

La relación entre φρόνησις y σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός en *Magna Moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles

Jesús ARAIZA

Universidad Iberoamericana
araimar_jes@yahoo.com.mx

RESUMEN: La relación entre φρόνησις y σοφία en Aristóteles es análoga a la relación que se da entre un mayordomo y el señor de la casa. El mayordomo es soberano entre todos y administra todas las cosas en la casa. No obstante, no da órdenes al señor, sino que, al gobernar sobre los demás subordinados, procura ocio para su amo (παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν, *MM*, I, 34, 1198b 14), para que éste, al no ser obstaculizado por las cosas necesarias, pueda dedicarse enteramente a la filosofía. Análogamente, la prudencia es soberana en el alma, pero no gobierna sobre la sabiduría, sino que, al gobernar sobre las pasiones, produce ocio para que el intelecto pueda dedicarse a la contemplación. Esta metáfora tomada de *MM* (I, 34, 1198b 8-20) concuerda con una analogía paralela de *EN* (VI, 13, 1145a 6-11): la relación φρόνησις-σοφία es semejante a la relación que se da entre la medicina y la salud. Así como la medicina no es soberana respecto de la salud, así tampoco la prudencia lo es respecto de la sabiduría, sino que mira de qué modo la produce (ὅρῳ ὅπως γένηται). Por otra parte, la misma función productora o generadora de la prudencia en su relación con la sabiduría se confirma en *Met.*, A, 1, 981b 13-25. Allí Aristóteles describe la anterioridad cronológica de las artes necesarias y de las orientadas al placer. Las ciencias contemplativas, en efecto, surgen una vez que han sido descubiertas las ciencias necesarias. El descubrimiento de estas últimas antecede cronológicamente y contribuye al nacimiento de la contemplación (θεωρία) en las *poleis*.

* * *

ABSTRACT: The relationship between φρόνησις and σοφία in Aristotle is analogous to that between a butler and the house master. The butler stands above everyone and takes care of all the things in the house. However, he does not give orders to the master. In ruling over the other subordinates he provides leisure to his master

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, βίος πολιτικός, βίος θεωρητικός, *Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia*, σοφία, φρόνησις.

RECEPCIÓN: 6 de julio de 2007.

ACEPTACIÓN: 29 de octubre de 2007.

(*παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν*, *MM*, I, 34, 1198b 14), so that he can dedicate himself entirely to philosophy without being bothered by any necessary thing. By analogy, prudence is sovereign in the soul, but it does not rule over wisdom. By governing the passions, prudence provides leisure to the intellect so that he can dedicate himself to contemplation. This metaphor taken from *MM* (I, 34, 1198b 8-20) is in accordance with a parallel analogy from *EN* (VI, 13, 1145a 6-11): The relation *φρόνησις-σοφία* is similar to the relation between medicine and health: Just as medicine is not sovereign in relation to health, neither is prudence in relation to wisdom; rather, prudence looks at how it produces <it> (*ὁρᾷ ὅπως γένηται*). Moreover the same productive or generative function that is characteristic of prudence is confirmed in the passage from *Met.*, A, 1, 981b 13-25. There Aristotle describes the chronologic anteriority of necessary arts and those aimed at pleasure. Contemplative sciences come into existence once the necessary sciences have been discovered. Their discovery chronologically precedes, and contributes to the birth of contemplation (*θεωρία*) in the *poleis*.

La relación entre φρόνησις y σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός en *Magna Moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles*

Jesús ARAIZA

A la Dra. Beatriz Aguad, profesora y amiga. Con afecto y gratitud.

Ahora bien, cada uno parecería ser esta parte del alma, si de verdad es lo soberano y mejor. Sería absurdo, por tanto, si no eligiera uno su propia vida, sino la de algún otro. Y lo dicho anteriormente se adapta también ahora: aquello que es propio para cada uno es por naturaleza para cada uno lo mejor y más placentero. Para el hombre, por tanto, es la vida de acuerdo con el intelecto, si de verdad el hombre sobre todo es ello. Ésta es, por consiguiente, también la vida más feliz.¹

Una metáfora que formula Aristóteles a partir del campo de la ciencia política, permite describir la función de la prudencia (φρόνησις) y de la sabiduría (σοφία) y entender el tipo de relación que se da, en el campo de la ética, entre estas dos virtudes. Dice Aristóteles en la *Política* (I, 7) que una casa completa se compone de hombres libres y de esclavos,² y que la ciencia por

* Este artículo fue leído como ponencia en el marco del Cuarto Taller de Filosofía Antigua, realizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, del 23 al 25 de junio de 2007. Agradezco a Ricardo Salles su amable invitación para participar en el mismo.

¹ Arist., *EN*, X, 7, 1178a 2-8: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἕκαστῳ τῇ φύσει κρᾶτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἕκαστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

² Arist., *Pol.*, I, 3, 1253b 4: οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων.

la cual se da órdenes a los esclavos, no es una ciencia que el señor de la casa tenga que aprender,³ sino que todos aquellos que pueden evitar la molestia de mandar, derivan este honor a quien sabe hacerlo, es decir, a un mayordomo,⁴ mientras que ellos se dedican a la política o a la filosofía.⁵ De una manera análoga, así como en la casa el señor se relaciona con el mayordomo, y éste con los subordinados, así también dentro del alma se comporta, según Aristóteles, la sabiduría con la prudencia y ésta con respecto a las pasiones. Tal como el mayordomo recibe el encargo de administrar con plena soberanía los bienes de la casa y de mantener el orden entre las partes que la constituyen, así la prudencia toma el encargo de gobernar dentro del alma y de ejercer autoridad plena sobre las pasiones y las demás partes que la conforman. Al organizar el gobierno de la casa y ejercer el mando sobre todos los demás subordinados, el mayordomo cuida ante todo que no se moleste al señor, ni se le distraiga de las actividades en que se ocupa. Al gobernar con plena soberanía dentro del alma, la prudencia cuida especialmente que el intelecto, libre de la molestia del mando sobre las pasiones, pueda realizar sin obstáculos la obra que le es propia.⁶

³ *Pol.*, I, 7, 1255b 20: ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή.

⁴ *Pol.*, I, 7, 1255b 24 ss.: ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἷαν περ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας· εἴη δ' ἂν καὶ ἐπὶ πλείοντων τοιούτων μάθης, οἷον ὁμοποιικὴ καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας. ἔστι γὰρ ἕτερα ἐτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαϊότερα, καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν “δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότης”. αἱ μὲν οὖν τοιαῦται πᾶσαι δουλικαὶ ἐπιστήμαί εἰσι· δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων. ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις.

⁵ *Pol.*, I, 7, 1255b 34: ἃ γὰρ τὸν δούλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπίτροπός (τις) λαμβάνει ταύτην τὴν τιμὴν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν.

⁶ Cfr. *MM*, I, 34, 1198b 8-20. Dirlmeier, 1958, p. 125: “Según Susemihl —dice Franz Dirlmeier—, aconteció a G. Heylbut (1888), el excelente editor en ese tiempo de los comentarios griegos a *EN* (1889, 1892), el hacer un bello descubrimiento. Halló en el Codex Vindobonensis gr. Phil. 315 (Nesel) un escolio con

Esta relación análoga existente entre la prudencia y la sabiduría, entre el mayordomo y el señor de la casa, permite ilustrar, sin duda, el tipo de relación que se da, según la teoría ética aristotélica, entre la vida política y la vida contemplativa. Como podemos constatar por sus tratados de *Ética*,⁷ de las tres formas de vida que, a los ojos de los hombres, posibilitan una vida feliz, Aristóteles descarta la vida del goce (βίος ἀπολαυστικός)⁸ y postula como formas que conducen de verdad

una cita de Teofrasto que concuerda de modo evidente con el pasaje de *MM*, I, 34, 1198b 9-20. Sobre la base de la hipótesis válida desde Spengel sobre una ubicación temporal de *MM* posterior a Teofrasto, las consecuencias de esa tesis son claras. W. Jaeger las ha inferido en su reciente tratamiento profundo de este escolio (1929) y ha precisado allí (p. 278) que el autor de *MM* ha incluido con ello en su exposición la ‘famosa controversia entre Dicearco y Teofrasto’ sobre la primacía del βίος θεωρητικός y el πρακτικός (Cicero, *ad Atticum*, II, 163). Lo mismo R. Walzer (1929, pp. 158, 191). No obstante, la discusión acerca de ello debe permanecer abierta, pues hasta ahora por nadie ha sido advertido que no sólo se trata de un pensamiento teofrástico, sino también de un pensamiento aristotélico, que la actividad del mayordomo posibilita al señor una vida como político o como filósofo (*Pol.*, I, 7, 1255b 35-37)”.

Nuestro propósito en este ensayo no es debatir acerca de la autenticidad de *Magna Moralia*. Sin embargo, el que el descubrimiento accidental de un escolio, que se supone teofrástico, y la presunción de su concordancia con un pasaje de *MM* se empleen como evidencia fehaciente para fechar este tratado en un tiempo posterior a Aristóteles y así poder defender la tesis de su inautenticidad, nos obliga no solamente a mostrar, como hace Dirlmeier, la existencia de otro pasaje semejante en la *Política* (I, 7, 1255b 34) y su marca aristotélica, sino también a señalar en su contexto el sentido netamente aristotélico y el contenido filosófico de la metáfora que nos presentan *MM*, I, 34, 1198b 11; una metáfora de la relación mayordomo-señor que describe la relación prudencia-sabiduría y que concuerda perfectamente con la analogía medicina-salud de *EN*, VI, 13, 1145a 8, por un lado, y con la teoría del nacimiento y desarrollo de las artes expuesta en *Metafísica*, A, 1, 981b 20-25, por otro. Este ensayo es un intento por mostrar que la doctrina expuesta en *MM*, I, 34, acerca de la relación entre la prudencia y la sabiduría —a partir del despliegue de la metáfora mayordomo-señor—, es la misma que la que se presenta en los pasajes mencionados en *EN*, VI, 13, y en *Met.*, A, 1, 981b 20-25.

⁷ Especialmente en *EN* y *EE*. En *MM* no se encuentra ni una clasificación ni una mención de las formas de vida, lo cual no obsta para que la vida guiada por las pasiones se descarte, según la doctrina allí expuesta, como una vía para alcanzar la felicidad. Cfr. *EN*, I, 3, 1095b 17-19, y *EE*, I, 4, 1215a 32-b 1.

⁸ *EN*, I, 1, 1095b 14-17, y I, 1, 1095b 19-22.

a la felicidad tanto la vida política (βίος πολιτικός) —es decir, una vida fundamentalmente apoyada en la práctica de las virtudes éticas—, como la vida contemplativa (βίος θεωρητικός).⁹ En una perspectiva de conjunto, teniendo a la vista toda la doctrina expuesta en *Ética Nicomaquea* (*EN*), es posible, no obstante, no sólo determinar la primacía de la vida contemplativa frente a la vida política,¹⁰ sino sostener la tesis de que, en sentido estricto, únicamente la actividad del intelecto, la contemplación (θεωρία), posibilita al hombre la felicidad.¹¹

Por consiguiente, cabe preguntar si es verdad que, frente a la contemplación, la vida política no representa la elección mejor para la vida feliz; si la prudencia no es superior a la sabiduría, ni la vida conforme a las virtudes éticas es más perfecta que la vida que se da según la actividad del intelecto, ¿por qué en la filosofía práctica de Aristóteles entra, no obstante, la ciencia política en escena como la más soberana de todas las ciencias, y su fin se nos presenta como el más soberano de todos? Si en el libro X de *EN* ha de concluirse que la forma de vida política es feliz solamente en un sentido secundario,¹² y que la vida más feliz para el hombre es aquella que se da de conformidad con la actividad del intelecto,¹³ ¿por qué Aristóteles privilegia a lo largo de sus tratados éticos la vida política? ¿Por qué dedica, además, en *EN* nada más una parte del libro X al estudio de la vida contemplativa, mientras que en los nueve libros restantes discurre prácticamente acerca de las virtudes éticas y de la llamada vida política? Esta aparente paradoja se resuelve, a la luz de la teoría

⁹ *EN*, I, 1, 1096a 4: τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα.

¹⁰ *EN*, X, 7-8, 1178a 6-9.

¹¹ Cfr. *EN*, X, 8, 1178b 20-32, y I, 6, 1098a 7-18.

¹² *EN*, X, 8, 1178a 9: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν.

¹³ *EN*, X, 7, 1178a 6: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

política aristotélica, mediante la explicación del tipo de relación que se da entre la esfera de lo político y la esfera de lo contemplativo, entre la virtud propia de la vida política, la φρόνησις,¹⁴ y la virtud propia de la vida sabia, la σοφία.

Una breve mirada a *EN*, especialmente al libro VI, capítulos 5 y 13, y a *MM*, libro I, capítulo 34, bastaría para mostrar la función activa y constructora que Aristóteles asigna a la política y a la prudencia. Dado que esta virtud se relaciona, por un lado, como queda dicho, con las cualidades éticas y las pasiones, y, por otro, con la sabiduría, veremos que ella realiza, de hecho, una tarea doble.¹⁵ La prudencia se revela en su doble

¹⁴ Un hecho que conviene advertir es la cercanía y, casi podríamos decir, equivalencia que se da en la teoría de Aristóteles entre la ciencia política y la prudencia (*EN*, VI, 8, 1141b 23 ss.: "Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. *EN*, VI, 8, 1141b 28 ss.: διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι. δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστα εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἓνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις): en ambos casos se trata prácticamente de una y de la misma facultad o potencia. La φρόνησις es un concepto relevante y central dentro de la filosofía práctica de Aristóteles, porque designa por igual las dos grandes esferas en las que se despliega la filosofía de las cosas humanas: la ética y la política. El concepto de φρόνησις en Aristóteles indica en el ámbito de lo individual la misma disposición ética o el mismo hábito que señala el concepto de "política" en el campo de lo público. Aquello que en la esfera de lo estrictamente político se designa con el nombre de "política" y de "político", recibe en el registro de lo ético el nombre de φρόνησις y de φρόνιμος. De hecho, el hombre prudente (φρόνιμος) es aquel que se conduce de conformidad con la vida política. Pues "vida política" (βίος πολιτικός) significa una vida activa, una vida que se realiza de acuerdo con las virtudes éticas. Por tanto, un hombre prudente es aquel que actúa de conformidad con las virtudes éticas. Esta definición vale asimismo para describir a un político verdadero (cfr. *EE*, I, 4, 1215b 3, y I, 5, 1216a 23; ver también *MM*, I, 34, 1197b 23). Un hombre de Estado no puede ser llamado político, si no es un hombre prudente.

¹⁵ Lo político y la prudencia pertenecen a una facultad específica del alma, que no sólo posibilita la felicidad en el sentido de la actividad del alma según las virtudes éticas, sino también en el sentido de la actividad del intelecto. El núcleo de la doctrina ética aristotélica consiste en el estudio de la virtud ética (ἡθικὴ ἀρετή), no para adquirir el *conocimiento puro*, sino para *hacer uso* del conocimiento de la ética. La realización de la virtud ética no es otra cosa que aquello que Aristóteles llama vida política, pues la vida política se orienta hacia la búsqueda del honor (*EN*, I, 3, 1095b 22: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν· τοῦ γὰρ

función, como una virtud práctica y rectora en el gobierno sobre las pasiones, y, simultáneamente, como causa generadora de la sabiduría.¹⁶

Al final del libro VI de *EN*,¹⁷ Aristóteles se plantea, a modo de aporía, la pregunta sobre la utilidad de la sabiduría y de la prudencia,¹⁸ y hace mención asimismo tanto de la soberanía que ejerce esta última virtud, dentro del alma,¹⁹ como de su función específica en relación con la sabiduría.²⁰ Si queremos ofrecer una interpretación de este pasaje, es preciso que partamos por lo menos de dos premisas, cuya fundamentación encontramos en la doctrina misma de Aristóteles: en primer lugar, la superioridad de la ciencia política sobre todas las demás ciencias y artes; y, en segundo lugar, la inferioridad de la política con respecto a la sabiduría.²¹

De ninguna manera resulta fortuito el hecho de que Aristóteles señale a la ciencia política, desde el inicio de *EN*, como

πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος) y se dirige, por consiguiente hacia las bellas acciones; es decir, aquellas acciones que provienen de la virtud (*EE*, I, 4, 1215b 3: ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς αὐταὶ δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς). La virtud ética, por tanto, se muestra como causa de la vida política. De modo que sin la realización de la virtud ética, no puede hablarse en absoluto de vida política.

¹⁶ El que la φρόνησις se defina como una virtud práctica (ἀρετὴ πρακτική), no resulta en absoluto sorprendente. Pues la prudencia es la virtud responsable de llevar a cabo un proceso que se inicia con la deliberación (βούλευσις), que pasa por la elección (προαίρεσις) y culmina con la acción (πρᾶξις). Toda deliberación, en efecto, se desarrolla y se orienta hacia una elección, y ésta es el principio de la acción. *EN*, VI, 2, 1139a 31: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις — ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα — προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. Sin embargo, el hecho de que Aristóteles asigne a la prudencia, además de esta función activa, un papel productivo, plantea por lo menos una pregunta sobre la delimitación que establece él mismo entre la acción (πρᾶξις) y la producción (ποίησις), entre lo activo (πρακτικόν) y lo productivo (ποιητικόν); pues tanto en el libro primero como en el libro sexto de *EN* establece Aristóteles la diferencia específica que se da entre πρᾶξις yποίησις, entre φρόνησις y τέχνη.

¹⁷ Cfr. VI, 12, 1143b 18-1145a 8.

¹⁸ Cfr. *EN*, VI, 12, 1143b 18.

¹⁹ Cfr. *EN*, VI, 12, 1143b 33.

²⁰ Cfr. *EN*, VI, 13, 1145a 6-11.

²¹ Cfr. Aspasius, in *Eth. Nic.* commentaria, 1.2-1.6.

la más soberana y arquitectónica de todas las ciencias y artes. Dicha soberanía absoluta y dicha capacidad en grado máximo arquitectónica²² residen fundamentalmente en seis causas:²³ la ciencia política determina, en efecto, 1) qué ciencias son necesarias dentro del Estado,²⁴ 2) cuáles y hasta qué punto debe aprender cada ciudadano; además, 3) las facultades más estimadas como la estrategia, la economía y la retórica le están subordinadas; 4) se sirve del resto de las ciencias prácticas; 5) legisla qué conviene hacer y de qué cosas conviene apartarse; 6) en una palabra, el fin de la ciencia política incluye los fines de las restantes ciencias, de manera que el fin hacia el cual ella tiende, aquello por lo cual todos hacemos las demás cosas, es el bien humano: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν. La misma doctrina de la soberanía de la ciencia política y de su fin se encuentra expuesta al inicio del tratado de la *Política*. Esta vez, sin embargo, la superioridad arquitectónica y soberana de su fin no se destaca por la inclusión, en él, de la meta de las otras artes y ciencias, sino por la inclusión del fin de todas las demás comunidades dentro de la teleología de la comunidad política más soberana y perfecta de todas:

Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωनीαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυίαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δηλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας πε-

Puesto que vemos que toda ciudad es una especie de comunidad, y que toda comunidad se constituye por causa de un determinado bien (pues todos hacen todas las cosas en vista de lo que parece ser un bien), es evidente que todas tienden hacia un determinado bien, y ante todo hacia el más soberano de todos la que es más soberana de todas y que

²² *EN*, I, 2, 1094a 26: δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς.

²³ Cfr. *EN*, I, 2, 1094a 26 ss.

²⁴ *EN*, I, 2, 1094a 28: τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι.

ριέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινω-
νία ἡ πολιτική.

incluye a todas las demás. Ésta es la llamada *polis* y comunidad política.²⁵

El hecho de que Aristóteles afirme, al final de *EN*,²⁶ que de las actividades humanas la más feliz es aquella que es más semejante a la actividad de dios, que es contemplativa,²⁷ y que la vida que se realiza según la virtud ética es una vida feliz en un sentido secundario,²⁸ nos remite a su doctrina expuesta en el libro primero. También allí nos dice, aunque con otras palabras, que el fin de la vida política, la vida que se funda en el honor²⁹ y en las virtudes,³⁰ por varias razones no es la que se busca en su investigación ética.

οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαϊότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ, τὰ γὰρ θὸν δὲ οἰκείον τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα.

ἔτι δ' εὐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς

Los hombres de naturaleza noble y activa <se proponen como fin> la honra. Pues, de ordinario, éste es el fin de la vida política. No obstante, <este fin> es evidentemente *más superficial* que el que se busca. Pues parece que reside más en los que confieren una honra que en los que la reciben; sin embargo, presentimos que el bien es algo que nos pertenece y difícil de arrancar.

Además, parecen perseguir la honra para persuadirse a sí mis-

²⁵ *Pol.*, I, 1, 1252a 1 ss.

²⁶ Cfr. *EN*, X, 8.

²⁷ *EN*, X, 8, 1178b 21: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότῃ διαφέρει, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

²⁸ *EN*, X, 8, 1178a 9: Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν.

²⁹ *EN*, I, 3, 1095b 22: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος.

³⁰ *EN*, I, 3, 1095b 29: δῆλον οὖν ὅτι κατὰ γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων.

ἀγαθὸν εἶναι· ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι, καὶ παρ' οἷς γινώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ· δῆλον οὖν ὅτι κατὰ γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων.

τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεῦδεν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων.

mos de que son buenos. Buscan, ciertamente, recibir honores de parte de los hombres prudentes y de aquellos que los conocen, y por su virtud. Es evidente, pues, que, por lo menos de acuerdo con ellos, la virtud tiene un valor superior.

Quizá podría alguien suponer que ésta es el fin de la vida política. No obstante, también ella se manifiesta imperfecta. Pues parece admisible que, aun aquel que posea la virtud, duerma o esté inactivo a lo largo de su vida, y además padezca los mayores males e infortunios. Y nadie llamaría feliz al que viviera de esta manera, a no ser que quisiera salvar <a toda costa> su postura.³¹

Es claro, por este pasaje, que el bien que se busca (τὸ ἀγαθὸν ζητούμενον), no reside —como es el caso de la honra—, en algún ser externo, sino en uno mismo.³² Y, aun cuando se dijera que la virtud ética es un bien del alma, algo que nos pertenece y difícil de arrancar, es igualmente claro que en la vida política desempeñan un papel determinante el reconocimiento y la honra que conceden los demás por causa de la virtud. Esto no sucede, en cambio, en el caso de la contemplación; pues el intelecto realiza una actividad en la que no participa en absoluto ningún ser externo, y no realiza su acti-

³¹ *EN*, I, 3, 1095b 22-96a 2.

³² Y que es una actividad, no una potencia. *EN*, X, 7, 1177a 30-34: τοῖς δὲ τοιούτοις ἰκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ἦ μᾶλλον.

vidad por causa de algún ser externo. Por tanto, dado que aquello que se busca en la ética aristotélica es el bien humano;³³ un bien que, por lo demás, debe ser un bien practicable,³⁴ y perfecto (τέλειον). Si solamente hay, pues, un bien perfecto practicable para el hombre, será éste el que se busca; pero si son varios, dice Aristóteles, será el más perfecto de ellos: ὡστ' εἰ μὲν ἔστιν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων.³⁵ En el superlativo “τελειότατον” (el bien *perfecto en grado máximo*) está implícita, claramente, la vida contemplativa. A juzgar por la definición de felicidad como “una actividad del alma según la virtud perfecta”,³⁶ y por el uso del adjetivo τέλειον en grado superlativo, ambas virtudes —prudencia y sabiduría—, y ambas formas de vida —la política y la contemplativa— admiten sin duda la calificación de perfectas. Vida política significa, en efecto, no sólo la posesión, sino también la realización de la valentía, de la justicia, de la templanza y de todas las demás virtudes éticas que acompañan y siguen a la prudencia. La felicidad se alcanza también, pues, mediante la actividad de las virtudes éticas y de la prudencia como rectora y arquitecta de todas. Es perfecta aquella actividad del alma que se da según la prudencia³⁷ —podríamos parafrasear aquí a Aristó-

³³ EN, I, 2, 1094b 7, 1098a 16: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν.

³⁴ EN, I, 7, 1097a 23: πρακτὸν ἀγαθόν.

³⁵ EN, I, 7, 1097a 28.

³⁶ EN, I, 13, 1102a 5: εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν. EN, I, 10, 1099b 25: συμφανὲς δ' ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ λόγου τὸ ζητούμενον· εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιὰ τις.

³⁷ Pues ambas son consideradas perfectas. La prudencia, en efecto, no existe sin la participación de todas las demás virtudes éticas, la valentía, la justicia, la templanza, etcétera, ni éstas se dan, a su vez, sin la participación de la prudencia. Ha de entenderse, por supuesto, que la felicidad que se funda en la vida política no se debe a la posesión de las virtudes —pues, como dice Aristóteles, alguien podría poseerlas pero estar dormido e inactivo a lo largo de su vida—, sino al uso y al ejercicio de las mismas. La sabiduría, por su parte, se revela como una virtud perfecta, compuesta de ciencia (ἐπιστήμη) e intelecto (νοῦς).

teles—, pero la más perfecta es la actividad que se da de conformidad con la sabiduría. Ambas son virtudes (ἀρεταί), y se puede vivir una vida activa de conformidad con ambas;³⁸ pero, aunque las dos son perfectas, la mejor y más perfecta no es la prudencia, sino la sabiduría. Si el bien humano se presenta como una actividad del alma de conformidad con la virtud, y son varias las virtudes —así afirma en otro pasaje—, entonces el bien humano será una actividad del alma según la virtud mejor y más perfecta: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.³⁹ Éste es el tema, de hecho, de *EN*, X, 7, 1177a 12-18:

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλόγον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται.

Si la felicidad es una actividad según la virtud, es razonable que sea <una actividad> de acuerdo con la virtud más alta (κρατίστη). Y ésta será propia de la parte mejor <del alma> (τοῦ ἀρίστου). Ya sea, pues, el intelecto, ya sea alguna otra facultad lo que por naturaleza parece gobernar y dirigir, y poseer reflexión acerca de las cosas bellas y divinas, siendo ello mismo ya divino, ya lo más divino que hay en nosotros, su actividad, de conformidad con la virtud propia, será la felicidad completa. Que <tal actividad> es contemplativa, ha sido ya dicho.

³⁸ *EN*, VI, 12, 1144a 1-3: πρῶτον μὲν οὖν λέγωμεν ὅτι καθ' αὐτὰς ἀναγκαῖον αἰρετὰς αὐτὰς εἶναι, ἀρετὰς γ' οὐσας ἐκατέραν ἐκατέρου τοῦ μορίου, καὶ εἰ μὴ ποιούσι μηδὲν μηδετέρα αὐτῶν.

³⁹ *EN*, I, 7, 1098a 16.

Aun cuando la prudencia y la vida política comparativamente posibilitan en un sentido secundario la felicidad, y pertenecen a un registro inferior al de la sabiduría y la vida contemplativa, parecería que el papel que desempeñan, desde el punto de vista de la generación de la sabiduría y de la vida contemplativa, no es en modo alguno secundario. En la descripción que hace Aristóteles del hombre prudente,⁴⁰ atribuye a éste la capacidad de deliberar rectamente acerca de los bienes y de las cosas que convienen a sí mismo, no de una manera parcial, por ejemplo, qué cosas <son buenas y convenientes para sí mismo> en relación con la salud o con el vigor corporal, sino cuáles lo son para vivir bien en un sentido general.⁴¹ De aquí podemos inferir que el hombre prudente debe ser el mejor capacitado para orientar sus acciones de acuerdo con el fin más perfecto y mejor de todos.

Hemos visto ya que el fin más soberano de todos los fines, la felicidad, es objeto de la ciencia más soberana de todas las ciencias: la ciencia política, y que ese fin en su máxima perfección es lo que se busca en la investigación ética. Ésta parece ser la tarea de la prudencia y de la vida política: establecer cuál es el fin más perfecto de todos, y determinar, entonces, los medios para alcanzarlo. Precisamente así podemos interpretar la afirmación en *EN*, VI, 13, de que “la función del hombre se perfecciona al extenderse la prudencia y la virtud ética: la virtud, en efecto, hace que el objetivo sea correcto, y la prudencia establece los medios correctos en vista del fin”.⁴²

Si en esta cita por *función <del hombre>* entendemos *la contemplación* y por *objetivo correcto* entendemos *actividad*

⁴⁰ *EN*, VI, 5.

⁴¹ *EN*, VI, 5, 1140a 25-28: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

⁴² *EN*, VI, 12, 1144a 6-9: ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

del intelecto, resulta clara nuestra tesis acerca de la relación entre prudencia y sabiduría en la ética aristotélica. Esa misma frase podríamos, en efecto, leerla de la siguiente manera: “la contemplación se perfecciona en la medida en que se despliegan la prudencia y la virtud ética, pues la virtud establece como fin la actividad del intelecto, y la prudencia procura los medios correctos para alcanzarla”. En otras palabras, podríamos decir que la función de la vida política y de la prudencia no se limita solamente a la actividad de las virtudes éticas. La vida activa y la prudencia parecen ser el fundamento sobre el cual apoya su existencia la vida contemplativa. La prudencia —lo dice Aristóteles—, no se da sin el concurso de las virtudes éticas⁴³ y las virtudes éticas no existen sin prudencia.⁴⁴ A su vez, podemos añadir que, sin la colaboración de la prudencia, no se da la sabiduría. La prudencia se ocupa del gobierno sobre las partes del alma, y en esa tarea, en cuanto virtud práctica, cumple la función inmediata de mantener un orden dentro de la misma. Su trabajo, sin embargo, parece que va más allá de la mera acción y de la vida activa, y que está orientado sobre todo a la generación de la vida contemplativa.

Dos pasajes centrales —uno localizado en *MM*, I, 34, y otro en *EN*, VI, 13— citados anteriormente, describen a través del método por analogía el papel que desempeña la prudencia como causa productora en relación con la sabiduría. Ambos textos son paralelos y próximos en cuanto al contenido, si bien la metáfora del mayordomo y del señor, tomada de *MM*,⁴⁵ permite interpretar y leer con mayor claridad el pasaje parale-

⁴³ *EN*, VI, 13, 1144b 30 ss.: δηλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. *EN*, VI, 13, 1144a 36-b 1: ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

⁴⁴ *EN*, VI, 13, 1145a 1: ὅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιῇ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

⁴⁵ Un pasaje paralelo a *MM* en *Pol.*, I, 7, ha sido citado al inicio de este escrito. Cfr. nota al pie de p. 184.

lo de *EN*. El texto de *MM*⁴⁶ evoca el planteamiento de una aporía con la afirmación de que la prudencia gobierna sobre todas las instancias que hay en el alma. La respuesta inmediata a esta aporía es que no gobierna sobre las instancias mejores, por ejemplo, sobre la sabiduría.

Y, sin embargo —opone, a su vez, el planteamiento aporético—, la prudencia cuida todas las instancias del alma (ἐπιμελεῖται πάντων), y es soberana, puesto que da órdenes. La respuesta a esta nueva objeción y la solución al problema que plantea el argumento aporético es el recurso a la metáfora arriba mencionada: quizá se comporte —se le contesta—, como el mayordomo en una casa. Pues él es efectivamente soberano entre todos y administra todas las cosas (πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ). No obstante, no gobierna a todos:

⁴⁶ *MM*, I, 34, 1198b 8-20:

Πότερον δὲ αὕτη πάντων ἄρχει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται; ἢ οὐ; τῶν γὰρ βελτιόνων οὐκ ἂν δόξειεν, οἷον τῆς σοφίας οὐκ ἄρχει. ἀλλὰ, φησὶν, αὕτη ἐπιμελεῖται πάντων, καὶ κυρία ἐστὶ προσταττούσα.

‘Ἄλλ’ ἴσως ἔχει ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτροπος. οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ’ οὕτω οὗτος ἄρχει πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότη σχολήν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράττειν. οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τις ἐστὶ τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτῳ σχολήν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα.

Pero ¿gobierna <la prudencia> todas las cosas que hay en el alma, según parece y se plantea como aporía, o no? Las cosas mejores, en efecto, no parecería: por ejemplo, no gobierna a la sabiduría. Sin embargo, afirma <el mismo planteamiento>, ella cuida todas las cosas, y es soberana, puesto que ordena.

Quizá sea, más bien, como el mayordomo en una casa. Éste, en efecto, es soberano entre todos y administra todas las cosas. No obstante, de ningún modo gobierna él a todos, sino que *procura ocio para su amo* (παρασκευάζει τῷ δεσπότη σχολήν), de modo que este último no sea excluido, al ser obstaculizado por las cosas necesarias, de *practicar alguna de las cosas bellas y convenientes*. Así también, de manera semejante a éste, la prudencia es como un mayordomo de la sabiduría: *procura ocio para ésta y <hace> que produzca su propia obra* (καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον) sometiendo a las pasiones y templándolas.

antes bien *procura ocio para su amo* (παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν), de modo que este último no sea excluido, al ser obstaculizado por las cosas necesarias, de *practicar alguna de las cosas bellas y convenientes* (τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράττειν). Así también, de manera semejante a éste, la prudencia es como un mayordomo de la sabiduría: *procura ocio para ésta* (παρασκευάζει ταύτῃ σχολήν) y <hace> que *produzca su propia obra* (καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον) sometiendo a las pasiones y templándolas (κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα).

La claridad con que se expresa el texto de *MM* no deja lugar a duda de que la función fundamental de la prudencia —el gobierno sobre las pasiones, la vida activa, el ejercicio de las virtudes éticas—, tiene por objeto el crear las condiciones óptimas para que el intelecto pueda llevar a cabo su función propia. Estas condiciones parecen darse mediante el gobierno de las pasiones, cuando ni el deseo, ni el miedo, ni la ira, ni cualquier otra clase de apetito distrae al intelecto, ni le impide que lleve a cabo su actividad propia. El ocio (σχολή), como condición necesaria para la actividad del intelecto,⁴⁷ parece surgir, como podemos inferir de este pasaje, gracias al trabajo de la prudencia, en la medida en que ésta somete a las pasiones y las templa. De este modo se muestra, por llamarla de alguna manera, la naturaleza doble de la prudencia, en la medida en que esta virtud se manifiesta como una facultad no solamente práctica, sino también productiva. En uso de expresiones tales como παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν (*procura* ocio al señor), καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολήν (y *procura* ocio a la sabiduría), y καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον (y <consigue> el que la sabiduría *produzca* su propia obra), los verbos indican la ca-

⁴⁷ *Met.*, A, 1, 981b 20-25: ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὐ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερῶν ἔθνος.

pacidad productiva de la prudencia con respecto a la sabiduría.

En cuanto a la descripción de la prudencia como capacidad orientada hacia la acción, el texto es igualmente ilustrativo.⁴⁸ El carácter práctico de la prudencia es comparado con el carácter práctico de un arquitecto, y el de las virtudes éticas con el de un edificador, subordinado al arquitecto. En el arte de la construcción, como en el arte de las virtudes, uno es el que proyecta y planea la edificación, y otro el que ejecuta la obra. El subordinado es, en sentido estricto, el que produce la casa, en la medida en que con sus manos la construye. Pero también el arquitecto es constructor de la casa, en cuanto que prepara los planos, proyecta la construcción y dirige la obra. El arquitecto también, y no sólo el subordinado a él, tiene como fin la acción. De esta manera se comporta —según *MM*— la prudencia con respecto a las virtudes: las virtudes éticas tienen como fin la acción, y la prudencia es como un arquitecto de ellas, de modo que éstas y los que actúan de conformidad con tales cualidades realizan lo que ordena la prudencia. La acción, por lo tanto, es un fin hacia el cual también se orienta la prudencia.

La doctrina presentada en *EN*, VI, 13, no difiere substancialmente de la expuesta en *MM*. Al inicio del capítulo 13, libro VI, se plantea como aporía la pregunta acerca de la utilidad de la sabiduría y de la prudencia (1143b 18). Esta pregunta inaugural conduce precisamente a la delimitación del objeto de la prudencia, la cual, a diferencia de la sabiduría, se encarga de la generación de algo. Se ocupa nada menos que en la generación de la felicidad:

Alguien podría plantear como aporía la pregunta acerca de ellas: ¿para qué son útiles? La sabiduría, en efecto, no ha de contemplar ninguna de las cosas a partir de las cuales el hombre llegará

⁴⁸ Cfr. *MM*, I, 34, 1198a 32-b 8.

a ser feliz (ἡ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος), pues no tiene por objeto ninguna clase de generación (οὐδεμιᾶς γὰρ ἔστι γενέσεως); la prudencia, en cambio, sí lo tiene, pero ¿para qué ha de ser ella necesaria?⁴⁹

Otra dificultad que se plantea y que orienta de manera implícita la relación entre ambas virtudes, es que se tuviese la prudencia por una virtud más soberana que la sabiduría:

Además, parecería ser absurdo el que la prudencia, siendo inferior a la sabiduría, fuera más soberana que ella. Pues, <es un hecho que, a la vez que> es productora (ποιοῦσα), gobierna y da órdenes en relación con cada cosa particular.⁵⁰

Sin duda, este planteamiento que Aristóteles expone en *EN*, VI, evoca la designación que había hecho de la ciencia política, al inicio del tratado, como la ciencia más soberana entre todas, y de su fin como el más perfecto de todos.⁵¹ Al término del capítulo 13, libro VI, da respuesta a éste y al planteamiento que cuestiona la utilidad de la prudencia y de la sabiduría.⁵²

Sin embargo, <la prudencia> no es soberana ciertamente de la sabiduría, ni de la parte mejor <del alma>, como tampoco la medicina lo es de la salud. Pues no se sirve de ella, sino que *mira de qué modo la genera* (ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται). Por causa de ella, por tanto, emite órdenes, pero no a ella. Además, sería

⁴⁹ Cfr. *EN*, VI, 12, 1143b 18.

⁵⁰ Cfr. *EN*, VI, 12, 1143b 33-35.

⁵¹ Cfr. arriba, p. 184 (*EN*, I, 1, 1094a 26 ss.).

⁵² Con respecto a la cuestión de si la prudencia es o no práctica, Aristóteles resuelve el problema al decir que de cualquier modo la φρόνησις es una virtud necesaria para la elección de los medios que conducen al fin, *EN*, VI, 13, 1145a 4-5: “Sin embargo, aun cuando <la prudencia> no fuera práctica, es evidente que habría necesidad de ella, por ser virtud de una parte <del alma>, y porque no puede haber elección sin prudencia y sin virtud. La una, en efecto, <establece> el fin, la otra produce las acciones en vista del fin”.

como si alguien afirmara que la política gobierna a los dioses, porque da órdenes en relación con todo lo que sucede en la *polis*.⁵³

Lo primero que conviene destacar de esta cita es el parangón implícito que Aristóteles establece entre la prudencia y la sabiduría, por un lado, y la medicina y la salud, por el otro. La prudencia se comporta, pues, en relación con la sabiduría, como la medicina con respecto a la salud: la medicina mira de qué modo genera la salud. En *EN*, VI, 12, 1144a 3, Aristóteles emplea la misma analogía de la medicina para describir el funcionamiento de la sabiduría:⁵⁴ de hecho ambas son productivas —nos dice—, incluida la sabiduría, sí; pero no como la medicina produce salud, sino más bien como ésta produce salud, de esa forma la sabiduría produce felicidad. Como una parte de la virtud toda, en efecto, la sabiduría hace al hombre feliz en la medida en que la posee y ella está en actividad.⁵⁵ En *EN*, a diferencia del citado texto de *MM*, no encontramos la analogía mayordomo-señor, sino la analogía equivalente medicina-salud, para describir la manera en que la prudencia contribuye a la generación de la sabiduría. También en *EN*, pues —al igual que en *MM*—, se atribuye a la φρόνησις una función generadora con respecto a la σοφία. Mediante el empleo del verbo γέννεται en la expresión οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γέννεται (“la prudencia no se sirve de la sabiduría, sino que mira de qué modo la genera”), Aristóteles indica el papel productivo de la φρόνησις.⁵⁶

⁵³ Cfr. *EN*, VI, 13, 1145a 2-11.

⁵⁴ *Rhet.*, I, 6, 1362a 29-34: ἀκολουθεῖ δὲ διχῶς (ἡ γὰρ ἅμα ἢ ὕστερον, οἷον τῷ μὲν μαθητῇ τὸ ἐπίστασθαι ὕστερον, τῷ δὲ ὑγιαίνειν τὸ ζῆν ἅμα), καὶ τὰ ποιητικὰ τριχῶς, τὰ μὲν ὥς τὸ ὑγιαίνειν ὑγείας, τὰ δὲ ὥς σιτία ὑγείας, τὰ δὲ ὥς τὸ γυμνάζεσθαι, ὅτι ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ποιεῖ ὑγίαν.

⁵⁵ *EN*, VI, 12, 1144a 3: ἔπειτα καὶ ποιοῦσι (sc. καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνησις) μὲν, οὐχ ὥς ἡ ἱατρικὴ δὲ ὑγίαν, ἀλλ' ὥς ἡ ὑγεία, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ (τῷ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνα).

⁵⁶ Aquí no se puede menos que traer a la memoria la definición aristotélica de

Por lo demás, en ambas éticas la sabiduría ocupa el lugar de causa final. La prudencia realiza su trabajo con la vista puesta en la producción de sabiduría, es decir, para que se genere la sabiduría. Por esa razón, porque la sabiduría es fin de la prudencia, no puede ser la prudencia más soberana que la sabiduría, igual que tampoco la política —con ser la más soberana de todas las ciencias y dar órdenes en relación con todo lo que sucede en la *polis*— podría gobernar con soberanía sobre los dioses.

Tal es el grave papel que Aristóteles asigna a la prudencia y a la política. Su función en relación con la sabiduría y la vida contemplativa parece tan importante, que podríamos afirmar, que la vida política y la práctica de las virtudes éticas son condición indispensable para el disfrute de aquélla; que la actividad propia del intelecto, la contemplación, se da una vez que las virtudes éticas se han instalado en el alma y operan por obra de la prudencia.

Así, la prudencia posibilita de este modo la generación de la sabiduría. Pues, en la medida en que las virtudes éticas reinan en el alma, en que por la existencia de valentía, templanza, mansedumbre y justicia los temores, deseos y apetitos de venganza son moderados, en esa medida el intelecto dispone de tiempo libre (σχολή) y disfruta de las condiciones ópti-

arte (τέχνη), donde emplea la fórmula *ὅπως ἂν γένηται* de la que se sirve para designar el papel productivo de la φρόνησις.

EN, VI, 13, 1145a 6-9:

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας
οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ
τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ,
ἀλλ' ὅρᾳ ὅπως γένηται.

EN, VI, 4, 1140a 10-14:

ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ τὸ
τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι
τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι,
καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν
τῷ ποιουμένῳ.

A partir de la tesis desplegada en este escrito sobre la doble función de la φρόνησις, hemos de esbozar la idea de que esta virtud no sólo es práctica, sino también productiva, es decir, se comporta enteramente como un arte. Su función, como la de un arquitecto, no sólo se realiza en la acción (EN, VI, 8, 1141b 21, y MM, I, 34, 1197a 14), sino también se realiza como la actividad propia de un arte. De esta tesis hemos de ocuparnos, sin embargo, en otro momento.

mas para llevar a cabo la contemplación. El ocio —en forma de tiempo libre y tranquilidad óptima indispensables para que el intelecto pueda realizar su propia obra—, se produce en el alma una vez que han sido satisfechas las cosas necesarias (τὰ ἀναγκαῖα).⁵⁷ En eso consiste, en efecto, el trabajo de la prudencia: en resolver ante todo los problemas del orden de lo necesario en el alma, en gobernar y mantener bajo control el deseo y el placer, para procurar al intelecto —tal como procura el mayordomo al señor de la casa— tiempo libre y tranquilidad, de modo que él pueda consagrarse enteramente a la contemplación.

Un proceso semejante al que describe el trabajo de la prudencia en el alma parece verificarse en el desarrollo histórico de las artes. Según la doctrina expuesta en *Met.*, A, 1, el surgimiento del ocio (πρῶτον ἐσχόλασαν) y de aquellas artes que lo implican tuvo lugar después de haber sido descubiertas las artes que se orientan hacia el placer y a las cosas necesarias de la vida:⁵⁸

Al principio, dice Aristóteles, fueron descubiertas las artes que se dirigen a la satisfacción de lo necesario y, después, una vez que éstas habían sido descubiertas, sobrevinieron en las ciudades aquellas que no se orientan hacia lo útil. Estas últimas fueron en un principio descubiertas en aquellos lugares en donde era posi-

⁵⁷ Por cosas necesarias es preciso entender en la esfera de la ética todo aquello que se relaciona con los placeres del tacto y del gusto, y que se dan por tanto dentro del registro del deseo: el alimento, la bebida y los placeres del sexo. Éste es el ámbito dentro del cual se define el carácter ya incontinente o continente, ya intemperante o templado del hombre. *MM*, II, 6, 12102a 31 ss.: τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ περὶ σῶμα ἐστὶν, οἷον ἀφ' ἧς τε καὶ γεῦσις ὁ οὖν περὶ ταῦτα ἀκρατής, οὗτος ἀπλῶς ἂν [καὶ] ἀκρατής δόξειεν εἶναι. *EN*, VII, 4, 1148a 9-11: περὶ ἀφ' ἧς καὶ γεῦσιν ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατής λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἀπλῶς μόνον. *EN*, III, 10, 1118a 23-26: περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ' εἰσὶν ἀφ' ἧς καὶ γεῦσις.

⁵⁸ *Met.*, A, 1, 981b 20 ss.

ble el disfrute de ocio, como en Egipto, en donde fueron inventadas las artes matemáticas por la casta sacerdotal, gracias a que ésta gozaba de ocio.⁵⁹

La tarea de la política en la esfera de lo público —dentro de la πόλις—, es análoga a la obra de la prudencia en la esfera de lo individual —dentro del alma—. La política determina, como hemos visto al inicio de nuestro escrito, qué ciencias son necesarias dentro del Estado. Por ciencias necesarias y útiles hay que entender, evidentemente, aquellas que contribuyen a la satisfacción de las necesidades primarias del Estado: la agricultura, la pesca, el arte de tejer y de hacer vestidos, la edificación, la navegación, la estrategia, la economía y todas las demás artes sin las cuales no podría existir el Estado. Además de éstas hay otras ciencias y artes que contribuyen al placer (πρὸς ἡδονήν).⁶⁰ Entre ellas podemos contar plausiblemente el teatro, la música, la escultura, la retórica, quizá también el arte culinario, etcétera. Así pues, según Aristóteles, como queda dicho, una vez que fueron descubiertas todas ellas, se abrió paso al descubrimiento de las ciencias que no se consagran ni al placer, ni a las cosas necesarias. Como ejemplo da el ya mencionado caso de las matemáticas en Egipto, en donde fueron descubiertas gracias al ocio de que disponía entre ellos la casta sacerdotal; pero es claro que en esta misma serie Aristóteles piensa en la física y en la metafísica, pues considera tanto a la una como a las otras como ciencias o filosofías

⁵⁹ *Met.*, A, 1, 981b 13-25: τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὅποιαν οὖν εὐρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τι τῶν εὐρεθέντων ἀλλ' ὥς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων· πλείονων δ' εὐρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τὰναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, αἰεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιοῦτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρήσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τοῦτοις τοῖς τόποις οὐ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

⁶⁰ *Met.*, A, 1, 981b 21.

contemplativas (ἐπιστήμαι ἢ φιλοσοφαί θεωρητικάί).⁶¹ Podemos describir, pues, la función de la prudencia dentro del alma como una obra análoga a la que realiza la política en la πόλις, y el proceso por el cual se producen en el alma el ocio y las condiciones óptimas para la contemplación, como análogo al proceso mediante el cual se lleva a cabo el desarrollo de las artes y ciencias en el Estado. Tal como en la esfera de la πόλις se abre paso al disfrute del ocio y a la preparación de las ciencias contemplativas, una vez que han sido descubiertas las artes que se producen para satisfacción de la necesidad y del placer, así también en el registro del alma humana sobrevienen el ocio y la contemplación, luego que las virtudes éticas —la templanza, la valentía, la justicia, la mansedumbre, la liberalidad y las demás virtudes del carácter— han sido constituidas.

Para cualquiera que conozca la filosofía práctica de Aristóteles, resultará plausible la precedencia cronológica de la prudencia y de las virtudes éticas respecto de la sabiduría. Dicha anterioridad se explica porque las costumbres, la parte irracional del alma y el cuerpo se generan en el animal antes de que se generen la razón y el intelecto. Ahora bien, es una tesis central de la doctrina ética de Aristóteles el que tanto la razón como el intelecto son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, y que en vista de ellos deben organizarse tanto la gene-

⁶¹ *Met.*, A, 1, 1064b 1-6: δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἔστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν. *Met.*, A, 1, 1026a 18-23: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφαί θεωρητικάί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.

ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὐ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

ración como el cuidado de las costumbres.⁶² Ya desde el nacimiento de las costumbres y del cuidado que ha de tenerse en la formación del carácter, debe consagrarse la educación al servicio del intelecto y del alma, y esto es obra de la prudencia y de la política:

Por eso, en primer lugar —dice Aristóteles—, es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y <se dé> luego el del apetito. Pero que el cuidado del apetito sea con vista al intelecto y el del cuerpo con vista al alma.⁶³

Un pasaje de Aspasio —el comentador más antiguo de Aristóteles (del siglo I a. C.)— a la *EN*, pone de relieve el valor que el Estagirita confiere tanto a la sabiduría como a la vida política. La política ciertamente no es superior a la σοφία, debido a que en cuanto a su generación es anterior a ella; desde el punto de vista de su dignidad, la sabiduría es anterior a la política. Baste pues la siguiente cita de Aspasio para confirmar mediante sus palabras nuestra tesis acerca de la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida política, y del papel fundamental que, no obstante, desempeña la ciencia política, como arte y ciencia necesaria para la consecución de la sabiduría:

ὅτι μὲν οὖν τιμιωτέρα ἐστὶν ἡ σοφία τῆς πολιτικῆς, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἄν τις κατανοήσειεν, ἡ δὲ ἠθικὴ, καθάπερ προεῖρηται, ἀναγκαιοτάτη· ἡμῖν δὲ καὶ πρῶτως ταύτην ἐπιτηδεύειν

Así pues, que la sabiduría posee un rango más honorable que la política, podría uno considerarlo a partir de estas y tales cosas. La ética, como se ha dicho previamente, es la más necesaria: conviene incluso que nos ocu-

⁶² *Pol.*, VII, 15, 1334b 15-17: ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθνῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.

⁶³ *Pol.*, VII, 15, 1334b 25-28: διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

προσέκει καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, ὥσπερ καὶ Σωκράτης ἡξίου, οὐκ ἀτιμάζων τὴν περὶ τὰ θεῖα γνῶσιν καὶ τῶν φύσει συντεινόντων παριεῖς τὴν ἐπιστήμην ὥς περιττήν, ἀλλ' ἀναγκαίαν ἡγούμενος τὴν τοῦ ἥθους ἐπιμέλειαν. καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ πρῶτον ἐπαίδευον τοὺς συγγινομένους καὶ ἥθεσι καὶ λόγοις. φαίνεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης περὶ πλείστου ταύτην τὴν διδασκαλίαν ποιεῖσθαι· λέγει δὲ αὐτὴν εἶναι περὶ τοῦ ἀνθρώπου.

pemos en primer lugar de ella tanto de palabra como de obra, tal como Sócrates juzgaba, no porque uno desprecie el conocimiento de las cosas divinas, ni porque descuide la ciencia de las cosas que conciernen a la naturaleza, cual si fuese superflua, sino por considerar necesario el cuidado del carácter. También los pitagóricos educaban en primer lugar a sus discípulos tanto en carácter como en palabra. Y Aristóteles parece estimar en grado sumo esta doctrina, que se refiere, <como> dice, a lo humano.⁶⁴

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ARISTÓTELES, *Ars Rhetorica*, edición de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- , *Ethica Nicomachea*, edición de I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894.
- , *Ethica Eudemia*, edición de R. Walzer, J. M. Mingay, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- , *Magna moralia*, G. Cyril Armstrong, Harvard, Harvard University Press, 1958.
- , *Metaphysica*, edición de W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- , *Politica*, edición de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1957.

⁶⁴ Aspasius, In Arist. *Ethica Nicomachea* commentaria 2.9 (s. I d. C.).

Estudios

- ARAIZA, Jesús, *Die aristotelischen Ethica megala: Eine philosophische Interpretation*, Alemania, Philos. Diss. Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2007.
- ARNIM, H. von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Wien und Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., 1924.
- , *Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1929.
- , *Nochmals die aristotelischen Ethiken. Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1929.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- BECCHI, F., “Fortuna e felicità nelle Etiche aristoteliche e nei *Magna moralia*”, *Prometheus*, 23, 1, 1997, pp. 79-87.
- , “Il proemio dei *Magna Moralia* e la concezione dell’ εὐδαιμονία συγκεκλιμένη”, *Prometheus*, III, 1977, pp. 39-42.
- , “La nozione di φρόνησις negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica (*Magna Moralia*, *De virt. et vit.*, *Epit. Peripatetica* ap. Stob., *Plut. De virt. Mor.*)”, *Prometheus*, XIII, 1987, pp. 37-46.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.
- COOPER, J. M., “The *Magna Moralia* and Aristotle’s Moral Philosophy”, *AJPh*, 94, 1973, pp. 327-349.
- DIRLMEIER, F., “Die Zeit der Grossen Ethik, Schriften zur aristotelischen Ethik”, *Rhein. Mus.*, 88, hrsg. von Mueller, 1939, pp. 214-243.
- , Arist., *Eudemische Ethik*, Berlin, Wiss. Buchgesellschaft, 1962 (Band, 7).
- , Arist., *Nikomachische Ethik*, Berlin, Wiss. Buchgesellschaft, 1956 (Band, 6).
- , Arist., *Magna moralia*, Berlin, Wiss. Buchgesellschaft, 1958 (Band, 8).
- , *Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles*, Heidelberg, SHAW, 1970.
- GARCÍA YEBRA, Valentín, Arist., *Metafísica*, Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1990.
- HÖFFE, O., Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- , Aristoteles, *Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.