

Resumen

En este artículo, enfocada en seguir el diálogo entre Gadamer y Aristóteles en *Verdad y Método* completo la topográfica *aisthética* de la *Ética a Nicómaco* levantada por Woods y Aoiz, explorando lo que he llamado las *subtilitates* de la *phronesis* aristotélica con el fin de acotar las notas que acompañan a la capacidad cognitiva que permite la visión práctica y moral.

Palabras claves: Ver, intuir, captar, fin último, fin de la acción, *phronesis*, sabiduría práctica, saber moral, cognición moral.

Subtilitates of Aristotelian *phronesis* and moral vision

Abstract

With a focus on continuing the dialogue between Gadamer and Aristotle which started in *Truth and Method*, in this article I complete the *aesthetic* landscape charted in the *Nicomachean Ethics* by Woods and Aoiz by exploring what I have termed *subtilitates* in the Aristotelian notion of *phronesis*. This is thus an attempt to delimit the features which accompany the cognitive ability which enables practical and moral vision.

Keywords: See, Intuit, Grasp, Ultimate Purpose, Goal Of Action, *Phronesis*, Practical Wisdom, Moral Knowledge, Moral Cognition.

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido 10 de julio de 2016 – Arbitrado 15 de septiembre de 2016

En un importante artículo Michael Woods,¹ presta atención a un sumario de pasajes de la *Ética a Nicómaco*² centrados en la ocurrencia de términos de naturaleza perceptual que en ese contexto aparecen vinculados obviamente al reconocimiento de instancias de valoración moral. Los textos clave analizados por Woods giran en torno a *Et. Nic.* VI, 8 y *Et. Nic.* VI, 11, pero adicionalmente halla declaraciones de suma importancia tanto en *Et. Nic.* III, 5 como en *Et. Nic.* II, 9. *Grosso modo*, Woods intenta demostrar mediante su detenido comentario de los pasajes escogidos, que las instancias en las que ocurren términos típicamente utilizados en el marco de la propia teoría *aisthética* aristotélica, tales como *phainesthai*, *phainomenon*, *aisthesis*, *phantasia*, *horan*, entre otros que tienen en común con éstos cierto carácter perceptual, en estos lugares no deben tomarse estrictamente como referidos a la llana naturaleza de la percepción ni a sus procesos propios, pues, aunque se refieren a un cierto tipo de percepción esta es de naturaleza más cognitiva-racional y debe fundamentalmente relacionársela con la adecuada configuración moral de un agente racional, enfoque este indudablemente central en el perfil del proyecto ético aristotélico. En cualquier caso, para colocarnos desde la perspectiva adecuada es oportuna cierta digresión puntual relativa al modo en que Aristóteles traza el sentido de la vida buena. Al respecto, primeramente, no perdamos de vista que cuanto el estagirita traza el sentido del ideal que él teoriza para los hombres este no tiene nada de que con un saber de contenido abstracto, formal y por ello mismo vacío (*Et. Nic.* 1103b25-30). Pero, asimismo, tampoco lo entenderíamos adecuadamente si creemos que se trata simple y llanamente de elegir entre opciones igualmente valiosas o favorables de ideales de vida, comprenderlo así sería pensarlo como si se tratara de decantarse entre distintos cursos de acción disponibles y esto no es correcto. La vida buena entendida como una *actividad del alma conforme a la razón y según virtud*, implica, ante todo, reconocerla como una actividad progresiva a lo largo de la cual se configura voluntariamente la propia condición humana en su dimensión moral. Alejandro Vigo es uno de los que insiste con razón, que se trata de un proceso largo de internalización y sedimentación que no sólo requiere del paso del tiempo sino también de una auto-orientación tenaz desde la que se va ganando la experiencia moral que caracteriza a un agente que actúa razonablemente. Ahora bien, como quiere acentuarlo Woods, en ese proceso de configuración de lo que somos necesariamente han

¹Michael Woods, "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, Editor, Julia Annas, Oxford University Press, (1986), Reprinted (2002) (p.145-166).

² Aristóteles, *Ética Nicómaco- Ética Eudemia*, Traducción y Notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid (2000).

de integrarse la habituación moral y cierta conformación cognitiva. En cierto modo su hipótesis consiste en afirmar que el eventual y desapercibido lenguaje perceptual de ciertos pasajes de la *Ética a Nicómaco* obedece al intento de poner esto de manifiesto, y que a la par de los procesos de habituación moral se registran también procesos de habituación cognitivos propios del alma racional. Habiendo recordado lo señalado, en lo que sigue las consideraciones esbozadas nos ayudaran a explorar la dimensión psíquica y cognitiva de la *Ética a Nicómaco*. Respecto a este tópico, conviene advertir –como lo deja en claro Woods– que muchas enunciaciones parecieran quedarse replegadas sobre sí mismas, pues, no es mucho lo que las amplía el propio texto aristotélico. Sin embargo, si no perdemos de vista la concepción unitarista que caracteriza a las *ousias* sensibles y la complejidad que la psicología aristotélica concede al ser vivo, la extrañeza inicial de las declaraciones da paso a su pleno sentido e integración. Efectivamente, así lo capta Javier Aoiz cuando se dedica a la *Aisthesis en Ética a Nicómaco*.³

En franco diálogo con la perspectiva del texto de Woods –entre otros– Aoiz consolida la tesis. No obstante, a mi modo de ver, lo que singulariza la lectura de Aoiz respecto de la Woods es lo siguiente: Woods considera importante atender a la utilización del vocabulario *aisthético* en el ámbito de la filosofía moral por tres razones: la primera, para mostrar que su uso no se restringe al ámbito propio de la teoría de la percepción; la segunda, para destacar que dicho terminología expresa la vertiente *pathética* que integra la dimensión desiderativo-afectiva constitutiva de la moral aristotélica, en la medida en que reconoce como se pone manifiesto que, efectivamente, hay una percepción sensible que permite ver (*horan*) lo que es adecuado hacer y, tercero, examina las capacidades y alcance de la *phrónesis*. Es decir, Woods, sosteniendo la tesis de la complejidad de la habituación moral en Aristóteles, pone de manifiesto que ésta implica reconocer un componente afectivo-desiderativo que, al mismo tiempo, debe conjugarse con un componente cognitivo no menos esencial. Como dije antes, Aoiz, consolida la tesis de Woods y por eso puedo decir que él la sintetiza, más o menos así; “de acuerdo al primero (la habituación afectivo-desiderativa) algo se muestra como bueno, deseable, perseguible y nos afecta en cuanto tal (mientras que) el segundo (tipo de habituación) nos capacita para la comprensión de la situación y de la congruencia entre las circunstancias concretas y el fin de la acción.”⁴ Sin embargo, como dije, Aoiz, además de profundizar las instancias de la tesis de Woods, la

³ Javier Aoiz, *Aisthesis en Ética a Nicómaco. La aprehensión de los fines*. Apuntes Filosóficos 30 (2007): 7-19.

⁴ Aoiz (2007) p.11

complementa destacando, a mi parecer, tres nuevos registros: El primero se refiere el mismo título de su trabajo, que sitúa el examen acerca del uso de terminología *aisthética* en *Ética a Nicómaco* de cara al problema nuclear de la aprehensión de los fines. Su elección es capital, pues al hacerlo intenta sustantivar, con argumentos renovados, la tesis aristotélica según la cual no hay elección de los fines. Comprimiendo al máximo este tema, desde la iluminación en que lo coloca Aoiz, se difuminan las cuestiones problemáticas que giran en torno a dicha tesis fundamental, pues, ésta se entiende perfectamente enfatizando que la moral aristotélica reposa sobre la convicción de que el agente racional por excelencia es el que también ha logrado configurar un cierta índole de carácter moral buena. Así, es la propia índole moral del virtuoso la que le permite *ver (horan)* con claridad el bien verdadero. El segundo registro que aporta la lectura de Aoiz consiste en destacar que el radio de uso de la terminología *aisthética* en *Ética a Nicómaco* no se circunscribe exclusivamente al marco que explica el «cómo» de la aprehensión de los fines de las acciones, pues, tal «cómo» no puede esquematizarse si se reconoce, como hace Aoiz, lo que queremos llamar; la triple dimensión *kairológica* de la moral aristotélica, y que también en nuestra modulación puede presentarse así: (i) *Ver* y atender a la propia situación y circunstancias relativas a la acción; (ii) *Ver*, el momento oportuno, en el sentido de la mejor oportunidad para actuar; y finalmente (iii) *Ver*, respecto de las pasiones, el modo más adecuado de experimentarlas. En consonancia con esta última instancia, el tercer registro que aporta Aoiz, a mi modo de ver, consiste en potenciar el peso que tienen las pasiones no sólo en la vida anímica en general sino también en la moral (1105b20). Remitiendo varias veces a la *Retórica*, él resalta como Aristóteles reconoce suficientemente que las pasiones motivan la vida moral inclinando sus decisiones. En este sentido, estimo singular el modo en que destaca como las pasiones son materia indirecta del lenguaje *aisthético*, mismo uso que denota el reconocimiento de la habituación de las pasiones o, lo que es lo mismo, la centralidad que tiene la dimensión desiderativa- afectiva en la conformación del carácter moral.⁵

Ahora bien, asumiendo la explícita confluencia de los textos de Woods y Aoiz respecto del reposicionamiento de la vertiente desiderativo- afectiva de la habituación moral aristotélica y en vistas a ampliar nuestra comprensión del tipo de capacidades vinculables al *ver* cognitivo-moral, que tiene lugar en el orden de la acción eficaz, esto es, capaz de responder adecuadamente a las circunstancias, sin desviarse del fin recto que efectivamente puede realizarse mediante la

⁵Aoiz (2007) p.12

acción en la correspondiente situación, me propongo presentar un conjunto de apuntes en los márgenes del comentario de *Verdad y Método* a la *phrónesis*, apuntes centrados en prestarle atención a ese cierto tacto cognitivo que Gadamer encuentra en la *phrónesis* aristotélica. A la luz de Woods y Aoiz creo que ampliar el registro de fenómenos que Gadamer reconoce vinculados a la *phrónesis* puede contribuir a enriquecer el perfil de la complejidad implicada en la habituación moral y cognitiva en Aristóteles. En suma, interesada en seguir ese diálogo entre Gadamer y Aristóteles completaré la topografía *aisthética* de la *Ética a Nicómaco* explorando en este artículo lo que he llamado las *subtilitates de la phrónesis*.

Topografía aisthética.

Entre los pasajes que el texto pionero de la temática atiende *Et. Nic.* III, 5, 1114^a32 es clave por ser controversial. Respecto al pasaje, lo primero es decir que tiene esa especie de carácter de *puzzle*. Como apunta Woods, Aristóteles parece estar discutiendo con alguien que se pregunta algo así como ¿cómo se le muestra lo bueno, el fin verdaderamente bueno y no lo bueno aparente a una persona? Woods, siguiendo la sinuosidad del texto sostiene que Aristóteles parece arriesgarse a decir que, efectivamente, es posible para los hombres tener algo así como una visión de lo que es bueno, esto es, propone que efectivamente deben tener tal capacidad, una especie de facultad o de poder que les permite ver con verdad el bien. Woods advierte lo evidente, el pasaje en cuestión es extremadamente conciso y por eso mismo, es obvio que Aristóteles no amplia suficientemente lo que deja entre ver.

Sin ninguna duda, si no se desenfoca la ocurrencia de la percepción de su sentido más inmediato instantáneamente se produce un hiato incomprensible entre percibir y captación de lo que bueno moralmente. Woods apunta a lo que es primero, establecer la cuestión de la propia percepción de lo bueno. Pero, como él mismo lo muestra, aun enfocándonos en la percepción involucrada en la esfera moral, la tesis de tener la visión correcta o de poseer la visión del bien causa perplejidad y sucede que Aristóteles no escatima recursos al usar la imagen de los ojos del alma en muchos de estos casos. La metáfora de la visión y su contracara, la visión distorsionada que percibe mal el bien es un tópico común en *Ética a Nicómaco*: “parece verse claro que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos.” (*Et. Nic.* VI, 12, 1144b10) El doble foco de Woods, por un lado –como ya sabemos- destaca que no siempre

estamos ante usos absolutos de *phainesthai*, por el otro, atiende el tema de la visión moral correcta. Tal y como lo resalta Woods con toda razón las implicaciones inherentes al reconocimiento de esta particular clase de percepción referida a la visión del bien tienen importancia de primer grado, pues, de su posesión depende la conformación de una vida práctica satisfactoria pero, es manifiesto, y esto reside lo problemático del caso, que no son pocos los que ven distorsionadamente o simplemente, no ven el principio más adecuado conforme al cual orientar sus acciones. Obviamente, por razones cruciales importa determinar de qué naturaleza es la intuición moral: si es análoga o no a una especie de virtud natural, o si más bien es similar o dependiente de alguna virtud adquirida, y si se adquiere, cómo se adquiere y, asimismo importa saber qué es lo que sucede en los casos de agentes que en menor o mayor grado se muestran incapaces de ver ni lo bueno en general ni lo relativo a un caso. Sabemos que la salida aristotélica a la cuestión tanto como niega que se trate de una disposición natural afirma que el substrato de la visión moral es la habituación del carácter. No obstante, es interesante ver como Woods hace justicia al tema discutiendo sin prisa ciertos pasajes. En un momento fundamental de uno de los pasajes controversiales (*Et. Nic.* III, 5, 1114^a32) que Woods trata, leemos: “uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin.” Según lo que venimos diciendo, las líneas transcritas no pueden ser interpretadas en su literalidad, pues, si así lo hiciéramos necesariamente tendríamos que concluir que no somos responsables, ni podemos llegar a serlo respecto del modo en que apreciamos las cosas. Cabe entonces pensar que el texto transcrito más bien apunta a cierta tesis que Aristóteles comenta sintéticamente y contra la cual se pronuncia. Así, la interpretación más adecuada sería la totalmente opuesta, el pasaje debe interpretarse en el sentido de que efectivamente podemos controlar nuestra imaginación y el modo en que apreciamos lo bueno, pues, necesariamente, el modo en que vemos las cosas depende de nuestro propio modo de ser, de nuestra propia índole moral y, obviamente, toda la teoría moral aristotélica se esfuerza en sostener que la virtud, y por supuesto el vicio, son de índole adquirida. La posición de Aristóteles es clara; “no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera.” (*Et. Nic.* III, 5, 1114^b15-16). Sin embargo, la complejidad del pasaje que Woods atiende aún no se diluye. Refrendada la tesis de la indelegable responsabilidad en la adquisición de la índole moral que nos constituye, Aristóteles, reiterándola, deja abierta una cuestión capital en la siguiente declaración: “en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun

cuando no lo sea el fin.” (*Et.Nic,III,5,1114b20-22*). No cabe duda, como el mismo estagirita lo confirma líneas abajo, que “nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser” (*Eth.Nic,III,5,1114b23*), sin embargo, teniendo presente al hombre de mala índole moral queda abierta la cuestión, sino de la responsabilidad por sus acciones, al menos, aún sí la relativa al examen de su relación con la visión del fin. Es verdad quesiguiendo al propio Aristóteles el asunto puede darse por terminado sin dificultad, pues, siendo *que nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser*, de esto se sigue que “por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado” (*Et.Nic,III,5,1114b24*). Sin embargo, aún cabe la duda respecto del status del fin verdaderamente bueno, pues, cuando Aristóteles dice, refiriéndose al malo, *que sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin*, la declaración final de la sentencia no es tan clara.

Aunque la interpretación canónica del texto la aporta el mismo contexto del pasaje, que permite afirmar que a través de la habituación moral correcta los hombres podemos llegar a tener la facultad de responsabilizarnos del modo en que se nos muestran las cosas, de manera tal que podríamos afirmar que podemos ser capaces de hacernos cargo de lo que imaginamos, habida cuenta que la causa primera, el principio del fin, el punto de partida⁶ de la percepción cognitiva se ancla en la ejercitación virtuosa, el tema de la *phantasiatouagathou* sigue siendo un ámbito en resistencia. La correcta orientación de la imaginación, la rectitud de la fantasía, habría que admitirlo, quizás no es más que una promesa que espera llegar al día de la madurez de la habituación moral.

Aoiz, por su parte, también pesca una especie rara que, por supuesto, él quisiera examinar se trata del tipo especial de memoria que cabe presuponer como estructura subyacente a los procesos de sedimentación que tienen lugar en la adquisición de hábitos morales, Aoiz nos recuerda que *los hábitos morales que implica la prudencia no están expuestos al olvido* y siguiendo esta idea acota que el tipo de memoria implicada, en contraste con la memoria reproductiva, podría denominarse memoria funcional, un tipo de memoria que Aristóteles aunque advierte no tematiza pero cuyo sentido, identificado con memoria de acción, la exegética filológica clásica identifica en Homero. Tenemos dos incidencias que obligarían a excavar el paisaje perceptual⁷: Woods declara sobre la necesidad de precisar el rol de la “imaginación”

⁶ Cfr. Et. Nic. 1143b4-5.

⁷ Utilizando este modo de expresión recuerdo un comentario que recibí sobre este tema de Rafael Arreaza, estudiante de la Escuela de Filosofía (UCV).

(*phantasiatouagathou*) a propósito de la percepción de lo bueno. Mientras que para Aoiz la exploración de la memoria funcional o de acción debe investigarse si el interés apunta a los fenómenos perceptivos vinculados al logro de la habituación. Aquí preferimos sólo seguir avistando todo lo que interviene para que podamos ver bien las cosas. ¿De qué propiedades concomitantes, presupone Aristóteles, debería estar dotada la intuición práctica? ¿Cuáles son las condiciones del modo de ver del hombre de *phrónesis*? ¿Qué *subtilitas* acompañan a la experiencia práctica en la deliberación y sus evaluaciones, en sus juicios y en las acciones? Vamos a escribir nuestras notas al margen del comentario de la *phrónesis* de Gadamer.

Subtilitates de la phronesis.

Gadamer ha otorgado especial centralidad a la razón práctica aristotélica, interpretándola desde la actualidad de la *phrónesis* como modelo de la propia experiencia hermenéutica. Enmarcado en este tópico es el momento de comentar un aspecto de dicha actualidad referido a las *subtilitates* de la *phrónesis*. Como dije, este comentario al tiempo que enriquece aspectos relativos a la propia comprensión gadameriana de la «comprensión» también exhibirá atributos de la *phrónesis* como virtud dianoética. Hay que empezar por esbozar el horizonte gadameriano de la *subtilitasapplicandi*.

No hay duda que *Verdad y Método* establece la tesis según la cual, comprender es lo mismo que interpretar. En este sentido, tanto en la obra capital como en otros numerosos estudios gadamerianos la rehabilitación de la *subtilitasapplicatio* es la principal prestación hermenéutica de la *phrónesis*. Hermenéuticamente, la *phrónesis* aristotélica es interesante por ser pura *aplicación*. Ahora bien, refiriéndose al procedimiento metodológico de las hermenéuticas clásicas Gadamer recuerda las tres instancias inherentes a toda interpretación, tres momentos constitutivos entre los que destaca la aplicación. En tal registro: interpretar suponía (i) desplegar el arte de entender (*subtilitasintelligendi*), (ii) el arte de explicar (*subtilitasexplicandi*) y (iii) el arte de lograr la interpretación (*subtilitasapplicandi*). Es decir, entendiendo hermenéutica como un arte o como una disciplina orientada a la clarificación textual, en un primer momento se trataba de investigar el sentido del texto (*investigadum*); el segundo momento, consistía en ser capaz de explicárselo a otros (*allisexponendum*) y finalmente, el último momento pero el más importante, (sobre todo en la hermenéutica teológica) se trataba de poder aplicarlo con sabiduría

(*sapienter adplicandum*).⁸ Ciertamente, Gadamer acentúa el peso de la *subtilitas* de la aplicación, pero al respecto conviene no olvidar, que él sostiene que en sentido estricto no hay algo así como momentos previos a la interpretación –o a la aplicación– en sentido propio; si comprender es un modo de ser, ontológicamente siempre hay interpretación y por ello mismo, «aplicación». Dicho de otro modo, el «acontecer» de la comprensión sólo puede darse bajo la forma de la interpretación, por lo tanto toda experiencia comprensiva implica en cuanto tal, *aplicación*. ¿Cómo comprender adecuadamente el sentido gadameriano de *aplicación*? ¿Qué implica reconocer la aplicación como una *subtilitas*? Para hacerse cargo de estas cuestiones conviene reiterar que la *phrónesis* aristotélica es hermenéuticamente interesante para Gadamer justo porque connota ese tipo de comprensión que pone de manifiesto perfectamente lo que él entiende por *aplicación*. Por lo tanto, desenvolverse con esta vertiente de la *phrónesis* es lo que le interesa y efectivamente lo hace desde dos enfoques fundamentales, por un lado, dilucidándola como *aplicación* hermenéutica y por el otro lado, rehabilitando discretamente la prehistoria cultural asociada al sentido más popular de *phrónesis*. El expediente de acceso a la *aplicación* ha sido objeto de importantes consideraciones por lo que aquí lo dejaremos de lado,⁹ la rehabilitación de esas ciertas «virtudes menores» vinculadas a la *phrónesis* es lo que vamos a considerar.

En su lectura del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, Gadamer, con refinada sensibilidad hacia la importante prehistoria cultural que envuelve a la *phrónesis* popular desde la que Aristóteles especializa a la *phrónesis* como virtud dianoética, le presta atención y le da relevancia

⁸ Como lo explica Jean Grondin, la hermenéutica pietista advirtió y realzó la importancia de la aplicación. Gadamer, actualizando la hermenéutica e interpretándola ontológicamente acentúa la *subtilitas* de la aplicación.

⁹ La rehabilitación de la *subtilitas applicandies* la prestación hermenéutica fundamental de la *phrónesis* aristotélica y esto obedece, *grosso modo*, al paralelismo que puede trazarse al comprender la *phrónesis* como un tipo de *comprensión* que ejemplifica en qué consiste la *aplicación*. La estrategia de Gadamer funciona así: interpreta la distinción aristotélica entre *phrónesis* y *techné* en términos de la identidad que da entre *phrónesis* y *aplicación*, para así evidenciar que *aplicación* es lo opuesto a la forma de la *techné*, por lo que cabe el paralelismo entre *experiencia hermenéutica* y *aplicación*. En líneas gruesas, tal paralelismo viene dado: (i) por el grado de implicación con los fenómenos y las cosas que constituye a ambas partes; (ii) por el grado de indeterminación en el orden de la comprensión atribuible a las dos instancias, pues, no sabemos cómo sopesaremos una situación así como tampoco sabemos qué esperar al <hacer experiencia>, ya que en los dos casos, caben muchas posibilidades y, finalmente, (iii) la mayor parte de las consideraciones destacan que ni la *experiencia hermenéutica* ni la *phrónesis* ofrecen comprensiones como las que asegura la *techné*. En suma, tanto en la *Ética Nicómaco* como en *Verdad y Método* el hilo argumentativo se centra en distinguir en qué sentido *praxis* no es *techné*. Gadamer penetra agudamente en esta distinción, porque le interesa mostrar que la comprensión hermenéutica: (i) no es un saber que se tenga de antemano y del que pueda disponerse como la *techné*; (ii) que tampoco puede transmitirse la capacidad de comprensión a través de la educación como se enseñan las técnicas de un oficio; (iii) que la *comprensión hermenéutica* no es un conocimiento que permita dominar un saber que, a su vez, nos permita dominar determinados materiales u objetos. En síntesis, el paralelismo que niega que *phrónesis* sea *techné*, permite a Gadamer reafirma la tesis del peculiar carácter de la *comprensión hermenéutica*.

a estas *subtilitates* que van apareciendo en la disertación que Aristóteles dedica al sentido propio de la *phrónesis*, el cual tiene lugar posteriormente a su tratamiento de la *phrónesis* como virtud ejecutiva de la recta razón práctica. La agudeza de la lectura de Gadamer consiste en destacar esos aspectos secundarios relativos a la *phrónesis* que, con cierta imprecisión hemos llamado virtudes menores en el sentido que no figuran como tales ni en el inventario de la temática de los diálogos éticos socrático-platónicos, ni tampoco son recogidas en el catálogo de las virtudes morales aristotélicas; mismas cualificaciones que también imprecisamente consideramos como *subtilitates* de la *phrónesis*. Gadamerianamente conviene no entender por «*subtilitas*» ni habilidades ni destrezas; una «*subtilitas*» más bien apunta a ese tipo de capacidades que se van ganando con el tiempo y la experiencia y que, sin duda, llegan a constituir esa cierta forma de inteligencia de naturaleza práctica, que consiste en poder desenvolverse con las cosas, entenderse con ellas, siendo incluso capaz de desatarlas, confrontarlas, resolverlas. En sentido estricto, la relación de las *subtilitates* respecto de la *phrónesis* es indirecta, pues, aunque estrechamente vinculadas a ella, ninguna de idéntica a la *phrónesis*. Aunque dependientes de ella al punto de acompañar siempre al tipo de inteligencia que atribuimos a los *phrónimoi*, en sentido estricto cada una de sus descripciones, ni todas en conjunto saturan la función propia de esta disposición intelectual. Análogo al registro cognitivo de la lectura de Woods, el gadameriano-hermenéutico pone de manifiesto aspectos diferentes pero complementarios que contribuyen complejizando la configuración del tipo inteligencia que presupone la *phrónesis* aristotélica. A la virtud de la comprensión reflexiva (*phrónesis*) la acompaña la *eubolía*, esto es, la buena deliberación o como aparece en la traducción castellana de *Verdad y Método*, el buen consejo; la *phrónesis* implica *sýnesis*, esa capacidad que atribuimos a los hombres que entienden y comprender las cosas y finalmente, de los prudentes decimos que son hombres que tienen juicio (*gnomé*). Inmediatamente, dibujaremos bien la *euboulía*, su trazado evita comprender mal o parcialmente lo que se atribuye al tipo de inteligencia práctica del *phrónimos*, vale la pena el esbozo.

Como es habitual, con la *euboulía* Aristóteles empieza preguntándose cuál es el sentido propio de este significado proponiendo al menos tres posibles candidatos a considerar: será una especie de conocimiento, o acaso es una especie de convicción, o se trata de tener siempre cierto tino, aunque también podría suceder que no fuese ninguna de estas cosas sino alguna otra de otro género. Sin embargo, como lo documenta el famoso comentario de Gauthier- Jolifala *Ética a*

Nicómaco, la *euboulía* tiene rasgos reminiscentes clásicos. Del «*eubolos*», diremos que es el hombre que, porque tiene cierto tipo de sabiduría, sabe aconsejar. Obviamente, su saber no es un conocimiento como el que brinda la *episteme*. Pero lo que para Aristóteles es obvio, en *República* (IV, 428b) no lo es, pues, si la *phrónesis* es *episteme* todo lo relacionado con ella también debería serlo. La distinción de las cinco virtudes dianoéticas cambia el panorama. En todo caso, la tradición pesa y conscientemente o no desde la óptima gadameriana cabe recordar al linaje de los sabios consejeros, la tradición a la que pertenece la *euboulía* ya no nos pasa inadvertida entonces entendemos el valor cognitivo y hermenéutico que debe reconocerle a la inteligencia del que aconseja. Pero ¿Qué otorga la *euboulía* a la *phrónesis* y qué a la comprensión hermenéutica? En los dos la inteligencia se ejerce involucrándose, así actúa el consejero de Estado, el consejero de guerra, los consejos de ancianos, los consejeros de la *boulé*, el consejo del amigo. No se trata de una inteligencia dominante sino capaz de afectarse y en este sentido, la *euboulía* no es y de ella no hay ningún tipo *episteme*, qué son entonces los buenos consejos ¿buenas opiniones? Gadamer no atiende al tema epistémico y Aristóteles despacha el asunto, sentenciando; si la *euboulía* fuese *episteme*, la deliberación ya no sería el plexo de los que aconsejan y, en todo caso, a veces las opiniones sean buenas o malas tienen un peso como el de la cosa juzgada; una vez pronunciadas, hemos decidido. Por eso mismo el consejo y los consejeros se demoran, su actividad es la del alma considerando algo, deliberándolo. *Euboulía* implica atender, ver implicaciones, ver el asunto con detenimiento. Como diría Platón el de *República*, cognitivamente *euboulía* implica esa disposición propia del alma capaz de prestar atención. Hermenéuticamente, *hacer experiencia* implica también esa cierta detención, como lo comprende Gadamer en su interpretación de los momentos que constituyen a la conciencia hermenéutica, *hacer experiencia* implica quedarse como atrapado en la consideración de la objetividad de lo experimentado. En general, la deliberación tiene el peso del tiempo y la demora, deliberados, elegimos, pero además ganamos una experiencia que no teníamos. Sin duda, tenemos una idea de lo que nos pasa cuando el alma se demora y delibera, pero no sabemos decir a ciencia cierta qué tipo de conocimiento gobierna aquí. Paradójicamente, deliberar con nosotros mismos es como irnos aconsejando y sólo de los que saben aconsejarse a tiempo decimos que son capaces de gobernarse. Como decíamos, la *euboulía* no es una opinión, es esa rara especie; la buena deliberación. Ahora, de nuevo, explicar rigurosamente en qué consiste y cómo logramos dar consejo y aconsejarnos es casi imposible, por esta razón uno de las alternativas explicativas consideraba que *euboulía* podía tratarse como

si fuese una especie de «buen tino» (*eustochía*). *Euboulíano* es *eustochía*, «deliberar bien» no es una buena suerte, ni es sólo asunto de tino, no es como un don adivinatorio, sino que es ejercicio del entendimiento en el que consiste delibrar pretendiendo dar con lo acertado y conveniente. A diferencia de la *eustochía*, que es como una suerte de intuición asertiva y que como toda intuición es inmediata, la *euboulía*, y en general toda comprensión, aunque tiene en sí esa cierta sensibilidad de la intuición, implica sopesar. En suma, *euboulía* no es *eustochía*, pues, no se trata simplemente de rapidez para acertar. El buen consejo implica deliberación y la buena deliberación no es sólo un asunto de agilidad mental (*agchinoia*). *Agchinoia* es esa agilidad y agudeza que reconocemos al que saber ingeniárselas y es la misma habilidad mental que interviene en el cálculo rápido y la resolución inmediata. Perspicacia (*eustochía*) y agudeza (*agchinoia*) son indudablemente capacidades cognitivas de activación inmediata; ambas se dan sin cálculos previos, ambas se miden en la inmediatez y es su rapidez lo que más las diferencia de la deliberación, de la buena deliberación, del buen consejo (*euboulía*).¹⁰ Como todos, Aristóteles reconoce que *eustochia* y *agchinoia* son cualidades nada despreciables, sólo que la *euboulía* además de incorporar las virtudes de las mentes despiertas, implica su propio tiempo. Finalmente, ¿En qué consiste la *eubolia*, *subtilitas* de la *phrónesis*? La rectitud es su género y por esto no sólo se distingue entre todos los géneros posibles de acierto inmediato sino que además orienta el tipo de cálculo racional que la constituye. En *Ética a Nicómaco* (VI, 9) Aristóteles se ocupa de la deliberación en sentido propio, las consideraciones respecto de la *comprensión* terminan aquí; empieza la investigación moral del estagirita. Consideremos ahora la *sýnesis*.

En *Crátilo*, el tratado de los nombres, Sócrates le dice a Hermógenes ¿cuál preferiremos entre todos los hermosos nombres que le han puesto a la virtud? *Sýnesis* es uno de ellos.¹¹ Gadamer nos hace dirigir la mirada a un breve capítulo del sexto libro de *Ética a Nicómaco*, a primera vista del todo accesorio, pues, el principal propósito de la sección es pronunciarse y diluir la identidad entre *phrónesis* y *sýnesis*. Aristóteles es claro, tanto la *phrónesis* como la *sýnesis* intervienen cuando se trata de cuestiones aporéticas que ameritan consideración y deliberación, sin embargo, difieren en su alcance.¹² La *phrónesis* es normativa, la *sýnesis*, no. Cabe preguntarse ¿emitir esta aclaratoria merece una sección? Que Aristóteles se la dispense es un indicio de su importancia y la brevedad de su tratamiento es un signo de su

¹⁰ P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, (1999), p. 171

¹¹ *Crátilo*, 411^a.

¹² *Et. Nic.* VI, 10, 1143^b8.

complejidad. Cuando Gadamer comprende a la *phrónesis* como *la virtud de la consideración reflexiva*¹³ delicadamente ilumina a la *sýnesis* en un caso en que las traducciones del término no nos revelan lo interesante. Efectivamente, en contextos platónicos tanto *phrónesis* como *sýnesis* pueden ser vertidas como «inteligencia»; por su parte, algunos traductores prefieren utilizar para *sýnesis*; «entendimiento»; Gadamer la entiende como «comprensión». *Phrónesis* y *sýnesis* no serán lo mismo pero Platón está en lo cierto; ambas son alguna especie de virtud dianoética. En este sentido, la traducción de *sýnesis* nos deja en la penumbra y, si sólo centramos la mirada en la distinción aristotélica, ésta apenas las distingue en su alcance pero no toca el sentido de la *sýnesis*. Lo que Aristóteles nos dice, es que se confunden porque efectivamente van juntas, la *sýnesis* juzga, considera, delibera y finalmente, la *phrónesis* decide.¹⁴ En resumidas cuentas *sýnesis* es la capacidad de juicio. Analíticamente la distinción es impecable; registra competencias. Sin embargo, pensar es juzgar y de allí el carácter inescindible de *phrónesis* y *sýnesis*. Pero la *sýnesis* en cuanto tal continúa en la opacidad.

Gadamer vuelve con agudeza sobre las siguientes ideas: en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos dice: “La *sýnesis* se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia *cuando alguien habla acerca de ellas*.”¹⁵ El pasaje reitera lo que venimos diciendo, la *sýnesis* se ejercita al juzgar, *sýnesis* es capacidad de juicio y, más específicamente, de juicio recto, por lo tanto, se trata del juicio moral; en este sentido, sus asuntos son los mismos que considera la prudencia, es decir, juzga sobre cuestiones que ameritan deliberación. Pero el pasaje añade algo más y es allí donde Gadamer ilumina el sentido de la *sýnesis*; el texto dice; ésta *subtilitas* se ejercita cuando «alguien» habla acerca de las cosas. Gadamer se detiene aquí, el tipo de entendimiento al que se refiere Aristóteles implica que hay un «alguien», un «tú». En realidad hay que decir que todo entendimiento presupone un «otro»¹⁶; Platón habla sabiamente del pensamiento como ese entendimiento que es “*diálogo interior*”¹⁷. Para Gadamer, la reflexión propiamente moral no ofrece menos, su sentido ontológico reposa en un «nosotros», y en este sentido él enfatiza que también su hermenéutica filosófica es –sobre todo– un saber

¹³Gadamer (1999), p. 394.

¹⁴*Et. Nic.* VI, 10, 1143^a8 “Pero no son lo mismo entendimiento (*krítike*, sólo es capaz de juzgar) y prudencia (*epitaktike/normativa*).”

¹⁵*Et. Nic.* VI, 10, 1143^a14-16. (cursivas añadidas).

¹⁶ “La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral; está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral.” Gadamer (1999), p. 394

¹⁷ Cursiva añadidas. *Teeteto*. 189e, *Sofista*, 263e.

moral.¹⁸ Gadamer ilumina la *sýnesis* y la muestra: “se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro”.¹⁹ Se trata, sin duda, de la capacidad moral de juzgar al otro, una vez más, involucrándose. Pero hay más, Gadamer traduce *sýnesis* por comprensión, por lo tanto, para él la *sýnesis* es –en general– la conciencia moral del «tú» donde éste «tú» y lo «otro» es toda situación que nos concierne. El acontecer de sentido depende del trato moral con la situación comprensiva que nos concierne, sólo desde esta disposición es posible el diálogo que somos y que –como también diría Gadamer– también nos modifica.

Diría que Gadamer al interesarnos en estos aspectos menores nos recuerda algo fundamental, en toda comprensión siempre hay algo que se substrahe al cálculo previo; la inmediatez y nuestras afecciones también conforman la estructura comprensiva. Gadamer no sólo le da su peso a esto sino que además nos lo advierte. Él nos previene respecto a lo obstructivo de ciertos prejuicios y justamente la precipitación es uno de ellos. En la movilidad de la comprensión, la agudeza del ingenio²⁰ pudiera echar mano de las concomitancias de estas sutilezas, por supuesto lo interesante es reconocerlo, pero adicionalmente reconocer estas *subtilitates* cognitivo-hermenéuticas propias del amplio ámbito de la inteligencia práctica.

Ya para finalizar, resta ampliar un poco el registro de *gnomé* ya contenido en la *sýnesis*, aunque ofreciendo de la *gnomé* un perfil un poco diferente, considerando en retrospectiva el suelo ontológico de la *praxis* moral. Ya sabemos que, de lo que se trata siempre es de actuar adecuadamente en una situación particular, pero para actuar bien es preciso atender a todas las virtualidades posibles e incidencias concretas. Distinguiendo *technépraxis* moral, Gadamer lo puntualiza lo “el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general.”²¹ A Woods²² le preocupaba esclarecer si el tipo de intuición que guía a la acción recta estaba referida al fin último de la vida o si se trataba de la percepción puntual del bien moral relativo a una situación concreta. Él entendió que en realidad no había discrepancia.

¹⁸Gadamer (1999), p. 386

¹⁹Gadamer (1999), p. 394

²⁰ La perspicacia de la *eustochía* se parece al ingenio. Un ingenio no es una facultad distinta del entendimiento humano, sino una capacidad específica. Son ingenios, la agudeza para pensar, la valentía para imaginar, la rapidez para resolver. Hay Ingenios de invención, de rapidez, de profundidad. Cfr. *Diccionario de Conceptos de Baltasar Gracián*. Coords. Elena Cantarino y Emilio Blanco, Editorial Cátedra, Teorema, Madrid (2005), p.153.

²¹Gadamer (1999), p.392

²² Woods consideraba (Ét.Nic.VI, 5, 1140b15-19). “En efecto, los principios de la acción son el propósito (*eneka*) de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto (*phainethai*), y ya no ve (*oudédein*) la necesidad de elegirlo (*aireisthai*) y hacerlo todo con vistas a tal fin.” (Ét.Nic.VI, 5, 1140b15-19).

Cognitivamente lo distintivo del juicio moral de la *phronesis* consiste en la capacidad de involucrar siempre la percepción de la totalidad; “el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares.”²³ El juicio moral es un juicio de lo particular no orientado a un fin particular; este es el tipo de juicio en que se pide intervenga la *phrónesis*. El agente de praxis moral percibe bien lo que tiene que hacerse orientado por cómo se imagina su propia vida. En este sentido, la habituación moral es más bien demasiado humana. Como lo ven bien Woods, Aoiz y Gadamer siguiendo a Aristóteles, la habituación moral es materia configurada por la dimensión cognitiva. En este sentido, la esencia del fenómeno moral consiste en la experiencia de cómo nos vamos percibiendo, cómo nos concebimos, cómo nos imaginamos en el mundo.

Desde luego *Ética a Nicómaco* no dice de puño y letra, que los modos en que nos sentimos influyen en las cosas con las que nos identificamos y que éstas, a su vez, son los componentes esenciales de lo que somos, de aquello a lo que tendemos y de lo que nos alejamos. En *Ética a Nicómaco* no reza, que lo que sentimos acerca de algo orienta nuestras valoraciones y nuestros juicios y en este tratado tampoco reza que las emociones puede ser el dispositivo que nos mantiene firmes en el fin. Aristóteles no es el filósofo de las emociones, ese es el coto de caza de Martha Nussbaum pero en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles piensa la *phrónesis* como principio que informa el ejercicio de la racionalidad práctica, concibe sus intuiciones como actualizaciones perfectas de lo experimenta un alma indisociablemente vinculada a lo que le afecta íntegramente, piensa la experiencia moral desde las pasiones y sus afecciones y piensa, por qué no, desde las emociones que nos motivan en nuestras relaciones con los demás. Las concomitancias de la *phrónesis* no nos revelan el carácter de la visión que tiene esta facultad práctica racional pero exhibe la complejidad de la disposición de nuestro entendimiento práctico y al hacerlo nos recuerdan, que la propia reflexión moral siempre será rebasa problemáticamente en sus propias condiciones estándares.

²³Gadamer (1999), p.392