</sup>. «No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total» (1103b 23-25).

Entender la educación como mediación indispensable de la conciencia moral es iluminar desde un nuevo ángulo una relación que ya fue mencionada anteriormente: la que existe entre ética y política. Una parte esencial del bien del hombre consiste en la conducta virtuosa; pero sólo llegará a apreciar la calidad moral de las acciones quien se haya familiarizado con «las opiniones generales en materia moral que representan el saber colectivo de la raza»<sup>19</sup>. De ahí que Aristóteles recomiende a menudo el principio metódico de comenzar la investigación de los problemas éticos atendiendo a las opiniones comúnmente aceptadas (las célebres *ἔνδοξα* de VII, 1; cf. también I, 8 donde recomienda partir *ἐκ τῶν λεγομένων*).

Hemos de evitar extraer conclusiones falsas de este principio metódico. En particular, el que la *παιδεία* sea condición indispensable de la lucidez moral no reduce la *Ética a Nicómaco* a un manual de ética descriptiva especializado en la caracterización de una forma específica de vida humana (la de la polis). Aristóteles —ya lo dijimos— está convencido de que el conocimiento ético, que parte de lo que es más inteligible para nosotros, se remonta a principios que son más inteligibles en sí mismos.

Habíamos iniciado nuestro análisis del método ético aristotélico llevados de nuestro deseo de entender la *inexactitud* de la ética. Justamente al reflexionar sobre la relación entre la educación y el desarrollo de la sensibilidad ética encontramos una nueva raíz de esa inexactitud. Habíamos dicho que las percepciones morales singulares son los datos de la ética, y que la reflexión se remonta de ellos al conocimiento de los principios. Ahora bien, como el contenido de las normas que se inculcan al educando coinciden con el conte-

18 Los tres modos de captación de principios distinguidos por aristóteles (inducción, percepción y hábito) no son excluyentes. En nuestro caso, son complementarios.

19 David Ross, *Aristotle*, p. 189.

nido de sus posteriores percepciones morales, esas normas tienen el mismo derecho que estas percepciones a ser llamadas «datos de la ética». De ahí que resulte útil para nuestros propósitos considerar la moral al uso: en ella encontramos deletreado con mayúsculas el contenido de las percepciones éticas fundamentales. Pero inmediatamente advertimos, por una parte, que no existe una congruencia perfecta entre las normas éticas al uso, y por otra que no hay manera de saber si las hemos tenido en cuenta todas, pues nuestro proceder habrá sido forzosamente inductivo. De ahí que nos encontremos en un terreno donde no cabe exigir exactitud.

### III

De una doctrina ética se espera —espera el hombre moderno— que brinde un criterio objetivo de conducta. Las distintas fórmulas del imperativo categórico kantiano, el principio de la mayor felicidad del mayor número, la relación jerárquica de los valores; todos estos son ejemplos de criterios que, al menos en opinión de sus partidarios, permiten discernir la calidad moral de las acciones concretas. La imparcialidad de esos criterios parece garantizada por su carácter impersonal, por su soberana independencia de todo parecer subjetivo. De ahí la sorpresa del lector moderno que, al adentrarse en la *Ética a Nicómaco*, se encuentra con que Aristóteles, en vez de ofrecerle un criterio de las características descritas para conocer cuál es *hic et nunc* la acción mejor, le remite al parecer del hombre prudente<sup>20</sup>, a quien el filósofo tiene por canon y medida de la verdad en cuanto se refiere a lo bueno (cf. 1113a 13-b 2) y a lo placentero (cf. 1176a 16-30).

Son de esperar las dos objeciones siguientes:

1) El hombre prudente, o bien juzga a capricho, o bien juzga con arreglo a un criterio objetivo. En este último caso el criterio aludido sería el verdadero canon de la moralidad, y no el sujeto que lo aplica. Pero como Aristóteles afirma explícita y reiteradamente que el prudente es la medida de la moralidad, habremos de acogernos a la primera posibilidad de la alternativa propuesta e, inevitablemente, considerar al filósofo griego como subjetivista moral. A esta objeción ha de contestarse que la alternativa propuesta («o se juzga a capricho, o con arreglo a un criterio») no agota todas las posibilidades. Existe una tercera vía, que es justamente la aristotélica. Lejos de ser arbitrarios, los dictámenes del hombre prudente manifiestan un saber *objetivo*, esto es, atendido siempre a las características de la situación del caso. Pero un

20 Unas veces alude a él como *φρόνιμος*, otras como *σπουδαῖος*, otras simplemente como *ἀγαθός*.

saber que, por estar referido siempre a datos únicos e irrepetibles, *no se puede formular adecuadamente en criterios universales*. De ahí que sea preciso preguntar al prudente. (Cierto que existen reglas morales de validez universal, como vimos anteriormente. Pero la prudencia no se reduce a la aplicación mecánica de estas reglas.)

2) Una segunda objeción intenta disuadirnos de conceder protagonismo a la figura del hombre prudente, alegando que en la doctrina de la *μεσότης* tenemos el verdadero criterio moral aristotélico. Sin embargo, cuando consideramos detenidamente la teoría del justo medio, advertimos que ella no debe entenderse como criterio de decisión. En primer lugar, hace referencia a ciertos aspectos cuantitativos de la conducta (por ejemplo, la intensidad de una emoción o la cantidad de un donativo), pero ignora otros aspectos que también son relevantes a la hora de determinar cuál sea la acción justa (cf. 1106b 20-22). En segundo lugar y como ya se anticipó, el presunto criterio es sumamente vago. Es perfectamente posible saber que se han de evitar los extremos contrapuestos de la fanfarronería y la falsa modestia, por ejemplo, e ignorar, sin embargo, cuál sea concretamente la acción conveniente. En efecto, los términos que designan en cada caso el exceso y el defecto delimitan de forma harto vaga un intervalo que comprende una legión de posibilidades. Precisamente por eso es imprescindible la prudencia, hábito intelectual práctico que permite atinar, dentro de ese intervalo, con la acción conveniente. Que ésta es la verdadera opinión de Aristóteles, es evidente por la inclusión, en la definición genérica de la virtud moral, de una cláusula relativa a la prudencia: «Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y *por aquella por la cual decidiría el hombre prudente*» (1106b, 35-1107a, 2).

Se trata ahora de identificar la naturaleza de la prudencia. Aristóteles la define como «hábito racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre» (1140b 4-5). Esta definición presupone algunas distinciones psicológicas hechas anteriormente por el filósofo griego. El carácter racional de la prudencia procede de ser ella un hábito de la parte estrictamente racional del alma (no de la parte apetitiva, que participa de la razón en cuanto le es dócil). Esta misma diferencia puede expresarse diciendo que la prudencia es una virtud dianoética (intelectual), no una virtud ética (del carácter).

A su vez, la parte racional del alma se subdivide atendiendo a la diferencia de sus objetos:

Demos por sentado que son dos las partes racionales: una aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad (1139a 6-8).

Esta diferencia, con la que ya nos hemos encontrado antes, es la que separa el ámbito teórico del práctico. Pero no es la prudencia el único hábito intelectual práctico, ya que también el arte responde a esta descripción. De ahí que Aristóteles añada, como diferencia específica, que la prudencia se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre «no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general» (1140a 26-27). El hombre prudente no es el que sabe cuidar de su salud o administrar sus negocios —estos fines son objeto de sendos artes—, sino más bien el que sabe, por ejemplo, hasta dónde es sensato desatender la propia salud en la persecución de riquezas. Lo característico del prudente es, por tanto, saber jerarquizar los fines parciales de la vida humana, priorizando unos y relegando otros hasta formar un todo armónico. Para ello, el prudente ha de tener a la vista en todo momento su felicidad, que es el fin «mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto» (1152b 1-3). Pero la prudencia no es un saber abstracto acerca de los componentes de la vida feliz, sino un hábito capaz de aplicar los principios morales a las situaciones concretas. La prudencia presupone la ética, pero no se reduce a ella.

Queda por analizar un elemento de la definición de la prudencia. Hay que aclarar a qué se refiere Aristóteles cuando la califica de hábito *verdadero*. Es sabido que este filósofo propugnó una concepción de la verdad como adecuación. En la *Metafísica* leemos: «se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas» (1051b 3-5). El sentido de esta doctrina parece suficientemente claro, en principio al menos, en lo que hace al uso teórico de la razón. Pero la situación se complica cuando pasamos a considerar la verdad de los dictados de la prudencia. ¿De qué depende, por ejemplo, la verdad del juicio que dice que me conviene frecuentar el trato de cierto hombre virtuoso? No, desde luego, del curso efectivo de los acontecimientos, pues un consejo puede ser bueno aunque no se le preste atención. ¿Diremos que hace aquí bancarrota la teoría de la correspondencia? Aristóteles ha sentido la dificultad y la ha jalonado terminológicamente reservando la denominación «verdad práctica» para ésta que parece resistirse al tratamiento adecuacionista (cf. 1139a 26). En VI, 2, leemos que «el bien de la parte intelectual práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto» (1139a 29-30). La Escolástica tomista ha dado a este pasaje la interpretación más fuerte que cabe, declarando que la verdad práctica consiste en la correspondencia del juicio de la prudencia *con el deseo recto*. Pero si el deseo es recto cuando ha sido orientado por la virtud ética hacia el fin bueno, ¿no sería más simple decir que los dictados de la prudencia son verdaderos cuando reconocen el fin que es bueno? A juicio del tomismo, no. Esta negativa se debe a la convicción de que la función propia de la prudencia es la *identificación de los medios* que conducen al fin apetecido por la voluntad; en cambio, sería

competencia exclusiva de la virtud moral garantizar la convivencia del fin. Esta interpretación del pensamiento aristotélico se ve refrendada por estos pasajes: «la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios que a él conducen» (1144a 7-8); «la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin» (1145a 4-5).

Nosotros no estamos de acuerdo con esta interpretación del objeto de la prudencia. En consecuencia, nos hacemos una idea distinta de la verdad práctica. Nuestro rechazo de la tesis de que la prudencia se limita a identificar medios se funda en dos tipos de consideraciones: textuales las unas, de coherencia las otras.

1) Es cierto que los textos citados más arriba dicen a las claras que es cometido de la prudencia identificar los medios mejores para el fin propuesto por la voluntad; pero no dicen en ningún momento que éste sea el *único* cometido del citado hábito. Cuando, para salir de dudas, revisamos el resto del capítulo, encontramos lugares que declaran explícitamente la competencia de la prudencia en la identificación de los fines. Así, en 1139a 23-25 leemos: «El razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y *tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga*» (que el deseo se endereza al fin, es cosa que conceden ambas partes en esta polémica). Y en 1142b 31 describe Aristóteles la prudencia como verdadera aprehensión (*ἀληθῆς ὑπόληψις*) del fin.

En VI, 5, en el curso de una consideración etimológica del origen de la voz *σωφροσύνη*, se afirma que la templanza salvaguarda el juicio de la prudencia (mientras que a la verdad de un juicio teórico, como el que afirma que los ángulos de un triángulo suman dos rectos, puede acceder también el disoluto). A continuación se explicita que lo que pierde de vista el hombre corrompido por el placer es el principio moral, que es el fin por el que se obra (1140b 16). Luego la prudencia se refiere también a fines.

En VI, 7, tras declarar Aristóteles que la operación propia de la prudencia es la deliberación<sup>21</sup>, añade que delibera bien quien se propone como blanco de sus cálculos la persecución del mayor bien práctico. Pero este bien, lo sabemos desde la primera página de la *Ética a Nicómano*, es la eudemonía, el fin supremo.

Como se ve, el apoyo textual de que goza la hipótesis propuesta parece decisivo.

21 Por ello mismo, la presente discusión sobre si la prudencia es competente en materia de fines tiene su paralelo exacto en la polémica sobre si la deliberación (*βούλησις*) presu- puesta por toda elección (*προαίρεσις*) se refiere exclusivamente a medios o bien se extiende también a fines. Nosotros nos inclinamos, lógicamente, por esta última posibilidad.

2) Por otra parte, la idea de que la jurisdicción de la prudencia se extiende más allá del cálculo de medios, concuerda plenamente con la interpretación de la teoría aristotélica del bien humano, que hemos defendido en la primera parte de este trabajo.

Adviértase, en primer lugar, que, en virtud de nuestra interpretación de la felicidad aristotélica, cabe avenir nuestra hipótesis sobre la naturaleza de la prudencia con los textos que parecen reducir la operación de esta virtud intelectual al cálculo de medios. Se recordará que hemos suscrito la tesis de que Aristóteles emplea el giro *τὰ πρὸς τὸ τέλος* para referirse tanto a medios externos o instrumentales cuanto a medios internos o componentes. Pues bien, nosotros admitimos que la prudencia se refiere a los medios a condición de que por medios se entienda los distintos componentes de la felicidad, esto es, las partes del fin.

Otra prueba indirecta de que la prudencia ha de referirse a los fines es que hay partes de la felicidad —como la salud— que no se corresponden con virtudes éticas. Si, como quiere la parte contraria, los fines fueran competencia exclusiva de las virtudes éticas, entonces no habría manera de integrar en la imagen conjunta de la felicidad esos fines que no son relativos a estas virtudes.

Mencionaremos, para redondear nuestra crítica de la idea de que la prudencia se refiere exclusivamente a medios (instrumentales), un argumento relativo a la coherencia interna de la doctrina aristotélica. En *Eth. Nic.* VI, 9-12, examina Aristóteles una amplia gama de cualidades intelectuales que, sin ser variantes de la prudencia, tiene relación con ella. La última de estas cualidades es la destreza (*δεινότης*), cuya operación consiste en identificar los medios (instrumentales) enderezados al fin propuesto. Aristóteles advierte que la destreza no es lo mismo que la prudencia, toda vez que la primera no posee valor intrínseco: «si el blanco es bueno, la actitud es laudable; si es malo, es mera habilidad» (1144a, 25-26). Pero podría preguntarse si la prudencia es lo mismo que la destreza que se orienta a un fin bueno. Si tienen razón los que dicen que la prudencia entiende sólo de medios, la respuesta será afirmativa; en cambio, si la prudencia se ocupa también de los fines, la respuesta habrá de ser negativa. Por nuestra parte, creemos ver una pista para dirimir este desacuerdo en la insistencia con que Aristóteles subraya la implicación de la virtud moral en la prudencia. En efecto, si prudencia fuera sinónimo de destreza enderezada a un buen fin y la persecución de fines buenos fuera el rasgo distintivo del virtuoso, resultaría perogrullesco elaborar la idea de que sólo el virtuoso puede ser prudente. Pero da toda la impresión de que la intención de Aristóteles va más allá de lo puramente tautológico <sup>22</sup>.

22 La imbricación de prudencia y virtud moral es doble. (i) Ya la misma definición de virtud moral indica reiteradamente que ésta no puede darse sin la prudencia: explícitamente,

En vista de que tenemos abundantes motivos para rechazar la tesis de que la prudencia se refiere únicamente a los medios, tampoco podemos aceptar la interpretación de la verdad práctica que la hace consistir en la conformidad o adecuación del juicio de la prudencia (la «recta razón») con la virtud moral. Semejante concepción sería imprescindible si la prudencia consistiera en el hallazgo de medios únicamente, pues de lo contrario no habría modo de distinguir al verdaderamente prudente del que es diestro en alcanzar fines disvaliosos. Pero, habida cuenta de que la prudencia incluye la aprehensión del fin, la caracterización de la verdad práctica puede llevarse a cabo sin necesidad de aludir a las virtudes morales. Diremos que el juicio de la prudencia es verdadero cuando las acciones concretas que él prescribe conducen efectivamente a la felicidad del agente <sup>23</sup>, que es «el blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa» (1138b 22-23).

Obsérvese que la concepción propuesta no contradice la célebre afirmación de Aristóteles «el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto» (1139a 29-30), sino que le da un sentido distinto del que le atribuye la interpretación tradicional. No cabe duda de que Aristóteles pensaba que el fin que la prudencia aprehende y el fin al que la voluntad virtuosa tiende son uno y el mismo. Ahora bien, cuando en fuerza a este paralelismo Aristóteles afirma que la verdad práctica concuerda con el deseo recto, no pretende definir esa verdad señalando sus condiciones, sino únicamente dar a entender la solidaridad de la prudencia con las virtudes éticas <sup>24</sup>.

A la prudencia competente juzgar la acción conveniente en la situación concreta. Esta operación ha sido descrita a menudo como la aplicación de normas generales a casos concretos. Pero esta aplicación sólo es posible una vez se ha tipificado (es decir, se ha subsumido a conceptos moralmente relevantes) la situación particular. Así que la actividad del hombre prudente sería semejante a la del juez que, antes de dictar sentencia, se ocupa en establecer si ha habido dolo o culpa, si se trata de un robo o de un hurto, etc. La dife-

en las alusiones a la recta razón y al hombre prudente; implícitamente, al calificar la virtud moral de hábito electivo (ya hemos mencionado que la elección presupone deliberación y que es propio del prudente deliberar bien). (ii) Mas tampoco puede darse la prudencia sin la virtud moral. Esta vez la implicación es genética: la prudencia aplica a situaciones concretas principios prácticos a los que sólo se accede mediante habituación. De que en este segundo caso no cabe hablar de implicación lógica, da prueba la posibilidad de la incontinencia.

<sup>23</sup> Además de la prudencia privada, Aristóteles menciona la económica y la política. El presente trabajo se refiere exclusivamente a la primera.

<sup>24</sup> D. J. Allan ha llegado a escribir: «La distinción entre las virtudes del carácter y la phronesis, que es una virtud del intelecto, es lógica, no real». *The philosophy of Aristotle*, Oxford 1952, p. 168.

rencia estaría en que el juez reconstruye hechos pasados, mientras que el prudente delibera sobre posibles acciones futuras.

A nosotros nos parece, sin embargo, que la caracterización anterior no hace justicia a la intención de Aristóteles. Obsérvese que la prudencia, tal como la hemos descrito, se mantiene en todo momento en el plano de lo universal: aunque su dictamen se funda en el conocimiento de la situación concreta, se refiere en todo momento a los rasgos típicos —esto es, compartibles, genéricos— de esa situación. Por contra, Aristóteles insiste hasta la saciedad en que la prudencia trasciende lo típico: «Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular» (1141b 14-16)<sup>25</sup>. La misma definición genérica de la virtud moral indica que uno de los aspectos de la situación concreta que el prudente ha de tener en cuenta para atinar con la acción idónea es la peculiar índole del agente: «hábito electivo que consiste en un término medio *relativo a nosotros*, etc.» (1106b 35-1107a 2). En la medida en que el yo personal es estrictamente irrepetible, parece claro que la atención de la prudencia no puede limitarse a lo universal o compartible. Y no es la personalidad del agente el único aspecto estrictamente individual a tener en cuenta por la prudencia. De ahí la célebre comparación de esta virtud con la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que gracias a su flexibilidad se plegaba a la forma de cada piedra u hoquedad que hubiera que medir.

Del hecho de que la prudencia se refiera a lo particular como tal, se sigue inmediatamente que ella no es enseñable, pues enseñable es lo que se puede reducir a una serie de principios o preceptos que el maestro participa al discípulo. La razón de ello está en que estos preceptos habrían de ser universales y, por ello mismo, pasarían por alto lo peculiar de cada situación. Esta conclusión casa bien con el resto de la teoría aristotélica. Así en I, 9, rechaza Aristóteles la pretensión del sofista de enseñar la felicidad. Si se tiene presente que Aristóteles pone la raíz de la felicidad en la actividad virtuosa, y que ésta se halla esencialmente vinculada a la prudencia, se entenderá fácilmente que tampoco la felicidad sea enseñable<sup>26</sup>.

No es la prudencia el único saber no reducible a principios. Aristóteles la compara con las artes del médico y del timonel. Por supuesto que existen preceptos generales a los que han de ceñirse estas actividades, al igual que

25 Cf. también, entre otros lugares, 1142a 25; 1143a 26; 1143b 2-3.

26 De ahí nuestra sorpresa al leer en el excelente libro de Allan, que hemos citado anteriormente, que la prudencia es producida por la enseñanza (p. 168). El yerro es tanto más sorprendente si tenemos en cuenta que el propio Allan, que sabe que la virtud no se adquiere mediante aprendizaje, declara en la misma página que la distinción entre las virtudes éticas y la prudencia es conceptual, no real.

hay preceptos morales a los que ha de atenerse el prudente. Pero lo decisivo de la comparación está en que ni al médico ni al timonel consumados les basta con estas generalizaciones. Son capaces de apreciar lo absolutamente peculiar de cada situación y obrar en consecuencia<sup>27</sup>. Las situaciones a que se enfrentan presentan siempre matices imperceptibles para el profano, pero accesibles al perito gracias a un sexto sentido, a una rara connaturalidad con el objeto de su arte. Excluido que esta pericia sea aprendible (pues no es expresable sin resto en principios generales), hay que declararla fruto de la experiencia. No otra cosa piensa Aristóteles respecto de la prudencia: «no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente» (1143b 10-13). De ahí también que los jóvenes puedan ser matemáticos, pero no prudentes (1142a 12-14). Pues con lo particular se familiariza uno con el tiempo; y mientras la prudencia está esencialmente referida a lo particular, es característico de la matemática hacer abstracción de ello<sup>28</sup>.

Cuando Aristóteles quiere arrojar luz sobre la naturaleza de la prudencia entendida como *hábito*, recurre a comparaciones con las artes en las que no cabe maestría sino tras larga experiencia. En cambio, cuando quiere iluminar la naturaleza de los *actos* de la prudencia, los compara con el intelecto (*νοῦς*) y con la percepción sensible (*αἴσθησις*)<sup>29</sup>. Del mismo modo que éstos acceden directamente a los principios de la ciencia y a las propiedades sensibles, respectivamente, la prudencia atina con la acción idónea de manera intuitiva.

LEONARDO RODRIGUEZ

27 Esta apreciación no es comunicable en palabras, pues éstas son siempre universales, mientras que el objeto que ellas tratan en vano de alcanzar es absolutamente individual. Pero no por ello se trata de un conocimiento menos objetivo: casi nunca disponemos de un término exacto para designar el matiz cromático que se extiende ante nuestros ojos, y no por ello se vuelve imprecisa nuestra mención.

28 Nos parece sólo verdadera a medias la siguiente caracterización del hombre prudente debida a Allan: «quien, por su larga experiencia del código moral de la comunidad, puede juzgar lo que debería hacerse en circunstancias dadas» (*op. cit.*, p. 183). Es cierto que el juicio prudencial presupone el conocimiento ético; pero la «larga experiencia» se debería referir más bien al contacto con las más variadas circunstancias.

29 Cf. 1142a 26-30.