

EL ENTENDIMIENTO COMO PERCEPCIÓN EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Por *Enrique López Castellón*
Universidad Autónoma de Madrid

I

El objetivo de este trabajo es examinar el papel del entendimiento en la *Ética Nicomáquea* con vistas a contrarrestar la imagen que actualmente están ofreciendo de las ideas contenidas en esta obra muchos críticos del pensamiento ilustrado que recurren a Aristóteles como la antítesis más autorizada del universalismo kantiano. No es mi propósito exponer las líneas maestras y divergentes de este movimiento neoaristotélico ¹ ni criticar algunas de sus recientes aportaciones a la teoría ética ², sino ceñirme al texto clásico y a ciertas interpretaciones tradicionales que podrían hallarse a la base de la imagen sesgada a la que antes me refería.

El neoaristotelismo reciente ha tendido efectivamente a minimizar el papel del entendimiento en la vida moral de tres maneras complementarias: despojando de racionalidad la elección (*proairesis*) exigida para el logro de la virtud, limitando el papel de la sabiduría práctica (*phronesis*) al desempeñado por algunas de sus virtudes complementarias como la habilidad (*gnome*), la sagacidad (*synesis*) o la discreción (*euboulia*), y considerando que la habituación es un proceso inconsciente que basta

¹ Puede encontrarse información al respecto en C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

² Me he ocupado de ello en «De la ética de las sanciones a la ética de las virtudes», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988) 1-27; y «Fragilidades de las éticas de la virtud». *Revista de Filosofía*, 3ª época, VI (1993) 9 152-172.

³ Véanse B. Williams, *Moral Luck*, Londres, Cambridge Univ. Press 1981, y M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁴ 1179b 21-23. Aristóteles entiende esta variabilidad de disposiciones naturales para el logro de la virtud como uno de los muchos azares que facilitan o dificultan el logro de la *eudaimonia*. Pero en el neoaristotelismo actual suele destacarse este hecho como un argumento más contra las ideas ilustradas de igualdad y de universalidad morales.

⁵ Véase H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlman (ed.), *Moralität und Sitlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

para hacer bueno a un hombre. Paralelamente se ha resaltado la fragilidad del bien ante los vaivenes de la suerte ³, la desigual distribución de aptitudes naturales para la virtud según los individuos ⁴, y la particularidad de los contextos donde actúa el razonamiento práctico que haría inoperante toda pretensión universalista ⁵.

Hay que reconocer, sin embargo, que algunas de estas interpretaciones pueden ser favorecidas por la propia estructura de las *Éticas* aristotélicas, donde el autor tiende a presentar aisladamente o por separado las distintas partes de su filosofía moral y a concentrarse en cada una hasta el extremo de inducirnos a error respecto al conjunto. Valga el ejemplo siguiente para ilustrar cómo se llega a extraer de la *Ética Nicomáquea* la tesis más extrema de que puede adquirir la virtud moral alguien que carece totalmente de sabiduría práctica ⁶. Tal interpretación se beneficiaría de la preocupación de Aristóteles por caracterizar su postura frente al intelectualismo socrático subrayando la diferencia entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas y situando la *phrónesis* entre éstas últimas. A esto se añadiría la idea de que las virtudes éticas pertenecen a la parte apetitiva del alma que sólo puede escuchar a la razón y la *phrónesis* a la parte del alma que puede razonar por sí misma. Si la virtud ética no es intelectual, podría atribuírsele cierta autonomía frente a los mandatos de la razón y concebirla como una disposición o estado permanente (*héxis*) que no requiere intervención alguna del entendimiento. La propia estructura de la obra induciría además a este error al haber dedicado Aristóteles los libros dos, tres, cuatro y cinco al estudio de las virtudes éticas, mientras que la *phrónesis* no es objeto de análisis hasta el sexto. Sin embargo, un estudio imparcial de los textos no podrá ignorar que Aristóteles empieza a adelantarnos su tesis fundamental en el capítulo trece del libro primero al señalar que las virtudes éticas corresponden a la parte del alma que es guiada por el entendimiento. En los tres libros siguientes aclara repetidas veces que el punto medio en que consiste la virtud ética está en concordancia con el *orthos lógos*. En II, 2 promete un tratamiento posterior de lo que ha de entenderse por *orthos lógos* y en VI, 1 repite la promesa. Ambos capítulos apuntan, así, a la respuesta final que se expone en VI, 13, donde el *orthos lógos* concuerda con la *phrónesis* o se identifica con ella (1144b 21-28). Una comprensión global de la teoría aristotélica nos obligaría a ir espigando a lo largo de toda la obra hasta configurar una doctrina que podríamos resumir así: las virtudes éticas requieren *phrónesis* (1144b 17-1145a 6), la cual implica la capacidad de deliberar (1140a 25-1140b 6). Esta deliberación que realiza el *phrónimos* no se refiere sólo a fines particulares, sino a la vida buena en general (1140a 25-31), con vistas a lo mejor (1141b 13) y en orden a la *eudaimonía* (*Retórica*, 1366b 20), interesándose tanto por conceptos universales como el de vida buena cuanto por actos determinados y particulares (1141b 15, 1142a 14 y 20-22, 1143a 29 y 32-34). Por eso, aunque el citado principio del *orthos lógos* tiene su origen en la Academia, este concepto de *phrónesis* no es ya un puro conocimiento contemplativo de resultados prácticos como en Platón, sino un conocimiento práctico en sí que permite el uso de todos los bienes de la vida moral. Esta última consideración nos obliga a resaltar la necesidad de situar la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomáquea* en el conjunto de las obras de Aristóteles.

Y es que numerosas veces se olvida que las *Éticas* corresponden a un período intermedio en la evolución filosófica de Aristóteles, el que F. J. Nuyens etiquetó

⁶ William W. Fortenbaugh, «Aristotle: Emotion and Moral Virtue», *Arethusa* 2 (1969) 163-185. Una postura cercana a ésta puede verse en J. Driver, «The virtues of ignorance», *The Journal of Philosophy*, 86, 7 (1989) 373-384. Este artículo ha sido criticado por O. Flanagan en «Virtue and ignorance», *The Journal of Philosophy*, 87, 8 (1990) 420-428.

como “instrumentalismo mecanicista”, y que pese a que el hilemorfismo aparece ya en el libro primero de la *Física*, la mayor parte de la vida del filósofo transcurrió sin que pensara aplicar esta teoría a los seres vivos, cosa que hizo en su tratado tardío *Sobre el alma*. El error está, pues, en considerar que la filosofía moral de Aristóteles debe ser interpretada a la luz de la psicología contenida en este tratado por significar el desarrollo de ciertas ideas cuyo embrión se encontraría ya en las *Éticas*. Por el contrario hay que decir que el pensamiento Aristotélico experimentó una evolución que fue del trascendentalismo platónico a lo que David Ross llamó la “fase biológica”, donde el hombre ya no puede ser concebido sino como unión sustancial de alma y cuerpo. Ciertamente en las *Éticas* no aparece el dualismo trágico del alma desterrada en la cárcel del cuerpo del platonismo pitagórico, pero en el período en que Aristóteles redacta sus obras de filosofía moral no había unido el alma al cuerpo ni diferenciado del alma mortal el entendimiento agente universal. Por eso su moral no es ni la moral hilemorfista que exigiría esa unión ni la moral trascendente e incluso mística que reclamaría esa separación y que desarrollará la filosofía árabe medieval cuando conciba ese entendimiento activo como único, común a todos los hombres e inmortal, haciendo consistir la felicidad humana en la vinculación de cada individuo con esa potencia trascendente. Interesa, por tanto, destacar que la relación alma-cuerpo que hemos de tener presente al analizar las *Éticas* es una relación instrumental, como se señala expresamente: «Donde no existe un interés común entre gobernante y gobernado, no existe amistad por no haber tampoco justicia, sino una relación como la que se da entre el artesano y su herramienta, entre el alma y el cuerpo, entre el amo y el esclavo.» (1161a 32-35) Si alma y cuerpo son dos seres distintos, uno de ellos (el cuerpo) está hecho para la otra (el alma), y lejos de ser un obstáculo para su actividad, representa el instrumento que la hace posible. No hay entre ellos ni unión sustancial ni la verdadera comunidad que genera un interés compartido. Su asociación no responde más que al interés del alma, si bien esta subordinación no supone que las actividades del alma se fundan en una sola. El término con el que Aristóteles designa el compuesto resultante del vínculo alma-cuerpo, *synthétos* (1178a 20), es precisamente el utilizado por Platón en el más dualista de sus diálogos (*Fedón*, 78 b-c) y difiere del que empleará posteriormente para hacer referencia a la unión sustancial del hilemorfismo: *synolon*. Precisamente esta doble naturaleza va a dotar de contenido al planteamiento ético de Aristóteles, pues el principio de identidad del hombre se cifra en lo que hay en él de espiritual, mientras el cuerpo será siempre algo en cierta medida ajeno al sujeto moral. De ahí que todo el programa ético propuesto se reduzca a no regatear esfuerzo alguno para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros, el entendimiento, que por superar a todo lo demás en poder y dignidad, tiene la tarea de dominar y regir a nuestra parte irracional. Vivir de acuerdo con las exigencias e inclinaciones de esa parte irracional —llega a decir Aristóteles— implicaría algo tan absurdo como que un hombre no eligiera su propia vida sino la de otro (1178a 4). Si tenemos en cuenta este punto de partida, comprenderemos que resulta difícil ofrecer una interpretación de la ética de Aristóteles que pueda considerarse excesivamente intelectualista.

Detengámonos en este importante punto. E. R. Dodds nos hizo ver que una característica fundamental de la cultura homérica era «el hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento»⁷. Esta interpretación intelectualista de la

⁷ *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araújo, Madrid, Alianza, 1980, p. 27.

conducta imprimió un sello duradero a la mente griega, de forma que las paradojas socráticas que identifican la virtud con el conocimiento y defienden que nadie hace el mal a sabiendas no fueron innovaciones filosóficas sino la expresión de una creencia muy arraigada en una cultura que no podía concebir cómo el hombre, conocido su bien, podía dejar de realizarlo. Esta capacidad cognitiva indiscriminada se prolonga en Platón para quien captamos las ideas morales como formas últimas sin que exista una diferencia esencial entre el modo como conocemos la bondad y el modo como estudiamos las verdades abstractas de la lógica o la matemática, pues en último término verdad y bondad se hallan enlazadas como aspectos de la Idea suprema que es fuente de todo lo real. Frente a esta concepción platónica, una de las críticas que tradicionalmente ha formulado el empirismo a la teoría racionalista de la verdad última es la siguiente: la razón sólo puede indicarnos qué conclusiones se siguen de qué premisas, pero no qué es la verdad en un sentido absoluto. En el campo de la práctica esta crítica empirista afirmará que la razón sólo nos puede hablar de medios pero no de fines; puede decirnos qué hemos de hacer si deseamos este o aquel fin pero por sí misma no nos puede indicar qué fines *debemos* desear. Como dirá Hume en un conocido texto: «La sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición (*Treatise*, 413), pues la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones.» Lo que equivale a decir, aunque de forma no muy expresa, que cuando la pasión y la razón se dirigen juntas a un objeto, la segunda debe plegarse a las demandas de la pasión. El fundamento de ello se resume en el viejo adagio latino *intellectus nihil movet*. La razón puede indicarnos cómo llegar a nuestro destino —defiende el empirista—, pero no adónde debemos ir. Este aforismo latino es de hecho la traducción directa de un texto aristotélico. Pero quienes citan esta frase como prueba de su empirismo moral no tienen en cuenta que forma parte de un pasaje más complejo que dice así: «El pensamiento (*diánoia*) por sí mismo no pone nada en movimiento, salvo cuando se refiere a un fin y al terreno de la política, pues ésta gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace algo lo hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es un fin absolutamente hablando (ya que es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos.» (1139b 1-5) ⁸. Aristóteles sostiene a continuación que al tiempo que establece cuáles son los medios necesarios para llegar hasta los fines deseados, el entendimiento interviene en la determinación de los fines en sí mismos. El elemento decisivo —del que prescinden quienes equiparan a Aristóteles con Hume— es que el hombre virtuoso en el discurso aristotélico no da sus fines por sentados: por el contrario, tiene que comprobar su propia conducta para ver si está de acuerdo con la medida o el criterio de corrección (*orthos lógos*). Al parecer la determinación de lo correcto hay que efectuarla a la luz de una concepción global y racionalmente estructurada de lo que es la vida buena, y el *phrónimos* debe usar sus potencias racionales para elaborar esta concepción global de la vida buena, identificada con la vida según lo que hay de más noble y elevado en nosotros, el entendimiento, y en consecuencia lo que ostenta más títulos para llevar a cabo la dirección del compuesto (1178a 7). El entendimiento (amo, artesano) dirige, ordena y utiliza la parte irracional del alma (esclavo, herramienta) con vistas a un fin. Por eso, examinando a fondo el libro sexto de la *Ética Nicomáquea*, observaremos que, en contra de lo enseñado por Platón y Xenócrates,

⁸ Véase R. Bambrough, *Moral Scepticism and Moral Knowledge*, Londres, Routledge, 1979, capítulo IX.

no hay más que *dos* virtudes dianoéticas: la *phrónesis*, virtud del entendimiento práctico, y la *sophía*, virtud del entendimiento especulativo, y de estas dos virtudes la primera es inseparable de las virtudes del carácter puesto que enuncia la regla que éstas obedecen. La distinción que debe presidir el estudio de la virtud humana no es, pues, la distinción platónica de virtudes intelectuales y virtudes morales, sino la distinción aristotélica de *phrónesis* y de *sophía*, y la distinción de las dos actividades que el *noûs* lleva a cabo: la actividad de mandar por la que el *noûs* rige al deseo, al cuerpo a quien se halla unido y a cuanto le es inferior, y la actividad contemplativa por la que el *noûs* vive, aparte del cuerpo, su vida de espectador de sí mismo y de cuanto le es superior. La actividad de dirigir pone en juego una doble virtud: la que perfecciona al señor para permitirle mandar bien (la *phrónesis*) y la que perfecciona al siervo para permitirle obedecer bien (la virtud ética como unidad de todas las virtudes del carácter). O —vista la cuestión desde otro ángulo— la facultad apetitiva es una facultad pasiva cuyo apetito no podría llegar a ser lo que hoy llamamos un acto libre más de lo que lo haría la codicia o la ira: deseamos necesariamente lo que juzgamos un bien y hacemos necesariamente lo que hemos decidido necesariamente, esto es, lo que hemos juzgado necesariamente que es el medio de realizar ese bien. La virtud viene a representar, así, la armonía plena entre razón y deseo, y no la razón esforzándose en dominar a un deseo recalcitrante que se pliega con dolor a sus mandatos (1102b 13-26 y 1119b 15-16).

Cuando Aristóteles señala que la virtud moral «hace recto el fin» o «la intención» (1144a 8), que «nos hace hacer el fin» (1145a 5-6), no quiere decir que correspondan a la virtud moral “conocer” el fin o establecerlo sin haberlo conocido previamente, como si la disposición o inclinación de la virtud fuese una suerte de sucedáneo que reemplazara aquí al conocimiento haciéndolo inútil. Muy al contrario, Aristóteles da por descontado que el principio es el pensamiento (*Metafísica*, 1072a 29-30) y presupone de continuo y afirma expresamente una vez (1142b 32-33) que corresponde a la *phrónesis* conocer el fin. No hay que olvidar, además, que lo que después se llamará “Ética” o “Filosofía Moral” no es para Aristóteles ni *epistème* ni *sophía*, sino *phrónesis* y que encomienda precisamente a esa *phrónesis* arquitectónica que es la política en su más noble sentido, como la ciencia que fija las normas generales de la acción que aseguran el bien de los ciudadanos y de la ciudad, la tarea de conocer el fin (1094a 22-b10). La necesidad de la virtud moral no viene determinada por el conocimiento del bien sino por su realización (1095a 4-11), y para ello efectivamente no basta saber, hay que desear, y éste es el deseo que rectifica la virtud. De ahí que el efecto de la virtud sea rectificar la intención. Si queremos establecer una diferencia entre esta rectitud de la intención aristotélica y la pureza de la intención kantiana, diremos que para Kant la intención es “pura” cuando la voluntad sólo está determinada por la máxima enunciada por la razón al margen de toda inclinación. Aristóteles no podía plantear así el problema porque ignoraba el concepto de voluntad que la filosofía acuñará después de él. Por eso su tesis es que la intención es recta cuando «la razón ha impregnado de tal forma al deseo que éste se dirige al objeto que prescribe la razón. Esta penetración de la razón en el deseo es la virtud misma, y por ello la virtud hace recta la intención»⁹.

⁹ R. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1958, p. 75.

II

La particularidad de Aristóteles en la que, resumiendo, quiero hacer hincapié es su división de dos aspectos de la parte racional del alma humana: estrictamente hablando la racionalidad hace referencia al pensamiento puro y autosuficiente, pero en un sentido secundario cumple la función de regular la parte irracional. El problema es que ninguno de los términos usados por Aristóteles (*noûs*, *diánoia*, *logismós*, *epistéme* o *bouleusis*) designa a esa parte racional en su totalidad funcional, aunque *noûs*, *diánoia* y *epistéme* tienen un campo semántico más comprehensivo que *logismós* o *bouleusis*, por ejemplo, reducidos habitualmente al pensamiento práctico. De ahí que para el tema que nos ocupa sea más interesante examinar los significados de *sophía*, *phrónesis* y *noûs*.

Sophía, que se suele traducir por sabiduría (o por “filosofía”, como propone Gauthier), significó originalmente la capacidad para realizar una operación determinada, como la aptitud de un carpintero para construir un barco (*Iliada*, XV, 412), y posteriormente el dominio de cualquier arte. Sin embargo, ya en Teognis y sobre todo desde Heródoto (III, 4) *sophía* pasa a designar la inteligencia en el campo de la práctica, manteniéndose una oscilación —principalmente en el lenguaje filosófico— entre quienes destacan el carácter predominantemente teórico de la *sophía* y quienes apuntan a su versión práctica, ambigüedad que encontramos en Platón, pues mientras en la *República* la *sophía* se refiere a la parte más elevada del alma y a la virtud superior propia de la clase social más noble (428b y 443e), en otras ocasiones se limita a señalar la habilidad para practicar una operación. La *sophía* platónica es, así, la ciencia que preside la acción virtuosa, lo que no quiere decir que lo designado por el término *phrónesis* quede relegado a un lugar inferior sobre todo si tenemos en cuenta que «el conocimiento más alto y con mucho el más bello es el que se ocupa de regular el estado y la familia, a lo que se da el nombre de medida y de justicia». (*Banquete*, 209a). Diríamos, más bien, que la primacía concedida a la *sophía* es propia del concepto de filosofía como contemplación y la acordada a la *phrónesis* expresa el concepto de filosofía como guía del hombre en el mundo. Y si hemos de creer el testimonio de Diógenes Laercio (IV, 2, 12), ya en el seno de la Academia y en vida de Platón, se había debatido el problema de una existencia puramente contemplativa, correspondiendo a Xenócrates el haber introducido un nuevo concepto de conocimiento filosófico, identificado como *sophía*, esto es, como especulación, que no corresponde al alma toda, que es ciencia de las causas primeras y de los inteligibles (*noetá*). Un concepto de tanta trascendencia no pudo pasar inadvertido a Aristóteles y prueba de ello es la nueva versión que ofrece del ejemplo comparativo de la salud y la medicina, tan recurrente en la escuela platónica (1249a 12). El conocimiento de la verdad objetiva, de la realidad pura, de la salud, pertenece ahora al *noûs*, y la *phrónesis* es sólo su instrumento (*órganon*). Ya no estamos ante la *phrónesis* platónica, conocimiento puro y ciencia soberana que domina a la *sophía* y a las demás ciencias, sino ante una especie de conocimiento cuya función es adaptar el conocimiento objetivo a la intención moral, prescribiendo, igual que la medicina, las reglas de vida para el obrar práctico.

Aristóteles distinguirá, en suma, conocimiento teórico y conocimiento práctico y reservará el término *sophía* para designar la ciencia de los primeros principios identificada con la “filosofía primera” cuyo objeto es lo necesario y eterno (1141b 11) y empleará el de *phrónesis* para referirse al conocimiento de los hechos humanos que son contingentes y mudables. El saber de la *sophía* es un saber cierto, perfecto, divino; el de la *phrónesis*, humano, lo que quiere decir que, considerados en sí mismos, el primero prevalece sobre el segundo, si bien desde la condición humana la *phrónesis*

adquiere para nosotros una importancia que no tiene la *sophía*. Un fragmento de la *Etica Nicomáquea* expresa lo que pretendo apuntar: es cuando tras explicar Aristóteles que la *sophía* es la ciencia de las cosas más altas y sublimes y la *phrónesis* el hábito práctico, racional y verdadero que concierne a lo que es bueno para el hombre (1140b 4), hace una importante puntualización: «Hay cosas mucho más dignas por su naturaleza que el hombre, como es evidente si *pensamos* en los astros que forman el cosmos (...). Por eso a Anaxágoras, a Tales y a otros como ellos, que desconocen palpablemente su propia conveniencia, se les llama *sophoí*, pero no *phrónimoi*, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no investigan lo que es bueno para el hombre» (1141b 1-8)¹⁰. Parece, pues, que el precio de la excelencia sobrehumana de la *sophía* es su inutilidad para las cuestiones que realmente importan al hombre en su vivir cotidiano y sin cuya resolución y adecuado enfoque no podría dedicarse a la actividad suprema de la contemplación¹¹.

En cuanto al tercero de los términos, el de *noûs*, que traduciré como es habitual por “entendimiento”, se considera no sólo la parte más elevada del alma humana, sino también la esencia del ser divino, esto es, el entendimiento divino o el llamado *noûs poietikós*. Se trata de un concepto tradicional que se retrotrae a Tales, a Anaxágoras e incluso a épocas más remotas. Lo interesante es que, al designar desde antiguo la función ordenadora del universo, no entendida como una actividad o una técnica específica, sino en el significado más genérico de actividad pensante, es decir, de capacidad de elegir, coordinar y subordinar, Aristóteles use el término *noûs* para referirse a una facultad del entendimiento teórico y presumiblemente también, como vamos a ver, a una facultad del entendimiento práctico. Efectivamente, en el límite particular del entendimiento práctico hallamos el término *noûs* para hacer referencia al conocimiento intuitivo de los hechos particulares. Esta cuestión del *noûs praktikós* representa uno de los problemas más intrincados de la filosofía aristotélica, equiparable al que suscitó históricamente la naturaleza del *noûs poietikós* o *intellectus agens*, entre otras cosas por la falta de precisión del propio Aristóteles. Y es que lo mismo que del *intellectus agens* sólo nos habla una vez en *Sobre el alma* (430a 10), la idea de un uso práctico del *noûs* sólo aparece sugerida en un momento de la *Etica Nicomáquea*, sin que utilice además, la correspondiente expresión de *noûs praktikós*. Esto quiere decir que al igual que sucede respecto al *noûs poietikós* la primera cuestión a la que nos enfrentamos es si Aristóteles tuvo intención de introducir en su discurso ético una noción específica de *noûs* que permitiera una doble aplicación teórica y práctica. El texto básico sería:

«El entendimiento (*noûs*) se ocupa de lo último (*escháton*) en ambas direcciones; pues tanto los límites primeros como los últimos son objeto de una intuición racional y no de un razonamiento (*lógos*). El entendimiento con respecto a las demostraciones capta los límites inmutables y primeros, y el entendimiento con respecto al campo de la práctica capta lo último y posible (*endechoménon*), esto es, la premisa menor. Pues estos hechos posibles (y variables) son el punto de partida para aprehender el fin, dado que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. De ahí que debamos tener una percepción (*aísthesis*) de estos particulares, y esta percepción es el entendimiento (*noûs*).» (1143a 36-38).

¹⁰ Cabe recordar que para Aristóteles el sol, la luna y las estrellas en cuanto «indestructibles y eternos» (Metafísica, 1074a 30-31) son superiores al hombre.

¹¹ Epicuro sostendrá que la *phrónesis*, «de la que nacen todas las demás virtudes, es más preciosa que la filosofía», *Carta a Meneceo*, 132, y los estoicos la identificarán con la virtud suprema de la que dependen todas las demás (Diógenes Laercio, VII, 125-126).

¿Qué quiere decir Aristóteles en este denso fragmento? Una interpretación avalada por Ritter y Trendelenburg que inspira la traducción ofrecida aquí sería ésta: Aristóteles presenta un punto de contacto entre el *noûs* en su sentido teórico y el *noûs* en su sentido práctico. En el primer caso el *noûs* equivale a la intuición de los primeros principios, axiomas y conceptos universales del conocimiento teórico que son demasiado primigenios o fundamentales para admitir un análisis o una justificación extrínseca. De ellos parte todo razonamiento por configurar su premisa mayor. En el segundo caso hay también una intuición de unos hechos específicos, cuyo contenido constituye la premisa menor de un silogismo práctico. Los primeros principios (por arriba) y los hechos singulares (por abajo) serían los límites entre los que se mueven el razonamiento teórico y el silogismo práctico. La doble intervención del *noûs* delimita y fundamenta a un tiempo la actividad del pensamiento humano tanto en el orden teórico como en el práctico.

El texto ha dado, sin embargo, pie a las dos interpretaciones reduccionistas posibles, esto es, a defender que Aristóteles se está refiriendo aquí sólo al uso práctico del *noûs* que cumpliría dos funciones (la intuición de los primeros principios en el orden práctico y la intuición de los hechos prácticos singulares) (Teichmüller); o a proclamar, por el contrario, que se está refiriendo exclusivamente a un entendimiento que sólo puede ser teórico si es que ha de funcionar tanto en el plano práctico como en la demostración lógica. Según esta última posibilidad, Aristóteles no admitiría un *noûs praktikós*. Esta fue la tesis de Julius Walter en el siglo pasado que E. Zeller¹² adoptó y divulgó entre quienes se empeñaron en ver una suerte de escepticismo en la filosofía moral de Aristóteles. El neoaristotelismo de las últimas décadas puede haber bebido en estas fuentes.

Ahora bien, antes de pasar revista a esta interpretación de Walter conviene aclarar en este apartado algunas ideas relativas al silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles un discurso en el que aceptadas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo establecido antes (*Primeros Analíticos*, 24b 18-20). En el silogismo práctico lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración sino una acción (1147a 28); estamos ante una clase de razonamiento en el que el deseo del fin hace el papel de premisa mayor y la determinación del medio el de premisa menor (1144 a 31-33). La decisión o elección (*proairesis*) no es entonces un acto nuevo distinto del apetito que es el deseo ni del pensamiento que es el juicio que cierra la deliberación. Como la conclusión del silogismo teórico tampoco es una nueva premisa, sino el nudo que vincula a ambas premisas. Igualmente la decisión del silogismo práctico no representa más que el punto donde se unen o fusionan el apetito que es el deseo y el pensamiento que es el juicio. Es la fuerza del apetito iluminada, fijada y hecha eficaz por la deliberación y el juicio que la remata. O, mejor aún, es el juicio del entendimiento sobre el valor y la posibilidad de los medios de alcanzar el fin convertido en motor por el deseo de ese fin que es el apetito, pues está fuera de dudas que para Aristóteles quien decide es el entendimiento (1113a 6-7; 1169a 17). Por eso —dice textualmente Aristóteles—, «la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente» (1139b 4-5). Y esta elección no se distingue en realidad del juicio donde culmina la deliberación. Es ese juicio mismo, no en la medida en que

¹² J. Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874. E. Zeller recogió esta tesis de Walter en la tercera edición de su *Philosophie der Griechen* Tubinga, 1879; más accesible es la edición de Leipzig, 1920, fotografiada en 6 volúmenes en Hildesheim, G. Ohms, 1960. D. J. Allan, de quien hablaremos a continuación, reaccionó contra esta interpretación.

enuncia una afirmación, sino en la medida en que, a impulsos del deseo que le ha inspirado y fortalecido, se ha convertido en imperativo. D. J. Allan completó este análisis de la acción que encontramos en el libro tercero, basado en el esquema medios-fin, con otro más satisfactorio pues superaría el paralelismo implícito en éste entre la acción moral y la producción técnica¹³. Este segundo modelo de silogismo práctico — pergeñado según ideas contenidas en los libros sexto y séptimo así como en otros textos ajenos a la *Ética*— se basaría en el esquema abstracto-concreto, universal-singular o regla-caso, y en él la premisa mayor afirmarían un valor universal o una regla general; la menor establecería que una determinada realidad singular realiza ese valor o es un caso que cae dentro de dicha regla; y la conclusión sería igualmente una decisión¹⁴.

Pero también podemos complicar el modelo primitivo de silogismo ampliando la función ejercida por el entendimiento práctico. Cuando vemos a la luz de nuestra concepción de la vida buena, por ejemplo, que la valentía nos exige atacar al enemigo, puede seguirse de inmediato la acción. Aunque puede darse el caso de que el enemigo no haya llegado aún, por lo que no atacaremos sino que sólo decidiremos atacar. La acción no se seguirá sino cuando veamos que ha llegado el enemigo. En ocasiones habrá que decidir también qué medios son los mejores para proceder a ese ataque, si recurrir quizá a una emboscada. Y una vez determinado esto, tampoco se seguirá la acción hasta ver acercarse al enemigo. Para Aristóteles todo este razonamiento ulterior es objeto de la *phronesis*, al menos en su aspecto de *deinotes* (habilidad o destreza) (1143b 3). La conclusión es o una acción (atacar) o una decisión (la de atacar) que forma la premisa mayor de otro razonamiento posterior. Si la premisa menor siguiente se refiere a los medios o al modo de atacar («la emboscada es el medio mejor», por ejemplo), esta premisa se basará en gran parte en el conocimiento militar. Pero presumiblemente todavía tendrá que ser revisada por una percepción de lo que exige la vida buena, ya que no todos los medios son compatibles con la virtud de la valentía y la vida buena. De ahí que Aristóteles se refiera a los medios más nobles y correctos que son los que habrán de ser escogidos (1142b 23-24). Y esta es la razón de que Aristóteles diga que necesitamos una percepción (*noûs*) (1143b 5) de la última premisa menor (b3) de la serie, sin que ello se reduzca a los casos en que la última premisa menor sea «se requiere atacar». La idea puede valer también cuando «se requiere una emboscada». Estas premisas serán las últimas en la serie de premisas sobre lo que se debe hacer, aunque no tienen por qué ser las últimas realmente, pues puede necesitarse una premisa menor final que sea aportada por una percepción sen-

¹³ Hans von Arnim (*Eudemische Ethik und Metaphysik*, Viena, 1928) fue el primero en observar que el análisis de la acción moral que aparece en la *Ética Eudemia* (1227a 6-18) guarda un estrecho paralelismo con el análisis de la producción técnica que encontramos en el libro Z de la *Metafísica* (1032a 25-b 30). Este paralelismo hace que Aristóteles incurra en una contradicción: la *praxis* moral a diferencia de la *poiesis* no busca un fin fuera de ella, por eso es en sí un valor que ha de buscarse y realizarse por sí mismo y no como medio para una cosa ulterior (1140b 6-7). En el campo de la técnica, por el contrario, lo valioso no es la actividad productora sino el objeto producido (1105a 27-28). Sin embargo, como consecuencia del paralelismo citado, Aristóteles se ve forzado a decir que «las acciones morales se hacen a causa de otras cosas» (1112b 33), lo que contradice sus afirmaciones anteriores.

D. J. Allan, «The Practical Syllogism», en *Autour d'Aristote*, Publications Universitaires, Lovaina, 1955, 325-340. Véase también *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1970. Una visión más general del tema en relación con cuestiones conexas puede encontrarse en el excelente libro de A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth, 1979.

¹⁴ Un resumen crítico de la exposición de Allan puede verse en David Wiggins, «Deliberation and Practical Reason», recogido en Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Angeles (California) y Londres, University of California Press, 1980, 221-240.

sible (1147a 26) que nos permita decir: «Aquí está el enemigo». La conclusión última será una acción, aunque las conclusiones intermedias en estos casos serán decisiones.

De estas últimas observaciones deseo subrayar dos cosas: Primera, cuando Aristóteles se refiere a los medios que conducen a un fin, usa el término *medios* en un sentido más amplio que el puramente instrumental y técnico (no se trata, por ejemplo, de escoger una herramienta, sino también de escoger el modo de usarla)¹⁵. Pues también podría decirse que un hombre escoge hacer un acto de valentía como un medio de seguir siendo valiente, como pudiera deducirse de la afirmación de que el fin de toda actividad es la conformidad con la correspondiente disposición (1115b 20-21). Esta riqueza semántica de la palabra *medios* amplía el ámbito de la deliberación moral pero en todos esos contextos la elección de los medios sigue vinculada a la racionalidad sin que ésta pueda reducirse a mera racionalidad instrumental o técnica.

Segunda, en el libro sexto se compara la *phrónesis* en cinco ocasiones con la percepción sensible¹⁶. En la última la equipara Aristóteles con el hombre que tropieza por no ver (1144b 1-17). Esta percepción puede deberse a la experiencia (1143b 11-14), pero la *phrónesis* es contrapuesta a la experiencia (1141b 16-21) porque implica percibir lo que se ha de hacer en casos determinados a la luz del conocimiento de algo más universal. Por eso precisábamos antes en el ejemplo examinado que la constatación de la conveniencia de la emboscada —que puede ser fruto de los conocimientos militares o de las experiencias anteriores de quien delibera— ha de ser revisada a la luz de una percepción que determine si este medio es compatible con la valentía y la vida buena. Esta percepción es la que se equipara con el *noûs* en dos capítulos de la *Ética Nicomáquea* donde éste aparece muy estrechamente ligado a la *phrónesis*, virtud que comprende también una operación semejante a la percepción y que podríamos entender como una especie de apreciación situacional. Aunque podemos establecer —como hace Sorabji en un interesante estudio¹⁷— la especificación de que sólo la percepción iluminada por nuestro conocimiento de la vida buena es un juicio de la *phrónesis*, lo importante es destacar que la interpretación del texto que ofrecemos es confirmada por otros fragmentos de la obra donde se insiste en el papel de la percepción en cuestiones éticas, y que el papel de la *phrónesis* es mucho más amplio de lo que pudiera creerse ya que se enriquece y complica con la intervención de otras virtudes que la complementan.

III

Retomemos el texto que proponíamos analizar (1143a 36-38). Si Aristóteles está hablando de dos niveles —el de la demostración y el de la práctica— para señalar que en cada uno de ellos el *noûs* ejerce una función intuitiva, la interpretación que aquí defendíamos parece más convincente que las otras dos interpretaciones reduccionis-

¹⁵ En Aristóteles quien posee la virtud de la liberalidad puede ser descrito diciendo que escoge el modo de gastar su fortuna, y la *Ética Eudemia* admite que elegir ganar dinero puede formar parte de la vida buena (1126a 8). Véase al respecto Richard Sorabji, «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», recogido en lugar citado en nota anterior, 201-219. Véase también A. Ferrara, «On Phronesis», *Praxis International*, 7 (1987) 246-267.

¹⁶ En 1142a 27-30; 1143b 5; 1143b 14; 1144a 29; y 1144b 1-17. Véase al respecto T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

¹⁷ Citado en nota 15, p. 206. Véase también J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

tas. Por “demostración” se entendería entonces la forma del silogismo teórico que parte de los principios universales y necesarios captados por el *noûs*, que viene a ser la *sophía*, a la que se debe la premisa mayor de ese silogismo. Por consiguiente, el *noûs* que, por el contrario, se ocupa de la otra premisa es sin duda una especie de *entendimiento práctico* que sin ser un conocimiento exclusivamente teórico ni un conocimiento exclusivamente práctico desempeña una función especial del entendimiento práctico. ¿Por qué entonces se aplica el mismo término de *noûs* a ambas facultades siendo así que se interesan por los límites opuestos en el caso del conocimiento práctico y en el caso del conocimiento puro? ¿Qué tienen en común ambos extremos para justificar su designación con un solo término?

Cabe aventurar una respuesta: en ambos extremos del conocimiento hallamos sendos objetos inalcanzables para la deducción y la inducción, que sólo pueden captarse mediante una intuición. El objeto de lo captado por el entendimiento en su límite supremo será lo universal y necesario, y en el límite inferior lo singular y posible. Pero en ambos casos se dará una especie de visión, de percepción (*aísthesis*). Hay que recordar aquí dos cosas importantes. Primera, Aristóteles tiende a concebir la percepción sensible (*aísthesis*) en un sentido más amplio de lo que es usual entre la mayoría de los pensadores modernos. Hay en la percepción sensible para Aristóteles algo de conocimiento —una *notitia*—, de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de intelectual. Sin embargo, la *notitia* que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Este surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, no sólo interviene la facultad sensible que incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local, ni tampoco solamente la imaginación y la memoria, sino también y sobre todo el entendimiento. Por eso no pueden extrañarnos las últimas palabras del texto que comentamos donde Aristóteles hace equivalentes el *noûs* y la *aísthesis*. Aún más, respecto a la función propia del *noûs* —esto es, si se trata principalmente de la intuición o del discurso, si es *nóesis* o es sobre todo *diánoia*—, Aristóteles parece referirse a ambos aspectos como propios del entendimiento, aunque a la vez acostumbra a destacar el primero. Y, en todo caso, la idea del entendimiento intuitivo fue la que más influyó en quienes posteriormente subrayaron que el entendimiento es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos del comportamiento, que es precisamente la interpretación del fragmento que pretendemos hacer valer aquí¹⁸. Segunda, nota característica del aristotelismo es su armonía entre todos los grados del conocimiento. Aristóteles distingue ciertamente entre conocimiento sensible e intelectual, pero ambos guardan entre sí una estrecha conexión, como sucede entre los distintos grados de la vida. Los inferiores no suponen los superiores, pero éstos implican virtualmente todos los inferiores y en última instancia todo conocimiento proviene de los sentidos como de su fuente primaria.

¹⁸ Este significado genérico del entendimiento se conservó en la tradición filosófica hasta el romanticismo, cuando Fichte destaca «la inmovilidad» de éste y le resta el valor de facultad cognitiva en general, haciéndole consistir en una facultad espiritual en reposo, inactiva, puro receptáculo de lo producido por la imaginación y que ha sido o está todavía en trance de ser determinado por la razón. Sin embargo, en Tomás de Aquino, por ejemplo, el entendimiento es opuesto a los sentidos: «El nombre de *intellectus* implica cierto conocimiento íntimo; *intelligere* es casi un leer dentro (*intus legere*). Esto es evidente para el que considera la diferencia entre el *intellectus* y los sentidos; el conocimiento sensible concierne a las cualidades sensibles externas, el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la cosa.» (*S. Theol.*, II, 2, q.8, a.1).

Teniendo en cuenta estas observaciones podemos examinar ahora las interpretaciones reduccionistas del fragmento que citábamos antes. La que considera que Aristóteles sólo se está refiriendo al entendimiento práctico se ve forzada a explicar la palabra “demostración” que aparece en el texto como silogismo práctico¹⁹. Con ello se sitúa en franca oposición a otros textos de la obra, pues aunque parezca que la palabra “demostración” se aplica a veces al silogismo práctico (1143b 11-13), Aristóteles reduce con claridad el uso estricto de este término al silogismo que contiene premisas necesarias y rechaza tajantemente toda demostración sobre hechos variables (1139b 31; 1140a 33-35). Por ello, antes de pretender que el entendimiento *sui generis* tiene un conocimiento sensible de individuos, resultaría menos arriesgado atribuir al entendimiento práctico un conocimiento universal de principios y preguntar por qué el principio universal de la práctica no puede ser captado por la razón intuitiva.

Sin embargo, la interpretación contraria defendida por Julius Walter, esto es, la que sostiene que sólo se está hablando aquí del entendimiento teórico, se enfrenta a mayores dificultades aún. Es de advertir que esta negativa a asignar una función intuitiva al entendimiento práctico es una consecuencia del supuesto de que la única función de éste es el conocimiento de los medios. De ahí que haya de introducir de modo brusco y sorprendente el entendimiento teórico y puro en un contexto donde se está hablando del entendimiento práctico, sosteniendo además que no hay base alguna para entender «la demostración» que encontramos en el texto como teórica y «la práctica», que también aparece, como entendimiento práctico. Para esta interpretación, la *phrónesis* se distingue de la *synesis* (sagacidad, comprensión) en que la primera es imperativa y práctica y la segunda es sólo discriminativa, toda vez que el *noûs* que se ocupa de lo individual no está específicamente determinado como práctico. Pero lo que Aristóteles realmente afirma no es que el *noûs* que se ocupa de lo individual sea práctico, sino que en cuestiones prácticas el *noûs* se ocupa de lo individual. Con otras palabras, Aristóteles no defiende que el *noûs* sea práctico cuando se ocupa de lo individual, sino que considera que el objeto del *noûs* que actúa en la práctica es individual. Por consiguiente no podemos rechazar el *noûs praktikós*, aunque reconozcamos que no todas las clases de conocimiento que se ocupan de lo individual son prácticas.

Otra incoherencia de la interpretación de Walter consiste en dividir, por un lado, el silogismo en teórico y práctico, para negar, por otro, todo carácter práctico al *noûs*. Como considera que todo conocimiento universal es teórico, ha de admitir que la premisa mayor de un silogismo práctico es tan teórica como la premisa mayor del silogismo teórico. Pero, aún más, según Walter, incluso la premisa menor del silogismo práctico no es práctica y sólo se diferencia de la premisa menor de un silogismo teórico por el hecho de estar basada en un juicio perceptivo sobre lo individual. De este modo, el silogismo práctico se distingue únicamente del teórico en que el primero descende a lo individual, mientras el segundo se mantiene en la esfera de lo universal. Aunque Walter reduce la premisa menor del silogismo práctico al *noûs*, se niega a atribuirle carácter práctico sobre la base de que el *noûs* no calcula sino que intuye. Ahora bien, ¿por qué para ser práctico el *noûs* ha de calcular? Teniendo en cuenta que en el ámbito de la práctica el *noûs* se ocupa de lo individual y que la conclusión del

¹⁹ Para un resumen de estas posiciones véase Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 194-208. He seguido el contenido de estas páginas para mi exposición aquí.

silogismo es un principio de conducta, parece más probable que la premisa menor de este silogismo haya de ser práctica. Si Walter no lo admite es porque está muy preocupado por respetar la distinción que hace Aristóteles entre el entendimiento científico y el entendimiento que delibera o calcula. Pero si la función del entendimiento práctico ha de reducirse a calcular porque se le llama calculador, por la misma razón el conocimiento teórico o científico no podría ocuparse nada más que del razonamiento científico dado que la *epistème* o el conocimiento científico por excelencia es el pensamiento silogístico y no la intuición de principios, que es más bien una función del *noûs*. Sin embargo, es evidente que sin esa intuición el conocimiento científico no sería posible. Por consiguiente, no podemos rechazar que en el pensamiento práctico se dé una intuición de lo individual porque se le designe como “calculador”, del mismo modo que no deduciríamos que el conocimiento teórico no puede incluir la intuición de principios porque le hayamos llamado “científico”.

Tanto en el plano teórico como en el práctico todo conocimiento silogístico presupone la intuición de un principio, que ni se limita al conocimiento teórico ni ha de buscarse fuera del entendimiento, como pretende Walter. Según él, el *noûs* es exclusivamente teórico y capta lo extremo universal y lo extremo particular, por lo que el *noûs* intuye tanto lo universal como lo particular, no constituyendo en este último caso sino la percepción en el sentido ordinario. Pero ¿cómo es posible que la razón teórica se ocupe del objeto de la percepción que es contingente y que puede ser de otra manera? Si entendemos que Aristóteles utiliza en este fragmento el término *noûs* con un mismo significado, como supone Walter, habremos de admitir que el entendimiento se ocupa de lo contingente, lo que contradice la afirmación aristotélica de que la *phrónesis* se ocupa de lo que puede ser de otra manera y la *epistème* de lo universal y necesario (1141a 4). La respuesta de Walter a esta objeción resulta sorprendente pues señala que el cálculo es el único acto intelectual que se ocupa de «lo posible» (*endechoménon*) y en la medida en que el entendimiento no calcula, el acto del entendimiento relativo a «lo posible» no es un acto intelectual sino una percepción en sentido literal. Y si bien es cierto que en el discurso aristotélico la percepción se opone a la razón, también es cierto que ambas se combinan como estados de un mismo desarrollo. En esta interpretación de Walter la percepción vendría a ser razón en potencia, lo que justifica que se la designe como *noûs* sobre todo si recordamos que la percepción de las cosas individuales es la condición necesaria de todo conocimiento.

No están fuera del espíritu de Aristóteles estas últimas consideraciones que vienen a coincidir con otras que recogíamos antes aquí. Pero Walter no se limita a ellas cuando da un paso más para señalar que la primera función de la razón en un sentido amplio es el conocimiento universal y la segunda la percepción de lo posible. Sobre esta base no tiene sentido para Walter establecer oposiciones rígidas entre lo sensible y lo inteligible, ni entre el conocimiento especulativo y el práctico. Naturalmente estas últimas afirmaciones son más de Walter que de Aristóteles y dejan abiertos numerosos interrogantes. Por ejemplo, ¿cómo es posible que la *phrónesis* cumpla una función en la práctica si está exclusivamente constituida por conocimiento teórico puro? ¿En que se distinguiría entonces la *phrónesis* aristotélica de la platónica? ¿Cómo se llega a una conclusión imperativa partiendo de premisas compuestas por conocimiento puro? Al no haber, según Walter, un entendimiento práctico real, el entendimiento teórico se hace práctico al combinarse con una volición²⁰. Desde esta perspectiva, la virtud, lejos de ser algo racional, representa un estado de la facultad de desear que se limita a aprobar determinados fines. Esta interpretación ter-

mina en suma presentándonos un Aristóteles cercano a las posiciones de Hume y de los emotivistas.

Demorémonos, sin embargo, en esta forma de *noûs* que conoce intuitivamente lo individual. De ella nos dice Aristóteles que es la *arché* del fin, lo que parece indicar —en contra de Walter— que el acto esencial de la misma es determinar el fin. Y en prueba de ello podemos recordar de la mano de Trendelenburg un texto de Aristóteles: «Me refiero al entendimiento que calcula con vistas a un fin, esto es, al entendimiento práctico, que difiere por su fin del entendimiento teórico. También todo deseo se dirige a un fin. Pues aquello a lo que tiende el deseo es el punto de partida (*arché*) del entendimiento práctico, y el entendimiento práctico es el punto de partida (o el principio) (*arché*) de la conducta». (*Sobre el alma* 433a 13-15) En la ya clásica interpretación de Trendelenburg, el objeto al que se tiende es el principio que mueve a la razón práctica, mientras que como todo fin conduce a un acto y todo acto es individual, el fin individual que debe realizarse mueve al entendimiento sin ser movido: de este modo actúa lo individual como principio de la razón práctica. En suma, esta interpretación considera, por un lado, que la esencia del entendimiento práctico es determinar el fin, y, por otro, establece que es el fin quien mueve al entendimiento práctico. ¿Cabe concluir que estamos ante la contradicción que supone el vernos obligados a aceptar a un tiempo que la determinación del fin depende de la razón y que el acto de la razón depende del fin que ya está determinado? No, necesariamente. Si entendemos que la interpretación de Trendelenburg significa realmente que, por un lado, la razón determina la imagen de un fin, y, por otro, que el objeto al que se tiende actúa sobre la razón. En efecto, la razón determina la imagen de un fin en la medida en que el fin objetivo mueve a la razón: la razón es causa eficiente y el objeto es causa final. El fallo de Trendelenburg radicará en identificar el entendimiento práctico como facultad intuitiva del fragmento de la *Ética Nicomáquea* que estamos comentando (1143a 36-1143b 2) con el entendimiento práctico que calcula con vistas al fin en *Sobre el alma* (433a 13), pues de hecho el entendimiento práctico al que se refiere Aristóteles en este último fragmento es el concepto general, no una parte especial de la *phrónesis*.

Ahora bien, desde una postura contraria, como Walter toma la razón práctica en un sentido general y le atribuye la deliberación sobre los medios, deduce que es el deseo quien genera el pensamiento y que al deliberar el fin del pensamiento es el principio o el punto de partida, la *arché*, de la conducta. En suma, la oposición entre Trendelenburg y Walter se debe a una diferencia fundamental de opinión respecto a si se debe reducir la función del entendimiento práctico a la búsqueda de los medios o por el contrario hemos de admitir un entendimiento práctico que se ocupa de un fin. Es de señalar aquí que Walter no está en lo cierto al interpretar el hecho de que el deseo sea la *arché* del entendimiento práctico en términos de que el deseo determina a la razón. Y es que ese deseo (*órexis*) es el *contenido* de un deseo, esto es, un fin objetivo, y no la *idea* de deseo o de fin en sí. Que el fin como objeto se convierta en la *arché* de la razón práctica sólo puede significar que el objeto actúa sobre la facultad apetitiva en términos de razón y ello se traduce en un deseo. Aristóteles distingue claramente entre un deseo racional y un deseo irracional, e identifica el objeto del

²⁰ Frente al confusionismo de esta interpretación véase la claridad con que se aborda esta cuestión en N. J. H. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, capítulo 7.

deseo con el objeto de la razón. Luego observó que un propósito racional presupone la estima de un objeto y no a la inversa. Por supuesto que Walter está en lo cierto al defender que es función del entendimiento práctico buscar los medios, pero hay también un entendimiento práctico que determina el deseo de un fin. Establecido el fin por el deseo, el entendimiento práctico sólo contribuirá a su realización. En combinación con el deseo producirá un acto racional hacia lo que originalmente se desea. Ello no quiere decir que Walter niegue racionalidad al deseo. Su postura es literalmente ésta: «Sin embargo, sólo puedo hacer esto mediante una representación racional que al estar mediada lógicamente tiene un poder de convicción que determina al deseo. Pero a esta representación pertenece en primer lugar el fin como concepto racional de un fin universal (...) el fin universal, por ejemplo, de que el hombre debe conservar la moderación, no puede crearlo el entendimiento práctico. En términos generales, el fin universal no es algo determinable, sino algo establecido definitivamente de una vez por todas que sólo puede reconocerse. Ahora bien, este conocimiento, como todos los universales, es objeto de una intuición científica, cuyo principio era para Aristóteles el *noûs* o entendimiento».

La cita es demasiado confusa para que podamos entender con precisión cada uno de sus extremos. Pero ello no impide que nos hagamos ciertas preguntas. Por ejemplo: si el papel del entendimiento práctico es sólo buscar los medios, ¿cómo puede depender su determinación del fin de la imagen racional que determina el deseo? ¿Cómo podemos decir primero que una determinación racional, lógicamente mediada, tiene poder de convicción para determinar al deseo y añadir a continuación que el fin es establecido por el deseo sin que el entendimiento práctico pueda cambiar nada? Por otra parte, ¿cómo desde la afirmación de que el fin no es otra cosa que el objeto del deseo, se puede afirmar que el fin como concepto racional, esto es, el fin universal, pertenece a las representaciones intelectuales, y que el juicio de que hemos de ser moderados no es el producto del entendimiento práctico sino un conocimiento teórico que, como tal, se recoge de fuera? Walter, en suma, ha de admitir que el juicio fundamental de la *phrónesis* no pertenece al entendimiento práctico, lo que no deja de ser una sorprendente consecuencia a la que se llega precisamente cuando se intenta reducir el papel del entendimiento práctico a la busca de los medios sin contribuir lo más mínimo al fin.

Volvamos nuevamente al texto que venimos comentando y recordemos que asignábamos al entendimiento práctico la intuición de lo individual. La afirmación aristotélica de que de lo individual llegamos a lo universal podría significar aquí tal vez que el fin universal procede del individual, esto es, que el fin universal o la llamada intención moral que caracteriza a la personalidad resulta de fines individuales y de su realización. Se había dicho asimismo que este conocimiento de los individuos es una percepción (*aísthesis*) y que esta percepción se identifica con el *noûs*. Por el contexto no debiera haber dudas de que se ha de entender *noûs* aquí en un sentido práctico. ¿Qué significa entonces la afirmación de que el entendimiento práctico que capta intuitivamente la premisa menor última del silogismo práctico es una percepción?

Examinemos la respuesta que dan a esta cuestión las dos interpretaciones contrapuestas que nos están sirviendo de marco de referencia. Como Walter no admite otro entendimiento que no sea el teórico, piensa que la percepción de lo individual que aquí se menciona es una percepción en sentido literal y que se le llama *noûs*, como antes decíamos, sólo porque a partir de la percepción de cosas particulares se llega inductivamente al conocimiento universal y especulativo. Trendelenburg,

a su vez, explica que se está hablando de una percepción en sentido metafórico para hacer resaltar el carácter intuitivo del *noûs* y de la *aísthesis*, aunque la percepción se refiere a cosas presentes y el objeto del propósito o de la intención a seres futuros. Ahora bien, no hay base suficiente para suponer que Aristóteles está hablando metafóricamente y —lo que es peor— esta interpretación de Trendelenburg no hace justicia a lo esencial del entendimiento práctico. Más aceptable parece, en cambio, acercarse con Ritter el entendimiento práctico a la *koine aísthesis*, sentido común, una suerte de intuición intelectual que determina tanto lo que es bueno en sí como lo que es bueno para uno mismo. La base de este paralelismo podría quizás hallarse en la *Ética Nicomáquea* donde se dice: «La *phrónesis* se opone entonces al *noûs*, pues éste último se ocupa de las primeras definiciones respecto a las cuales no pueden darse razones, mientras que la *phrónesis* se refiere al otro extremo, a lo más particular, en donde no cabe ciencia sino percepción —y no una percepción de cualidades sensibles, sino una percepción semejante a aquella por la que percibimos que la figura concreta que tenemos delante es un triángulo, pues tanto en esta dirección como en la de la premisa mayor habrá un límite». (1142a 25).

Si comparamos este fragmento con el que nos está sirviendo de marco de referencia (1143a 36-38), descubriremos notables correspondencias que nos permiten identificar «el entendimiento en el campo de la práctica» del primer texto con la *phrónesis* mencionada en el segundo, aclarando de este modo que no hay lugar para interpretar el *noûs* aquí en términos teóricos. Las objeciones de Walter a este acercamiento no parecen muy sólidas. Defiende, por ejemplo, que la *koine aísthesis* no equivale a la percepción que se identifica aquí con el *noûs* y que esta percepción puede descubrirnos lo bueno en sí pero no lo bueno para nosotros. Aunque el sentido común no sea siempre práctico, el entendimiento práctico no puede ser en modo alguno una función o una forma del sentido común. Y si decimos que el sentido común de *Sobre el alma* no equivale a la percepción citada aquí, debemos establecer la diferencia existente entre ambos. Por otra parte, aunque en casos como el de las figuras geométricas el sentido común no vaya seguido de placer o dolor, ello no quiere decir que sea siempre teórico y que no nos enseñe lo que es bueno para nosotros. La percepción se ocupa naturalmente de individuos, nos descubre modos particulares de ser, nos muestra bienes subjetivos y relativos, y por regla general va seguida de placer o dolor. Pero dicho esto habremos de mirar con reservas esta comparación ya que efectivamente el entendimiento práctico y el sentido común no se identifican totalmente; y aunque se parezcan por su carácter intuitivo, el propio Aristóteles reconoce que tratándose de la *phrónesis* tendríamos que usar otro término para hacer justicia a la especificidad de esta percepción que antes caracterizábamos aquí aproximativamente como «apreciación situacional».

Examinando, así, las distintas interpretaciones hemos llegado a la conclusión de que la intuición de la premisa menor que se menciona en el texto que estamos comentando es el entendimiento práctico en un sentido especial. Se trata de una clase de entendimiento práctico que reconoce hechos particulares de forma práctica e intuitiva, lo que le asemeja a la *koine aísthesis*. Este conocimiento del entendimiento práctico constituye la premisa menor del silogismo práctico o la *arché* del fin, mientras que un hábito moral o un carácter se formarían mediante el establecimiento de fines individuales y constituirían la premisa mayor de dicho silogismo.

IV

Y con esto volvemos a la cuestión del principio: ¿por qué se aplica el término *noûs* al conocimiento teórico y al conocimiento práctico, indicando por un lado la intuición de lo universal y por otro la de lo particular? Puede que la proposición universal del conocimiento teórico (que es *a priori*) sea esencialmente diferente de la del conocimiento práctico (que es *a posteriori*). El principio de identidad o el de no contradicción son *a priori* y universalmente aplicables, frente a las leyes generales de la moral y la política que son probables y *a posteriori*. Aunque es cierto que en el plano teórico también obtenemos algún conocimiento general por inducción y que en él lo universal tiene igualmente más importancia que lo particular, siendo anterior en sí, aunque sea posterior para nosotros, no sucede lo mismo con el entendimiento práctico. El principio moral es *a posteriori* y empírico no sólo para nosotros sino también en sí mismo. Además, el principio universal del conocimiento práctico no es tan estricto como el del conocimiento teórico (1107a 28-31 y 1179a 35-b 10). Aristóteles nos advierte que en esto consiste el rasgo característico de la filosofía práctica y que exigir la misma exactitud (*akríbeia*) en todos los campos del conocimiento es prueba de ignorancia metodológica o de instrucción deficiente. Para él existe una moral *a posteriori* y probable, pero en la medida en que se admite un silogismo práctico, lo particular puede —y debe— asociarse a lo universal. Sus principios universales se desarrollan a partir de la sensibilidad y de la experiencia, pero una vez obtenidos, mediante inducción pueden aplicarse por deducción a cada caso individual.

Tal vez nos extrañemos de que Aristóteles caracterice el principio práctico oponiéndolo al teórico, pues puede parecer que en cada uno de los ámbitos percibimos el principio de forma evidente. Pero este no es el caso. Desde un punto de vista lógico o esencial, el principio teórico es evidente; la regla práctica no. Por eso las reglas prácticas universales no pueden ser objeto de intuición intelectual. Junto a ello, la sensibilidad, en cuanto límite inferior del conocimiento teórico, difícilmente es racional, porque contiene en sí la potencialidad *mínima* de la forma conceptual. Pero esa potencialidad mínima acabará actualizándose en un conocimiento universal. Por consiguiente, el fin del conocimiento teórico no es lo individual sino lo universal, mientras que en el campo de la práctica lo individual es el fin, que es donde se realiza el principio práctico. El conocimiento universal de lo práctico no es sino la suma de la experiencia práctica (1095a 30-b 7). Si en el conocimiento teórico lo más importante es lo universal, en la práctica en cambio prima lo individual (1141b 14-22). Tal vez sea esta la razón de que Aristóteles nos haga ver que en el terreno teórico el entendimiento se ocupa del límite universal y en el práctico del límite individual.

Precisamente esta primacía de lo individual en el entendimiento práctico, unida a la insuficiencia de las normas generales como guías de conducta, acentúa el carácter personal del conocimiento moral. Dicho de otro modo, no existe una sabiduría práctica despersonalizada y abstracta (lo que sería contradictorio), sino encarnada en el *phrónimos*²¹. Aristóteles señala abiertamente que cuando abordamos asuntos prácticos y hablamos de habilidad, sagacidad, sabiduría o entendimiento, atribuimos a las mismas personas todas esas capacidades, habida cuenta de que todas ellas se refieren a lo último, esto es, a lo particular. Quien es capaz de discernir en el campo de la

²¹ La irreductibilidad de la *phrónesis* a otras formas de conocimiento es una de las tesis centrales de Pierre Aubenque en *La Prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

phrónesis, puede también emitir juicios inteligentes, perspicaces o comprensivos, pues todos los hombres de bien dan muestras de equidad en sus relaciones con los demás. Como todo lo que pertenece al orden de la acción se refiere a lo particular y último, el *phrónimos* no sólo ha de conocer hechos, sino también entender y juzgar lo que se ha de hacer, que es igualmente último. En esta capacidad de captar la especificación correcta y formular un silogismo práctico radica la comprensión de la razón para realizar una acción o alcanzar su fin, puesto que se llega a lo universal (la premisa mayor) a partir de esta percepción de algo particular (1143a 25-35). Y en la percepción —como dice Aristóteles— quedan excluidas las explicaciones, no tanto porque sean imposibles cuanto porque son innecesarias. Lo que nos proporciona, en suma, Aristóteles en ese magno ejercicio de la *phrónesis* que representa a fin de cuentas la *Ética Nicomáquea* es un marco de referencia conceptual (que podemos aplicar a casos particulares y en el que se articulan las relaciones recíprocas de los intereses de un agente y su percepción de cómo son realmente las cosas en el mundo) y un esquema de la descripción que relaciona el complejo ideal que el agente trata de alcanzar a lo largo del proceso de vivir su vida, con el modo que el mundo impone a ese ideal mediante el ofrecimiento de oportunidades y mediante la oposición también de obstáculos y de limitaciones²². Quienes se esfuerzan en negar esta singularidad del conocimiento práctico y aspiran a acercarlo a un saber especulativo ideal que se traduzca en una *epistème* de la moral, incluso donde no puede haber ciencia, lo que realmente están manifestando es su añoranza de una disciplina normativa que regule todos los aspectos de la vida y suministre recetas y soluciones para los dilemas y los casos difíciles, y que les ahorre el sufrimiento de pensar y de comprender todo lo que implica en realidad una deliberación razonada²³.

Aristóteles, por el contrario, vincula la importancia del *phrónimos* a la insuficiencia de las normas morales como guías completas o fundamentales de conducta. Explicando el concepto aristotélico de virtud, observa MacIntyre que «el agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional», pero que «el ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de normas». Bien es cierto que la ética aristotélica de la virtud exige también leyes para prohibir acciones que son destructivas para la comunidad y absolutamente incompatibles con la virtud, o para promover ciertas virtudes que son necesarias para el bien de todos los ciudadanos como la justicia. Pero el conocimiento de cómo aplicar la ley sólo está al alcance de quien posee a virtud de la justicia, pues «como las leyes son generales, siempre surgirán casos particulares en que no esté claro cómo aplicar la ley ni tampoco lo que la justicia exige. Es seguro que hay ocasiones en las que ninguna fórmula es válida por adelantado; en tales ocasiones tenemos que actuar según el *orthos lógos*»²⁴.

²² Pocas veces se ha ampliado el ámbito del saber práctico a partir de un análisis del concepto de *phrónesis* de forma tan original y brillante como en el caso de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*, ed. castellana en Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 383-396. Un resumen comentado de esta posición puede verse en C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, capítulo 3.

²³ Edmund L. Pincoffs ha criticado duramente señalando además su relatividad histórica esta forma de entender la ética como una teoría elaborada expresamente para sacar a los individuos de las situaciones de perplejidad en que les sumen los dilemas morales. *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*, Lawrence, 1986. Realmente estaríamos ante dos concepciones de la teoría ética difícilmente conciliables. Véase al respecto E. López Castellón, «Justicia y solicitud, dos paradigmas éticos», *Agora*, 2ª época, 12/1 (1993) 7-24.

²⁴ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 189, 190 y 193.

Hay textos muy claros al respecto. «Sobre cuestiones relativas a la conducta y a lo que es bueno (conveniente) para nosotros —nos dice en 1104a 4-7—, no hay nada establecido, como tampoco en lo relativo a la salud. Y si ésta es la naturaleza de las cuestiones generales, las cuestiones relativas a casos particulares serán aún menos precisas, pues no entran en ningún arte ni precepto, sino que los propios agentes habrán de juzgar en cada momento lo que es apropiado para el caso, como sucede también en el arte de la medicina y el de la navegación». La materia de lo práctico es por naturaleza indefinida e imprevisible, por lo que todo principio que presupongamos tendrá un número indefinido de excepciones. Entender cuáles serían esas excepciones y qué las convierte en tales sería entender algo que no se puede reducir a reglas o principios. La única medida que podemos imponer a estas cuestiones es una regla lo bastante flexible para amoldarse a la singularidad del caso. Por eso dice Aristóteles: «Esta es realmente la causa de que no todo se rija por una ley y de que se requiera a menudo decretos determinados y específicos, pues cuando algo es indefinido, su norma debe serlo también, como la regla de plomo que se usa en la arquitectura lesbia, que no es rígida sino que se adapta a la forma de la piedra; lo mismo sucede con los decretos específicos dado que se adaptan a los hechos (1157b 27-32).

En un sentido cercano a este espíritu aristotélico precisa Dinan que el conocimiento de pautas morales universales sería conocimiento moral en un sentido incompleto, pues habría que aplicar luego esas pautas a situaciones particulares, mientras que un conocimiento moral completo sería el que dijese lo que se ha de hacer en una situación determinada²⁵. Ahora bien, esta limitación del saber práctico no supone incurrir en un escepticismo moral de corte pesimista que haga ver la falta de orientación del hombre en el mundo y apele a presuntos saberes irracionales o a guías de carácter sentimental. Por eso concluye Charles E. Larmore que la incapacidad de Aristóteles para decir algo más sobre el juicio práctico no es lamentable sino ejemplar. «La actividad de semejante juicio va más allá de cuanto viene dado en el contenido de las reglas morales, de sentimientos característicos, de tradiciones y de aprendizaje, aunque dependa de todo ello»²⁶.

No es posible decir más, lo que significa ciertamente que se ha de reconocer un límite a la teoría ética, incapaz de ofrecer instrucciones totalmente detalladas a la manera de la técnica sobre lo que se ha de hacer. Aristóteles añade incluso una gota de realismo en el contexto de la *Etica Eudemia*: «por más que investigan los hombres, no aciertan a ver en qué consisten la felicidad y el bien de la vida» (1216a 10-11). Pero esta limitación no viene determinada tanto por la incapacidad cognoscitiva del sujeto cuanto porque el asunto en cuestión no es sólo un problema de conocimiento sino sobre todo un problema de acción, como Aristóteles señala abiertamente: «Es claro que el hombre no puede tener sabiduría práctica si no es bueno» (1144a 37). Esta posibilidad y esta ambigüedad definen un espacio en el que el hombre adquiere su predominio y su autarquía no como sujeto que conoce sino como sujeto que delibera, decide y actúa. Por eso, en última instancia, la teoría ética no puede convertirse en sabiduría práctica, pero puede mostrar las condiciones que hacen ésta posible.

²⁵ Stephen A. Dinan, «The particularity of moral knowledge», *The Thomist* 50 (1986), 69.

²⁶ C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-20.