

La posibilidad de una ciencia práctica en *Ética Nicomaquea Z*

The Possibility of a Practical Science
in the *Nicomachean Ethics Z*

Elizabeth MARES MANRIQUE

Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México,
Becario del Instituto de Investigaciones Filológicas
elizabethmaresmanrique@gmail.com

RESUMEN: En este trabajo defiendo que, a pesar de la dificultad que implica distinguir la ciencia práctica y la prudencia ($\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$), en el libro Z de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles sostiene algunas tesis que permiten confirmar el estatuto científico de la política y, así, éstas permiten diferenciarla de la prudencia: el estagirita no solamente concibió un campo de estudio propio de la ciencia práctica, también afirmó la presencia de principios universales de la acción, los cuales son susceptibles de investigación científica debido a que implican un grado de necesidad científica. El estatuto científico de la política se refuerza, además, con el uso de la analogía entre la ciencia práctica y la ciencia médica, a la cual Aristóteles recurre con frecuencia. Finalmente, argumento que, desde el punto de vista metodológico, el libro Z es un tratado acerca del principio práctico por excelencia que es la prudencia o $\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$.

ABSTRACT: In this article I discuss that, in spite of the difficulty involved in distinguishing practical science from practical wisdom ($\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$), in the *Nicomachean Ethics*, book Z, Aristotle holds some theses that allow the confirmation of the scientific status of politics and, thus, allow its differentiation from practical wisdom: the Stagirite conceives not only a proper field of study about the practical science, yet he declares the presence of universal principles of action, principles which are susceptible of scientific research since they involve a certain degree of scientific necessity. Moreover, the scientific status of politics is being strengthened by the use of the analogy between practical science and medical science, which Aristotle recurrently uses. Finally, I argue that from a methodological point of view, book Z is a treatise about the practical principle par excellence, practical wisdom or $\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$.

PALABRAS CLAVE: $\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$; ciencia práctica; metodología ética; Aristóteles.

KEYWORDS: $\phi\delta\sigma\eta\tau\sigma\zeta$; Practical Science; Ethical Methodology; Aristotle.

RECIBIDO: 17 de septiembre de 2015 • **ACEPTADO:** 30 de noviembre de 2015.

DOI: 10.19130/iifl.nt.2015.33.2.735

I. Introducción

El libro Z es uno de los libros centrales de la *Ética Nicomaquea*, porque en él Aristóteles busca elucidar la naturaleza del conocimiento práctico,

así como enfatizar su autonomía en oposición al conocimiento teórico, lo cual se lleva a cabo a través de la distinción entre la prudencia y los demás hábitos intelectuales.¹ Aristóteles afirma en *EN* Z1 y Z4 que la prudencia (*φρόνησις*) es la virtud práctica que pertenece a la parte del alma que piensa las cosas, cuyos principios pueden ser de otra manera (*λογιστικόν*),² debido a que las acciones, al estar a cargo de los individuos, son deliberables, y nadie delibera sobre aquello que no puede ser de otra manera; las acciones, igual que las producciones, dependen de los agentes contingentes, de modo que no pertenecen al ámbito de lo necesario, sino de lo contingente. En cambio, la ciencia (*ἐπιστήμη*) es un hábito demostrativo acerca de las cosas que son necesarias, eternas, ingenerables e indestructibles; y es una virtud que pertenece a la parte del alma que piensa las cosas, cuyos principios no pueden ser de otra manera (*ἐπιστημονικόν*).³

La separación entre el conocimiento teórico y práctico desafía la posibilidad de una ciencia práctica, porque, aparentemente, los fenómenos morales, sólo podrían ser pensados por la parte calculadora del alma (*λογιστικόν*), pues pertenecen al género de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera y, por lo tanto, no podrían ser pensados por la parte epistémica del alma (*ἐπιστημονικόν*), que piensa las cosas que no pueden ser de otra manera. Un elemento para diferenciar el ámbito teórico del práctico es la pertenencia de sus respectivos objetos a géneros

¹ Richardson Lear piensa que en *EN* Z Aristóteles busca que aquellos que tienen en alta estima a la sabiduría práctica reconozcan en la teoría una nobleza que antes no se le había atribuido con tanto énfasis: “I believe the structure of *NE* VI is protreptic, leading the audience raised in fine moral habits to an appreciation of theoretical wisdom. Indeed, I will argue that by the end of *NE* VI Aristotle takes the reader a step further: to appreciate that in some sense theoretical wisdom is a standard for practical wisdom”. Cf. Richardson 2006, pp. 93-94.

² Aristóteles parece suponer una correspondencia implícita entre los objetos pensados, sus principios y la parte del alma que los piensa: así, los objetos contingentes tienen principios contingentes y son pensados por la parte calculadora del alma, y los objetos necesarios tienen principios necesarios y son pensados por la parte científica del alma. Cf. Arist., *EN*, Z3, 1139a5-15.

³ La ciencia (*ἐπιστήμη*), junto a la virtud del intelecto (*νοῦς*), que es la virtud intelectual de los principios, y a la sabiduría (*σοφία*) son las virtudes propias que corresponden a tres funciones distintas de la parte epistémica o científica del alma; es decir, la captación de los principios (*νοῦς*), la deducción a partir de tales principios (*ἐπιστήμη*), y la conjunción de ambas virtudes en relación con los seres más honorables (*σοφία*), cf. Arist., *EN*, Z5, 1140b31-1141a1.

de cosas distintas;⁴ si el objeto de la ciencia no puede ser lo contingente, sino sólo lo necesario, entonces parece que no sería posible una ciencia del terreno práctico.⁵ Consecuentemente, la separación entre el ámbito teórico y el ámbito práctico puede llevar a pensar que, lo que Aristóteles consideró en otras partes de la *EN* como ciencia política⁶ no sería otra cosa sino la prudencia (*φρόνησις*).⁷

⁴ Cf. Arist., *EN*, Z3, 1139b20-22; *EN*, Z5, 1140b2-4.

⁵ La principal dificultad que veo en *EN* Z para concebir a la ética y a la política como ciencias radica, principalmente, en la restricción del campo teórico o epistémico, únicamente a los objetos necesarios. Esto se debe en gran parte a que, en este libro, Aristóteles no considera la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces” (*ώς ἐπὶ τὸ πολύ*), que es una noción que permite hablar de ciencia sobre las cosas contingentes debido a que presentan cierta regularidad. Cf. Arist., *APo.*, 87b19-27. Para Richardson Lear la diferencia entre la virtud teórica y práctica que presenta Aristóteles en *EN* Z1 no parece estar tanto en sus objetos (pues la razón teórica puede pensar los objetos contingentes desde el punto de vista de lo *ώς ἐπὶ τὸ πολύ*), y tampoco en su metodología (pues utilizan las mismas leyes de inferencia y obtienen del mismo modo sus principios), sino más bien en que el razonamiento práctico está intrínsecamente ligado a la función de la parte irracional del alma. Cf. Richardson 2006, p. 94. Richardson Lear se refiere a ambas virtudes como dos formas de vida verdadera, cf. ibid., p. 103. Sin embargo, en este contexto de *EN* Z hay que considerar que aquí no aparece lo *ώς ἐπὶ τὸ πολύ*, lo cual no hace evidente que la parte epistémica piense los objetos prácticos; aunque estoy de acuerdo con la íntima relación entre la razón práctica y la parte irracional o caracterológica del alma como una nota definitoria que ayuda a distinguir la virtud práctica de la teórica.

⁶ Cf. Arist., *EN*, A2, 1094a27, 1094b11; A3, 1094b15, 1095a2; A4, 1095a16; K7, 1177b12-15; K9, 1181a23, 1181b15.

⁷ La diferencia entre ciencia práctica o política y prudencia no es clara en Aristóteles; sobre esto hay diversas opiniones entre los comentaristas contemporáneos. Recientemente, Berti ha señalado que la identificación entre filosofía práctica y prudencia no corresponde al pensamiento aristotélico, tal como sostiene Gadamer explícitamente en *Verdad y Método* al hablar de la filosofía práctica aristotélica como uno de los modelos hermenéuticos. Según el mismo Berti, la identificación de estas dos formas de saber tiene sus raíces en Heidegger, quien adoptó a la *Ética Nicomaquea* como su guía en el desarrollo del programa de una “hermenéutica de la facticidad” y de una “analítica del *Dasein*”. Cf. Berti 2012. Zingano piensa que la diferencia entre el prudente y el filósofo moral aparece más clara en la *EN* que en la *EE*, debido a que en la *EN* hay un mejor entendimiento del método aplicado a los objetos morales, y a que la dialéctica deja de tener un papel relevante. Cf. Zingano 2007, p. 303. Para Rowe, la principal diferencia entre la *EE* y la *EN* está en que en la *EE* no hay una clara distinción entre la ética y las ciencias teóricas; en esta obra, Aristóteles no menciona la naturaleza peculiar de los objetos de la ética ni tampoco señala la falta de exactitud del conocimiento ético, características que sí aparecen en *EN*. La ética es vista en la *EE* como ciencia teórica:

Sin embargo, en oposición a la tesis que identifica a la ciencia práctica con la prudencia, en este trabajo, defiendo que, en la exposición de *EN Z*, Aristóteles sostiene algunas tesis que confirman el estatuto científico de la ciencia práctica y también permiten diferenciarla de la prudencia; así, la prudencia debe entenderse como la virtud práctica mediante la cual se lleva a cabo la correcta deliberación y que tiene cabida en el ámbito de las acciones particulares; en cambio, la ciencia práctica o política debe entenderse como un tipo de *ἐπιστήμη* que estudia el ámbito de la moralidad y cómo es posible desarrollar el bien del hombre en el individuo y en la *πόλις*.⁸

La exposición del presente trabajo está dividida en cinco partes. En la primera, analizo algunos pasajes que muestran que Aristóteles postula un campo de conocimientos propio de la ciencia práctica, lo cual es un primer paso para distinguirla de la prudencia; en la segunda parte, hablaré acerca de la apelación a principios prácticos universales y con cierto grado de necesidad científica en el libro *Z*, esto posibilita que dichos principios sean considerados como objetos de la ciencia práctica, pues se refieren a fenómenos regulares; en la tercera parte expongo en qué consiste la analogía entre la medicina y la ciencia práctica, lo cual

“In conclusion: in *EE* —and we are now, I think, justified in talking of *EE* as a whole—the practical and the theoretical tend to merge into one another; and this is reflected in the close relation envisaged between speculative and practical thinking. But in *EN*, the distinction between the two spheres is complete. Ethics and the theoretical sciences no longer have anything in common, since their subject-matters are now established as being totally different in kind. Correspondingly, the rational faculty is now divided into two; the *φρόνησις* of *EE* becomes the *άρετή* of one half, and *σοφία* is appropriated for that of the other”. Cf. Rowe 1971, p. 72. Sin embargo, Rowe reconoce que la diferencia entre ética y filosofía teorética en *EN* es exagerada, y no es tan tajante como dice el mismo Aristóteles.

⁸ La autonomía del conocimiento práctico en oposición al conocimiento teórico debe entenderse en Aristóteles como la independencia de la ciencia ética de la ontología o ciencia del ser, contrariamente al modelo platónico; pero no como una identificación entre prudencia y ciencia ético-política. Berti distingue a la filosofía práctica de la prudencia, explicando sus distintas funciones: “La filosofia pratica, o scienza politica, secondo Aristotele, ricerca che cos’è la felicità, la identifica con l’esercizio eccellente della funzione propria dell’uomo, cioè con la virtù, descrive le varie virtù e insegnava a praticarle, procedendo con metodo dialettico, cioè argomentando e confutando le opinioni degli altri filosofi, sulla base di éndoха. La phrónesis, invece, è l’esercizio stesso della virtù, cioè il saper deliberare bene circa i mezzi più idonei a raggiungere la felicità propria, della propria famiglia o della propria città, e l’unico argomento di cui essa fa uso è il cosiddetto sillogismo pratico”. Cf. Berti 2012, p. 17.

se añade como un argumento más para entender a la política como una ciencia. Finalmente, en la cuarta parte, expondré la forma en que es posible defender una ciencia práctica a partir de los propósitos y objetivos del propio tratado. Las primeras tres partes se desarrollan con base en los contenidos y propuestas del libro Z, mientras que la última parte se refiere más específicamente a una valoración metodológica del tratado en cuanto tal.

II. La ciencia práctica o política como un campo de estudio determinado

En contraste con la noción de ciencia o ἐπιστήμη como ciencia demostrativa que aparece en *EN* 1 y 3, en *EN* Z7, Aristóteles parece considerar al terreno práctico como un campo de conocimiento muy semejante a una disciplina científica. El texto se resume en explicar la naturaleza de la sabiduría (*σοφία*), afirmando que ella es la conjunción entre ciencia (*ἐπιστήμη*) e intelecto (*νοῦς*) acerca de las cosas más honorables del universo:

En tal forma, la sabiduría es intelecto y ciencia, es la ciencia de las cosas honorables, al ser justamente la cabeza de las ciencias. En efecto, es absurdo que alguien piense que la política (o la prudencia) sea la ciencia más excelente, si el hombre no es la mejor cosa de las que hay en el universo.⁹

Aristóteles quiere resaltar una concepción genuina de la sabiduría; no se trata del conocimiento en un área determinada, como es el conocimiento de un escultor, un labrador o un arquitecto, los cuales serían algunos ejemplos de artes; tampoco es un saber práctico o moral; la sabiduría es el conocimiento teórico, buscado por sí mismo, de las cosas más perfectas del universo, esto es, el conocimiento de los astros y las esferas celestes; se trata de la sabiduría identificada con la astronomía y teología y, posiblemente, también con las matemáticas; la sabiduría se consagra así como cabeza de todas las ciencias. En este texto se confirma la oposición entre conocimiento práctico y teórico, entre sabiduría y

⁹ Arist., *EN*, Z7, 1141a18-22: ὡστ' εἴη ἀνὴρ ή σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων. ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστιν. Las traducciones de los textos que presento en este trabajo son mías.

prudencia, a la cual también denomina política, y que Aristóteles descarta que sea la “mejor” (*σπουδαιοτάτην*) de todas las ciencias. Además, en lo que sigue del texto, la concepción de la política como una ciencia o disciplina científica se afirma cuando el estagirita menciona el objeto de estudio propio de la política como algo que no podría ser el objeto propio de la sabiduría:

Y si lo sano y lo bueno es distinto para los hombres y para los peces, y, al contrario, lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos dirían que lo sabio es lo mismo y lo prudente distinto [...] También es evidente que la sabiduría no es lo mismo que la política; en efecto, si uno llama sabiduría a la [ciencia] acerca de las cosas útiles para uno, habrá muchas sabidurías, pues no hay una sola [ciencia] acerca del bien de todos los animales, sino una distinta acerca de cada uno, de lo contrario, habría una única ciencia médica acerca de todos los seres.¹⁰

En este pasaje Aristóteles quiere hacer ver que la sabiduría no tiene el mismo objeto de estudio que la prudencia y la política, pues éstas tienen por objeto el bien del hombre, esto es, las cosas que le son útiles. La razón por la cual las cosas útiles y buenas para el hombre no pueden ser el objeto de la sabiduría remite a la discusión con los platónicos respecto al bien universal, en *EN* A6, como aquel que no puede ser el objeto de estudio de la ciencia política: lo bueno se predica del mismo modo que la salud y lo útil, esto es, no de forma unívoca como lo blanco y lo recto, sino con relación a algo uno (*πρὸς ἐν*), que los hace semejantes. Lo bueno, igual que lo sano, no es siempre el mismo en cada caso; es decir, lo bueno y lo sano no es lo mismo para cada especie animal: lo que es bueno para el hombre es distinto de lo que es bueno para los peces, o lo que es bueno para los caballos. Lo mismo ocurre en el caso de lo saludable y en la correspondiente ciencia de la salud, que parece ser el caso más claro de todas las ciencias: como las cosas que son saludables para el hombre son distintas para otras especies; así también, las ciencias de lo saludable serán distintas para cada especie. En cambio, la

¹⁰ Arist., *EN*, Z7, 1141a22-33: εἰ δὴ ύγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἔτερον ἀνθρώποις καὶ ιχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτὸν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταύτο πάντες ἀν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἔτερον [...] φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἀν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλὰ ἔσονται σοφίαι· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζῴων, ἀλλ’ ἔτερα περὶ ἔκαστον, εἰ μὴ καὶ ιατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων.

sabiduría es siempre la misma y con relación a algo único y que siempre es lo mismo, como lo blanco. Si la sabiduría tuviera por objeto lo útil, habría muchas sabidurías, pues habría una sabiduría para lo útil de cada cosa; pero el objeto de la sabiduría no se predica como lo útil, ni como lo bueno; la sabiduría es una ciencia única que tiene por objeto los seres más honorables de todos.¹¹

En este texto se sugiere la posibilidad de una ciencia del bien del hombre: así como hay una ciencia de la salud para cada especie y una ciencia médica del hombre, así también hay una ciencia del bien para cada especie y una ciencia del bien del hombre, porque, la ciencia del bien del hombre, esto es, la política, es vista como un campo de conocimientos opuesto al campo de la sabiduría, cuya justificación se da gracias a la delimitación de un género de estudio determinado, lo cual es el requisito principal en la conformación de toda ciencia en cuanto disciplina científica.¹²

Si la política es considerada como una ciencia en *EN Z7*, y si es imposible hablar de una ciencia demostrativa del ámbito práctico (pues, según *EN 1* y *3*, la ciencia consiste en demostrar acerca de cosas necesarias), entonces sólo queda pensar que en el libro *Z* hay dos sentidos de ciencia, uno, que es la ciencia como conocimiento demostrativo y, otro, que no está esclarecido, pero que se refiere a la ciencia en cuanto campo o cuerpo de conocimientos. Según *EN Z7*, la ciencia política es considerada como un campo de conocimiento relativo al bien y las cosas útiles para el hombre.

Sin embargo, la identificación entre política y prudencia vuelve a plantearse cuando Aristóteles afirma en *EN Z8* que, de algún modo, ellas son el mismo hábito:

Tanto la política como la prudencia son el mismo hábito, no obstante, su esencia no es la misma. Y acerca de la ciudad, una es la prudencia legislativa, como la principal, y otra, que tiene un nombre común, la prudencia política, como la referida a los particulares: ésta es práctica y deliberativa.¹³

¹¹ Para Aristóteles, el sabio es sabio en general y no en algo particular, cf. Arist., *EN*, 1141a13, y, además, la sabiduría es la ciencia más exacta de todas las ciencias. Cf. Arist., *EN*, Z8, 1141a16.

¹² Cf. Arist., *APo.*, 76b13.

¹³ Arist., *EN*, Z8, 1141b23-27: Ἐστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταύτων αὐταίς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις

Carlo Natali, al comentar este pasaje, explica que dos cosas son iguales en su esencia (*tò εἶναι*) cuando comparten todos los predicados, lo cual no parece suceder en el caso de la política y la prudencia, cuyo ámbito u objeto de aplicación es distinto.¹⁴ La diferencia entre ambas es que el ámbito de aplicación de la prudencia es el ámbito del individuo, mientras que el ámbito de aplicación de la política es el de la *πόλις*. Y, en efecto, Aristóteles menciona dos tipos de prudencia de acuerdo con su ámbito de aplicación: por un lado, la prudencia del individuo particular, la cual se dice ser prudencia en sentido principal y, por otro lado, la relativa a la *πόλις*. Esta última, a la cual se refiere el texto, se divide en dos: la prudencia legislativa (*νομοθετική*) que es la principal (*ἀρχιτεκτονική*), y la prudencia política (*πολιτική*) que es la referida a los particulares (*τὰ καθ' ἔκαστα*) y, a su vez es práctica y deliberativa.¹⁵

Aristóteles, al identificar a la política y a la prudencia en cuanto hábito, habla desde el punto de vista del sujeto; es decir, se refiere a las habilidades y disposiciones que tiene el individuo en materia práctica; éstas son las mismas en el sujeto, pero cuando el sujeto las aplica en el ámbito privado o individual se llama prudencia, y si las aplica en el ámbito público, se le denomina política. Entonces, en cuanto hábito y de cara al sujeto, la prudencia y la política son lo mismo, pero, desde el punto de vista de su esencia, ambas son distintas por el ámbito de su aplicación: una está referida al ámbito individual, y la otra, al ámbito público, referida a la constitución y a la aplicación de las leyes.¹⁶

A pesar de que la prudencia y la política se consideran como un mismo hábito del sujeto, pienso que su diferencia no está sólo en cuanto a su ámbito de aplicación (individual y público, respectivamente), sino

νομοθετική, η δὲ ως τὰ καθ' ἔκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική.

¹⁴ Natali explica esta expresión de modo muy claro: “Only things that have an identical *tò εἶναι* share all possible predicates, phys. III 3, 202b 15-16; the difference between wisdom and politics does not lie in the subjective habitual state, nor in the logical structure of reasoning, but in the object to which they are applied”. Cf. Natali 2001, p. 196, n. 66.

¹⁵ Cf. Arist., *EN*, Z8, 1141b24-30.

¹⁶ Reeve comenta este pasaje de la siguiente forma: “Practical wisdom is the same state of the soul as political science (*politiké*), so that what the former accomplishes in relation to the individual, the latter accomplishes in relation to the city (*polis*): ethics is politics for the individual; political science, ethics for the city or state (*NE* I.2, VI.8)”. Cf. Reeve 2006, p. 210.

a una diferencia mayor, de lo contrario, la política quedaría reducida a un tipo de prudencia; lo cual no parece concordar con lo dicho en *EN Z7*, en donde la política es concebida como una ciencia o campo de conocimientos. Si Aristóteles quisiera concebir a la política sólo como un tipo de prudencia, en todo caso, tendríamos que atribuirle a la política todos los tipos de prudencia referidos a la πόλις, es decir, atribuirle también la prudencia económica,¹⁷ en oposición a la prudencia individual.

Sin embargo, pienso que la política, a diferencia de la prudencia, tiene además el carácter de un campo de conocimientos debido a que en el ámbito público se requiere de una concepción más abarcante y acabada del bien humano, esto es, se requiere de un mayor énfasis en el conocimiento de los universales,¹⁸ lo cual lleva al desenvolvimiento de la política como una ciencia en cuanto disciplina científica. Esta idea puede reforzarse a través del contexto inmediatamente anterior (recordemos que las divisiones de los capítulos de la *Ética Nicomaquea* no son propias de la obra original). Al final de *EN Z7*, que sería al mismo tiempo el comienzo de *EN Z8*, Aristóteles habla de los particulares como el objeto principal de la prudencia, o del particular más que del universal, tal como sucede en el conocimiento médico y, a continuación, dice:

Y la prudencia es práctica: de tal modo que es necesario tener ambos [conocimientos], y, sobre todo a ésta [i.e. la experiencia]. Aquí, alguna [prudencia] será principal.¹⁹

Como hemos mencionado ya, la prudencia legislativa (*νομοθετική*) es la principal, esto es, la prudencia de primer orden entre los diversos tipos de prudencia; y ella es superior también a la prudencia política, la cual es del conocimiento particular (y muy probablemente superior a la prudencia individual); es decir, la prudencia legislativa es superior a cualquier tipo de prudencia, porque está más allegada al conocimiento universal. Esta apreciación de la *νομοθετική*, como referida a lo universal, favorece una visión científica, porque una característica propia de lo científico es la universalidad. Aunque, ciertamente, en este contexto, la

¹⁷ Cf. Arist., *EN*, Z8, 1141b32.

¹⁸ Cf. Arist., *EN*, K9, 1180b20-23.

¹⁹ Arist., *EN*, Z7, 1141b21-23: ἡ δὲ φρόνησις πρακτική ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἡ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ' ἀν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική.

νομοθετική es un tipo de prudencia, ella conlleva el origen de la ciencia política debido a su universalidad. Cabe recordar que, la νομοθετική, es considerada en K9²⁰ como parte de la ciencia política, y Aristóteles recomienda al respecto, como sucede en todas las técnicas y teorías, la adquisición progresiva de los universales.²¹

Si Aristóteles, al señalar en *EN* Z8 que la política y la prudencia son el mismo hábito, pero con una esencia distinta, tiene en mente a la política como el campo de conocimiento que señaló en Z7, y, además, piensa a la prudencia como aquella virtud que tiene más relación con los particulares, así, la diferencia en cuanto a su “esencia”, no sólo radica en su referencia a distintos ámbitos (público y privado), sino también implica una diferencia en cuanto al conocimiento: la política se caracteriza por un conocimiento más universal, mientras que la prudencia tiene que ver más con los particulares. El origen de la ciencia política radica en la universalidad propia de la prudencia legislativa, lo cual representa una diferencia sustantiva frente a la prudencia individual. Como sucede también en la medicina (adelantándome al cuarto apartado), en todo conocimiento del ámbito práctico se distinguen dos niveles, uno relativo a los principios universales, y otro relativo al conocimiento particular o de la experiencia: si el conocimiento propio de la prudencia es el particular, el conocimiento propio de la ciencia política es el universal.

Sin embargo, cabe señalar que esta diferencia entre prudencia y política no puede seguirse a partir del esquema de los hábitos intelectuales, ya que, según éste, la prudencia es señalada como la virtud propia del ámbito práctico. Si quisieramos encontrar un lugar en este esquema para la política tendríamos que colocarla en el ámbito de la ἐπιστήμη o del νόος. Sin embargo, con la identificación entre política y prudencia, posiblemente Aristóteles buscó señalar que no puede haber una correcta política sin prudencia, o bien, no pueden darse buenos políticos que no sean prudentes. El campo de aplicación de la prudencia política es lo que parece llevar a la necesidad de buscar aún más los universales; esta ne-

²⁰ Cf. Arist., *EN*, K9, 1180b20-31.

²¹ “Deliberation may be the avatar par excellence of Aristotelian so-called particularism —the place at which guidance by universal laws gives out and the individual agent must come to his own virtue-aided conclusions. If so, political science is surely the avatar of Aristotelian universalism. To see practical wisdom correctly, we must keep both its aspects in mind— something we will be more likely to do if, as Aristotle intends, we read the *Nicomachean Ethics* as a prelude to the *Politics*”. Cf. Reeve 2006, p. 211.

cesidad de universalidad es aún mayor que la requerida en la prudencia individual.²²

En el apartado siguiente volveré sobre la diferencia entre prudencia y política según el tipo de conocimientos que les son propios. En resumen, las dos características científicas de la política que aparecen hasta ahora son: una, que la política engloba los conocimientos prácticos en un solo campo de conocimientos, según *EN Z7* y, otra, que la política como ciencia tiene su origen en la prudencia legislativa gracias a la relevancia de su universalidad, según *EN Z8*.

III. Los principios prácticos como constitutivos de la ciencia práctica

Aristóteles, en *EN Z1*, sostiene que la parte calculadora del alma piensa las cosas, cuyos principios pueden ser de otra manera y, entre estas cosas, se encuentran las que son objeto de deliberación,²³ es decir, las cosas que son objeto de la prudencia. Sin embargo, esta afirmación no debe tomarse como si el ejercicio de la prudencia dependiera de principios azarosos y sin ningún tipo de regularidad. Por el contrario, para explicar la función de la prudencia, Aristóteles considera la presencia de principios universales de la acción, los cuales son, junto con la percepción de los particulares, elementos indispensables en el ejercicio de dicha virtud. La apelación a principios universales parece contrariar las afirmaciones iniciales de *Z2* y *Z4*, ya que los principios prácticos, por ser universales, tendrían, al menos, un cierto grado de necesidad.²⁴

En este apartado mi objetivo es doble, en primer lugar, mostraré que los principios universales a los que Aristóteles recurre en el libro *Z*, son

²² En *EN*, K9, 1180b16-20, Aristóteles señala que se puede atender un caso concreto con base en su experiencia propia, tal como le ocurre a quien puede curarse a sí mismo y es incapaz de curar a otros. Por eso, si se busca tener un ámbito de aplicación más amplia, por ejemplo, el caso de la aplicación de las leyes en la πόλις, es necesario progresar en el conocimiento del universal.

²³ Cf. Arist., *EN*, Z2, 1139a5-14.

²⁴ Cf. Arist., *EN*, Z2, 1139a5-8. Pienso que esta contradicción es sólo aparente, porque, con la afirmación de que “la parte calculadora del alma piensa las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera”, Aristóteles no busca negar universalidad y cierta necesidad a los principios del ámbito práctico, sino que trata de enfatizar en que la aplicación de estos principios depende de la deliberación del agente, así como de sus circunstancias contingentes.

aquello que conforma y posibilita la ciencia práctica, ya que, al tener cierto grado de necesidad, pueden ser pensados por la parte epistémica del alma, y, así, conformar los contenidos de dicha ciencia. Y, en segundo lugar, mostraré que dichos principios universales son obtenidos gracias a la virtud del intelecto (*νοῦς*), es decir, una virtud que, desde el punto de vista de *EN Z*, pertenece a la parte epistémica del alma.

a) La necesidad y universalidad de los principios prácticos

La necesidad y la universalidad son características de todo conocimiento científico,²⁵ y ambas están presentes en los principios prácticos. En *EN Z4*, el estagirita afirma que lo que es producido (*ποιητόν*) y lo practicable (*πρακτόν*) pertenecen al ámbito de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera;²⁶ con esta afirmación, más que hablar de principios azarosos, Aristóteles parece querer decir que los principios de lo producido y de lo practicable pueden ser adecuados, o no adecuados para la acción virtuosa, ya que dependen del sujeto que lleva a cabo la acción o la producción.

Aunque la prudencia sea una virtud del alma racional que piensa las cosas que pueden ser de otra manera en el ámbito práctico, no por eso ella admite cualquier tipo de principios, sino que, en cuanto virtud, implica llevar a término la acción virtuosa y correcta y, por lo tanto, reclama principios adecuados. Aristóteles afirma que la prudencia es: “un hábito práctico de acuerdo con la razón verdadera, acerca de los bienes y males en el hombre”,²⁷ y, a diferencia del arte que está referido a ámbitos determinados (v. g. el arte de la arquitectura está referido a la producción de edificios o el arte de esculpir a la producción de esculturas), la prudencia está referida a la correcta deliberación en relación con la vida completa:

Parece ser propio del prudente el ser capaz de deliberar correctamente, sobre las cosas bellas y convenientes para él mismo, no según la parte, por ejem-

²⁵ Cf. Arist., *APo.*, A2, 71b9-16 y 73b25-29.

²⁶ Arist., *EN*, Z4, 1140a1-2.

²⁷ Arist., *EN*, Z5, 1140b5-6: ἔξιν ἀληθή μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. Arist., *EN*, Z5, 1140b20-21: τὸν φρόνησιν ἔξιν είναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν.

plo, cuáles tienen que ver con la salud, o cuáles tienen que ver con el vigor, sino cuáles tienen que ver con el vivir bien en su totalidad.²⁸

La deliberación, como función propia de la prudencia, estriba en dos cosas: por un lado, en especificar los fines hacia los cuales tiende el sujeto, basándose en una concepción previa del bien, y, por otra parte, en pensar los mejores medios para llevar a cabo los fines ya especificados; ambas funciones conforman a la deliberación como un tipo de búsqueda.²⁹ La virtud ética, que hace recto el deseo, y la prudencia, que hace correcta la deliberación, dan lugar a la elección correcta, que será la causa eficiente de la acción buena.³⁰

La prudencia, para llevar a cabo la correcta deliberación, requiere entonces de principios correctos y adecuados; ella es una de las virtudes intelectuales por las cuales siempre captamos la verdad y no caemos en el error.³¹ La parte calculadora del alma puede deliberar erróneamente, si sigue principios incorrectos, o correctamente, si sigue principios adecuados; sin embargo, gracias a la prudencia siempre se deliberará correctamente.³² Por ejemplo, en una situación que requiere el ejercicio de la valentía, como enfrentar al enemigo, nuestro principio sería incorrecto o inadecuado, si el principio de acción fuera cualquiera de los extremos en relación con el punto medio (ya sea la cobardía o la temeridad); en cambio, nuestro principio será correcto y adecuado si optamos por la acción valiente; y lo mismo sucede con las demás virtudes que realizan el bien humano o felicidad, y que son principios de la acción virtuosa. La prudencia se vale sólo de los principios que hacen correcta la deliberación y que permiten la realización del bien humano. Un aspecto de la necesidad en los principios prácticos consiste en que sólo serán adecuados o convenientes aquellos que estén en conformidad con una correcta concepción del bien humano.

²⁸ Arist., *EN*, Z5, 1140a25-28: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθά καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποία πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ισχύν, ἀλλὰ ποίᾳ πρὸς τὸ εὖ ξῆν ὅλως.

²⁹ Cf. Arist., *EN*, Z12, 1144a6-9.

³⁰ Cf. Arist., *EN*, Z2, 1139a23-26, 31.

³¹ Cf. Arist., *EN*, Z6, 1141a3-4.

³² Aunque la prudencia se ubique en la parte doxástica que admite lo falso, ella siempre es verdadera. Cf. Arist., *EN*, Z5, 1140b25-28.

Por otra parte, otro aspecto que confiere necesidad a los principios de la acción prudente es su universalidad. Recordemos que Aristóteles en *APo.* A4 dice que el universal abarca a sus objetos de forma necesaria.³³ La contingencia de los principios de las acciones señalada en *EN Z2* no es total, ella puede provenir, o por parte del sujeto, al aplicar los principios de manera distinta en las acciones, o bien de los principios en sí mismos, que retratan la realidad contingente de los fenómenos prácticos; pero la posibilidad de universalizar los principios expresa cierta regularidad y predictibilidad en los fenómenos morales, y de dicha regularidad se deriva cierto grado de necesidad.³⁴

Al final de *EN Z7*, después de mencionar que la prudencia es acerca de las cosas humanas y de las concernientes a la deliberación,³⁵ Aristóteles introduce los principios universales de la acción que, junto con la percepción de los particulares, son elementos indispensables para que pueda llevarse a cabo la función de la prudencia:

La prudencia no es sólo de los universales, sino que es necesario conocer también las cosas particulares: en efecto, ella es práctica, y la acción tiene que ver con los casos particulares. Por eso, incluso en otros campos, algunos que no saben, y los que tienen experiencia son más prácticos también en las demás cosas. En efecto, si uno supiera que las carnes ligeras son sanas y de fácil digestión, y uno desconoce cuáles son ligeras, no producirá salud; sino, sobre todo, producirá salud, el que sabe que las carnes de ave son ligeras y saludables. Y la prudencia es práctica: de tal modo que es necesario tener ambos [conocimientos], y, sobre todo a ésta [i.e. la experiencia].³⁶

³³ Cf. Arist., *APo.*, 73b25-29. Los principios prácticos universales denotan fenómenos que ya no pertenecerían al género de lo totalmente contingente y azaroso, sino al género de cosas con cierta regularidad y necesidad; así, son susceptibles de investigación científica.

³⁴ “But, in contrast with what was maintained in the archaic ethics, for Aristotle there is a certain consistency in human events, which are not completely unpredictable; it is possible to make inferences and generalizations about events and our practical behavior shows that we move in a world that is, in most cases, rather predictable”. Cf. Natali 2001, p. 25. La aparente contingencia total atribuida a los principios en *EN Z2* se acentúa debido a que, como ya he mencionado, en el libro Z, Aristóteles no menciona la noción de lo ὡς ἐπὶ τῷ πολύ (lo que ocurre la mayoría de las veces), la cual permite, desde el punto de vista de los *Analíticos Posteriores*, una ciencia tanto de los fenómenos físicos como de los fenómenos éticos.

³⁵ Cf. Arist., *EN*, Z7, 1141b8-9.

³⁶ Arist., *EN*, Z7, 1141b14-22: οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ

La prudencia es una virtud intelectual que tiene un fin práctico, a saber, la correcta deliberación, y, por lo tanto, le conciernen los contenidos universales, pero, al ser una virtud práctica y referida a las cosas concretas, le concierne sobre todo el conocimiento de las cosas particulares; por esta razón, el que tiene experiencia parece tener más éxito en la acción que quien sólo tiene el conocimiento de los universales.³⁷

Cabe destacar aquí que Aristóteles parece hablar de dos tipos o grados de conocimiento universal: uno es el conocimiento de la experiencia (que llamaré “universal de primer orden”), y otro es el universal que es propio de la ciencia práctica (que llamaré “universal de segundo or-

καὶ τὰ καθ' ἔκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἔκαστα. διὸ καὶ ἐνιοὶ οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γάρ εἰδεῖν ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποιὰ δὲ κοῦφα ἀγνοοῦ, οὐ ποιήσει ὑγειαν, ἀλλ᾽ ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὄργνθεια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.

³⁷ La relevancia del conocimiento particular sobre el universal en el terreno práctico ha sido reconocida por muchos autores como un gran acierto de la ética aristotélica, por ejemplo, por Gadamer, quien opone la ética aristotélica a los sistemas éticos apriorísticos de Kant y Scheler: “El concepto de ‘ethos’ que él pone como fundamento (Aristóteles) expresa propiamente esto: que la ‘virtud’ no sólo consiste en el saber, que la posibilidad del saber depende más bien de cómo es uno, y que este ser de cada uno ha recibido su impronta progresiva de la educación y del modo de vivir. Quizás Aristóteles se ha fijado con más insistencia en el carácter condicionado de nuestro ser ético, en la dependencia de la elección individual de sus peculiares determinantes prácticos y sociales, y se ha fijado menos en la incondicionalidad que acompaña al fenómeno ético”. Cf. Gadamer 1991, p. 182. La presencia del universal y del particular en el ejercicio de la prudencia ha dado lugar a una discusión acerca de cuál de estos dos elementos es prioritario en la decisión, y, por lo tanto, en el terreno práctico. Esta discusión ha dado cabida a distintas posturas particularistas y universalistas de distintos tipos. Nussbaum parece sostener una postura particularista moderada cuando argumenta que, para Aristóteles, las reglas son útiles en el razonamiento práctico, sobre todo cuando aún no se ha alcanzado la madurez del agente prudente, pero, indudablemente, Aristóteles concede prioridad al particular: “El buen navegante no se guía por el reglamento; y está preparado para ocuparse de lo que no ha visto con anterioridad. Pero sabe, también, cómo servirse de lo que ha visto; no hace como si nunca hubiera estado en un barco antes. La experiencia es concreta, y no se puede recoger exhaustivamente en un sistema de reglas. A diferencia de la sabiduría matemática, no se puede abarcar adecuadamente en un tratado. Pero sí ofrece orientación, y nos alienta a reconocer los rasgos repetidos así como los únicos. Aun cuando las reglas no son suficientes, pueden ser sumamente útiles y, con frecuencia, incluso necesarias”. Cf. Nussbaum 2005, pp. 148-149. Sin embargo, Irwin defiende una visión contraria al particularismo en Aristóteles, pues la prioridad teórico-normativa no la tienen los juicios particulares de la percepción sino los principios universales. Cf. Irwin 2000.

den”). Según el ejemplo médico que aparece en el texto anterior, “las carnes de ave son ligeras y saludables”, no es un universal con tanta amplitud como “las carnes ligeras son sanas y de fácil digestión”; de igual manera, es distinta la universalidad de “el agua con miel le hizo bien a Sócrates y a Calias cuando tenían fiebre”, que la universalidad de “el agua con miel cura la fiebre de los flemáticos”.³⁸ A la prudencia, al igual que a la práctica médica, le basta tener los universales que se obtienen a partir de la experiencia (universales de primer orden), porque con ellos logra cumplir su fin práctico; en cambio, los universales más amplios (universales de segundo orden) son propios de la ciencia práctica, porque expresan la causa de que algo sea de determinada manera: las carnes de ave son sanas y de fácil digestión, porque la carne de ave es un tipo de carne ligera, y este tipo de carnes, debido a su naturaleza, son sanas y de fácil digestión; igualmente, el médico sabe que el agua con miel curó la fiebre de Sócrates, porque Sócrates tiene un temperamento flemático y el agua con miel es eficaz para curar la fiebre en los individuos con este temperamento.³⁹ Aristóteles nos advierte que la

³⁸ Cf. *Metaph.*, E2, 1027a23-24.

³⁹ Devereux parece tener una opinión distinta al respecto. Para él, las ciencias teoréticas en Aristóteles tratan sobre universales y las prácticas sobre particulares, aunque esta distinción fue paulatina en Aristóteles; de manera que excluye una ciencia ético-política que trate sobre universales. Los particulares, según este autor, comprenden ciertas generalizaciones a las que llama “specific types”, a diferencia de la ἐποτήμη que sólo utiliza “generic types”, algo semejante a la distinción entre universal de primer y segundo orden sobre la que hablé líneas arriba. Sin embargo, la verdadera diferencia entre el conocimiento particular y el universal no está en su contenido (pues no se refieren a un individuo u objeto específico), sino en que el universal es explicativo y causal, lo cual parece negarle a la política el estatuto de ciencia práctica. Cf. Devereux 1986. Desde mi punto de vista, la política trata de particulares secundariamente y de los universales primariamente; la afirmación de Devereux *acerca* de las ciencias prácticas como aquellas que tratan de los particulares es correcta, si por eso se entiende que la finalidad de la política y la ética es práctica y, por lo tanto, tiene que ver con resultados concretos, lo cual no ocurre en la física o en la biología. Además de esto, pienso que la política sí tiene que ver con los universales de tipo causal y explicativo, lo cual debe buscarse en pasajes que implican una ciencia de principios, como el del argumento del ἔργον, y no confundirnos con aquellos otros pasajes en donde busca explicar el funcionamiento de la prudencia, la cual tiene como prioridad al particular sobre el universal. La opinión de Wieland parece opuesta a la de Devereux, porque enmarca a la prudencia como la virtud que completa las carencias de la filosofía práctica en el terreno de lo particular: “La filosofía práctica puede proveer a quien obra ayudas orientativas, pero no prescripciones para su comportamiento en la situación particular del caso. Por ello, tampoco

eficacia de las generalizaciones de la experiencia (universal de primer orden) puede ser mayor que las universalizaciones de la ciencia (universal de segundo orden), pero eso ocurre sólo cuando teniendo el universal desconocemos los particulares: podemos saber que las carnes ligeras son saludables y desconocer cuáles carnes son ligeras; uno puede recomendar a alguien ser responsable y desconocer los casos particulares en los que se manifiesta la responsabilidad; en este caso, sería más eficaz si recomendáramos acciones concretas: llegar a tiempo al trabajo todos los días, alimentar y cuidar a los hijos, no malgastar el dinero, etcétera. Sin embargo, Aristóteles tampoco niega que el universal de segundo orden pueda llegar a ser más eficaz que el universal de primer orden cuando se no reconocen los particulares a los cuales está referido.

En este texto, no sólo se aprecia la necesidad del conocimiento universal en el ejercicio de la virtud de la prudencia, sino que, además, se puede entrever una diferencia más entre la prudencia y la ciencia práctica que sólo la del ámbito de aplicación (individual y público), señalada en *EN* Z8: los universales propios de la experiencia son suficientes para el ejercicio de la prudencia; en cambio, lo propio de la ciencia práctica (como en la medicina) son los universales más abarcantes (universales de segundo orden). La prudencia y la ciencia política se distinguen en cuanto al tipo de universalidad propia, pero si la ciencia (ἐπιστήμη) es una “suposición acerca de los universales y de las cosas necesarias”,⁴⁰ cabría además la posibilidad de que la ciencia práctica también abarcara los universales de la experiencia práctica, aunque los universales de tipo causal (universales de segundo orden) no dejarían de ser los más propios de dicha ciencia.

b. El intelecto (*voûs*) como la virtud propia de los principios prácticos

Los principios propios de la ciencia práctica (universales de segundo orden), además de que pueden no requerirse en la acción prudente, puesto que bastarían las generalizaciones de la experiencia, son adquiridos

puede quitarle jamás al individuo la responsabilidad por su obrar concreto. A la filosofía práctica le queda, sin embargo, la tarea de marcar aquellos lugares vacíos a ser llenados no por ella misma, sino sólo por la *praxis*”. Cf. Wieland 1999, p. 109.

⁴⁰ Cf. Arist., *EN*, Z8, 1140b31-32.

por el *voûç*, que es una virtud intelectual distinta a la prudencia, y que es propia de la parte epistémica del alma. Aristóteles, al final de *EN* Z8, después de hablar de los tipos de prudencia, retoma el tema de los universales y la importancia de los particulares que había mencionado al final de *EN* Z7, y opone la ciencia a la prudencia, con eso también hace énfasis en que lo propio de la prudencia no es el universal sino el particular:

Es evidente, que la prudencia no es ciencia, pues ella, como se dijo, se ocupa de lo último: tal es la naturaleza de lo práctico. Ella se opone al intelecto; en efecto, por un lado, el intelecto es de las definiciones, de las cuales no hay razonamiento, y por otro lado, la prudencia se ocupa de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino sensación.⁴¹

Esta cita es doblemente relevante. En primer lugar, porque enmarca a la prudencia en el ámbito práctico y no teórico, pues le conciernen más los particulares. En segundo lugar, porque aquí Aristóteles hace alusión a las definiciones, las cuales son principios, cuyo conocimiento se obtiene a través del intelecto (*voûç*),⁴² por lo cual es un conocimiento que corresponde a la parte epistémica del alma. El intelecto es el hábito de los principios y, por tanto, el hábito propio de la ciencia no-demonstrativa.⁴³ Así como al intelecto le conciernen las definiciones o principios más universales como: “las carnes ligeras son saludables y de fácil digestión” o “el agua con miel es benéfica para la fiebre en los flemáticos” (universales de segundo orden); así, a la prudencia le conciernen las cosas últimas, es decir, los particulares, de las cuales hay sensación pero no hay ciencia, pues la ciencia no es de lo particular sino de lo universal.⁴⁴

⁴¹ Arist., *EN*, Z8, 1142a23-27: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἔστιν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιούτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· οὐ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὃν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἰσθησις.

⁴² Las definiciones no son obtenidas por demostración, como también lo explica Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*, cf. Arist., *APo.*, A3 y B4.

⁴³ Cf. Arist., *APo.*, 72b18-22.

⁴⁴ Para Reeve, la parte calculadora del alma que lleva a cabo la deliberación y, por lo tanto, el ejercicio de la φρόνησις, recurre a la parte epistémica del alma para tomar de ella las verdades prácticas que son necesarias para la deliberación como premisas mayores: “For though practical wisdom must be concerned with universal premises (VI.7 1141b14-15), it gains its knowledge of them at second hand from the scientific part.

Pienso que en los capítulos *EN Z7* y *Z8* se menciona la relevancia de los conocimientos universales para la deliberación y la acción, esto es, para el ejercicio de la prudencia, pero también se hace énfasis en la importancia del conocimiento de lo concreto y particular sobre el universal; de manera que el objeto propio de la prudencia es más lo particular que lo universal. Por otro lado, la virtud correspondiente a los principios más universales no es la prudencia, sino es el *voûc*; éstos no pueden ser producto de la virtud intelectual de la ciencia en su sentido demostrativo, porque no son deducibles, y tampoco lo son del arte ni de la prudencia, pues lo más propio de ellas son las cosas particulares; por último, la virtud de dichos principios tampoco corresponde al ejercicio de la sabiduría, porque a ella le conciernen los objetos superiores del universo.

Los principios prácticos en cuanto universales y necesarios, cuya virtud correspondiente es el *voûc*, son el objeto constitutivo de la ciencia práctica o ético-política. Si los principios prácticos son necesarios en cuanto verdaderos y universales, entonces pueden ser pensados por la parte científica del alma (*ἐπιστημονικόν*) y ser considerados como objetos de estudio en cuanto tales. Los principios con los cuales se llevan a cabo las acciones correctas serían los mismos objetos sobre los cuales se hace ciencia práctica, la diferencia está en la forma en que son pensados por la parte racional: la parte calculadora (*λογιστικόν*), gracias a la prudencia, usa de los principios para la deliberación con vistas a la acción correcta; mientras que la parte científica (*ἐπιστημονικόν*) piensa los principios prácticos como objetos de estudio, dando lugar a la ciencia práctica o política. La prudencia tiene un fin meramente práctico: la acción correcta; mientras que la ciencia práctica tiene, en cambio, el fin teórico de pensar sobre los principios prácticos (y otros fenómenos éticos de los cuales se obtienen definiciones), sin que por ello este fin teórico se contraponga al fin práctico de la vida buena; por el contrario, esta ciencia subordina su fin teórico al práctico.

IV. La analogía entre la ciencia práctica y la medicina

La analogía con la medicina para explicar la naturaleza y el funcionamiento del conocimiento práctico es muy recurrente no sólo en el libro

Practical perception of such things as ‘This is bird meat’, by contrast, is its own unique contribution”. Cf. Reeve 2006, p. 208.

Z, sino también a lo largo de la *Ética Nicomaquea*.⁴⁵ Según el esquema de virtudes de *EN* Z1, la prudencia y las artes, entre ellas la medicina, se ubican dentro de las virtudes referidas a las cosas contingentes; por esta razón, Aristóteles las coloca como virtudes intelectuales aparte de la ciencia.⁴⁶ Otra semejanza importante entre prudencia y medicina, según *EN* Z, es que ambas comparten una finalidad práctica: una busca la virtud, y la otra, la salud; ninguna de las dos busca sólo el conocimiento por el conocimiento; de esta finalidad práctica se desprende el hecho de que ambas son similares por utilizar conocimientos particulares y universales, así como que en ellas sea especialmente relevante el conocimiento de los particulares.⁴⁷

En este apartado me concentraré en explicar en qué consiste exactamente la analogía entre la filosofía práctica y la medicina a partir de la comparación que realiza Aristóteles entre prudencia y medicina en Z12 y Z13, con el fin de esclarecer el estatuto científico de la ética y la política a partir de su semejanza con la medicina. En estos capítulos, Aristóteles expone un par de aporías relacionadas con la prudencia: la primera es acerca de la utilidad de la prudencia y de la sabiduría, y la segunda, sobre si la prudencia puede mandar sobre la sabiduría, a pesar de que esta

⁴⁵ Cf. Arist., *EN*, A6, 1097a8-13; B2, 1104a1-5; B4, 1105b12-18; K9, 1181b2-12. Aristóteles se refiere a la medicina como una de las ciencias particulares; ella trata acerca de la salud, así como la geometría trata sobre las magnitudes (cf. *EN*, Z10, 1143a3). Desde el punto de vista de la triple división de las ciencias, la medicina es una ciencia productiva, pues su interés radica en lograr la salud de los individuos. Cf. Arist., *Metaph.*, K, 1064a11-13.

⁴⁶ Cf. Arist., *EN*, Z4, 1140a1.

⁴⁷ Jaeger ofrece una visión panorámica de las analogías médicas utilizadas en la *EN* para explicar el conocimiento ético, así como una explicación del origen de la analogía entre ambas disciplinas, la cual se remonta al *Gorgias*; en este diálogo, Sócrates se refiere a la política como una nueva filosofía cuyo objeto es el cuidado del alma. Según Jaeger, Aristóteles retoma esta analogía para explicar la naturaleza de la ciencia práctica, como un conocimiento distinto al especulativo, y, que, además, es muy semejante al de la ciencia médica. La analogía entre la medicina y la filosofía práctica es relevante, sobre todo, para hablar de la fundamentación teórica de la política, así como de su método propio: “The consistent comparison of ethics with medicine obviously was not, for Aristotle, a mere piece of learned pedantry. Every word he utters about questions of method has its philosophic meaning. Apparently he thought it necessary again and again to illustrate the nature and peculiarity of ‘politics’ or ethics as a science. As a special branch of philosophy distinct from theoretical speculation, it needed a careful description and justification of its aim and methods”. Cf. Jaeger 1957, p. 60.

última sea superior. Mi interés se centra en la primera aporía, pues, para hablar acerca de la utilidad de la prudencia, Aristóteles recurre a una comparación con la medicina y con la gimnasia:

Se podría problematizar acerca de estos hábitos, preguntando para qué son útiles. En efecto, por una parte, la sabiduría para nada estudia las cosas a partir de las cuales un hombre es feliz (pues ella no es propia de ningún tipo de génesis), y, por otra parte, la prudencia tiene eso; pero, ¿para qué es necesaria ésta? Si es cierto que la prudencia es el hábito acerca de lo que es justo, bello y bueno para el hombre (éstas son las cosas que practica el hombre bueno), también es cierto que para nada somos más practicantes por saber estas cosas (si es cierto que las virtudes son hábitos), como tampoco por saber las cosas saludables y las vigorosas, ni cuantas se dicen no para producir, sino para ser a partir del hábito; en efecto, para nada somos más practicantes (saludables y vigorosos) por tener la ciencia médica y la gimnástica. Hay que decir que, si la prudencia no es útil a causa de estas cosas [el saberlas], sino por ser virtuoso, para nada es útil a los que son virtuosos, y tampoco a los que no la tienen.⁴⁸

En este texto se plantea la primera aporía: parece que la prudencia no es útil en la práctica de la virtud; si la prudencia se entiende como el conocimiento de lo bello, bueno y justo, así como la medicina y la gimnasia son el conocimiento de lo sano y de lo vigoroso; y si el conocimiento médico no nos hace practicar las cosas saludables, tampoco la prudencia, en cuanto virtud intelectual, nos hace practicar las cosas bellas, buenas y justas; éstas parecen ser más bien el producto de una cierta práctica. Por ejemplo, saber que el cigarro es dañino para la salud y saber porqué es dañino, no nos hace dejar de fumar de forma automática; o bien, podemos saber que consumir vitaminas ayuda a evitar las enfermedades en épocas de frío y, sin embargo, no por eso las consumimos; por el contrario, parece que, en relación con la práctica, es más importante llevar

⁴⁸ Arist., *EN*, Z12, 1143b18-30: Διαπορήσει δ' ἀν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν. ή μὲν γάρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἔξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμάς γάρ ἔστι γενέσεως), ή δὲ φρόνησις τούτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἔνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ή μὲν φρόνησίς ἔστιν ή περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔστιν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἀνδρὸς πράττειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτά ἐσμεν, εἴπερ ἔξεις αἱ ἀρεταὶ εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἔξεως εἶναι λέγεται· οὐθὲν γάρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ιατρικήν καὶ γυμναστικήν ἐσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον ὁμηρέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὖσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος· ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν.

a cabo las cosas que nos proponemos, que sólo tener el conocimiento de ellas.⁴⁹ La acción virtuosa parece ser el producto de un largo proceso en el que aprendemos a actuar correctamente (habitación), y no tanto el producto del conocimiento de qué es la virtud. Alguien puede saber qué es lo bueno y lo justo y, sin embargo, su conocimiento no garantiza que actuará bien y justamente, como el conocimiento de lo sano y lo vigoroso no garantiza que tengamos hábitos saludables.

Aristóteles resuelve la aporía inicial sobre la irrelevancia de la prudencia en las acciones virtuosas afirmando que la prudencia es un elemento ineludible para volverse virtuosos, porque hay una relación de interdependencia o de co-dependencia entre ella y las virtudes éticas: la prudencia necesita de las virtudes éticas, porque ellas hacen correcto el fin,⁵⁰ y las virtudes éticas necesitan de la prudencia, porque toda virtud es un hábito con recta razón. Aristóteles sostiene que la prudencia requiere de las virtudes, porque ellas son el principio a partir del cual es posible la acción correcta; pero, a su vez, la prudencia garantiza que la virtud sea plena y no sólo natural, la virtud ética no sólo es un hábito “según la recta razón” sino un hábito “con recta razón”.⁵¹ Esto quiere decir, en última instancia, que no basta simplemente llevar a cabo acciones correctas; éstas pueden ejecutarse sólo por cumplimiento a las leyes, involuntariamente, o por ignorancia; por el contrario, es preciso llevarlas a cabo por sí mismas y, para lograr esto último, es necesario el conocimiento y, por lo tanto, la prudencia.⁵² La acción virtuosa requiere de la intervención de la parte intelectiva para cruzar el ámbito de la virtud natural a la virtud plena. La virtud plena se da cuando el sujeto logra un desarrollo suficiente del carácter y también un suficiente desarrollo intelectual.⁵³

⁴⁹ La incontinencia es un ejemplo del caso en que podemos poseer el conocimiento de lo que se debe o no hacer y, sin embargo, no llevarlo a cabo. La explicación aristotélica ante este fenómeno, consiste en que el sujeto, aún sabiendo lo mejor, no lo elige porque no sigue su razón sino sus apetitos, y sigue sus apetitos debido a que carece de las virtudes del carácter. En este sentido se entiende el caso de la incontinencia, como un caso opuesto al de la posesión de la virtud de la prudencia. Cf. Arist., *EN*, H1-10.

⁵⁰ Cf. Arist., *EN*, Z13, 1144a7-9, 28-34.

⁵¹ Arist., *EN*, Z13, 1144b26-27: ἔστι γάρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὄρθον λόγον, ἀλλ’ ἡ μετὰ τοῦ ὄρθον λόγου ἔξις ἀρετή ἐστιν.

⁵² Cf. Arist., *EN*, Z13, 1144a13-20.

⁵³ El incontinente no tiene la virtud del carácter, ni de la prudencia; ésta es propia del

En Z12, Aristóteles asemeja la prudencia y la medicina en la primera aporía, pero en la solución de la aporía en Z13 parece distinguirlas, pues afirma que la prudencia es una virtud que sí es necesaria para el ejercicio de las acciones virtuosas, y, después de esta solución, Aristóteles no vuelve sobre la comparación con la medicina, dejando abierta la posibilidad de interpretación de la analogía completa.

La analogía entre prudencia y medicina se esclarecería si distinguimos una relación en dos niveles distintos; la primera estriba en una relación de semejanza entre la prudencia y la medicina como práctica médica, en cuanto que ambas implican habilidades y conocimientos generales y particulares aplicables. El segundo nivel es la relación de semejanza entre la medicina como teoría médica y la política como ciencia práctica: ellas son ciencias, sistemas o cuerpos de conocimientos producto de una teorización de sus objetos. Si consideramos estos dos niveles, la aporía se comprende desde una perspectiva más clara: en ella, Aristóteles estaría oponiendo el lado teórico de la medicina con la prudencia, por lo cual la analogía no funciona correctamente: tener la ciencia médica o el arte de la gimnasia no nos hace más prácticos en las cosas saludables y vigorosas, lo cual sí ocurre en el caso de la prudencia, pues poseerla implica la realización necesaria de acciones virtuosas. La analogía funciona mejor si comparamos la prudencia con la práctica médica, y la política con la teoría médica.

La práctica médica, a diferencia de la teoría médica o medicina, implica el conocimiento suficiente para llevar a cabo acciones saludables, así como los hábitos saludables, tal como la prudencia requiere de los hábitos del buen carácter. En cambio, la teoría médica corresponde a un nivel de conocimiento superior sobre las cosas saludables, el cual consiste en saber las causas de los fenómenos, así como en una sistematización apropiada de los mismos. El médico o el científico, a diferencia del hombre de experiencia, conoce el porqué de su conocimiento, es decir, no sólo sabe el qué, sino que sabe dar la explicación o causa de su propio conocimiento.⁵⁴ El conocimiento de la práctica médica es el conocimiento del qué, aunque no tenga el porqué. La presencia de un conocimiento científico ocurre de una manera muy semejante en la política,

que sabe deliberar, es decir, del que conoce y actúa en consecuencia. Sobre el fenómeno de la incontinencia, cf. *EN*, H1-10.

⁵⁴ Cf. Arist., *Metaph.*, A, 981a24-30.

la cual también examina y sistematiza sus propios principios, y recurre a la psicología y otros temas metafísicos para dar una explicación suficiente de los fenómenos que estudia.

La analogía con la medicina así expuesta se complementa, además, muy bien con la forma de enseñanza de la medicina y la política que aparece en *EN K9*.⁵⁵ Aristóteles, en este capítulo, habla de la experiencia en la medicina como algo elemental para poder entender los tratados médicos, y de cómo ocurre algo semejante a los estudiantes de política. En la enseñanza médica, no basta, de ninguna manera, con la enseñanza teórica y basada únicamente en “los libros de texto”, sino que es preciso enseñar al estudiante de medicina con ejemplos prácticos.⁵⁶ El profesor de medicina enseña primero cómo proceder en un caso concreto, haciéndolo él mismo, y luego pide al estudiante imitarlo bajo su supervisión. Aquí se distingue, por un lado, el conocimiento de los tratados médicos y, por el otro, el conocimiento empírico del sujeto que aprende, esto es, se distingue la práctica médica, de la teoría médica. Aristóteles resalta así la importancia de la experiencia para el estudiante de política. Por un lado, está en contra de los sofistas que enseñan a ser políticos sin serlo ellos mismos (tienen sólo la teoría política sin la práctica política), y, por otro, sugiere que los libros que contienen enseñanzas sobre política serán útiles sólo en la medida en que se presuponga la experiencia. Así, Aristóteles parece distinguir la teoría política, de la práctica política o prudencia.

Sin embargo, cabe mencionar que las ventajas que supone la semejanza entre la política y la medicina se pueden ver opacadas por sus diferencias, ya que la política y la ética aventajan con mucho a la medicina desde el punto de vista del sistema aristotélico, principalmente por su objeto de estudio.⁵⁷ Por ejemplo, en *EN A13*, Aristóteles dice que la política es

⁵⁵ Arist., *EN*, K9, 1181b2-12.

⁵⁶ Este doble sentido de la analogía entre la medicina y la ciencia ético-política lo explica Jaeger de la siguiente manera: “Thus the example of medicine is used not only as a model of method for the theoretical analysis of ethics but equally for its practical application in human life and education. Medicine was the prototype that combined both aspects, and it was precisely this combination that made it the perfect model for the ethical philosopher”. Cf. Jaeger 1957, p. 60.

⁵⁷ Chappell, a diferencia de lo que expuse en este apartado, defiende que en Aristóteles se da una ética del “hombre bueno” (*agathos*-centred), el cual es la medida del conocimiento ético. Bajo esta visión de la ética aristotélica, Chappell piensa que la ética no puede ser una ciencia, porque ella no es otra cosa que la sabiduría práctica o prudencia; por lo cual, lo que en cualquier ciencia (incluida la medicina) se consideran como tres

mejor y más honorable que la medicina.⁵⁸ El objeto de la ética es el bien humano en su totalidad; en cambio el de la medicina es sólo una parte del bien, la salud, algo producible; en cambio, el objeto de la ciencia práctica es la acción (*πρᾶξις*), y ella es superior a la producción (*ποίησις*), porque la primera alcanza su fin en su misma realización.⁵⁹ Pienso que estas diferencias en cuanto al objeto de estudio conllevan también importantes diferencias metodológicas y científicas entre ambas disciplinas, las cuales es preciso considerar, aunque en otra investigación.

V. Evidencias metodológicas en apoyo de una ciencia práctica en EN Z

El libro Z de la *Ética Nicomaquea* es un libro muy complejo, puede analizarse desde varios puntos de vista. En las secciones anteriores he hecho una lectura a partir de sus contenidos para defender la presencia de una ciencia práctica. Desde otro punto de vista, el libro Z puede tomarse como un objeto de investigación en sí mismo, y, así, cabría la pregunta acerca de su objetivo o finalidad en cuanto tratado. En el presente apartado busco esclarecer que, metodológicamente, es posible apreciar que la finalidad del libro Z es de carácter teórico, debido a que tiene como objetivo el estudio de la prudencia como principio práctico. Casi al principio del libro, Aristóteles afirma:

Por eso, no sólo es necesario que esto (lo que dijimos antes) sea dicho verdaderamente también acerca de los hábitos del alma, sino también [es necesario que] se defina [esto, i.e.] qué es la recta razón, a saber, cuál es la definición de ésta.⁶⁰

clases de cosas materialmente distintas, en la ética son sólo distinciones formales: “For any science or field of study, ethics included, we can raise the questions ‘Who counts as an expert in this field?’, ‘What is the subject matter of this study?’, and ‘What is the objective of this study?’ [...] With medicine, for example, the answers are, respectively, ‘The qualified doctor’, ‘Disease and its treatment’, and ‘Health’. [...] But in the case of ethics, we might say that Aristotle’s answers to these three questions are, respectively, ‘The good man’, ‘The good man’, and ‘The good man’ ”. Cf. Chappell 2005, p. 238.

⁵⁸ Cf. Arist., *EN*, A13, 1102a20-21.

⁵⁹ Cf. Arist., *Metaph.*, Θ, 9.

⁶⁰ Arist., *EN*, Z1, 1138b32-34: διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἔξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ’ εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστιν ὁ ὄρθδος λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος.

En los libros B (II) al E (V) de *EN*, Aristóteles aborda el tema de las virtudes éticas o del carácter cuya función es la realización del término medio en cada área de la vida humana; y, para lograr de la mejor manera posible dicho término medio, se requiere de la recta razón, o prudencia, que es la virtud intelectual del ámbito práctico. Por este motivo, al tema de la virtud ética sigue una investigación acerca de la naturaleza de la prudencia, la cual se explica a lo largo del libro Z. En este sentido es posible considerar *EN Z* como un tratado acerca del principio práctico y cognitivo por excelencia del ámbito moral, es decir, la prudencia, y sobre el cual se busca precisar qué es (cuál es su definición),⁶¹ y cuál es su función. De modo que, si el objetivo del libro Z es el análisis de la prudencia como el principio práctico por excelencia, entonces *EN Z* sería un buen ejemplo de un tratado en el que se desarrolla la ética al modo de una ciencia de principios o ciencia no-demonstrativa.

Desde el punto de vista de la finalidad del tratado pienso que prudencia y ciencia práctica no pueden considerarse lo mismo. Si ambas fueran el mismo conocimiento, el contenido del libro que habla de la prudencia tendría que ser considerado como el resultado del ejercicio reflexivo sobre la propia prudencia, lo cual obliga a pensar que habría diversos grados de prudencia; una sería la prudencia práctica, y otra la teórica, la que se pregunta por su propio funcionamiento. El nivel teórico de la prudencia sería el concerniente a una mayor especialización del conocimiento práctico, lo cual llevaría a considerarla como una especie de campo de conocimiento. En otras palabras, si el libro Z se considera un texto que se pregunta por el conocimiento práctico en sí mismo, entonces sólo se puede concluir que es un conocimiento reflexivo, esto es, un ejercicio de carácter teórico. Así pues, el libro Z es el resultado de una teorización sobre el conocimiento práctico; así como un producto de la parte epistémica del alma, que ha estudiado en qué consiste la prudencia o conocimiento práctico en sí mismo. Metodológicamente no puede sostenerse que el libro Z sea un libro de carácter práctico; esto se

⁶¹ Respecto a la traducción e interpretación del término ὁρος, Rowe no está de acuerdo en traducirlo como “definición”, sino como el criterio que determina las virtudes, las acciones y el razonamiento que determina los medios. Añade que varios comentadores piensan que la pregunta sobre este criterio se resuelve hasta *EN X*: el medio es determinado en relación con la σοφία. Sin embargo, Rowe sostiene que la pregunta se resuelve en el mismo libro VI, y concuerda con Allan en que el criterio hacia el cual mira la recta razón es la percepción. Cf. Rowe 1971, pp. 109-114.

aprecia con mayor claridad en el pasaje del inicio en donde habla sobre su finalidad, que es la de indagar qué es y en qué consiste la prudencia. Y si esto es así, esto nos llevaría a pensar que la prudencia tiene un fin teórico, o al menos, una parte teórica, lo cual es contradictorio, ya que, desde el punto de vista de la división de las partes del alma y de sus virtudes, la prudencia es una virtud de la parte calculadora y no epistémica. De modo que es preciso distinguir la prudencia de la ciencia práctica o política, la cual tendría un carácter teórico-sistemático, aunque esto no demerita que, a su vez, este fin teórico se subordine a un fin práctico.⁶²

VI. Conclusiones

El objetivo primordial de *Ética Nicomaquea Z* es distinguir el ámbito teórico del práctico, haciendo un especial énfasis en la independencia del segundo, cuya virtud respectiva es la prudencia (φρόνησις). Esta división podría llevar a pensar en excluir toda posibilidad de una teorización del ámbito práctico, es decir, de una ciencia práctica. El libro Z de *Ética Nicomaquea* presenta, así, uno de los problemas principales sobre la posibilidad de una ciencia del ámbito práctico, a saber, el de la pertenencia del objeto de estudio práctico al ámbito de lo contingente,

⁶² La distinción entre prudencia y ciencia práctica como hábitos correspondientes a dos partes distintas del alma (λογιστικόν y ἐπιστημονικόν, respectivamente), ayuda a no caer en un círculo vicioso en la justificación del conocimiento ético. Ésta es la queja de Chappell a la postura que en un inicio pudiera pensar en la ética como ciencia: “Even if ethics were what (to say it again) it most certainly is not, as tidily universal a science as geometry, it would still be a self-reflexive science, a study whose study is itself”. Cf. Chappell 2005, p. 239. Desde mi punto de vista, la ciencia práctica no es una ciencia reflexiva del hombre bueno que se piensa a sí mismo, sino que es producto de un ejercicio de la parte epistémica que piensa sobre los fenómenos morales como un objeto de estudio. Pienso que Chapell cae en un error similar cuando pone a Aristóteles la tarea de justificar lo que él considera el estándar de la ética: el hombre bueno. ¿Quién puede decir quién es el hombre bueno, sino él mismo? “But who says who counts as an *agathos*? Though Aristotle never explicitly answers this question. The obvious and inevitable answer is that the best judge of who is an *agathos* is simply the *agathos* himself. After all, the *agathos* is the best judge of all the other important ethical questions. So the more important this question is the more inevitable it seems that he must be the best judge of this question, too”. Cf. Chappell 2005, p. 252. Desde mi punto de vista, en la ciencia práctica, el estándar no es el “hombre bueno”, sino la concepción adecuada del bien humano.

siendo que el objeto de toda ciencia ο ἐπιστήμη tendría que pertenecer al ámbito de las cosas necesarias. El problema así planteado, desde mi punto de vista, no se resuelve por completo en *EN Z* debido a que aquí no hay ninguna mención a la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces” (ώς ἐπὶ τὸ πολύ), con la cual Aristóteles admite las ciencias sobre objetos contingentes no azarosos. Sin embargo, pienso que, dentro de los límites del libro *EN Z*, es posible defender el valor científico que Aristóteles confiere a la ciencia práctica y, al mismo tiempo, es posible acentuar la diferencia existente entre esta última y la prudencia. Uno de los puntos más relevantes en la diferenciación entre prudencia y ciencia práctica consiste en sus distintos grados de universalidad: mientras que en la prudencia basta con tener un conocimiento de la experiencia para lograr la acción virtuosa, la ciencia práctica implica un conocimiento más universal de los principios de la acción, requerido para la legislación. Tales principios no sólo implican necesidad científica por su universalidad, sino que, además, son adquiridos por el νοῦς, que es una virtud de la parte epistémica del alma. La base de esta diferenciación entre política y prudencia se encuentra en la distinción entre varios tipos de prudencia, dentro de las cuales, la legislativa es la prudencia arquitectónica, por considerarse la más universal de todas, y el origen de la ciencia práctica. Esta diferencia se corresponde con la concepción de la política señalada en *EN Z* como una ἐπιστήμη o un campo de conocimientos referido al bien y a las cosas útiles del hombre; además, se aprecia muy bien al compararla con el ámbito médico: la prudencia es semejante a la práctica médica, en donde es más relevante el conocimiento del particular, en cambio, la ciencia práctica es semejante a la teoría médica, cuyo conocimiento más propio es lo universal. Por último, un análisis del texto de *EN Z* como un tratado sobre el principio de la prudencia es un argumento más de que, como sucede en otros tantos pasajes de la misma obra, el objetivo de Aristóteles es la investigación y análisis teórico de los fenómenos éticos.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí B., Madrid, Gredos, 1985.

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater, I. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1975 [1894].

ARISTOTLE, *Metaphysics*, W. D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1924.

- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 2a. ed., transl. by T. Irwin, Indianapolis, Hackett, 1999.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, transl. by C. Rowe, philosophical introd. and comm. by S. Broadie, Oxford / New York, Oxford University Press, 2002.
- BERTI, E., “Filosofia práctica e Phrónesis”, *Tópicos*, 43, 2012, pp. 9-24.
- CHAPPELL, T., “The Good Man Is the Measure of All Things: Objectivity without World-Centredness in Aristotle’s Moral Epistemology”, en C. Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 233-255.
- DEVEREUX, D., “Particular and Universal in Aristotle’s Conception of Practical Knowledge”, *Review of Metaphysics*, 29, 1986, pp. 483-504.
- GADAMER, H. G., “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, *Philosophica Malacitana*, 5, 1991, pp. 173-187.
- IRWIN, T., “Ethics as an Inexact Science: Aristotle’s Ambitions for Moral Theory”, en B. Hooker, M. Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 100-129.
- JAEGER, W., “Aristotle’s Use of Medicine as Model of Method in His Ethics”, *JHS*, 77, 1, 1957, pp. 54-61.
- NATALI, C., “Virtue or Science?”, en *The Wisdom of Aristotle*, New York, State University of New York Press, 2001, pp. 1-36.
- NUSSBAUM, M., “El discernimiento de la percepción”, en M. Nussbaum, *El conocimiento del amor*, Madrid, Machado Libros, 2005, pp. 113-201.
- PLATÓN, *Diálogos IV –República–*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.
- REEVE, C. D. C., “Aristotle on the Virtues of Thought”, en R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 198-217.
- RICHARDSON, G., “Theoretical and Practical Reason”, en G. Richardson, *Happy Lives and the Highest Good –An essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 91-122.
- ROWE, C. J., *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle’s thought*, Cambridge, University Printing House, 1971.
- WIELAND, W., “Norma y situación en la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 107-127.
- ZINGANO, M., “Aristotle and the problems of method in ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII, 2007, pp. 297-330.