

# LA PRAXIS COMO OBJETO DE LA PRUDENCIA ARISTOTÉLICA<sup>1</sup>

Fabio Morales  
fmorales@usb.ve

## RESUMEN

Aristóteles afirma que la prudencia está específicamente dirigida a la «acción» (*praxis*), mientras que la técnica se refiere a la «producción» (*poiêsis*), e insiste en distinguir tajantemente acción de producción. Pero no es obvio qué entiende bajo estos dos últimos rubros. Afirma que la acción es un fin en sí misma, pero también dice que las acciones son siempre realizadas con vistas a un fin. Esto último, sin embargo, era lo característico de la producción. Por otra parte, si, como sostiene, la prudencia consiste en la capacidad para deliberar bien sobre lo que conduce a la felicidad, ¿cómo puede ocuparse de las acciones, que son fines en sí mismas?

PALABRAS CLAVE: Prudencia, acción, deliberación práctica, felicidad.

## ABSTRACT

«Praxis as the object of Aristotelian prudence »Aristotle claims that prudence is concerned with «action» (*praxis*), whereas craft is focused on «production» (*poiêsis*), and insists in separating sharply action from production. But it is far from clear what he means under these two headings. For instance, he qualifies action as being an end in itself, but also holds that every action is done for the sake of something; this, however, was the mark of production. Furthermore, if prudence consists in the capacity of deliberating well about whatever is expedient for happiness, how can it deal with actions, being actions, as such, ends in themselves?

KEY WORDS: prudence, action, practical deliberation, happiness.

Aristóteles concibe las virtudes como perfecciones de ciertas partes del alma<sup>2</sup>. En la clasificación que divide a ésta en una parte intelectual o racional, y otra parte afectivo-desiderativa, la prudencia (*phronêsis*) ocupa el puesto de la virtud o excelencia de la parte racional y *práctica*, mientras que la denominada «virtud ética o del carácter» (*êthikê aretê*)<sup>3</sup> constituye la virtud o excelencia de la parte afectivo-desiderativa<sup>4</sup>. Prudencia y virtud del carácter son los dos pilares de la ética aristotélica, aunque sus relaciones mutuas distan de ser claras. Pero el estagirita reconoce en la parte racional o intelectual la existencia de otras virtudes aparte de la prudencia: por un lado está la sabiduría (*sophia*), que es la excelencia de la actividad contemplativa y se orienta hacia el sector invariable de la realidad (VI 5, 1140a33 ss.; VI 7, etc.); y, por





otro, la técnica (*technê*), que pertenece, como la prudencia, al ámbito de lo contingente, pero que, a diferencia de ella, no se ocupa de las acciones, sino de la producción de objetos y estados de cosas (VI 4, 1140a1 ss.). En este trabajo, me voy a centrar en especial en la distinción entre la denominada «producción» (*poiêsis*) y la «acción» (*praxis*), como ámbitos propios, respectivamente, de la técnica y la prudencia.

El argumento se desarrolla a lo largo de las líneas siguientes. Primero describo brevemente la manera en que Aristóteles concibe la felicidad. Ello es necesario para entender luego la forma en que ésta constituye el punto focal de todas nuestras acciones (*praxis*).

En una segunda etapa abordo la dicotomía acción/producción (*praxis/poiêsis*). Aristóteles analiza en los capítulos 1 a 3 del libro III de su *Ética a Nicómaco* los elementos fundamentales de la acción humana: su voluntariedad (o quizás, intencionalidad: *to hekousion*), el deseo racional (*boulêsis*), la deliberación (*bouleusis*) y la elección (*prohairesis*). Sin embargo, más adelante en la misma obra, en el libro VI (que, por pertenecer a los llamados libros comunes, posiblemente formara parte de la *Ética Eudemia*), hace una distinción entre *praxis* y *poiêsis* que no parece cuadrar con este modelo.

En la tercera y última parte del trabajo intento delinear algunos rasgos de lo que pudiéramos denominar una teoría de la deliberación práctica en Aristóteles. Esto atañe al tema de mi exposición porque la prudencia consiste, precisamente, en la excelencia de la deliberación práctica. Argumentaré que la prudencia extiende su dominio a todo el universo de las acciones humanas, incluso a las que uno estaría inclinado a caracterizar como «producciones». Y concluiré diciendo que, pese a las apariencias, ello no es incompatible con la distinción entre *praxis* y *poiêsis*.

## I. DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD Y CLASIFICACIÓN ACADÉMICA DE LOS BIENES EN EXTERNOS, CORPORALES Y ANÍMICOS

Aristóteles cree que todos los hombres aspiran a la felicidad, y caracteriza ésta como el fin último de todo lo que hacemos. Sin embargo, piensa que aunque todos busquemos la felicidad, no todos la entendemos de la misma manera. El

---

<sup>1</sup> Todas las citas de Aristóteles en este trabajo, salvo que se diga lo contrario, proceden de la *Ética a Nicómaco* [EN]. Se menciona primero el libro respectivo en números romanos, luego el capítulo en números arábigos (siguiendo la división en capítulos que es corriente en el ámbito hispanohablante y anglófono); y finalmente, el número de página y la línea de la edición de Bekker.

<sup>2</sup> El lugar canónico para este enfoque es el capítulo I 13 de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>3</sup> No voy a usar aquí la traducción, frecuente en la literatura, de «virtud moral», ya que se presta a confusión. Por virtud ética (en singular) voy a entender, además, al conjunto de las denominadas virtudes éticas; es decir, la suma de las virtudes justicia, valentía, templanza, generosidad, etc.

<sup>4</sup> Aristóteles no denomina a esta parte del alma de manera uniforme; en ocasiones la llama «apetitiva» (*epithymêtikon*) o desiderativa (*orektikon*); en otras se refiere a ella simplemente como la «parte irracional que (a veces) escucha (*akoustikon*) u obedece (*peithchartikon*) a la racional». Cf. I 13, 1102b30 s.; II 5 *passim*.

estagirita obtiene su propia definición de felicidad —la definición que considera correcta— a partir del célebre argumento del *ergon* o función propia del hombre. Dice que así como los técnicos y los artesanos, o los órganos del cuerpo humano, tienen cada uno su función específica propia —una función que nada ni nadie aparte de ellos sería capaz de desempeñar con la misma eficacia—, así el hombre poseería una función que le es propia en cuanto hombre. Ella consistiría en la capacidad para razonar. Pero esta capacidad tiene un uso tanto teórico, como práctico y productivo (cf. VI 2, 1139a27-31). Para decirlo en nuestras palabras, el uso teórico consistiría en contemplar la realidad tal como ella es, mientras que el uso práctico y el productivo consistirían en valerse de la razón para adaptar la realidad a nuestros deseos (ya sea para obtener la felicidad o alcanzar determinados fines concretos).

No cualquier uso de la razón o cualquier deseo son válidos, porque incluso los hombres más corruptos se valen de su facultad racional para la consecución de sus fines, y hasta poseen una concepción *racional* de lo que persiguen. De ahí que el argumento de la función propia del hombre sea precisado cuando se establece, poco después, que el uso de la razón tiene que ser *recto*. La felicidad es definida como una actividad anímica *conforme a la virtud*. Aristóteles habla de virtud, en singular, pero quizás se refiere al conjunto de las mismas<sup>5</sup>: por un lado estarían las numerosas virtudes éticas convencionales, que son perfecciones de la parte afectivo-desiderativa del alma; y por otro, las virtudes intelectuales o dianoéticas: de éstas, las dos que afectan directamente a la felicidad serían la sabiduría y la prudencia<sup>6</sup>. Las virtudes intelectuales y éticas fijarían, por lo tanto, los límites de lo que pueda valer como conducente a la felicidad.

Una manera de captar mejor el alcance de esta definición es compararla, como se hace en EN I 8, con una clasificación, corriente en la Academia<sup>7</sup>, de los bienes humanos en externos, corporales y anímicos. Aunque Aristóteles considera los bienes externos (riqueza, amigos, descendencia, etc.) y los corporales (salud, apariencia física) como imprescindibles, hasta cierto punto<sup>8</sup>, para alcanzar la felicidad, no los cita en su definición. Esenciales para la felicidad serían *únicamente* los denominados bienes anímicos (I 8, 1098b15 s.). Creo que ello se debe a que los bienes externos y corporales son considerados por él como meros instrumentos para la realización de los bienes anímicos<sup>9</sup>. Sin embargo, como veremos luego, tam-

---

<sup>5</sup> Hay una polémica al respecto, propiciada por la propia formulación de Aristóteles. Algunos intérpretes (entre los que no me encuentro) creen que la felicidad sería la vida ordenada exclusivamente con la virtud de la contemplación (*sophía*) en la mira.

<sup>6</sup> Aristóteles no le asigna a la técnica un papel esencial en el logro de la felicidad, porque, aunque reconoce los beneficios de los conocimientos técnicos, no considera que sean esenciales para alcanzarla.

<sup>7</sup> Cf. *Eutidemo*, 279 AB, *Filebo*, 48 E, *Leyes*, 743 E.

<sup>8</sup> En efecto, considera que, por ejemplo, hace falta dinero para practicar la generosidad; pero la cantidad de bienes externos y corporales necesaria para ser feliz no sería tan grande como la gente suele creer (cf. I 9; 10, 1100b33-7).

<sup>9</sup> A la misma conclusión llegaba ya Eduard Zeller, quien, sin embargo, *identificaba* además la actividad anímica con la virtuosa: «Die Glückseligkeit besteht wesentlich und ursprünglich in



bién los bienes corporales y externos son importantes para la felicidad, y han de ser tomados en cuenta en nuestras deliberaciones prácticas.

Entre los bienes anímicos que forman parte integral de la felicidad figurarían, en primera fila, *ta kala*, es decir, las acciones nobles que ejemplifican las virtudes éticas convencionales (generosidad, justicia, valentía, etc.).

Se podría preguntar, por cierto, si las virtudes éticas, entendidas como meras *disposiciones* de la parte afectivo-desiderativa del alma a sentir o actuar de manera correcta en diversas situaciones de nuestras vidas, constituyen o no para Aristóteles una parte integral de la felicidad; o si más bien solamente serían *medios* que nos inclinan a tener los sentimientos apropiados a cada circunstancia y realizar las acciones nobles correspondientes<sup>10</sup>. Es indudable que las virtudes éticas tienen para Aristóteles este último resultado, que incluso es lo que permite definir las; también producen beneficios materiales a la sociedad (cf. *Retórica*, I 9, 1366a33 ss.). Pero el estagirita admite que algo puede ser valioso a la vez como medio y como fin en sí mismo (I 1, 1094a16-18). De ahí que incluya a las virtudes éticas, en cuanto disposiciones del alma, como parte *integral* de la felicidad (VI 12, 1144a1-6). Las virtudes se adquieren a través de nuestras acciones, y por eso son voluntarias (II 5, 1106a3 s.; cf. III 5, 1114b26-30), por lo que nuestras deliberaciones prácticas han de tenerlas a la vista como posibles metas.

Otros ingredientes de la felicidad son, por ejemplo, el honor, el placer (I 7, 1097b2 s.) y la amistad (VIII 1, 1155a5 s.). Estos bienes se buscan, además de por la utilidad que pudieran reportar, por su valor intrínseco (I 7, 1097b3 s.). Como los anteriores, son bienes que por lo general se adquieren a través de la ejecución de acciones concretas.

Pero quizás el ingrediente principal de la felicidad en la antropología filosófica aristotélica sea la contemplación, que es la actividad anímica por excelencia (X 7, 1177a12-18, etc.). También las acciones guiadas por la prudencia pueden promover esta actividad, procurando que el individuo tenga el ocio y otros medios necesarios para ejercerla; sin embargo, el ejercicio de la contemplación no está supeditado a la prudencia, pues la prudencia, mientras que determina, según veremos, la naturaleza exacta de las acciones nobles individuales, no puede determinar la manera en que se desarrolla la contemplación (cf. VI 13, 1145a6-11). Con esta notable excepción, la prudencia tiene autoridad sobre todo lo que hacemos.

der vernunftgemässen Thätigkeit, in der Ausübung einer vollendeten Tugend; alles übrige kommt nur als eine Bedingung derselben in Betracht und ist nur insofern für ein Gut zu halten, wiefern es mit jener zusammenhängt, als ihre natürliche Folge, wie die Lust, oder als ihr Hülfsmittel, wie die leiblichen und äusseren Güter». E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Parte II, sección 2. Leipzig: Fues's, <sup>3</sup>1879, p. 622.

<sup>10</sup> Para un estudio sobre la importancia de los sentimientos en la concepción aristotélica de la virtud ética, y un intento de dilucidar cómo podemos controlarlos, véase L.A. KOSMAN, «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», en: RORTY, Amélie O. (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980; pp. 103-116.

## II. DISTINCIÓN ENTRE ACCIÓN (*PRAXIS*) Y PRODUCCIÓN (*POIËSIS*). ALGUNOS PROBLEMAS

Aristóteles inicia su ética afirmando que todas nuestras destrezas, acciones, elecciones, etc. apuntan hacia un bien. Esto debe entenderse, pienso, en el sentido de que el bien *siempre* se nos manifiesta —cuando lo hace— como objeto de los deseos que están implícitos en cada actividad; lo cual no implica, por supuesto, que todo lo que deseamos sea bueno<sup>11</sup>. El bien, dice Aristóteles suscribiendo una doctrina conocida en su tiempo, es aquello «en vista de lo cual se hacen todas las cosas»<sup>12</sup>. Objetivamente bueno sería todo aquello que directa o indirectamente conduce a nuestra felicidad; por lo tanto, como se dijo antes: las actividades teóricas y prácticas conformes con la virtud, además de la virtud misma y los bienes externos y corporales que son condiciones de los bienes anímicos anteriores. Y la prudencia, como una de las virtudes de la parte racional del alma, tendría por finalidad indicarnos el camino hacia la felicidad permitiéndonos identificar todas aquellas acciones que pueden procurarnos esos bienes. De ahí que se afirme que su objeto específico es la acción. Pero ¿qué es la acción?

Aristóteles nos describirá en los capítulos III 1-3 algunos de sus rasgos esenciales. Primero, dice que toda acción es voluntaria, es decir, intencional y no forzada. Segundo, como consecuencia de lo anterior, la acción presupone un fin, «aquello en vista de lo cual se actúa» (*to hou heneka*), que es a la vez el objeto del deseo racional (*boulêsis*); este deseo, precisamente por su carácter racional, supone una determinada concepción racional del fin que se persigue. En tercer lugar, como los fines se pueden lograr de muy diversas maneras y las situaciones varían continuamente, no siempre se sabe de antemano qué medios, entre aquellos de que se dispone, hay que emplear para conseguir el fin que se busca; por lo tanto, se ha de recurrir a menudo a la deliberación (*bouleusis*), es decir, a la razón calculadora (*ho logos, to logistikon*). Y, por último, no basta con *saber* cuáles son los medios más idóneos para el fin que deseamos, sino que hay que actuar, eligiéndolos por medio de la decisión (*prohairesis*).

El concepto de deliberación (*bouleusis*) es explicado en III 3 por medio de dos ejemplos: uno tomado de un proceso de producción, y otro del razonamiento de un matemático que busca descomponer una figura geométrica en sus elementos más simples<sup>13</sup>. En ambos casos, quien delibera analiza. Así, la persona que desea

---

<sup>11</sup> No es el deseo en sí lo que nos permite identificar el bien, sino ciertos deseos racionalmente configurados. Por lo tanto, el deseo/placer no es sino la materia prima, por así decirlo, del bien, y sólo una determinada configuración racional/formal del deseo es lo que puede ser identificado con el bien. No puedo desarrollar esta temática aquí, pero el lector habrá notado su afinidad con lo desarrollado en el *Filebo* de Platón.

<sup>12</sup> La cual es probablemente la fuente de la noción aristotélica de causa final, *to hou heneka* (literalmente: «aquello en vista de lo cual»).

<sup>13</sup> También en *Metafísica Z* 7, 1032b15-29 se explica el proceso de producción implícito en la *technê* de modo similar.

producir algo, parte desde la concepción del objeto o estado de cosas que desea producir, y sigue una cadena causal imaginaria, preguntándose a cada paso por las condiciones para lograr el estadio inmediatamente anterior, hasta llegar a inferir qué medio está en sus manos emplear. Entonces, dice Aristóteles, la persona deja de deliberar y toma la decisión de aplicar el medio que está a su alcance, dando así inicio a un proceso causal inverso al imaginado. Éste es el modelo básico —pero, como veremos, no el único— de la deliberación en Aristóteles.

Sin embargo, ya al comienzo de la *Ética a Nicómaco* se había distinguido, entre las actividades, unas que tienen su fin en sí mismas, de otras en las que existe un producto externo a la actividad misma. En estas últimas, el objeto o bien obtenido sería «superior» a la actividad que sirve para obtenerlo. Posiblemente lo que Aristóteles quiere decir es que la *única* razón para realizar la actividad es, en estos casos, obtener el objeto que se desea, o lograr el estado de cosas que se persigue<sup>14</sup>. Así, por ejemplo, si pudiéramos obtener una casa sin tener que fabricarla, sin duda renunciaríamos a los esfuerzos y sacrificios de construirla (a menos que fuéramos arquitectos y disfrutáramos nuestro oficio).

Esta distinción es importante, pues pareciera a *primera vista* ser la misma utilizada en VI 4 y 5 para separar prudencia y técnica. Y sin embargo, veremos que no es así. La técnica, se nos dice en el libro VI, está orientada hacia la producción (*poiêsis*), y por lo tanto se diferencia de la prudencia, cuyo fin sería la acción (*praxis*) (VI 4, 1141a2-6). En la producción el fin sería algo «distinto» (*heteron*) (VI 5, 1140b6 s.), mientras que la praxis —también llamada ahora *eupraxia*, «acción buena»— sería ella misma el fin que se persigue.

Ahora bien: si entendemos la palabra «acción» en el libro VI en su acepción corriente, surgen una serie de dificultades. Pues cuando Aristóteles explicaba la deliberación en III, decía que a la deliberación tiene siempre que *preexistir* un fin en el que tendríamos puesta la mira cuando deliberamos, y sobre el cual, paradójicamente, no deliberaríamos (cf. «no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a ellos», 1112b12). Pero entonces, según este modelo, *todas* las acciones tendrían que ser «productivas», en la medida en que son intencionales, pues presuponen algo —separable al menos conceptualmente— que queremos lograr.

Esto parece difícilmente conciliable con lo que se dice en VI 5 sobre la praxis como objeto de la prudencia. En efecto, en este capítulo se afirma que la prudencia es *praktikê* (1140b5, b7; cf. b17), es decir, está referida esencialmente a la *praxis*, y se especifica que toda acción es un fin en sí misma (b7); en ello se diferencian acción y producción; en la producción, el fin es «distinto» o «separado» (*heteron*) (b6). Pero si todas las actividades tienen algún fin, no se ve cómo las acciones que son objeto de la prudencia pudieran estar exentas de este rasgo.

A esto se añade otro problema: incluso en las acciones buscadas por sí mismas, el agente se plantea la producción de determinados estados de cosas. Así, por

<sup>14</sup> Ello no impide que algunas actividades sean a la vez fines en sí mismas y medios para otros fines.



ejemplo, tocar una melodía, que para Aristóteles posiblemente vale como una actividad que constituye un fin en sí misma (por cuanto que no persigue un fin ulterior, sino el goce mismo de tocar la música), involucra ciertos movimientos, lograr ciertos acordes, etc.; asimismo, pasear, que es un fin en sí mismo, exige trasladarse de un punto a otro, que, como movimiento, es algo incompleto; e incluso pensar, actividad actual por antonomasia, implica «producir» ciertos pensamientos e imágenes. En otras palabras, toda acción parece presuponer los términos estructurales que habían sido descritos con respecto a la acción en III 3: siempre estaremos ante la representación de un fin que perseguimos, y deliberaremos sobre los medios más adecuados para conseguirlo<sup>15</sup>.

Pero también se da el fenómeno inverso: cada vez que producimos cosas pareciéramos estar actuando, en la medida en que toda producción se inserta en una historia personal del individuo que elige<sup>16</sup>.

Cabe entonces preguntarse: ¿Es la distinción entre *praxis* y *poiësis* sostenible? Y ¿se distinguen estos términos de la misma manera en el libro I, en el III y en el VI? Para averiguarlo, sugiero que hagamos un paréntesis y analicemos con cierto detenimiento la noción de deliberación práctica en Aristóteles.

### III. HACIA UN MODELO DE LA DELIBERACIÓN PRÁCTICA EN ARISTÓTELES

La prudencia era considerada por los griegos como la capacidad de deliberar correctamente (*kalôs*) sobre las cosas que son buenas y útiles para uno, y, más específicamente, como la capacidad de deliberar correctamente con respecto al vivir bien (cf. VI 5, 1140a25-28). Aristóteles recoge esta concepción y caracteriza al hombre prudente, de manera general, como quien es capaz de deliberar bien sobre lo que le conviene en absoluto<sup>17</sup>. La prudencia sería normativa (*epitaktikê*), en cuanto que se propone mostrarnos qué debemos hacer o abstenernos de hacer en cada momento (*ti dei prattein ê mê, to telos autês estin*, VI 10, 1143a8 s.).

Aristóteles elaborará, a partir de esa noción corriente, que acepta como válida, su definición canónica de prudencia, en VI 5, 1140b4-6 (cf. b20 s.): la pru-

<sup>15</sup> De ahí, pienso, que Aristóteles diga que *todas* las acciones se hacen con vistas a un fin: *hê de boulê peri tôn hautôi praktôn, hai de praxeis allôn heneka*, III 3, 1112b32 s.

<sup>16</sup> Esto ya había sido observado por John Lloyd Ackrill: «Commentators discussing this distinction often fail to face the real difficulty, that actions often or always *are* productions and productions often or always *are* actions. (The idea that some periods of the day are occupied by action-episodes and others by production-episodes would obviously be absurd even if «production» referred only to the exercise of special techniques or skills, since a period of such exercise could certainly be a period during which an action, of promise-keeping for example, was being performed.» J.L. ACKRILL, «Aristotle on Action» [1978], en: RORTY, Amélie O. (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980; p. 94.

<sup>17</sup> «El prudente es el que delibera» (scil. por antonomasia), 114a30 s. «Pues decimos que este es el principal fruto del prudente, el deliberar bien», 1141b9 s.

dencia es una «disposición (*hexis*) racional (*meta logou*) que acierta con la verdad (*alêthê*) respecto de las acciones (*praktikên*) que conciernen a los bienes y males humanos»<sup>18</sup>. De todos los aspectos de esta definición, concentrémonos ahora en el de que la prudencia se refiere básicamente a las acciones. Es natural explicar el término «acciones» en esta definición por medio de lo que, en la acepción corriente de la palabra «prudente», era «lo que le conviene a uno para la vida buena». Aristóteles menciona a Pericles, a continuación de la citada definición, como paradigma del hombre prudente, alegando que éste habría sabido reconocer qué cosas le convenían a él y a los ciudadanos de Atenas. Si ahí ha de verse la clave del significado que la palabra «acción» reviste en la definición de prudencia arriba citada, entonces todo lo que hacemos, por el mero hecho de insertarse en un proyecto vital, tendría que ser considerado como una *praxis*. Para poder discernir qué acciones satisfacen este criterio tendríamos que deliberar, ya que las acciones pertenecen a lo contingente, y la acción que en cada momento es ideal está en relación con los medios que la situación le ofrece al agente<sup>19</sup>. El resultado de la deliberación —partiendo *ex hypothesi* de que la deliberación es buena— sería entonces la denominada *eupraxia*, o «acción lograda»<sup>20</sup>.

¿Significa esto que todas aquellas acciones que no sean buenas, o logradas, no cuentan para Aristóteles como «acciones»? Serían acciones, pero en otro sentido. No serían acciones perfectas, ya que el verdadero sentido de las acciones es contribuir a la felicidad del individuo que las realiza; de ahí que todo lo que hacemos esté, para el estagirita, orientado de una u otra manera hacia la felicidad. Las acciones malas serían, pues, acciones fallidas, acciones que quizás desde la perspectiva de quien las ejecuta estaban destinadas a procurar a su autor la felicidad, pero que no lograron su cometido, bien sea porque el agente no era virtuoso y por lo tanto no

---

<sup>18</sup> Reconozco que mi traducción es un tanto engorrosa, pero tiene el propósito de diferenciar los diversos aspectos.

<sup>19</sup> Así también, al final de VI 9 se habla de dos tipos de «buena deliberación» (*euboulia*): aquella que tiene, como objeto de la deliberación, a lo más conveniente para un fin concreto, y aquella que tiene, como objeto de la deliberación, a lo más conveniente (*to sympheron*) para un «fin absoluto» (*telos haplôs*). No se especifica en este pasaje cuál sea ese «fin absoluto» del que se habla. Pero no puede ser otro que la felicidad, ya que la felicidad es el único fin que, según Aristóteles, no es a su vez un medio para un fin ulterior (I 7, 1097b5 s.; cf. 1097a30-34) y, por lo tanto, es el fin por antonomasia (*haplôs*). Anthony Kenny piensa que este «fin absoluto» alude a cierta concepción de la felicidad, de la cual sería responsable la prudencia; cf. A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979, p. 106 s. Por mi parte, adhiero a las críticas esbozadas por Sarah BROADIE en su ya famoso *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 198 ss., a la que denomina «Grand End View» de la deliberación práctica en Aristóteles. En líneas generales, esta autora alega que es muy extraño que si inferimos a partir de una determinada concepción compleja de la vida buena qué acciones concretas debemos realizar, se hable tan poco en la *Ética a Nicómaco* de una inferencia semejante. Para una crítica a su posición puede verse: D. BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000; pp. 82-96.

<sup>20</sup> Esto es tanto más importante en el contexto del libro VI, que está dedicado a las virtudes intelectuales. Todas las acciones del prudente —que según VI 12-13 posee a la vez la virtud ética— son, por definición, buenas.



tenía una noción apropiada de la naturaleza de la felicidad, bien sea porque por causas ajenas a su voluntad tuvieron consecuencias no deseadas.

Se objetará quizás, a este respecto, que si la prudencia discierne lo útil para la felicidad, la praxis no puede ser un fin último, porque sería a lo sumo un medio para algo distinto (i.e., la felicidad) a la acción misma. Pero nótese que nuestras acciones son el único medio de que disponemos para alcanzar la felicidad, y por lo tanto, en ese sentido, en cada situación habrá *sólo una acción* que debemos hacer: la que mejor contribuya a nuestra felicidad. Esta acción puede, en este sentido, ser considerada como «un fin en sí misma», el fin absoluto aquí y ahora tomando en cuenta nuestras circunstancias. Eso explicaría que Aristóteles diga que el prudente es «quien acierta por medio de su razón con lo óptimo en las acciones» (*ho tou aristou anthrôpoi tôn praktôn stochastikos kata ton logismon*, VI 7, 1141b13 s.). Praxis sería *eupraxia* en VI 5 porque el sujeto prudente es un ser completamente racional y virtuoso, que somete *todas* sus acciones al dictamen de su razón. De ahí también el carácter normativo que tendría la prudencia.

Por eso, a renglón seguido, Aristóteles sugiere que la prudencia ha de estar guiada por la virtud ética. Pienso que «virtud ética» no denota aquí a esta o aquella virtud particular (a pesar de que se afirme, en el texto, que la *sôphrosynê* o templanza «salvaguarda» a la prudencia), sino al conjunto de las virtudes éticas, que configuran de forma armoniosa la parte afectivo-desiderativa del individuo y le permiten elegir correctamente en cada situación<sup>21</sup>. De ahí también el contraste con la técnica, que se realiza a continuación del aludido pasaje, y en el que Aristóteles recurre a un viejo argumento de raigambre platónica: mientras que en la técnica sería mejor quien puede provocar efectos contrarios, en la prudencia no sucedería otro tanto: el verdadero prudente, piensa Aristóteles, no «sabe» actuar mal. Para ser malo hay que proponerse hacer el mal, y para ello hay que desearlo. Pero el prudente es virtuoso, y por lo tanto, no puede desear el mal. Por ello es difícil, dice Aristóteles, olvidar la prudencia, ya que la virtud ética, tan ligada a ella, es una disposición *estable* de la parte afectivo-desiderativa, que ha sido alcanzada sólo a través de un largo proceso de habituación. El carácter, por así decirlo, proporciona los fundamentos del conocimiento ético. Heidegger, en sus lecciones de 1924/25 sobre el *Sofista*, observó que Aristóteles se había topado aquí con el fenómeno de la conciencia<sup>22</sup>.

Para demostrar el estrecho vínculo que existe entre la prudencia y la virtud ética, bastaría, sin embargo, con prestar atención a la célebre definición de virtud ética, en II 6: «disposición que elige, situada en un medianía (*mesotês*) relativa a nosotros, [una medianía] *como la determinaría el hombre prudente*» (1106b36-38, subrayado mío). No es del caso tratar de desentrañar aquí todos los aspectos de esta difícil fórmula. La vinculación estrecha entre virtud ética y prudencia, a la que

---

<sup>21</sup> Aristóteles obviamente suscribe la tesis de la unidad de las virtudes, por lo menos en el prudente, que es quien posee la virtud perfecta o *kyria*. Cf. VI 13, 1144b32-1145a2.

<sup>22</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe*, vol. 19. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 56.



parece aludirse en ella, ha sido interpretada de diversos modos. Algunos autores piensan que la virtud ética debe siempre ser actualizada y complementada por la labor de la reflexión prudencial. Otros piensan que quien es virtuoso puede llegar aproximadamente a los mismos resultados que el prudente, sólo que a través de una sensibilidad formada por los hábitos. A favor de la primera interpretación puede aducirse que Aristóteles describe a la virtud ética como una «disposición a *elegir*», y que toda elección (*prohairesis*) exige típicamente una deliberación previa (cf. III 2, 1112a5 s.); es decir, presupone la deliberación práctica prudencial. David Bostock aduce, sin embargo, que a veces también elegimos sin deliberar, y cree que ello es lo que sucedería en el caso de quienes son virtuosos pero aún no han desarrollado la prudencia<sup>23</sup>. Sea como fuere, Aristóteles mismo declara que la virtud ética, al menos cuando está plenamente desarrollada (es decir, cuando es *kyria*, cf. VI 13, 1144b16 s.), exige indefectiblemente el complemento de la prudencia: no basta, dice, con que las acciones realizadas por el agente sean externamente iguales a las que haría un hombre prudente, sino han de provenir del ejercicio de su razón prudencial: han de ser realizadas, esto es, por las razones por las que las elegiría el hombre prudente (son *meta logou*, 1144b30, frente a *kata ton orthon logon*, b23).

¿Cuál sería, entonces, la función la prudencia en la deliberación práctica? Aristóteles afirma que la virtud ética «pone el fin» de la deliberación, mientras que la prudencia dilucida los medios para alcanzarlo (VI 12, 1144a7-9; cf. 13, 1145a4-6). Aquí, la tentación es identificar el fin puesto por la virtud ética con el fin de la deliberación del que se había hablado en III 3: es decir, con cierto objeto o estado de cosas que se desea *producir*. El paso siguiente sería entonces inferir que la prudencia tiene una función meramente instrumental: la de dilucidar los medios instrumentales más idóneos para producir el fin que la virtud ética le presenta como bueno. Esta interpretación, defendida por algunos intérpretes, es errónea.

Es cierto que la prudencia presupone la «habilidad» (*deinotês*) para alcanzar las metas que nos hemos fijado (VI 12, 1144a23-28; cf. b14 s.). Pero Aristóteles entiende que la deliberación práctica trasciende la dilucidación de simples medios instrumentales. Así, en VI 9, 1142b24-28, al hablar de «buena deliberación» (cuyo ejercicio le compete, por antonomasia, a la prudencia) dice, por ejemplo, que quien delibera debe llegar a las conclusiones a las que llega, por los medios adecuados, y el contexto indica que «medios» significa aquí algo así como «razones para actuar». No se trata, pues, sólo de alcanzar ciertos objetivos, sino de alcanzarlos por las razones correctas. Y estas razones *no* son, obviamente, de índole exclusivamente instrumental, sino también, probablemente, de índole moral.

Por otro lado, el «fin» que la virtud ética supuestamente aporta a la deliberación no puede ser un simple objeto o estado de cosas, como en la producción. En efecto, para Aristóteles las actividades realizadas de acuerdo con las virtudes éticas (*ta kata tas aretas ginomena*) son fines en sí mismas, en el sentido de que el agente debe: a) elegir las (*prohairoumenos*), b) elegir las por sí mismas (*prohairoumenos di'*

<sup>23</sup> D. BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000; p. 39 s.

*hauta*), y c) realizarlas de manera resuelta (*bebaiôs kai ametakinêtôs*) (II 4, 1105a28-33). Todas estas condiciones apuntan más a un modo en que algo debe ser alcanzado, que al logro de ciertos objetivos per se, como sucedería en la producción. Y este «modo», obviamente, habría de estar claro desde el principio para el sujeto que delibera, como un fin que tiene a la vista.

Creo, por lo tanto, que es preciso postular, junto al modelo deliberativo desarrollado a lo largo de los tres primeros capítulos del libro III, que es el modelo productivo, otro modo de deliberación —práctica, esta vez— en el que el fin avisado sería la acción misma en su totalidad: no sólo la producción de ciertos objetos o estados de cosas, sino el modo (virtuoso, obviamente) en que esos objetos o estados de cosas habrían de conseguirse.

En efecto, si se toman los ejemplos típicos de acciones virtuosas (por ejemplo, ayudar a alguien), constataremos que lo importante no es sólo alcanzar ciertos resultados (la mejoría material de la persona a la que se ayuda), sino realizar la acción de ayudar a ésta de cierta manera. No se trata, pues, sólo de encontrar los medios instrumentales más idóneos para realizar un fin *externo* a la actividad misma. Quien delibera sobre cómo actuar no sólo busca provocar un cambio en el mundo, sino producirlo de cierta manera. Y esto ya le es presentado al sujeto por la virtud ética —es decir, por su parte desiderativo-afectiva— como cierta noción de lo que debe hacer; una noción que está basada, por supuesto, en su experiencia práctica previa. Equipado con esta noción preliminar, el individuo debe, sin embargo, deliberar también sobre la manera de aplicar su pauta de conducta virtuosa a las circunstancias particulares en las que se encuentra: pudiera tener que ajustarla de diversas maneras. Es aquí, creo, donde interviene la *deinotês* o capacidad instrumental para lograr ciertos objetivos. Pero Aristóteles en la deliberación prudencial no sólo basta la capacidad instrumental de la *deinotês*: se requiere también virtud ética. En los comentarios a la Ética a Nicómaco se suele asociar la virtud ética exclusivamente a la determinación del fin de la acción, en analogía con el modelo deliberativo de la producción. Pero si se tiene en cuenta lo que dijimos arriba, a saber, que el fin de quien delibera en sentido *práctico* no es sólo un objeto o estado de cosas, sino la acción en su conjunto, se entenderá por qué la virtud ética ha de intervenir en el proceso deliberativo mismo, es decir, en la manera en que se establecen los medios adecuados para el fin que se persigue. La deliberación práctica no determina los medios con independencia de criterios morales, sino que es, ante todo, una deliberación global, que incluye, por lo tanto, la conformidad con la virtud de todo lo que hacemos: tanto de los medios que empleamos, como de los fines que perseguimos.

Aquí encaja, creo, el célebre y polémico concepto del justo medio, que pertenece a otro de los temas de la ética aristotélica insuficientemente estudiados. Baste con observar que la virtud ética había sido definida como una disposición en la que el justo medio está fijado «como lo determinaría el hombre prudente». ¿Por qué habría de aludirse al hombre prudente si la prudencia no tuviera que ver con la determinación del justo medio en el que consiste el ejercicio de la virtud ética? Obviamente, el «justo medio» (*to meson*) no atañe tanto a lo que se persigue, sino a cómo se persigue. Y si la deliberación se ocupa de su determinación, no puede seguir únicamente el modelo productivo, que es básicamente instrumental.



De las reflexiones anteriores se sigue que la deliberación práctica, o prudencia, tendría que extenderse a la totalidad de lo que hacemos, incluyendo las actividades productivas. Pues también éstas cabría ejercerlas de manera más o menos virtuosa. Eso no vulnera, sin embargo, la validez de la distinción entre *praxis* y *poiêsis*; una cosa es considerar una actividad en relación con un objetivo determinado que se quiere alcanzar, y otra distinta ponderar si la actividad es buena en términos absolutos, lo cual, para Aristóteles, significa: para mi vida en su conjunto. Según este punto de vista, todos los casos concretos de producción serían, desde la perspectiva del agente, a la vez acciones: todo lo que produce un individuo afecta a su vida (y también a la de los demás, por supuesto). En consecuencia, cualquier acto productivo debe estar precedido por la convicción de que aquello que se produce es *realmente* bueno.

Ahora resulta más fácil entender el alcance concreto del término «producción» en los capítulos VI 4 y 5. La producción, y su contrapartida epistémica, la *technê*, resultan de abstraer ciertos tipos de proceso del campo de la praxis humana en el que normalmente están insertos, con el propósito de permitir un más eficiente logro de los fines que deseamos alcanzar. Todo el tiempo estamos realizando inconscientemente este tipo de abstracciones para maximizar nuestras posibilidades de éxito en nuestras empresas, y asegurarnos de manera más económica las condiciones indispensables para alcanzar la felicidad. El peligro de estas abstracciones es la tendencia a sacralizar los objetos y estados de cosas que intentamos producir, olvidando que todos ellos no tienen sino un valor relativo e instrumental, supeditado al fin último que es la felicidad de nuestras respectivas vidas<sup>24</sup>.

La prudencia tendría por finalidad, pues, someter todas nuestras actividades, ya se trate de procesos de producción o de lo que Aristóteles califica como *energeiai*, es decir, acciones que son potencialmente realizaciones instantáneas de la felicidad (como pensar, caminar, alegrarse, etc.), a un proceso de evaluación absoluta, por así decirlo, que incluye tomar en cuenta los criterios de las virtudes éticas, y concretar su contenido tomando en cuenta las circunstancias en que nos encontramos; y de ese modo, garantizar la bondad absoluta de lo que hacemos. Cuando deliberamos así, estamos determinando cómo actuar para «(obtener) los bienes y (evitar) los males humanos» (para glosar la definición canónica de la prudencia

---

<sup>24</sup> El difícil problema de la relación entre *praxis* y *poiêsis* (y, paralelamente, entre *phronêsis* y *technê*), es que Aristóteles dice que ninguna de los dos conceptos se subsume bajo el otro (cf. VI 4 *passim*, especialmente 1140a5). Sin embargo, por un lado, la *phronêsis* es, como vimos, «arquitectónica» y «normativa» en el ámbito práctico; y, por otro, al comienzo de la EN (I 2) se dice que la política (que en Aristóteles no es más que una prudencia en gran formato, cf. VI 8) estipula en la ciudad hasta qué punto se deben practicar las distintas técnicas. La única solución, quizás no enteramente satisfactoria, que encuentro a este problema es que Aristóteles no habría concebido un caso concreto de producción (o de aplicación de una técnica) como perteneciente a la producción (o técnica) misma, sino como una forma de praxis. Y ello, porque, desde el momento en que producimos algo, estamos afectando de una manera u otra nuestra vida. Creo, en este sentido, que el pasaje VI 2, 1139a35-b4 podría interpretarse —lo que, admito, no es incuestionable— en el sentido de que no emprendemos ningún proceso de producción si no va precedido por una decisión *práctica*.

citada arriba). De ahí que la prudencia sea calificada por Aristóteles de arquitectónica (*architechtonikê*), y se le atribuya autoridad sobre todos los ámbitos de la vida humana, salvo, como vimos, en el de la actividad contemplativa.

Si ahora retornamos al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, constataremos que Aristóteles opera ahí con otra manera de concebir la relación entre *praxis* y *poiêsis*, entre acción y producción. Trata de distinguir entre las actividades intrínsecamente valiosas de aquellas cuyo valor les viene dado únicamente por el fin que persiguen. En cambio, en VI 5, la idea de *praxis* se refiere a todo aquello que directa o indirectamente repercute en la felicidad de un individuo, y por lo tanto incluye actividades de producción de bienes, así como las actividades intrínsecamente valiosas, siempre que su ejecución contribuya a una vida buena.

Por contraste, toda deliberación presupone, en los análisis de los capítulos III 1-3, cierta noción previa de un estado de cosas deseable, y la determinación, gracias a la razón instrumental, de los medios más idóneos para realizarlo. En el libro VI, esta noción de «fin» es extrapolada, por así decirlo, a la acción misma en su conjunto. Será la acción misma, y no ya un objeto o estado de cosas determinado, lo que constituya *el objeto de reflexión de la prudencia*. Surge así la idea de una deliberación propiamente práctica, orientada de manera explícita hacia la consecución de la felicidad, pero sólo tal como ésta es percibida por el hombre virtuoso en su circunstancia concreta, es decir, por la persona que toma en cuenta los criterios implícitos en las virtudes.

Obviamente, el hombre virtuoso dispondrá de determinadas concepciones sobre la vida buena; no actuará de modo ciego, guiado por impulsos caprichosos e irracionales. Es natural pensar que el simple hecho de estudiar las lecciones de la *Ética a Nicómaco* incrementará las posibilidades que pueda tener uno de alcanzar la felicidad. Pero la base fundamental de la corrección en la deliberación moral procede, para Aristóteles, de las costumbres y las disposiciones de carácter<sup>25</sup>.

En conclusión, la idea aristotélica de la deliberación práctica es la heredera del proyecto socrático de desarrollar una ciencia de la moral; en ella se detectan los mismos indicios de la extrapolación de un modelo técnico-productivo a la investigación de los bienes específicamente humanos; pero también se decanta la insistencia socrática en que la virtud es soberana cuando se trata de determinar los fines últimos de la acción humana, y establecer el verdadero valor de todo lo que hacemos.

---

<sup>25</sup> Cf. x 9, 1179b4-19, sobre el escepticismo acerca de la capacidad de los argumentos para transformar a las personas.

