

# Apetito recto, prudencia y verdad práctica

## Las pautas de la *eupraxía* en la *Nicomáquea*

*Right Appetite, Prudence and Practical Truth.*  
*The Guidelines of the Eupraxía in the Nicomachean*

HÉCTOR ZAGAL  
Universidad Panamericana (México)  
hzagal@gmail.com

### RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar que la prudencia (*phrónesis*) aristotélica es indisoluble de la noción de verdad práctica, la cual se entrelaza estructuralmente con las virtudes morales. Partiendo de la lectura de Fernando Inciarte y de Alejandro Vigo, sostengo que la verdad práctica es el *érgon* de la prudencia. Asimismo, distingo la prudencia de la ciencia política, destacando el carácter imperativo y ejecutivo de la primera. Con esto en mente, defino la verdad práctica a partir de un análisis del silogismo práctico, el cual se entiende como la convergencia de razón verdadera y apetito recto. Finalmente, mostraré que el entrelazamiento entre virtud moral y verdad práctica entraña un riesgo de circularidad a la hora de establecer la rectitud del apetito: la razón establece la rectitud del apetito, pero sólo el hombre bueno es capaz de juzgar con rectitud.

**Palabras clave:** prudencia, verdad práctica, virtud moral, silogismo práctico, praxis

### ABSTRACT

The main purpose of this article is to prove that the Aristotelian prudence (*phrónesis*) is inseparable from the notion of practical truth, which is structurally intertwined with moral virtues. Based on Fernando Inciarte and Alejandro Vigo, I maintain that practical truth is the *érgon* of prudence. I also distinguish the prudence of political science, emphasizing the imperative and executive character of the first. With this in mind, I define practical truth from an analysis of the practical syllogism, which is understood as the convergence of truth, reason and right appetite. Finally, I show that the intertwining of moral virtue and practical truth carries the risk of circularity when establishing the rectitude of appetite: reason establishes the rectitude of the appetite, but only the good man is capable of judging with rectitude.

**Keywords:** prudence, practical truth, moral virtue, practical syllogism, praxis

---

Recepción del original: 18/10/12  
Aceptación definitiva: 27/11/12

## Introducción

El propósito de este artículo es mostrar que la prudencia (*phrónesis*) aristotélica es indisociable de la noción de verdad práctica y que ésta se entrelaza estructuralmente con las virtudes morales. Para definir la verdad práctica en la *Ética nicomáquea* sigo muy de cerca a Fernando Inciarte y, sobre todo, a Alejandro Vigo.<sup>1</sup> De la mano de ambos autores, sostengo que la verdad práctica es el *érgon* de la prudencia.

Para describir adecuadamente la noción de verdad práctica hace falta, primeramente, explicar los diversos usos de la razón. Haré esta revisión someramente.

En segundo lugar, saldré al paso de un malentendido: la equiparación de la ciencia política con la prudencia. Si no tenemos esta distinción clara, fácilmente se traslapa el concepto de verdad teórica con el de verdad práctica. Entre los autores que no enfatizan suficientemente esta distinción destaca, por la influencia que su lectura ha ejercido, H. G. Gadamer. Siguiendo a Enrico Berti, analizaré la raíz de esta confusión.

En un tercer momento, revisaré algunos pasajes de *Nicomáquea* VI, poniendo especial atención en el *érgon* propio de las virtudes intelectuales. Contrastaré la *sýnesis* con la prudencia para destacar el carácter imperativo y ejecutivo de esta última. Por supuesto, revisaré 1139 a16-b2, pasaje príncipe de la verdad práctica. Sin embargo, desde ahora adelanto que la exégesis de este *locus*, aislada del contexto del *Corpus*, es insuficiente para justificar una noción fuerte de verdad práctica.

En un cuarto lugar, definiré la verdad práctica, a partir de un análisis del silogismo práctico. Nuevamente siguiendo a Vigo, insistiré en que el silogismo práctico no es un silogismo deliberativo o deóntico. El silogismo práctico es la convergencia de la razón verdadera y apetito recto. El resultado de esta convergencia es *práxis*, no teoría.

Finalmente, mostraré que el entrelazamiento entre virtud moral y verdad práctica entraña un riesgo de circularidad a la hora de establecer la rectitud del apetito: la razón establece la rectitud del apetito, pero sólo el hombre bueno es capaz de juzgar con rectitud.

Antes de continuar, hago una pequeña precisión de traducción. A pesar de la influencia de los comentaristas anglosajones en español, me resisto a traducir *phrónesis* como “sabiduría práctica”. Por un lado, los tres sentidos de “prudencia” recogidos

---

<sup>1</sup> Cf. Inciarte, F., “Theoretische und praktische Wahrheit”, en Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg: Rombach, 1974; Inciarte, F., “Practical Truth”, en AAVV, *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma: Città Nuova, 1987; Inciarte, F., “Discovery and Verification of Practical Truth”, en *Tradition and Truth*, Portland: Four Court Press, 1994. Cf. Vigo, A., “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, vol. LV, 65 (2010); y Vigo, A., “La concepción aristotélica de la verdad práctica” y “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, ambos en *Estudios aristotélicos*, Pamplona: EUNSA, 2006.

por el *Diccionario de la Academia* describen adecuadamente la *phrónesis* aristotélica. Por otro lado, traducir *phrónesis* por “sabiduría práctica” aumenta el riesgo de trasladar la ciencia política con el hábito de la prudencia.

## Tres usos de la razón: teoría, práctica, producción

*Metafísica* VI, 1 menciona tres usos de la razón (*diánoia*): teórico, práctico y productivo. No creo cometer ninguna inexactitud si considero que en este pasaje *noûs* y *diánoia* son intercambiables. Es decir, Aristóteles simplemente nos indica que la capacidad racional del ser humano se puede ejercer en tres ámbitos. No veo motivo para hablar de tres entendimientos, como tres facultades distintas entre sí; basta con hablar de tres distintos usos de la capacidad racional humana. Así como la facultad locomotriz puede usarse para correr, saltar o caminar, sin que ello implique la existencia de tres facultades, así la capacidad racional puede usarse para teorizar, para actuar y para producir.

El pasaje en cuestión también enumera las tres ciencias teóricas: teología, matemática, física. Sin embargo, tácitamente se acepta la existencia de la ciencia práctica y la ciencia productiva. Puede discutirse si en este *locus, epistémē* debe traducirse como “ciencia” o, más modestamente, como “saber”. Aristóteles utiliza la palabra *epistémē* y todo parece sugerir, por ende, que sí podemos aplicar la palabra “ciencia” más allá del ámbito de la especulación teórica.

Esta descripción de las ciencias va de la mano de la teoría de las virtudes intelectuales de *Ética nicomáquea* VI, 3. Los hábitos intelectuales se clasifican en dos grupos: las virtudes teóricas y las virtudes práctico-productivas; éstas, a su vez, se subdividen en dos, la técnica y la prudencia. El típico ejemplo del virtuoso técnico es el médico. ¿Quién es el hombre prudente? *Nicomáquea* reconoce esta virtud en hombres como Solón y Licurgo. Con todo, el caso de la prudencia es más problemático, como se verá en el siguiente apartado.

¿De qué trata esta ciencia práctica? ¿Es una o son muchas? *Metafísica* VI, 1 no da demasiadas pistas al respecto. Confieso que carezco de un argumento textual contundente para sostener que sólo existe una ciencia práctica.<sup>2</sup> A pesar de esta carencia, me parece posible defender que, para Aristóteles, la ciencia práctica por antonomasia es la ciencia política, en la medida en que a ella se subordinan las demás ciencias prácticas si son analizadas desde el punto de vista de la finalidad que cada

---

<sup>2</sup> *Ética nicomáquea* I, 1 y 2 sugieren que existen varias ciencias prácticas, entre ellas la estrategia, ciencia de la victoria; y la economía, ciencia de la riqueza. Son ciencias subordinadas, lo dice el mismo Aristóteles, a la ciencia superior, que es la política.

una persigue.<sup>3</sup> A partir de este punto presumiré la identidad entre ciencia práctica y ciencia política.

En el *Corpus* aparece una tercera expresión emparentada con “ciencia práctica” y “ciencia política”. Hacia el final de *Nicomáquea* X,<sup>4</sup> se habla de la “filosofía de las cosas humanas”. Es difícil no identificar esta filosofía con la ciencia práctica y con la ciencia política. ¿De qué otro asunto podría tratar la filosofía de las cosas humanas sino sobre la vida buena?

La ciencia política se contiene en las tres *Éticas*, en la *Política*, en la *Retórica* y, tal vez, en parte de la *Poética*. La inclusión de la *Poética* dentro de la ciencia política merecería, sin embargo, un largo y minucioso alegato, que no desarrollaré en este artículo.

No se me escapa una dificultad a la hora de establecer el objeto de la ciencia política. ¿A qué ciencia corresponde estudiar la acción típicamente humana (*práxis*) en cuanto función vital? *Prima facie*, corresponde a la filosofía de la naturaleza y, en este sentido, la teoría de la acción humana cabe en *De anima*. La *práxis* es una manifestación vital del agente racional. Resulta elocuente, por eso, que Aristóteles utilice un mismo modelo (el silogismo práctico) en *De motu animalium* para explicar tanto el movimiento de los animales como la *práxis* del agente racional. Al fin y al cabo, el movimiento y la *práxis* son funciones de las almas.

No obstante, en la medida en que en la *práxis* hay algo más que movimiento (*kínesis*), la acción humana no es un fenómeno cabalmente natural. La causa de la *práxis* (y de los movimientos concomitantes a la acción moral) es la *prohairesis* o “decisión deliberada”, traducción que tomo de Vigo y que utilizaré a lo largo del texto.

*Prohairesis*, como sugiere su etimología, es una elección en sentido fuerte, una “protelección”, es una especie de opción fundamental. Así, el filósofo se distingue del sofista precisamente por la *prohairesis* de uno y otro, se lee en *Metafísica* IV.<sup>5</sup> El sofista Gorgias decide deliberadamente llevar un estilo de vida muy distinto del estilo de vida de Sócrates.

La ciencia política es, por tanto, la ciencia sobre las decisiones deliberadas; y la ciencia sobre las decisiones deliberadas debe incluir, como bien hacen notar Vigo y

---

<sup>3</sup> Cf. *Ética nicomáquea*, 1094 a 1 y ss.

<sup>4</sup> “Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política, para llevar a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humana (*hê peri tà antrôpeia philosophía*)” *Ética nicomáquea* X 9, 1181 b 13 ss. Utilizo con algunas modificaciones la traducción de Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

<sup>5</sup> Cf. *Metafísica* IV, 2, 1005 a 24 ss.; y *Ética nicomáquea* III, 3, 1113 a 2-5 y 1113 a 8-10.

Pereda,<sup>6</sup> entre otros, una consideración general sobre la vida buena. La acción, en tanto resultado de la *prohairesis*, implica una concepción de la vida buena.<sup>7</sup>

## Ciencia política y prudencia

El carácter práctico de la ciencia política es incuestionable. *Metafísica* II, 1 afirma:

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine ciencia de la verdad. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la <ciencia> práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno <que hay en éstas>, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos lo verdadero sin conocer la causa.<sup>8</sup>

La ciencia política se ordena a la ejecución como a su fin, no a la verdad. Por tanto, trayendo a colación *Nicomáquea* VI, podríamos afirmar sin problemas que la finalidad de la prudencia y de la técnica no es la especulación teórica, sino la ejecución.

Además, continuando con *Nicomáquea* VI, 3, podríamos inferir que existe un paralelismo entre el hábito de la ciencia especulativa, el hábito de la técnica y el hábito de la prudencia. Pero entonces aparece la pregunta; ¿qué relación guarda la prudencia con la ciencia política? Parece natural identificar el hábito de la prudencia con el hábito de la ciencia política. De no ser así, tendríamos que reconocer la existencia de un hábito científico que no tiene un correlato claro en el esquema de *Nicomáquea* VI, 3. ¿Dónde ubicaríamos la ciencia política? Si prudencia y ciencia política no se identifican, ¿qué tipo de virtud intelectual es la propia del científico político? ¿La ciencia?, ¿la prudencia?

Estas consideraciones han llevado a traslapar prudencia y ciencia política. Entre los autores que así lo han hecho, como decía al principio, se encuentra Gadamer.

La publicación de *Verdad y método* (1960, ampliada en 1986) fue un momento crucial en la rehabilitación del aristotelismo. En el célebre capítulo “La actualidad de la hermenéutica de Aristóteles”, Gadamer revisa la *phrónesis* aristotélica y advierte, certeramente, que la prudencia no es un método para resolver dilemas prácticos; es una habilidad intelectual dirigida a resolver problemas concretos, donde las posi-

---

<sup>6</sup> Cf. PEREDA, C., “Sobre el concepto de *phrónesis*”, en *Themata*, 28 (2002), pp. 175-186; VIGO, A., “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en *Estudios aristotélicos*, Pamplona: EUNSA, 2006, pp. 363-403.

<sup>7</sup> “La reflexión que hemos hecho sobre estos puntos nos lleva a la conclusión de que todo aquel que sea capaz de vivir según su propia decisión deliberada [*prohairesis*], debe proponerse algún fin del vivir bien, como el honor, la gloria, la riqueza o la cultura, y fijando en él sus ojos ejecutará todos sus actos, toda vez que es signo de una gran demencia [*aphrosyne*] el no ordenar uno su vida en relación con un fin [*prós ti télos*]”. *Ética Eudemia* I, 2, 1214 b 6 y ss. Sigo, con alguna variación, la traducción de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 1994.

<sup>8</sup> *Metafísica* II, 1, 993 b 19 ss. Sigo, con retoques, la traducción de Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 2000.

bilidades de solución son infinitas. ¿Cuántas copas de vino me conviene beber? La respuesta es: “Depende”. Un neurocirujano, a punto de operar en el quirófano no debe beber ni una gota de alcohol; un vacacionista, en cambio, no comete ningún desvarío si bebe algunos tragos. El peso, la salud, la profesión, el lugar, el estado de ánimo deben considerarse al decidir cuánto alcohol conviene beber. El análisis de la situación concreta no es trivial para el ejercicio de la racionalidad práctica.

Gadamer apuntó correctamente que el saber práctico es radicalmente distinto de las ciencias naturales. Éstas aspiran a la descripción de hechos, a la enunciación de leyes y a la predicción de nuevos hechos con base en tales leyes. En contraste, la racionalidad práctica, observó Gadamer, no se amolda al esquema de las ciencias naturales ni, en general, al esquema de la racionalidad teórica. La racionalidad práctica tiene como modelo la *phrónesis*, que es una habilidad o virtud del pensamiento.

Franco Volpi rastreó la influencia de Heidegger en la lectura gadameriana de Aristóteles. Heidegger tomó del *Corpus aristotelicum* la noción de *kairós* y la utilizó para explicar la prudencia.<sup>9</sup> La conciencia del tiempo oportuno –del aquí y del ahora de la acción– es un componente esencial de la prudencia, de acuerdo con la lectura heideggeriana. En efecto, Gadamer, inspirado por Heidegger, redescubrió el valor cognoscitivo de la prudencia aristotélica. El Estagirita, nos recuerda Gadamer, no construye una ética de fórmulas, sino de situaciones existenciales. Si hurgamos en la *Nicomáquea* constataremos, en efecto, que no se enuncian reglas abstractas de pretensión universal al modo de los manuales neoescolásticos del XIX y del XX.

Hasta este punto, la posición de Gadamer hace justicia a Aristóteles. Sin embargo, la lectura gadameriana adolece de un defecto exegético. En el planteamiento gadameriano, “racionalidad práctica”, “saber práctico”, “conocimiento práctico” y “prudencia” se empalman. He aquí la raíz de confusión: la insuficiente distinción entre la prudencia aristotélica y la ciencia política. Enrico Berti descubrió esta deficiencia:<sup>10</sup> *Verdad y método* identifica la ciencia política con la *phrónesis*.

Berti no esgrime ningún pasaje completamente contundente contra Gadamer; sin embargo, al profesor Berti le asiste una lectura global de la *Nicomáquea*. Por lo pronto,

---

<sup>9</sup> VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Padua: Daphne Editrice, 1984, p. 113. Lógicamente, Volpi también hace notar las divergencias entre ambos autores, tema que supera los propósitos de mi artículo.

<sup>10</sup> BERTI, E., “Filosofía practica e *phrónesis*”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, México (en prensa). Tuve la oportunidad de escuchar estas ideas del profesor Berti en la primavera del 2011. Le agradezco que me haya facilitado el texto. Una exposición panorámica sobre la rehabilitación de la filosofía práctica, especialmente en el mundo alemán, se puede leer en el libro del mismo BERTI, *Filosofía practica*, Nápoles: Guida, 2004. Esta confusión entre prudencia y ciencia política en *Verdad y método* no es fácil de advertir a primera vista. Por ejemplo, el sugerente artículo de Manuel JIMÉNEZ REDONDO: “Gadamer: sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*”, en *Endoxa. Series filosóficas*, 20 (2005), no repara en ella. En mi libro: ZAGAL, H. y AGUILAR, S., *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México: Universidad Panamericana, 1996; capítulo III, hago una distinción similar a la que detecta Berti, aunque yo no me refiero a Gadamer, sino exclusivamente a Aristóteles.



la descripción que se hace de la política en *Nicomáquea I*, 1094 a 2 – b5 no se corresponde con la virtud de la prudencia, aunque su parentesco es evidente. La ciencia política (*epistémē politikē*) estudia el bien humano (*tò anthrópinon agathón*) y es una disciplina carente de exactitud (*akríbeia*) matemática. A diferencia de las ciencias duras, la *epistémē politikē* no razona a partir de premisas universales; argumenta a partir de premisas generales (*hòs epì tò polú*).<sup>11</sup> Por ende, sus conclusiones tampoco sobrepasan el nivel de la generalidad, de lo que ocurre casi siempre o la mayoría de las veces.

Ahora bien, toda esta disertación implica tácitamente que la ciencia política aspira al modelo silogístico de *Analíticos posteriores* o, cuando menos, al modelo argumentativo de *Tópicos*. El hombre culto (*pepaideuménos*) no pretende demostraciones matemáticas en la retórica, ni razonamientos verosímiles en las matemáticas, ni silogismos apodícticos en la ciencia política. Sin embargo, Aristóteles no se refiere a casos de deliberación moral sobre el aquí y el ahora, sino a argumentos cuya conclusión es general (*hòs epì tò polú*). Precisamente por ello se puede decir que la ciencia política aspira a cierto grado de universalidad.

Obviamente, Aristóteles prosigue el estudio de la ciencia política en la *Política*. En esta obra, el Estagirita revisa el influjo de la legislación y de los sistemas de gobierno en la consecución de vida buena.<sup>12</sup> Una lectura a vuelo de pájaro basta para convencernos de que la *Política* no pretende elaborar silogismos apodícticos; es un tratado sobre la *polis*. Los cientos de casos singulares analizados en *Política* sirven para apuntalar tesis generales. En todo caso, parece suficientemente claro que la ciencia política tiene una aspiración sistemática y argumentativa impropia de la prudencia.

La política, además, utiliza la estrategia y la retórica como ciencias subalternas.<sup>13</sup> Este tipo de relaciones se ajustan a la teoría de la ciencia tal y como es explicada en *Analíticos posteriores*.

A partir de tales observaciones, Berti infiere que la política es una ciencia auténtica, aunque práctica. Por tanto, se vincula con la virtud de la *epistémē*, hábito intelectual específicamente distinto de prudencia. Sabe ciencia política quien puede argüir sus conclusiones con buenos razonamientos.

Adicionalmente, Berti invoca en favor de su lectura otro hecho: en la *Nicomáquea*, Aristóteles distingue claramente entre la discusión teórica sobre las cosas humanas

---

<sup>11</sup> Cf. *Ética nicomáquea I*, 1, 1094 a 25 ss.

<sup>12</sup> "Por tanto, habiendo omitido nuestros predecesores explorar el dominio de la legislación, tendrá quizá algún valor que nosotros mismos lo consideremos, juntamente con toda la materia de la constitución política, para llevar a su acabamiento, en cuanto nos sea posible, la filosofía de las cosas humana (*hê peri tà antrôpeia philosophía*)". *Ética nicomáquea X* 9, 1181 b 13 ss.

<sup>13</sup> Cf. *Ética nicomáquea II*, 1094 b 1 ss.

–por ejemplo con Sócrates y con Platón– y la tarea de un político como Pericles.<sup>14</sup> Las sofisticadas discusiones sobre la naturaleza del bien o sobre el autoengaño del incontinente no parecen tener el propósito de dirigir el quehacer político de Solón o Pericles, sino el de dirimir cuestiones teóricas con los filósofos.

Evidentemente, analizar el bien supremo o los mecanismos psicológicos del autoengaño únicamente tiene sentido si tal discusión se ordena a la acción. Sin embargo, el diálogo con Platón se encuentra en un ámbito específicamente distinto del trabajo de Pericles. Discutir sobre la naturaleza del bien supremo es distinto de dirigir la guerra de Atenas contra Esparta. Lo primero pertenece al ámbito de la ciencia política; lo segundo, al ámbito de la prudencia política.

Este *excursus* me ayudará a describir la noción verdad práctica. Pienso que si difuminamos la diferencia entre ciencia política y prudencia, trivializaremos dicha noción. Entiendo por “trivializar la noción de verdad práctica” el explicarla como aquella propiedad de los enunciados asertivos (declarativos o apofánticos) descrita en *De interpretatione* 4, 17 a 2 ss. y *Metafísica* IX, 10, 1051 b 2 ss. La verdad práctica a la que se encamina la prudencia es, en cambio, esencialmente distinta de la verdad teórica descrita en aquel lugar. La ciencia política tiene como finalidad la verdad sobre la acción humana. En este sentido, la rehabilitación gadameriana de la prudencia aristotélica está incompleta. Equiparar ciencia política y prudencia contribuye a desvanecer la función específica de la prudencia, la acción.

Muchas proposiciones de la ciencia política cumplen el modelo de verdad de *Metafísica* IX, 10 y *De interpretatione* 4-5. Aun cuando estén orientadas a la práctica, son enunciados asertivos. (1) “Ganímedes es una luna de Júpiter”, (2) “El placer corporal es efímero” y (3) “El metronidazol mata a las amibas” son proposiciones con un valor de verdad teórico, si bien (2) y (3) hablan sobre la *práxis* y la producción. La proposición (2) es verdad si y sólo si en el caso del ser humano los placeres duran poco tiempo. Un cronómetro nos ayudaría a evaluar la verdad o falsedad de tal afirmación. ¿Cuánto dura el placer de comer un pastel de chocolate? ¿Cuánto el placer de beber una copa de vino?

Este nivel teórico del estudio de la *práxis* provoca casos extraños. Aristóteles puede explicarnos qué es la justicia en *Nicomáquea* V, pero ello no significa que él sea capaz de dirigir la ciudad con justicia. El punto sobre el que trato de llamar la atención es que Aristóteles escribió las *Éticas*, la *Retórica* y la *Política* porque existe un discurso teórico sobre la *práxis*. Este discurso recibe el nombre de ciencia política.

Tal discurso no captura, sin embargo, lo específico del uso práctico de la razón. Usar prácticamente la razón no es, simplemente, aplicar un modelo flexible para

---

<sup>14</sup> Cf. *Ética nicomáquea* I 4, 1096 a 11-16; VI 5, 1140 b 8-11; VII 3, 1145 b 24.



interpretar el mundo de la *práxis*. Bastaría, entonces, con crear un sistema de pensamiento que nos permitiese tratar con variables. El uso práctico de la razón no es, en Aristóteles, un modelo *teórico* para administrar la incertidumbre de la vida moral. Este uso práctico de la razón tampoco equivale a un cálculo de medios y fines, es decir, no equivale a la deliberación teórica sobre cómo alcanzar el bien humano.

¿Podemos reducir la ciencia política a un conjunto de proposiciones asertivas? Por supuesto. La *Nicomáquea* y la *Política* pretenden ser la suma de argumentos verdaderos.

¿Y la prudencia? ¿Puede explicarse en términos de un conocimiento teórico *sobre* lo práctico? ¿Hay en la prudencia un elemento irreductible a la verdad asertiva? Pienso que sí, y para encontrar este elemento irreductible a la teoría, revisaré someramente algunos pasajes de *Nicomáquea* VI.

## Verdad y virtudes intelectuales: el érgon de la *sýnesis* y el érgon de la prudencia.

Aristóteles afirma:

*Todas las virtudes intelectuales tienen como érgon la verdad.*

Sean en número de cinco las virtudes intelectuales por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber, arte, ciencia, prudencia, sabiduría, *intellectus*. Por la conjetura y la opinión, en cambio, es posible incurrir en el error.<sup>15</sup>

El pasaje afirma taxativamente que todas las virtudes, prácticas y teóricas, afirman o niegan. Ello sugiere, entonces, que Aristóteles está hablando de la verdad asertiva según el modelo de *Metafísica* IX, 10 y *De interpretatione* 4-5. Quien efectúa esa lectura, sin embargo, estará obligado a concluir que los hábitos de la recta razón de la *práxis* (prudencia) y de la recta razón de la producción (arte) tienen un fortísimo componente teórico, que desdibuja la distinción entre virtudes intelectuales teóricas y virtudes intelectuales prácticas. Tal lectura debe dar cuenta, por tanto, del componente específico de las virtudes práctico-productivas por contraposición a las virtudes teóricas. ¿Merecería el título de médico (poseedor de la virtud técnica de la medicina) quien pudiese diagnosticar la etiología y tratamiento de las enfermedades, aun cuando murieran todos sus pacientes por su falta de pericia práctica?

Soslayo el caso del arte y la técnica para concentrarme en la prudencia. Pensemos en la incontinencia. El individuo incontinente reconoce la inconveniencia del exceso de alcohol. Ha elegido un estilo recto de vida; su decisión deliberada (*prohairesis*)

---

<sup>15</sup> *Ética nicomáquea* VI, 3, 1139 b 15 ss.

coincide con la del hombre virtuoso y continente. En el nivel de la teoría, de las verdades proposicionales, el incontinente detenta un conocimiento verdadero sobre la medida de los placeres. ¿En qué se distingue el incontinente alcohólico del prudente? ¿Cuál es la diferencia entre evaluar rectamente sobre la conveniencia de una acción y ejecutarla efectivamente? La clave se encuentra, a mi juicio, alrededor de la noción de *sýnesis*.

Aristóteles distingue, en efecto, entre la comprensión moral del acto particular (*sýnesis*) y la prudencia. La *sýnesis* es un saber que se refiere a aquellos asuntos que admiten deliberación y que, frecuentemente, nos llevan a la perplejidad. La *sýnesis* o comprensión ética resuelve problemas cuya solución no es contundente.

El objeto de la comprensión moral (*sýnesis*) coincide con el objeto de la prudencia. La diferencia entre ambas radica en el carácter imperativo y ejecutivo de la prudencia. La *sýnesis*, en cambio, no organiza eficazmente nuestra vida considerada como una totalidad. La comprensión moral es la habilidad del juicio recto (*kalós*), pero no implica necesariamente su ejecución. Quien posee la *sýnesis* es capaz de ponderar rectamente la conveniencia de una acción, pero no necesariamente *se decide* a ejecutarla. El español conserva un giro reflexivo muy elocuente: “Yo *me decido* a vivir continentemente”. La comprensión moral no equivale a decidirse a vivir la continencia; la prudencia, sí.

La comprensión moral permanece en el ámbito del pensamiento.<sup>16</sup> Quien posee *sýnesis* conoce los detalles de las acciones bellas, pero tal comprensión no se traduce necesariamente en acciones. El hombre prudente posee *sýnesis*, pero no todo hombre con *sýnesis* es prudente.<sup>17</sup> La comprensión moral, a diferencia de la prudencia, no es imperativa ni ejecutiva; no se refleja necesariamente en obras.

A la luz de esta observación reitero la pregunta: ¿qué es lo específico de la prudencia? ¿Cuál es el *érgon* propio de la prudencia? ¿Qué la distingue de las proposiciones de la ciencia política? ¿Qué la distingue de la comprensión moral? O, dicho de otra manera: ¿cuál es la diferencia entre la verdad de la ciencia teórica, la verdad de la ciencia política, la verdad de los juicios de la *sýnesis* y la verdad de la prudencia?

La verdad asertiva es el éxito del conocimiento teórico. Aristóteles no deja espacio para la duda en 1139 b 15 ss. Un físico posee el hábito de la ciencia física cuando es capaz de demostrar la verdad de sus afirmaciones. ¿Qué sucede con las proposiciones que conciernen a la *práxis* moral?

---

<sup>16</sup> *Ética nicomáquea* VI, 10 1142 b 34 ss.

<sup>17</sup> Cf. *Ética nicomáquea* X, 11, 1143 a 25.

El *érgon* de la comprensión moral (*sýnesis*) es un juicio recto sobre la práctica, por ejemplo, el del neurocirujano que juzga que no conviene beber alcohol antes de entrar al quirófano. No obstante, el juicio recto no basta. Si el neurocirujano es un incontinente, de poco le servirá su juicio recto; seguramente intervendría al paciente tras haber ingerido media botella de vino. El juicio (“No me conviene beber ni una gota de alcohol antes de entrar al quirófano”) sería inoperante, aunque no por eso dejaría de ser correcto.

El carácter operativo y ejecutivo del juicio prudencial es una característica esencial de este tipo juicio; se trata, me parece, de un enunciado per formativo. Cuando el prudente juzga sobre algo que le conviene, se decide a ejecutarlo. La prudencia es imperativa: da una orden que el prudente se decide a aceptar. La ejecución de la orden es la culminación del juicio imperativo del prudente, pero desde la enunciación ya está dado el primer paso. Aquí es donde radica lo propio del enunciado prudencial: su intrínseco carácter imperativo. Cuando el prudente juzga, asume la decisión de ejecutar la acción.

Pero advirtamos más, y es que los enunciados de la prudencia implican rectitud. Es decir, los enunciados del prudente no se contrastan sólo con el mundo. El parámetro con que se mide la acción del incontinente remite a la razón. La medida de la continencia no es la concentración de alcohol en la sangre, sino la razón del hombre virtuoso. Pero esta medida no es una regla fija y rígida, sino un sentido de la atinencia moral (*kairós*): identificar aquí y ahora si beber vino contribuye a desplegar mi vida según la recta razón.

Como podemos observar, en los enunciados del prudente aparece reiteradamente un componente que no se deja apresar por la descripción de verdad asertiva. De aquí se sigue que “verdad” no se utiliza en *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 15 ss. en el mismo sentido que en *Metafísica IX*, 10 y *De Interpretaciones* 4-5.

Sostengo pues, que el *érgon* propio de la prudencia es la verdad práctica. Si no remitimos a ella, nuestra caracterización será inadecuada y acabaremos por disolver la prudencia o en comprensión moral (*sýnesis*) o en ciencia política.

## Verdad práctica y silogismo práctico

El concepto de verdad práctica se esboza en *Ética nicomáquea* VI, 2. El pasaje establece una analogía entre las proposiciones y las acciones. Los teoremas de las ciencias especulativas son verdaderos cuando concuerdan con los hechos; las acciones de las ciencias prácticas son verdaderas cuando concuerdan con el apetito recto. La *ratio* de la analogía es la idea de concordancia.

Con todo, *Nicomáquea* VI, 2, 1139 a 16 –observa Inciarte– no atribuye contundentemente la verdad a la *prohairesis*, la decisión deliberada no es llamada verdadera, sino buena (*spoudaia*):<sup>18</sup>

La virtud de una cosa es relativa a la obra (*érgon*) que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber, la sensación, el entendimiento y el apetito (*órexis*).

[...]

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la decisión deliberada (*prohairesis*) un apetito deliberado (*órexis bouleutiké*), es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y el apetito (*órexis*) recto, si es que la elección ha de ser buena, y que las mismas cosas ha de aprobar <la razón> y perseguir el apetito.

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico (*hē diánoia kai hē alétheia pratiktiké*), porque así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (ésta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante con el recto apetito. El principio de la acción –hablo de la causa eficiente de que procede el movimiento, no de la final– es la decisión deliberada, y el de la decisión deliberada es el apetito y el raciocinio (*lógos*) en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección deliberada sin entendimiento y pensamiento (*nous kai dianoía*), como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien (*eupraxia*), no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter (*éthos*). El pensamiento por sí mismo nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Éste es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto (*télos haplós*), sino sólo un fin en una relación particular y de alguna operación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y este fin tiende al apetito. Así pues, la elección deliberada (*prohairesis*) es inteligencia apetitiva (*orektikos nous*) o apetito intelectual (*órexis dianoetiké*), y un principio semejante es el hombre.<sup>19</sup>

Aristóteles insiste en entrelazar acción y verdad. La *praxis* procede del deseo y del pensamiento. Por ello, para comprender la verdad práctica hace falta remitir al silogismo práctico descrito en *De anima* III 9-13 y *De motu animalium* 6-7, y utilizado en *Nicomáquea* VII 4-5 para explicar la acción del incontinente.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. INCIARTE, “Discovery and Verification of Practical Truth”, en *Tradition and Truth*, Portland: Four Court Press, 1994, p. 26.

<sup>19</sup> *Ética nicomáquea* VI, 2, 1139 a 16-b2.

<sup>20</sup> Vigo piensa, en cambio, que el pasaje de *Eth. Nic.* VI, 13 144 a 31-33 que refiere los *sylogismoi tón praktôn*, no debe ser entendido como silogismo práctico, sino como silogismo deliberativo. Cf. Vigo: “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, vol. LV, 65 (2010), p. 7. En su momento, Cooper advirtió contra el uso desaprensivo de la expresión “silogismo práctico” para referirse a cualquier tipo de razonamiento práctico. COOPER, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1975, p. 24.

La explicación del silogismo práctico en *De motu animalium* subraya el carácter fáctico de la “conclusión” al punto de que el modelo sirve para explicar el caso del movimiento animal y de la *práxis* humana. La importancia del *locus* del *De Motu* es que Aristóteles lo utiliza para explicar el movimiento animal, no “la intención de futuro” del animal.<sup>21</sup> El hecho de que Aristóteles utilice el mismo esquema explicativo para el movimiento animal y para la *práxis* sugiere que la conclusión del silogismo debe ser una acción, y no una ponderación.<sup>22</sup>

*Grosso modo*, el silogismo presenta la siguiente estructura:

Premisa mayor (premisa del deseo o del bien): “Deseo vivir la continencia”

Premisa menor (premisa del medio o de lo posible): “Beber esta agua es continente”

Conclusión (acción): Bebo este vaso de agua

No está de más recordar que se trata de una reconstrucción del modo como se genera la *práxis*. El valor del llamado silogismo práctico radica en revelar que la acción se da si y sólo si convergen en un sujeto *S* el deseo de un bien y el conocimiento del medio para conseguir este fin.

El silogismo práctico nos permite ver cuál es el elemento del hábito de la prudencia que no puede explicarse cabalmente remitiendo únicamente a la verdad asertiva.

Primeramente observamos que la rectitud del apetito aparece en la premisa mayor del silogismo práctico. Existen deseos rectos y deseos no rectos. Esta rectitud es definitiva para definir el éxito del prudente.

En segundo lugar, observamos que la premisa menor resume el razonamiento sobre la eficacia de los medios. Si el agente confunde el tequila con el agua, aun cuando el deseo sea recto, nuestro neurocirujano no entrará en condiciones óptimas al quirófano. Digo que la premisa menor resume el cálculo sobre los medios, porque el reconocimiento de que *x* o *y* son medios para alcanzar un objetivo *z* no es necesariamente una intuición, resultado de una evidencia inmediata.<sup>23</sup> Si el neurocirujano

---

<sup>21</sup> Las bestias se mueven por pasiones e impulsos sensibles. Su ventana al mundo son los sentidos y están restringidos por ellos. Sus movimientos no merecen el calificativo de *práxis*. Gracias a la inteligencia, el ser humano es capaz de apropiarse del mundo a partir de su concepción de la vida y de sí mismo. El castor fabrica una represa careciendo de un marco de valores o creencias. El ser humano, en cambio, fabrica la represa para cultivar la tierra y conseguir alimentos que le servirán para alimentarse y honrar a los dioses, asegurándose así la inmortalidad.

<sup>22</sup> *Motu animalium* 701 a 12-14: “la conclusión de las dos premisas es la acción, por ejemplo, cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina”.

<sup>23</sup> El entendimiento posee dos funciones o partes. La función calculadora (*logistkón*) delibera sobre los medios y no sobre los fines (Cf. *De anima* III, 9, 433 a 14 ss. y *Ética nicomáquea* II, 1, 1139 a 11 ss.). Esta deliberación (*bouleusis*) no es sobre el fin, sino sobre los medios (Cf. *Ética nicomáquea* III, 3, 1112 b 11 ss.). Más adelante volveré sobre este tema, pues la rectitud del apetito incide en el correcto cálculo de los medios para el fin auténticamente bueno.

percibe un olor extraño en la bebida, seguramente sólo la probará con la lengua o le preguntará al cantinero si eso es agua o alcohol. La más de las veces detrás de la premisa menor hay un sinnúmero de silogismos deliberativos.

En tercer lugar, la conclusión refleja la identificación entre lo que se apetece recatemente (premisa mayor) y el medio pensado *ad hoc* (premisa menor).<sup>24</sup> La reticencia a llamar a este proceso “silogismo práctico” se funda en el hecho de que los silogismos de *Tópicos* y *Analíticos* están compuestos de proposiciones, incluyendo la conclusión.

Y en efecto, el silogismo práctico no es un silogismo típico, no se ajusta a la descripción que Aristóteles ofrece en el *Organon*. Sin embargo, merece este nombre, me parece, en la medida en que su *quid* es la convergencia de dos factores (*tà autá*): *lógos* y *órexís*, uno de los cuales es un enunciado. Si recordamos la definición de silogismo en *Tópicos* y *Analíticos* veremos que su encanto radica en subrayar que la suma o colección ordenada de las premisas es lo que produce necesariamente la conclusión. Análogamente, entonces, en el silogismo práctico el acento está puesto en la convergencia de las premisas (apetito recto y deliberación sobre los medios), de donde emerge la acción.

Esto es algo que Vigo observa con claridad meridiana:

Un aspecto importante en este modelo explicativo reside en el hecho de que sólo la *conjunción* de ambos factores (*i.e.* de ambas premisas) provee las condiciones necesarias y suficientes para la producción de la acción, mientras que cada uno de ellos por separado expresa sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de dicha producción de la acción. Así, por ejemplo, si tengo el deseo de beber, pero no veo a mi alcance el líquido potable, la acción de beber no se produce de modo inmediato, por cuanto no están dados los medios para alcanzar el fin de satisfacer mi sed. Viceversa, si tengo frente a mí un vaso con agua, pero no experimento deseo de beber, entonces la acción de beber tampoco se produce. La acción surge allí donde, en una situación concreta, convergen ambos factores, el desiderativo y el cognitivo, y entonces explica Aristóteles, la acción se produce *necesariamente*, a menos que algún otro factor lo impida, por ejemplo, un deseo diferente y opuesto al primero, como ocurre, precisamente, en el caso del conflicto de deseos.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> En el comentario *ad locum* de Gauthier y Jolif es un tanto escurridizo y se inclinan por hablar de la “verdad del intelecto práctico”, los autores observan con nitidez que el *quid* de este tipo de verdad es la *identidad* entre el objeto la verdad del intelecto práctico y el deseo recto. Si, en efecto, tal y como dicen los autores hay una identidad de objeto, nada más natural que atribuir a resultado (la acción) calificativo de verdad práctica. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y.: *L'Étique à Nicomaque*, Lovaina: Peeters, 2002; Cf. p. 449.

<sup>25</sup> Vigo, A.: “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, Pamplona: EUNSA, 2006, p. 289. Cf. *De motu animalium* 7, 701 a 32. Vigo afirma, además, que la identificación de ambas premisas es obra de la *proairesis*. Vigo, A., “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, p. 313.



El silogismo práctico no es, por tanto, ni un silogismo deóntico ni un silogismo meramente deliberativo.<sup>26</sup> Hechas estas observaciones, resulta más viable comprender la verdad práctica descrita en términos del acierto en la ejecución, si bien autoras como Sherman no estarían del todo de acuerdo.<sup>27</sup> La verdad en esta clase de silogismo radica, desde esta lectura, en la convergencia de *logos* y *oréxis*.

En el caso del hombre prudente, la acción merece el calificativo de “verdadera prácticamente” porque: (1) el deseo del fin es recto; (2) el conocimiento del medio para el fin es verdadero y (3) acontece la convergencia de (1) y (2). La verdad práctica es, entonces, la acción según el deseo recto y el cálculo verdadero de los medios. Verdad práctica no es, por lo anterior, la verdad de los enunciados *sobre* la acción, sino el acierto *en* la acción. Este carácter fáctico del acierto no puede reducirse a la verdad asertiva de *Metafísica* IX, 10 y *De interpretatione* 4-5.

La verdad práctica (*alétheia praktiké*) no se atribuye a los juicios ni a ningún otro tipo de enunciado. No atribuimos la “verdad práctica” a las proposiciones, aun cuando tengan contenidos éticos. Ni las conclusiones del silogismo deóntico (“Debo pagar impuestos”), ni las del silogismo deliberativo, que calcula medios para conseguir el fin (“El pago de impuestos contribuye a la salud financiera de mi comunidad”) merecen el título de verdaderas en sentido práctico. La verdad práctica se atribuye a las acciones mismas.

<sup>26</sup> En un artículo antiguo, pero no por ello superado, G. H. von Wright encuentra suficientes argumentos textuales para distinguir entre el silogismo deóntico, que consiste en la aplicación de una regla general a través de una premisa de hechos (*fact-stating premise*), del silogismo o inferencia práctica. VON WRIGHT, G. H., “Practical Inference”, *The Philosophical Review*, vol. 72, 2 (1963).

<sup>27</sup> Nancy Sherman explica esta clase de silogismo de una manera más intelectualista. La premisa mayor, ‘la premisa del bien’, expresa un deseo por algún bien aparente que se quiere alcanzar. La premisa menor expresa una creencia o percepción acerca de cómo llevar a cabo el fin específico que se ha manifestado en la premisa mayor. La premisa menor es llamada la “premisade lo posible”. La conclusión que se sigue no es una acción sino una intención o un compromiso de actuar. La conclusión, dice Sherman, no es una proposición cualquiera, pero tampoco es una acción. La autora deja la conclusión en un nivel de teórico y, en este sentido, su concepción de la verdad práctica será insuficiente para dar cuenta de la prudencia. Inadvertidamente, Sherman introduce un punto intermedio entre la comprensión moral (*sýnesis*) y el juicio imperativo del prudente. Quiero insistir en este último punto, lo propio del prudente no es juzgar rectamente, sino ejecutar recta y eficazmente aquello sobre lo que ha deliberado. Sólo merece el nombre de prudente quien habitualmente actúa prudentemente. La prudencia es esencialmente operativa. La introducción de *sýnesis* en sentido fuerte –un término que no utiliza Sherman– es el precio que la autora debe pagar por no reconocer el carácter fáctico de la “conclusión”. Sherman acuña la expresión “intención futura” (*future intention*) para describir la intención ahora presente (vivir la continencia) de hacer algo en el futuro (beber agua en vez de tequila). Con esta noción, ella pretende debilitar la lectura restrictiva del silogismo práctico. El silogismo práctico (y por ende el silogismo de la verdad práctica) tiene como conclusión una proposición que enuncia una *intención futura*: “beberé agua”.

Sin embargo, a pesar de que Sherman conoce bien la diferencia entre el objeto de la deliberación (*bouleutón*) y el objeto de la decisión deliberada (*proairetón*), su interpretación oscurece esta diferencia. El silogismo práctico concluye una intención futura que no cabe ni en la comprensión moral ni en la prudencia. La reticencia de Sherman genera, en definitiva, un silogismo práctico más ambiguo que la explicación restrictiva de Vigo. Cf. SHERMAN, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 58 ss. y 72 ss.

Ahora bien, la verdad práctica es el *érgon* de la *proháresis* prudente. El resultado es la *práxis*, la acción (*práthein*),<sup>28</sup> no lo meramente deliberado (*bouletón*). La prudencia es la habilidad de saber y decidirse por lo que es bello, bueno y benéfico para uno mismo. Pero no se pierda de vista que lo que se califica como verdadero no es la prudencia, el hábito, sino su *érgon*. La prudencia es un saber operativo, pues tiene un resultado: la acción. La “orto-práxis” es el propósito de la persona prudente.

El carácter aparentemente contra intuitivo de la verdad práctica procede de la preponderancia del modelo de verdad de *Metafísica IX*, 10. Sin embargo, si cambiamos la expresión “verdad práctica” por “acierto práctico”, advertimos que la reticencia se mitiga. Lo propio del hombre prudente es el acierto práctico. Tal acierto consiste en la concordancia de la acción con el proyecto planeado y deseado.

El salto entre el pensamiento y la acción está mediado por el deseo eficaz. El apetito “terrenaliza” el pensamiento. La verdad práctica no pertenece al pensamiento teórico. *Ética nicomáquea VI*, 2 lo dice con claridad: el pensamiento no mueve. No obstante, escribe Tomás, “el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal, y según esto tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable. De donde el Filósofo dice en el tercer libro *Del Alma* que la razón universal no mueve sin la particular”.<sup>29</sup>

Las ideas, desvinculadas de los apetitos, carecen de eficacia; se quedan en el ámbito de la mente. La verdad práctica es el resultado, precisamente, de un apetito y de un conocimiento. Gracias a esta convergencia se modifica el propio yo y, por derivación, el mundo. Por ello, el acierto práctico sólo puede ser evaluado una vez que ha sido ejecutado. ¿Cómo sabemos si el matrimonio de una persona contribuye a su felicidad? Sólo cuando se ha casado; la previsión *a priori* no es garantía del éxito de la acción.

Pero el éxito de la ejecución no depende únicamente del cálculo verdadero de los medios conducentes al fin y de la rectitud del apetito. Hay algo más. La ejecución de la acción bella y buena presupone la capacidad moral del agente de *práxis*.

---

<sup>28</sup> Quisiera insistir una vez más en que el objeto de la decisión deliberada (*proairetón*) es ya *práthein*, pues el agente de *práxis* ya ha modificado su propio carácter al decidirse a ejecutar una acción. Las intenciones futuras no son, como sugiere Sherman, sólo intenciones firmes, son acciones que inciden en nuestro carácter. La persona que decide deliberadamente robar un banco es un ladrón, aun cuando no haya efectuado el robo. Según Aristóteles, algunas “acciones interiores” sí merecen el calificativo de virtuosas o viciosas, según el caso. Basta recordar que la envidia y la alegría del mal ajeno son acciones siempre reprobables. Cf. *Ética nicomáquea II*, 6, 1107 a 9 ss.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, libro VI, lección 2 (Utilizo la traducción de Amaría Mallea, Buenos Aires: CIAFIC, 1983, par. n. 1131 según la edición de Marietti); Cf. *De anima III*, 434 b a 16 ss. y *In De An III*, lect. 11.

## Virtud moral y verdad práctica: los riesgos de la circularidad

El cálculo de los medios es eminentemente intelectual. Siento sed y deseo calmarla. ¿Qué debo beber? El agua dulce satisface la sed; el agua salada, no. Se trata de una exploración intelectual de los medios que colinda con el arte y la técnica. Determinar si el agua salada calma la sed pertenece al ámbito de la medicina. Pero el cálculo de los medios puede insertarse en un contexto moral: la búsqueda de la salud, como un componente de la vida plena. Beber agua se convierte en *práxis*, cuando el agente la elige con vistas a su finalidad última: la felicidad.

A pesar de que la premisa menor se encuentra en el ámbito de la verdad asertiva, brinca una peculiaridad de este tipo de conocimiento: el deseo lo condiciona. Desear una finalidad influye en el modo como conozco el mundo. No es lo mismo entrar a un supermercado tras un copioso banquete, que entrar con hambre. El hambre hará que yo ponga en los objetos una atención especial, mirándolos como objetos referidos a mí. El deseo, sin embargo, no es una distorsión indeseable en el conocimiento práctico; es su condición de posibilidad. Sin deseos, no conoceré el mundo como un conjunto de medios para satisfacer mi apetito.

De lo anterior se sigue que la rectitud del apetito es fundamental para determinar los medios. Por algo, Aristóteles advierte que la templanza protege los juicios de la prudencia del error. Pero, entonces, ¿cómo se determina la rectitud de un apetito? El Estagirita fue claro al respecto: si el apetito no es recto, no hay verdad práctica. Los criterios para evaluar la rectitud de las tendencias humanas no carecen de una cierta circularidad en el *Corpus*. Tomás de Aquino, comentando el pasaje en cuestión, resume la dificultad:

Pero en este punto parece haber cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concuerda con la razón verdadera, como se dijo; de esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero, mas lo que es *para* el fin no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto, se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo a esto se dice *recto* el apetito que prosigue aquellas cosas que fija la verdadera razón.<sup>30</sup>

La verdad práctica presupone el deseo recto, y el deseo recto se determina desde la razón. ¿Y cómo determina la razón? ¿No habíamos dicho que ésta puede ser distorsionada por el deseo no recto?

---

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, libro VI, lección 2.

La estrategia de Tomás para aclarar el texto es la siguiente. Primero advierte que el apetito (*órexis*) es tanto del fin como del medio. El contexto indica que Tomás se refiere al fin último. Tenemos, entonces, que el agente de *práxis* apetece tanto el fin (la felicidad) como el medio (la salud corporal). A continuación introduce una distinción, la naturaleza determina nuestra finalidad; esto significa que los hombres por naturaleza queremos ser felices, una tesis que ha sido argüida en el libro I (aunque Tomás piensa que lo está en el libro III).<sup>31</sup> No podemos apeteecer la infelicidad, pues los hombres apeteecemos la felicidad espontánea y necesariamente (nadie es feliz “a fuerzas”); se trata de un apetito natural. En cambio, los medios para alcanzar la finalidad última deben ser ponderados y analizados por la razón: ¿el dinero me lleva a la felicidad?, ¿el honor?, ¿el placer corporal? Esta averiguación es un ejercicio de cálculo racional.

Tomás concluye, entonces, que el criterio para determinar la verdad práctica (la verdad de la acción moral), procede de la rectitud de los medios elegidos. No cualquier medio es igualmente recto para conseguir la felicidad o, lo que es lo mismo, no cualquier descripción de la felicidad es igualmente válida. No cualquier camino para alcanzar la vida plena es igualmente recto. El deseo debe ser *efectivamente* correcto.<sup>32</sup>

Esto significa en última instancia, que el apetito natural no es la pauta definitiva ni la medida de la rectitud de apetito. La razón es la fuente de la rectitud del apetito de los medios.

La estrategia de Tomás, sin embargo, tiene un precio: el primado de la razón es medición. La razón parece medirse a sí misma. Pero si es así, ¿qué es entonces lo que distingue la razón recta de la razón no recta? ¿Cuál es la regla o vara que utiliza la razón para evaluar rectamente los medios para el fin?

La rectitud no tiene más parámetro que la razón misma. Esta explicación de Tomás no desvirtúa a Aristóteles. “El hombre distinguido y libre se conducirá como si él fuese una ley para sí mismo (*oion nómos on heautoi*)”.<sup>33</sup> No es mi propósito analizar en este artículo los alcances de la tesis “El hombre libre es ley para sí mismo”; simplemente la esbozo para señalar las diferencias entre la noción de verdad teórica de *Metafísica* IX, 10, y la de verdad práctica de *Nicomáquea* VI, 2. Para saber si el Pireo es el puerto de Atenas debemos mirar Atenas; para saber si es adecuado beber una copa antes de entrar a operar en el quirófano, debo mirar hacia mí, en el caso de ser yo un hombre prudente.

---

<sup>31</sup> Soslayo por ahora la discusión sobre el pretendido fundamento natural de la ética aristotélica. Es curioso que Tomás remita al libro III y no al I, que suele ser esgrimido tanto por los fundacionistas como por los no fundacionistas.

<sup>32</sup> REEVE, C. D. C., *Practices of reason. Aristotle's Nichomachean Ethic*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 50.

<sup>33</sup> *Ética nicomáquea* IV, 8, 1128 a 31-32.

¿Cómo sabemos que alcanzamos la verdad práctica? Si el resultado, el *érgon*, concuerda con la recta razón. ¿Y qué es una razón recta? Aquella que nos conduce al bien supremo del ser humano; la recta razón es el despliegue de la prudencia. ¿No estamos con esto dando la razón a Gadamer? ¿No es la recta razón ejercicio eminentemente intelectual?

*Nicomáquea* VI, 13 1144 a 20-35 es el texto clave para responder. Según este pasaje:

(1) La virtud (*areté*) produce la recta (*orthé*) decisión deliberada (*prohairesis*).

(2) Existe cierta potencia (*tis dýnamis*) que evalúa los medios para alcanzar el objetivo (*skopós*).

(3) Esta potencia es moralmente neutra, como lo revela su nombre griego: *deinótes*.

(4) Cuando el objetivo (*skopós*) es bueno (*kalós*), la habilidad conserva su nombre, *deinótes*.

(5) Cuando el objetivo es malo (*phaulos*), la habilidad se llama astucia (*panoúrgia*).

(6) La habilidad (*deinótes*) es condición necesaria de la prudencia, pero no condición suficiente.

(7) La virtud moral es condición necesaria de la prudencia.

(8) La prudencia es un hábito (*héxis*) del ojo del alma (*ómma tes pýches*) que no se da sin la virtud moral.

(9) Sólo el hombre bueno ve el fin supremo (*tò télos kai tò ariston*) como bueno.

(10) La maldad (*mochthería*) distorsiona el conocimiento de los principios de la acción.

(11) Es imposible ser prudente sin ser bueno.

El pasaje presenta una dificultad exegética que marginaré, a saber, que la prudencia parece referirse también al fin y no sólo a los medios. Pero esta discusión no afecta el punto fundamental: las virtudes morales son condición de posibilidad para que lo bueno se nos revele o manifieste (*pháinetai*) como bueno.

Sin esta observación, la razón práctica aristotélica queda trunca. Para deliberar sobre los medios que conducen al fin hace falta ser bueno. En *Verdad y método* hay un deje de intelectualismo al explorar la prudencia aristotélica, pues ésta se concibe fundamentalmente como una habilidad intelectual para interpretar y comprender el sentido de una acción particular en un contexto total. La deficiencia de esta rehabilitación es que no se pone la atención suficiente en el intrínseco entrelazamiento de la prudencia con las virtudes morales. Debe decirse, en descargo de Gadamer,

que esta deficiencia se encuentra ya en cierta escolástica que habló de la prudencia como de una virtud “formalmente intelectual y materialmente moral”. A ello hay que objetar que la prudencia se entrelaza funcional y estructuralmente con las virtudes morales. Sólo el hombre bueno ve con los ojos del alma qué es lo bueno.<sup>34</sup> Para decirlo de una manera anacrónica, sin las virtudes morales, la razón práctica deviene racionalidad instrumental; nos queda solamente la habilidad (*deinótes*) convertida en astucia.

De ahí que la rectitud de los apetitos sea una condición necesaria para evaluar prudentemente los medios que conducen al fin. La verdad práctica sólo parece accesible a quien ha moldeado su carácter de una manera virtuosa. La rectitud moral es clave. La verdad práctica presupone la intervención de la prudencia que evalúa si tal o cual deseo se engarzan o no con la vida buena. No existe verdad práctica sin prudencia.<sup>35</sup> Sin la rectitud, el deseo práctico no es verdadero, aunque pueda ser eficaz. Aristóteles es claro en el pasaje citado: “el buen estado de la parte que es práctica e intelectual, consiste en la verdad concordante con el apetito recto”.<sup>36</sup>

Esta necesidad de las virtudes morales para ejecutar la acción presenta cierta analogía con la técnica. Al fin y al cabo, prudencia y técnica son ambas virtudes de la inteligencia práctica.<sup>37</sup> Pensemos en el caso de un médico que ha estudiado en los libros cómo debe practicarse una apendicectomía. No basta memorizar y comprender las técnicas quirúrgicas; hace falta desarrollar una habilidad para llevar a cabo la extirpación del apéndice. Quizá en un nivel más elemental se encuentra el caso del piano. Yo puedo conocer con qué dedos se debe pulsar cada tecla, pero para lograrlo hace falta un entrenamiento. Esta habilidad no es, al menos en Aristóteles, una cualidad de las manos, sino un hábito de la inteligencia práctica.

Análogamente, la virtud moral es el soporte de la ejecución de la acción. Así pues, la virtud moral se requiere al inicio de la acción (“Sólo el bueno ve el bien real”), pero también durante la ejecución de la obra (“sólo el bueno puede ejecutar el bien que vio”).

---

<sup>34</sup> La cepa platónica de la metáfora “ojos del alma” es innegable. Cf. *Fedón* 83 a-b (el alma del filósofo contempla lo inteligible) y *República* 533 d 2 (el método dialéctico es el único que saca al ojo del alma del lodazal del engaño y la materia).

<sup>35</sup> Esto nos lleva, por supuesto, a otra pregunta. ¿Cómo aprendemos a hacer el bien si somos jóvenes dominados por las pasiones o adultos incontinentes? La precedencia cronológica de la virtud moral sobre el acto de la prudencia reintroduce la circularidad.

<sup>36</sup> *Ética nicomáquea* VI, 2 1139 a 29-31

<sup>37</sup> La diferencia entre prudencia y técnica, por otro lado, es bien conocida. El prudente no delibera sobre la acción en vistas de un fin particular, sino en vistas del fin primero del ser humano. Delibera sobre la vida en general, no sobre un aspecto de ella.



## Conclusión

A partir del concepto de verdad práctica se debe entender, como ya he dicho, el estatuto de la ciencia política. La ciencia política de *Nicomáquea* I tiene como propósito facilitar la modelación del carácter de ser humano de cara a su finalidad última. Estudiamos política porque nos interesa promover el bien. De ahí que Aristóteles desaconseje su estudio a los jóvenes quienes, inexpertos y pasionales, no sacarían partido de tales lecciones.

Pero ello no implica la identidad entre ciencia política y prudencia. No es lo mismo escribir la *Ética nicomáquea* que gobernar Atenas; no es lo mismo discutir sobre los tipos de amistad que cultivar la amistad. Las condiciones morales personales influyen decididamente en nuestro conocimiento del bien y, por ende, de la ciencia política. Pero el dominio de la ciencia política no es el *quid* de la prudencia. Y el *érgon* de la prudencia es la verdad práctica.

No es posible que haya virtud moral sin prudencia, ni prudencia sin virtud moral. De ahí que cualquier rehabilitación de la razón práctica que no explicita tal entrelazamiento está incompleta. Me temo, por ello, que la lectura gadameriana de Aristóteles no acaba de desprenderse de un resabio de racionalismo moderno. Prudencia, virtudes morales y verdad práctica son una tríada indisociable.