

**La noción de *phrónesis* en *Ética a Nicómaco* de Aristóteles:
Propuesta para una interpretación unitaria de las virtudes del carácter**

Carolina Gómez Ortiz

Trabajo de Grado para Optar por el título de Filósofa

Director

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2018

Agradecimientos

Cuando a los 16 años me inclinaba por estudiar un pregrado en filosofía, no imaginaba cuán complejo sería el camino que recorrería hasta este título. Las primeras conversaciones que afianzaron mi decisión las tuve con Joan Sebastián Pluas Gómez, quien desde el corazón ha acompañado los momentos más difíciles y exigentes de este crecimiento académico. A él, gracias por ayudarme a darle rienda a las pequeñas intuiciones que tenía sobre la filosofía y sobre mi misma, pero sobre todo por sostenerme cuando sentía que la vida se me venía encima.

Y hablo de mi vida porque como se demuestra en este estudio, no se puede pretender desligar los procesos cognitivos de los procesos emocionales así que, aunque sea sólo a través de la mención de sus nombres, quisiera darle las gracias a aquellos amigos que ayudaron a formar mi carácter filosófico. Gracias Paula Gutiérrez, Luz Adriana Tamayo, Carolina Patiño, Felipe Grismaldo y Andrés Mejía por ser los mejores compañeros en la búsqueda de la virtud filosófica. Gracias al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional por ser el espacio propicio para que nuestras preguntas y discusiones tuvieran lugar.

En cuanto a la formación académica debo reconocer a María Lucía Rivera Sanín por transmitirme la pasión por los problemas éticos en Aristóteles y gracias también a Alfonso Correa Motta y a José Leonardo González Valderrama por su particular manera de ayudarme a simplificar lo que me parecía inabarcable. Pero en cuanto a formación de carácter quiero darle las gracias de manera especial a Bernardo Correa por compartir conmigo su experiencia y sabiduría. Gracias también a Susana Gómez por rescatarme cuando me sentía morir.

No basta con simplemente adquirir experiencia para llegar a adquirir la habilidad y por eso, ante la necesidad de vincularme profesionalmente en el ejercicio de la filosofía debo agradecer a la Universidad Industrial de Santander por abrirme sus puertas luego de haberla abandonado en mis primeros años de estudios en Diseño Industrial. Aquí tuve la fortuna de compartir con Adriana Patricia Carreño Zúñiga y Jorge Francisco Maldonado con quienes establecí los lazos de trabajo filosófico más significativo que he tenido hasta el momento. Gracias a ellos por permitirme desarrollar en sus clases y en sus proyectos. Su apoyo incondicional y sus investigaciones renovaron no sólo mi manera de hacer filosofía, sino a su vez renovaron, en mí, la curiosidad genuina y la crítica propia del trabajo filosófico.

Gracias a Liliana Carolina Sánchez Castro por la generosidad con la cual aceptó guiarme en el proceso de escribir este documento, aún a pesar de la distancia. Sus asesorías, sus recomendaciones y sus enseñanzas no sólo me han encaminado en el ejercicio académico, sino que, ante todo me han ayudado entender el papel activo y necesario de la filosofía en la vida.

Gracias Heimar Eduardo Mendoza y Óscar Becerra por su paciencia mientras reconocía mis propias limitaciones. Gracias también al semillero de investigación AITHER donde pude soñar mis primeras empresas filosóficas de manera académicamente responsable y especialmente a Cindy Paola por confiar en mí y atender a mis consejos, porque me confrontó con mis propias habilidades.

Gracias Katheryn Picón por ser la mejor compañera de frustraciones y redescubrimientos de amores, gracias por hacer filosofía desde las tripas y por interpelarme con rigor en cada conversación. Gracias también a José Andrés Ortiz Gómez sus conversaciones. Y bueno, Frank, gracias por ser tan genuinamente Frank.

En el afecto y en la pesquisa aristotélica, debo darle las gracias a Daniela Rojas por compartir conmigo el camino de escribir una tesis. El ejercicio de dialogar cada problema y cada referencia con ella fue fundamental. Gracias a Paula Pérez porque sé que sin su apoyo no lo habría logrado y gracias a Natalia del Pilar Ferrer Cortes por el amor con el que pacientemente se sentó a mi lado a preparar cada lectura, a escribir cada palabra de este documento y, sobre todo, gracias por creer en mí más de lo que yo creía en mi misma.

Porque pensar en el carácter de una persona prudente me permitió reconocer todos los elementos que concurren en ese proceso de formación, aprendizaje y práctica del carácter y desde este estudio veo con una mirada renovada y llena de gratitud a las personas que me hacen ser quien soy.

Gracias a mi hermano y a mi padre por su apoyo, gracias a mi hermana por escucharme atentamente cuando buscaba comprender mis lecturas y por supuesto este título es dedicado especialmente a mi madre, quien ha apoyado sin condiciones mi perseverancia en la adquisición de la virtud.

Tabla de Contenido

	Página
Introducción	10
1. Virtud: divisiones analíticas	17
1.1. Virtudes del carácter	21
1.2. Virtudes del intelecto.....	24
1.3. Caracterización de la <i>phrónesis</i>.....	28
1.3.1. <i>Phrónimos</i>	30
2. Interpretación unitaria	32
3. Conclusiones	37
Referencias bibliográficas	41

Resumen

TÍTULO: La noción de *phrónesis* en *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: Propuesta para una interpretación unitaria de las virtudes del carácter*

AUTOR: Carolina Gómez Ortiz**

PALABRAS CLAVE: *Phrónesis*, ética de las virtudes, unidad de las virtudes, racionalidad práctica, Aristóteles.

DESCRIPCIÓN:

En la investigación sobre el fin último y completo de la vida humana, Aristóteles presenta en *Ética a Nicómaco* una pesquisa sobre la manera de cumplir de manera excelente la actividad humana de acuerdo con la razón o no sin ella. Ahora bien, la virtud es descrita específicamente de acuerdo con el tipo de cosas con las que se relaciona el alma, y por ello se presenta en el planteamiento de la virtud una distinción entre la parte racional del alma y la parte no racional.

En el presente estudio se revisa cómo se plantean los diferentes tipos de divisiones analíticas de las virtudes y cómo, a partir del estudio de las funciones propias del alma se puede establecer una interpretación unitaria de la virtud. En cuanto a las virtudes del intelecto, Aristóteles presenta una distinción de acuerdo con su objeto. En este estudio se realiza una investigación sobre la virtud de la *phrónesis* para establecer cuál es la relación que guardan los tipos de conocimientos y, eminentemente, cuál es la relación del conocimiento en la teoría de la virtud aristotélica. Ahora bien, la presente tesis busca plantear que hay una relación entre la *phrónesis* y las virtudes del carácter a partir de la hipótesis de que la *phrónesis* puede ser tomada como el criterio que unifica a las virtudes del carácter a pesar de ser una virtud del intelecto.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Doctor en Filosofía Jorge Francisco Maldonado

Abstract

TITLE: The notion of *phrónesis* in *Nicomachean Ethics* by Aristotle: Approach for an unitary interpretation of the character virtues*

AUTOR: Carolina Gómez Ortiz**

KEYWORDS: *Phrónesis*, ethic of the virtues, unity of the virtue, practical rationality, Aristotle.

DESCRIPTION:

In the investigation of the final and complete end of human life, Aristotle presents in *Nicomachean Ethics* an inquiry about how to accomplish, in an excellent way, the human activity according to reason or not without it. Now, virtue is described specifically with regard to the kind of things the soul is related with. Therefore, it is presented in the account of virtue with a distinction between the rational and the non-rational part of the soul.

In the present research, it is examined how are raised the different types of analytic divisions of the virtues, and how, departing from the proper functions of the soul, a unitary interpretation of virtue can be laid. Aristotle makes a distinction, based on the object of each, With regard to the virtues of intellect. In such a research, an investigation about the virtue of *phrónesis* is made, in order to determinate which is the relationship between the different king of knowledges, and — eminently— which is the role of knowledge in the Aristotle's theory of virtue. That said, this thesis aims to pose that there is a linkage between *phrónesis* and the virtues of character, grounded on the hypothesis that *phrónesis* can be taken as the criterion that unifies the virtues of character, although this is a virtue of the intellect.

* Final undergraduate project

** Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Philosophy Doctor Jorge Francisco Maldonado

Introducción

El estudio sobre las virtudes éticas y dianoéticas de la propuesta aristotélica ha sido uno de los campos de discusión más prolífico, por parte de los comentaristas de todos los tiempos. Es por esto que el estudio presente busca centrarse sólo en algunos comentarios de los últimos años, para plantear una propuesta interpretativa que enriquezca la manera en que se comprende la virtud, a través del estudio específico del concepto de *phrónesis*. La obra primaria de estudio es la *Ética a Nicómaco* en sus traducciones de C.D.C. Reeve y María Araújo y Julián Marías, aunque, en ocasiones se hará mención a otras obras de manera tangencial, como recurso explicativo, para enfatizar o replantear algunas ideas que así lo requieran.

En la investigación sobre el fin último y completo de la vida humana, Aristóteles presenta en *Ética a Nicómaco* una pesquisa sobre la manera excelente de cumplir su función como ser humano. Así que, inicia su investigación con una aproximación a su objeto desde el conocimiento popular y recomienda que la metodología que se ha de usar sea adecuada al objeto. Aquello que es el bien, es quizá el principio en cuestión de forma genérica, pero cuál es el bien humano o lo bueno para cada persona es la cuestión específica que encausa las cuestiones que serán el objeto de estudio en cada capítulo de esta investigación. Por eso se acata la recomendación de Aristóteles sobre el examen de las cosas nobles y justas, puesto que no pueden ser analizadas de la misma manera como otros objetos del conocimiento teórico, sino que requieren que sean apreciadas según su variabilidad y la convencionalidad que les define. Al respecto, se puede decir que el estudio presente, subordinado al estudio realizado por Aristóteles, es una aproximación a las nociones comunes sobre temas humanos que son en todo caso objetos variables y no absolutos o inmutables.

Si bien, en el presente texto se realiza un análisis teórico de textos académicos, el estudio se presenta como una respuesta a la necesidad humana por comprender la manera adecuada de actuar y por la pregunta específica sobre el tipo de relación entre el conocimiento y el carácter. Sin embargo, hay otras preguntas que subyacen en las intenciones del texto que podrían enunciarse como: ¿cuál es el tipo de conocimiento que se requiere para actuar adecuadamente? y si es posible una enseñanza o educación sobre este tipo de conocimiento; pero el espacio de discusión es muy corto y la amplitud del tema lo desborda. En cambio, se puede decir que el objetivo principal es enfatizar la relación de la *phrónesis*, como concepto aristotélico vinculado con el conocimiento práctico, con la doctrina de la virtud ética o del carácter. Es decir que, la propuesta está centrada en presentar la interpretación que sostiene que es posible reconocer que existe una correlación entre las dos divisiones analíticas de la virtud, y que, a pesar de la aparente división del alma, de acuerdo con sus funciones, son complementarias en una propuesta unitaria de la virtud humana que da cuenta tanto de las emociones como las capacidades intelectuales de una persona.

El primer elemento a considerar es la virtud, descrita específicamente de acuerdo con el tipo de cosas con las que se relaciona el alma y, por ello, se presenta en el planteamiento de la virtud una distinción entre la parte racional del alma y la parte no racional. Siguiendo con esta diferenciación, a la primera parte, la parte racional, le corresponden las virtudes dianoéticas o del intelecto y, a la segunda parte, por su relación con objetos de las pasiones, se la presenta como no-racional y sus virtudes son aquellas llamadas virtudes del carácter.

Las virtudes del carácter son presentadas como disposiciones hacia el placer y el dolor que determinan a las pasiones, sentimientos o acciones de manera adecuada (virtuosa) o inadecuada (viciosamente). Los excesos son censurables, en la medida en que pervierten el carácter moderado, al desdibujar la relación adecuada entre disposición y objeto.

Aristóteles considera que el agente adquiere su carácter a través de la realización de las acciones, y por ello presenta un análisis que distingue entre acciones voluntarias, acciones no voluntarias y acciones involuntarias, con el fin de concluir que hay responsabilidad en la manera en que el agente adquiere su disposición frente a lo doloroso y lo placentero. Así, el carácter da cuenta no sólo de las acciones voluntarias sino de las acciones de un agente en forma general, puesto que su repetición llega a habituarle para sentir placer o dolor frente a los objetos adecuados y de forma adecuada, por eso se toma en cuenta los sentimientos de vergüenza y arrepentimiento cuando se obra de manera inadecuada. Es decir que, cuando se habla del carácter se habla no de una decisión particular en una acción, sino la forma, en la que, de manera repetitiva, el agente ha adquirido un hábito para actuar.

El aspecto voluntario de las virtudes del carácter, y de la virtud en general, entraña la necesidad de involucrar a la razón en el análisis para preguntarse en detalle cómo funcionan las virtudes del carácter y cómo se involucra la racionalidad en el ejercicio de éstas puesto que, como lo señala Aristóteles: “Deberemos considerar aquello a que somos más inclinados (porque nuestra naturaleza nos lleva hacia distintas cosas). Eso se advertirá por el placer y dolor que sentimos, y entonces deberemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos del error llegaremos al término medio” (EN II 9 1109b1-5)

Una de las motivaciones para realizar el presente estudio es acoger algunas interpretaciones y examinar la viabilidad de sus propuestas para ver de qué manera se puede establecer diálogos entre sus lecturas. El referente de partida, en este caso, es la obra de Pierre Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*, donde el autor llama la atención sobre el concepto de la *phrónesis* como problema esencial en la interpretación de la teoría de la virtud aristotélica, en tanto que las consideraciones sobre lo contingente en la investigación, a propósito de las acciones virtuosas, el carácter virtuoso y la virtud humana sería una extensión y desarrollo de planteamientos más ambiciosos en el *corpus* aristotélico.

La relevancia que presenta Aubenque, de la teoría sobre un desarrollo conceptual del término *phrónesis* que varía en intencionalidad y comprensión en diferentes partes del *corpus* aristotélico se expone: Primero, desde el planteamiento en la cercanía entre Aristóteles, con la tradición platónica, para establecer una evolución del concepto desde la *phrónesis* como ciencia y conocimiento de los inmutables hasta el conocimiento de lo contingente. Esta tesis es fundamental para sostener la imposibilidad de disociar la teoría ética de la prudencia de las doctrinas metafísicas. (Aubenque, 1999, p.8).

Segundo, en el contexto de la diferenciación de las virtudes dianoéticas o del intelecto, donde Aristóteles utiliza el objeto de las funciones como criterio de distinción, la *sophía* cuyo objeto es el conocimiento de lo necesario y la *phrónesis* que tiene por objeto el conocimiento sobre los contingentes, a saber, sobre lo que se puede deliberar y que conforma el conocimiento práctico. La propuesta genética cobra importancia para comprender que el conocimiento de los particulares

se subordina, de alguna manera, al conocimiento de lo general, pues se corresponden sin conflictos la *phrónesis* y la *sophía* según la idea presentada tanto en EN VI (y EE VIII) donde la *phrónesis* es una virtud con miras a la *sophía*. López (2010) también parece estar de acuerdo con este planteamiento pues presenta la perspectiva según la cual se puede pensar una complementariedad entre las virtudes dianoéticas o del intelecto, en tanto que *sophía* actúa como causa final de la *phrónesis* y la *phrónesis* es causa eficiente de *sophía*.

Así pues, uno de los elementos más relevantes que se debe tener en cuenta es el objeto de la *phrónesis*. El conocimiento de lo contingente y el conocimiento de los particulares es, desde la perspectiva presentada por Aubenque, la encarnación del conocimiento del absoluto.

La relación que proponen estos dos autores es una especie de subordinación donde el conocimiento o contemplación de los universales ordena y determina la función de la parte racional-calculadora (práctica) del alma. Así que la función de la *phrónesis* usaría y aplicaría los conceptos que le provee la parte racional-teórica en las condiciones particulares del agente. De allí que el bien humano, la felicidad, es objeto de la *phrónesis* y ya no de la *sophía*. Sin embargo, si se tiene en cuenta que Aristóteles se distancia de la forma platónica del bien y del conocimiento de éste como rector de la acción virtuosa, se puede entender que la propuesta ética aristotélica no olvida la posibilidad de contemplar, pues la relaciona con la *sophía*, pero centra sus esfuerzos en el conocimiento relativo necesario para actuar adecuadamente y ya no el descubrimiento de la idea del bien.

La decisión de asumir esta perspectiva es ontológicamente relevante puesto que así se sustenta que no hay una sola y única manera de entender el bien humano, sino que, por el contrario, existe la necesidad de considerar las circunstancias y al agente mismo (y su carácter) para evaluarlo.

Al respecto, Hudson (1981) señala el sentido mutable de la idea de bien propio como felicidad (*eudaimonía*), que, en los primeros capítulos de la EN, se asume como bien autosuficiente y más perfecto. Al parecer, aun cuando Aristóteles señala que un mismo hombre, en diferentes momentos de la vida o en diferentes circunstancias, puede transformar lo que concibe como su propia felicidad; pero no hace explícito cómo se dan las transformaciones, puesto que sobre el fin no se puede deliberar, y menos el fin último. Por esto, parece relevante considerar, en la propuesta de Hudson, que presenta una suerte de dinámica entre fines y medios que varían de acuerdo con la perspectiva en la que se evalúen. Así, en la mutación de aquello que se tiene bien propio, es decir, de acuerdo con la idea de felicidad que se tiene en determinado momento, se presentan unos medios, que, en cuestiones prácticas, aparecen como fines instrumentales y no de manera absoluta o genérica.¹

Si se sigue la misma línea argumentativa, la idea de Bermúdez (2004) sobre el sentido límite del fin, como causa final o ‘aquello para lo cual’, es interesante en la medida en que al determinar la finalidad de la acción se puede entender la acción como movimiento finito; en cuanto que, al cumplir con su propósito cesa. Así pues, el movimiento humano cesaría si no fuera porque lo deseado, aquello que se tiene como imagen de la felicidad no estuviera en constante mutación.

¹ Al respecto Rivera (2017) escribe sobre la relación entre la imagen de la felicidad y el tipo de vida deseable, y hace énfasis en los dos aspectos esenciales del hombre que señala Aristóteles: la razón y la vida social para mostrar cómo si se privilegia una u otra función esencial del hombre también varía el tipo de vida deseable.

Ahora bien, Carbonell (2013) recuerda el apartado donde Aristóteles atribuye responsabilidad al agente por aquello que constituye su imagen de felicidad como fin último pues “si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer [...] en efecto, somos en cierto modo causa de nuestros hábitos y por ser como somos nos proponemos un fin determinado” (1114a32 – b25). De lo cual, se puede inferir que si la imagen del fin último o la imagen de la *eudaimonía* no es para todos igual es precisamente porque: “guarda una relación estrecha con el carácter, esto es, con el propio pasado, con la historia personal, con aquello que hemos hecho de nosotros mismos, en definitiva, con los hábitos que han forjado de un determinado modo de ser” (Carbonell, 2013 p.155).

Desde la otra perspectiva del problema, en (EN II 9 1109b1-5) también se menciona el término medio como finalidad; para lo cual, es necesario definir que el tratamiento de las virtudes éticas está fuertemente influida por la obra de Gottlieb, pues la autora propone una lectura de la doctrina del justo medio aristotélico como una doctrina del equilibrio opuesta radicalmente a interpretaciones relativas a la moderación que sostienen una suerte de naturaleza intrínsecamente perversa que debe ser moderada. La intuición clave de su propuesta, para la interpretación que se busca plantear en este texto, es el ejercicio activo de la racionalidad práctica que realiza ponderaciones entre medios y fines en el marco de una sofisticada manera de ver la situación particular del agente, que incluso considera su historia y sus propias capacidades. La *phrónesis*, podría asumirse desde la perspectiva propuesta como la virtud *más* excelente y eje central de la actividad virtuosa.

Buscar plantear una relación entre la *phrónesis* y las virtudes del carácter, es entonces, señalar que la *phrónesis* parece compartir, con las virtudes del carácter, el objeto de deliberación, aunque no compartan la misma estructura y no sea claro cómo se presenta la relación de la parte racional del alma con las virtudes del carácter. La hipótesis es que el concepto de *phrónesis* puede ayudar a unificar a las virtudes del carácter y las virtudes dianoéticas o del intelecto, en la perspectiva de una única virtud humana. Es decir que la *phrónesis* sería el punto de contacto entre las funciones del alma y, por ello, unificadora de la comprensión de la virtud.

Para evaluar esta propuesta interpretativa se presenta una reconstrucción general de la división de las virtudes propuesta por Aristóteles, en la cual se inscribe el problema principal, para examinar detalladamente la caracterización de la *phrónesis* y establecer su relación con las virtudes del carácter. En un segundo momento, se busca exponer los retos de la perspectiva unificadora de la *phrónesis* en la propuesta ética aristotélica. Por último, se presenta una recapitulación de las conclusiones parciales y una recopilación de preguntas que pueden surgir si se adopta esta interpretación.

1. Virtud: divisiones analíticas

Aristóteles establece unos criterios con los cuales analiza la virtud desde diferentes perspectivas, pero el problema central está en pensar si el análisis de la virtud se hace pensando que existe solo una que se presenta de varios modos o si en efecto son varias virtudes, cuya relación es tan estrecha que pareciera que fueran una. Por eso es necesario retomar las principales consideraciones que presenta el autor, con el propósito de entender cómo se configura la distinción entre virtudes éticas

(o del carácter) y dianoéticas (o intelectuales). Además, se señalarán otras distinciones relevantes en la formulación o manera de entender la virtud.

La primera consideración relevante es la manera de entender la virtud desde el argumento funcionalista que plantea Aristóteles (1097a26-b6), según el cual, la naturaleza humana determina una causa final, a la que toda persona tiende para realizarse como ser humano. Así pues, toma especial importancia la manera en que Aristóteles caracteriza la naturaleza humana esencialmente por su atributo racional y su capacidad social, de lo cual se desprende que la virtud humana será la excelencia de la realización de estas dos capacidades esenciales o como lo plantea ambiguamente, según *la mejor*. Un planteamiento diferente, pero derivado del anterior, es la concordancia entre las funciones del alma y su uso excelente. En *Ética a Nicómaco* parece reducir la cuestión a una división entre la parte racional y la no-racional a las que se corresponden las virtudes dianoéticas (o intelectuales) y éticas (o del carácter). (1103a14)

Analizar todas las definiciones de virtud que hay tan sólo en la EN supondrían un esfuerzo que desbordaría las pretensiones y capacidades de este estudio, pero en aras de una orientación del sentido que acá se hace del término se toma el artículo de Angioni “*Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles*” (2009) donde presenta un estudio detallado sobre las implicaciones y relaciones de cada uno de los términos que utiliza Aristóteles para definir la virtud en el fragmento (1106b36-1107a2):

“Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente”

Además, en el estudio presente se tienen en cuenta las tres características específicas que plantea Gottlieb (2009, P.3) sobre la virtud:

“First, virtue like health is in equilibrium and is produced and preserved by avoiding extremes. The good person, having a balanced disposition, will have the correct emotions on the correct occasions and accordingly. Second, virtue is in a mean relative to us. Third, each virtue is in a mean between two vices, one of excess and one of deficiency.”

Un segundo elemento importante para considerar es la distinción que se hace entre los sentidos en que se puede poseer un conocimiento: de manera pasiva y de manera activa. En el primer caso, se dice de aquello que se conoce, pero no se ejercita mientras que, en el segundo caso, se presenta cuando el agente usa el conocimiento que posee y lo vincula con su acción. El ejemplo que usa Aristóteles es el del gramático que duerme, que posee el conocimiento, pero no lo ejercita y del gramático cuando escribe y usa en efecto el conocimiento en gramática que posee. Esta consideración es clave en dos aspectos: i) la distinción es análoga a la manera en que se argumenta sobre la virtud para concluir que no es posible poseer la virtud y no ejercitarla, sino que la virtud es propiamente una actividad y se ejercita continuamente. Por otra parte ii) en el momento de considerar la virtud intelectual de la *phrónesis* es relevante apreciar el tipo de conocimiento que el agente usa al llevar a cabo la acción y no simplemente si el agente tenía o no conocimiento.

El tercer principio clave, son los dos sentidos de potencia pues es posible que el agente tenga la potencia de manera inicial o básica, para llevar a cabo una determinada acción, y una potencia

que es formada o entendida como una proficiencia, que se asemeja a la habilidad adquirida, para llevar a cabo la acción determinada. Angioni llama la atención, en varios momentos de su texto para destacar de qué manera y en qué caso se debe usar uno u otro sentido. En el marco del presente estudio sobre la unidad de las virtudes del carácter, se privilegia la interpretación según la cual el ejercicio continuo de la virtud a través de las acciones virtuosas, permite que el agente adquiera una proficiencia y desarrolle cierta intuición moral. Esta distinción también permite asumir la hipótesis de Aubenque (1999 P.74) según la cual la *phrónesis* es la mediadora entre la virtud natural y la virtud moral.

Por último, Aristóteles también llama la atención sobre lo voluntario y lo involuntario (EN 1109b30-2) en la medida en que, en ocasiones, el agente incurre en acciones que podrían no estimarse como propias de su carácter. Los casos límites como las tragedias y los dilemas morales, por ejemplo, se presentan como eventos que podrían poner en entre dicho el carácter del agente virtuoso por eso parece pertinente tomar la reconstrucción que presenta Gottlieb (2009 p.120) sobre la estructura de las acciones voluntarias así:

“(a) el origen de la acción está en el agente (esto incluye cualquier motivación deseo y emoción, y (b) si el agente conoce todos los particulares de la situación –quién es él mismo, qué está haciendo, para qué o por qué lo está haciendo, que está haciendo con eso (si es aplicable), en qué sentido. No conocer que es lo apropiado no hace que la acción sea involuntaria. Además, si alguien falla por no conocer algún particular relevante [para llevar a

cabo la acción] pero luego no se arrepiente, esta acción no es involuntaria, pero cae bajo la categoría de lo no-voluntario”²

1.1. Virtudes del carácter

Desde la división propuesta por Aristóteles, según la función, las funciones no-rationales del alma son divididas, a su vez, en función vegetativa o nutritiva que se relaciona directamente con las funciones biológicas del agente, pero que no participan en ningún modo de las funciones racionales del alma; y las funciones volitivas y desiderativas que, a pesar de asumirse dentro de la parte no-racional, sí se relacionan con la parte racional del alma (EN I 1102b1-25). Ahora bien, Aristóteles señala como principios genéricos de la acción (DA 432a22) al deseo y la imaginación y también, que la razón por sí sola no puede ser principio de acción; de lo cual se puede inferir la importancia capital de las funciones no racionales del alma puesto que, su función primera se relaciona con el deseo.

La característica, con la cual inicia Aristóteles la presentación de las virtudes del carácter, es la costumbre (EN II 1103a15) ya que la repetición y la habituación son conceptos claves para entender que la disposición de un agente frente al placer y el dolor sólo se puede formar en su continuo ejercicio. A través de lo placentero y lo doloroso se inicia el cálculo de aquello que se debe perseguir y aquello que se debe evitar, con el propósito de procurar aquel fin que se corresponde con la imagen de la felicidad propia.

² En inglés en el original. Traducción propia.

Ahora bien, la necesidad de presentar la reflexión sobre las virtudes del carácter se desprende de la evaluación moral que pregunta por los motivos que llevan a una persona a actuar de una determinada manera. Se podría pensar, apresuradamente, que se busca un argumento racional pero no es la ponderación de relaciones causales o necesarias las que se requieren en este tipo de análisis sino la justificación que pueda responder frente a un cuestionamiento que admite la intromisión de argumentos modales. En otras palabras, la evaluación moral no usa el principio de necesidad como en los razonamientos teóricos, sino que usa, por el contrario, el principio de la contingencia, de elección en el ámbito de lo posible, de lo que depende del agente, para examinar el bien o mal de la acción.

Lo contingente se entiende por las características particulares que intervienen de manera relevante en la acción, pero particularmente la manera en la que está dispuesto el agente, pues su carácter está estrechamente ligado con sus motivaciones.

En este sentido, se puede entender que, en los tipos de disposiciones viciosas, como la *akrasia* y la continencia, no se puede hablar de una armonía. Pues, aunque el ácrata logra inteligir el razonamiento adecuado para actuar, sus pasiones lo desbordan y no lo sigue. En el caso del continente, aunque usa el razonamiento y logra realizar la acción adecuada, sus pasiones no son las adecuadas. La disonancia entre las funciones del alma es pues, la manifestación del mal moral como disposición en conflicto. En este sentido, es pertinente preguntarse si acaso el error moral no estaría estrechamente relacionado con la imaginación que elabora una idea de bien que no es propiamente virtuosa y que sería acorde con la perspectiva aristotélica que asume que no se obra nunca en contra de lo que se considera bueno, sino que aquello que se considera bueno puede estar pervertido por una disposición no adecuada.

Hablar de las virtudes del carácter, es hablar de una persistencia en un *modo de ser*, esto es, una continuidad y estabilidad de la manera en que un agente se dispone frente al placer y al dolor. Ahora bien, el problema del que se ocupa el presente texto gira entorno a establecer la relación de cómo esta disposición o carácter se vincula con la razón, entendiéndola como evaluación de los contingentes relevantes en la acción.

Con todo lo anterior, es preciso cuestionar la manera en la que se comprende el fin propio de la acción, como subordinado a la imagen propia de la felicidad. Pues como lo señala Bermudez (2004): “Y aunque el resultado sea posterior en el tiempo al proceso, fue sin embargo anterior a él en tanto que el agente tuvo que haberlo deseado –pues, si no hubiera deseado el resultado antes de llevar a cabo el proceso, no lo habría llevado a cabo en absoluto” (p.68)

Al respecto Gottlieb señala (Gottlieb, 2009, p.185) que: ““The author of MM gives the clearest account of such a two-stages process of moral education... First come the non-rational impulses in children, then comes the approval of practical wisdom [...] Since Aristotle defines ethical virtue as a state of non-rational part of the soul relating to the emotions, the autor of the MM therefore seems to be suggesting that one can have ethical virtue first and then later gain the intellectual ability to go with it”

La habituación impone cierto tipo de restricción sobre la virtud en la medida en que, al no ser bien conducido por sus costumbres, el agente desdibuja los objetos a los cuales debería propender y de cuáles debería alejarse. Carbonell, en su artículo “*Phantasia logistike en la configuración del*

deseo en Aristóteles” (2013) presenta una interpretación del deseo que puede ayudar a entender el papel crucial de las facultades no racionales y ser útil en la propuesta que aquí se plantea. Pues, si una persona no cuenta con una disposición virtuosa se relacionará de manera no adecuada con los objetos propios del placer y el dolor. Así un propósito o fin de la acción no adecuado o/y una manera inadecuada de cumplirlo pues: “los medios y los fines están interconectados de tal manera que no es posible conocer los fines al margen de los medios” (p.140).

La interpretación que se privilegia, en el presente trabajo, se puede resumir como una no sumisión de la parte no-racional a los designios de la racionalidad, sino que, por el contrario, la parte racional, desde la imaginación, termina por influir por una cierta disposición sobre lo deseado. En este caso, no parece afortunado decir que sea una u otra parte la que se subordine, sino que hay una compenetración tal, entre las funciones del alma, que no es posible que se lleven de manera separada. Pues como usa Aristóteles la analogía, no es posible que se dé lo cóncavo sin lo convexo (en una curva) (EN 1102a32-b2).

1.2. Virtudes del intelecto

Antes de elaborar una aproximación a las virtudes del intelecto, parece relevante revisar el planteamiento de Gottlieb sobre una serie de virtudes sin nombre siguiendo las menciones y descripciones que realiza Aristóteles para, de esta manera, ajustar con ellas un espectro completo de la teoría de la virtud aristotélica fuertemente determinada por la teoría del justo medio. Las virtudes sin nombre conservan el modelo tríadico de las virtudes del carácter, con dos extremos viciosos, uno por defecto y otro por exceso. Ahora bien, parece adecuado incluir, dentro del análisis presente, esta propuesta, dado que una de las virtudes sin nombre, la *aletheia*, resulta

fundamental para cualificar la *phrónesis* puesto que al incluirla representa introducir el apropiado autoconocimiento como una de las categorías que se deben considerar en el momento de la deliberación. Pues, como Gottlieb lo señala “Aristotle’s doctrine of the mean and elsewhere, that what is right or wrong depends on the particular circumstances” (Gottlieb, 2009, p.131) y la consideración de las propias habilidades resultan de una importancia cardinal.

Y si con Carbonell nos comprometemos en que no hay medio-sin fin, ni fin-sin medio, desde esta perspectiva no hay acción virtuosa sin condiciones particulares y sin carácter del agente que le determine. Por eso se puede deducir la imposibilidad de entender la propuesta ética de Aristóteles como prescriptiva, dada la variabilidad de los elementos contingentes involucrados en las acciones.

Conviene distinguir, en la parte racional del alma, de acuerdo con sus objetos (EN VI 1139a9) entre una parte que contempla aquello que no puede ser de otra manera y la otra hace consideraciones sobre lo contingente. A la primera, se le llama razón científica y le corresponde en la virtud o excelencia la *sophía* o sabiduría teórica; a la segunda se le denomina razón calculadora y su virtud es la *phrónesis* o sabiduría práctica. Sin embargo, la estructura de las virtudes del intelecto no puede presentarse de manera unívoca como las del carácter.

Parece pertinente revisar también la determinación del criterio que define sobre lo *adecuado* y *no adecuado*, pues la virtud intelectual se encarga de establecer consideraciones en este ámbito, aunque la naturaleza de la ética, como conocimiento práctico, es distinto e inconmensurable con

conocimiento teórico. Lo que se busca pues es un criterio de naturaleza práctica; es decir, que el hombre necesariamente debe poder alcanzar y que está acorde con su naturaleza.

El análisis se centra en el dominio de lo contingente, de las condiciones de la acción y de la producción, dado que es el ámbito en el cual es posible que el ser humano se inserte en el orden del mundo para modificarlo (Aubenque, 1999, p.79), ya que es el ámbito en el cual las cosas pueden ser de otro modo. Sin embargo, no es menor la aclaración que reconoce que, así como hay una distinción entre sabiduría teórica y sabiduría práctica, no se puede asumir en ningún caso que la sabiduría práctica es ‘sabiduría técnica’. Saber hacer, saber producir, tener la ‘virtud’ o la ‘excelencia’ propia de un arte o una técnica (*techné*) no puede ser comparado con el saber propio del obrar excelentemente o actuar virtuosamente identificado como *phrónesis*. Pues como lo señala Aubenque (1999, p.106) Aristóteles distingue claramente la habilidad técnica, que es indiferente de sus fines, y la *phrónesis*, que es moral [tanto] en sus fines como en sus medios. Así, el fin de la *techné* será algo diferente de sí misma mientras que el fin de la *phrónesis* es el actuar bien en sí mismo. De ahí que el producto de la *techné* puede ser evaluado independientemente del agente mientras que las acciones propias de la *phrónesis* no pueden ser evaluadas sin referirse necesariamente al agente (Gottlieb, 2009, p.154).

“Si la acción es acción técnica antes de ser acción moral, debe ser técnicamente conseguida, si se quiere que sea moralmente buena. Ignorar las condiciones técnicas de la acción moral, es decir, desinteresarse de la realización del fin es, en el límite, cometer una falta moral. No está permitido ser torpe cuando el fin es bueno. Si la habilidad no es por sí misma una virtud, es ciertamente condición suya”. (Aubenque, 1999, p.157)

En este sentido, se puede retomar la cuestión inicial del apartado, sobre las virtudes sin nombre pues: “How does the nameless virtue of truthfulness help explain the difference between practical wisdom and technical skill? Practical wisdom is not a skill. Whatever technical skill we have, practical wisdom involves having a proper view of those skills and abilities, as given by the Aristotelian nameless virtue of truthfulness, so that we are aware of when and what to do ourselves, and when to enlist to help of others”. (Gottlieb, 2009, p. 211)

De los tipos de conocimiento, se deduce que la función racional pertinente para la acción moral, que determina a su vez el carácter moral, es un conocimiento que se relaciona tanto de las circunstancias externas como del reconocimiento de las posibilidades del agente. Aunque al respecto también nos recuerda Aubenque que: “la deliberación representa la vía humana, es decir la vía media, la de un hombre si no totalmente sabio, no totalmente ignorante, en un mundo que no es totalmente racional ni totalmente absurdo, y que, sin embargo, conviene ordenar usando las deficientes mediaciones que nos ofrece” (Aubenque, 1999, p.134)

De paso se ha dicho lo suficiente para asumir la descripción de la *phrónesis* como la presenta Aristóteles en (EN 1141b15) según la cual el conocimiento propio de esta virtud no atañe: “solamente a los universales, sino que debe conocer los objetos particulares”. Y se puede asumir que la *phrónesis* sintetiza las funciones racionales del alma en vista de la acción moral, por lo cual se puede deducir también que la *phrónesis* es inteligencia de sus propios límites.

1.3. Caracterización de la *phrónesis*

Las acciones voluntarias, como fundamento del carácter, requieren que exista una deliberación previa que determine los medios para cumplir con el fin. Es así que la función racional, propia de la *phrónesis*, se encuentre comprendida como una de las virtudes intelectuales en la medida en que se relaciona con el buen cálculo de lo adecuado. Sin embargo, el hecho de que sea un conocimiento de los particulares y no sobre los universales, hará que sea un conocimiento práctico que requiere necesariamente de la experiencia.

La *phrónesis* no puede ser calificada de una sola manera, pues, aunque esté inscrita en las virtudes del intelecto, virtud vincula tanto el sentido ético de la disposición práctica como la inteligencia en el razonamiento adecuado. La visión generalizada de la *phrónesis* se comprende como la virtud intermediaria entre lo deseado y la manera de llegar a conseguirlo. Sin embargo, es virtud en tanto que la excelencia sobre el tipo de conocimiento que no es teórico sino contingente y variable. Considera las peculiaridades de la situación para encontrar *la mejor manera* de conseguir su propósito.

Es en el sentido de plantear las relaciones entre los aspectos relevantes de la acción que la *phrónesis* adquiere su propiedad de ser rectora y determinar las acciones, que a *grosso modo* forman el carácter del agente. Por eso es importante destacar la manera en que Gottlieb presenta esta subordinación pues “practical wisdom, cannot be used well or badly. It uses the other skills, and its exercise is not subordinate to any other faculty.” (Gottlieb, 2009, p.155)

Es así que, este tipo de razonamiento relacionan las emociones y apetitos, y por ello la *phrónesis* considera las variables pertinentes para-lo-cual, con vistas al propósito determinado, que es definido desde la disposición del carácter del agente, así como la imagen de felicidad del agente que le subordina.

En la propuesta teórica de Gottlieb (2009), se puede entender mejor que la *phrónesis* como eje central de la virtud, es entendida bajo el principio de medida y el equilibrio y el cálculo sobre adecuado y lo conveniente contribuye con la estabilidad e integridad del carácter del agente. Es así que poseer sólo la virtud de la *phrónesis* es poseer todas las virtudes, o mejor entendida, la virtud moral.

Aunque presenta la *phrónesis* como intermediario entre las intenciones morales y las acciones morales, con un compromiso teleológico de procurar la felicidad. Por eso, ante la pregunta fundamental sobre ¿cuáles son las consideraciones relevantes que estima la *phrónesis*? Se revela que la información sobre las circunstancias del agente, así como otra información notable (como los conocimientos generales) resultan significativos en la deliberación. En consecuencia, cuando Aristóteles introduce, a propósito del conocimiento, la analogía sobre la salud, deja entrever que el conocimiento relevante para la acción racional es en concordancia con la imagen del bien evidentemente práctico y particular, de acuerdo con el bien relativo al agente, sin pretender que sea subordinado a un conocimiento absoluto.

Ahora bien, desde la perspectiva aristotélica, la relevancia de esta virtud dianoética (o intelectual) se observa en la mediación adecuada. Es importante que el agente tenga la disposición

adecuada para que su imagen de la felicidad soporte fines éticos que se relacionen con medios. Y dado que las intenciones morales son la condición necesaria para el planteamiento de una decisión moral, la ejecución moral de una acción de una persona, con carácter virtuoso, no podrá ser de otra manera sino virtuosa.

Así se deduce que lo adecuado o inadecuado será establecido de acuerdo con el carácter agente y la singularidad de los elementos relevantes para la acción.

1.3.1. Phrónimos

Cuando Aristóteles plantea, como cláusula en la definición de la virtud, que se obra de acuerdo con la regla recta como la determinaría el hombre prudente (EN II 6 1106b36) se establece la necesidad de suscribir los razonamientos prudentiales en las particularidades en las que se inscribe el agente y sus circunstancias. Y como se ha destacado en el estudio, el tipo de conocimiento no es el conocimiento del sabio (*sophos*) sobre verdades inmutables, sino que, por el contrario, es el tipo de conocimiento de lo particular que es capaz de reconocer el justo medio con respecto a sí mismo y sus tendencias naturales.

Es preciso centrar la atención sobre las consideraciones propias que la *phrónesis* tiene en cuenta, según lo plantea Carbonell (Carbonell, 2013, p.144) sobre las características del objeto del deseo:

1. En cuanto deseable, es lo bueno o lo que aparece como bueno (mejor aún lo bueno en tanto que aparece como bueno)
2. No se trata de cualquier bien, sino del bien práctico; esto es, aquello que está a nuestro alcance y es realizable.

3. El bien práctico se refiere a lo posible y contingente, es decir, a lo que puede ser de otra manera a como es.

El ejemplo que presenta Aristóteles sobre Milo es uno de los más adecuados para entender cómo funciona el cálculo prudencial centrado en el agente en tanto que, la medida de las dietas no es la misma para todos los atletas. Se puede ver que la *phrónesis* es como Milo, que toma la decisión de acuerdo a las circunstancias y distribuye adecuadamente, tomando en cuenta la información que resulta relevante para llevar a cabo la acción.

Si se entiende esta restricción del sistema ético, a las consideraciones propias del agente y las circunstancias, se comprende también que el prudente termine siendo el criterio último para sí mismo, pues sus consideraciones sólo se corresponden con el término medio relativo a sí mismo. Esta determinación también tiene unas implicaciones ontológicas en la medida en que sólo existe la *phrónesis* en tanto existe un agente en una circunstancia determinada, y no de manera abstracta o con pretensiones prescriptivas.

Otra analogía relevante que presenta Aristóteles, entre el hombre sano y el hombre prudente, se introduce con el fin de señalar que el hombre prudente sólo necesita un conocimiento relativo a sí mismo, que vincula tanto el conocimiento de lo general y el conocimiento de los particulares en la acción. Por eso, la persona virtuosa no es únicamente la persona que tiene la disposición adecuada sino aquella que es capaz de actuar conforme a ella y teniendo un conocimiento, tanto general como particular, apropiado.

La persona virtuosa es presentada por Gottlieb como la persona con una integridad moral basada en la estabilidad del carácter, prudente y de criterios adecuados relativos a sí mismo. Por eso resulta tan importante afirmar, junto con ella la relevancia de la teoría del justo medio en rigor, pues un *phrónimos* será aquel cuyas pasiones se armonicen con sus pensamientos y comprenda sus inclinaciones. Por todo lo anterior, se puede inferir que: “es imposible ser prudente sin ser bueno” (EN 1144a35)

2. Interpretación unitaria

Aristóteles plantea que “la actividad humana se realiza plenamente mediante la prudencia y la virtud moral. Porque la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que conducen a él” (EN VI 13 1144a7) y pone de manera manifiesta la relación entre los dos tipos de virtudes y sus funciones. El primer elemento que se puede señalar de lo anterior es que el conocimiento es insuficiente para alcanzar la virtud moral pues como se ha mostrado es lo deseado lo que se asume como fin, de acuerdo con la disposición del agente y no un mero razonamiento.

Es en este contexto que se comprende que: “dado que la virtud moral es una disposición (práctica) que concierne a la elección, la prudencia es una disposición práctica que concierne a la regla de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica acompañada de regla verdadera” (Aubenque, 1999, p.6) y no simplemente un razonamiento calculador independiente. La *phrónesis*, como conocimiento sobre lo contingente con vista a un fin práctico, debe considerar tanto el deseo como la disposición del agente en la determinación de medios y fines.

Cómo se determina lo deseado o a qué función del alma le corresponde establecer el fin de la acción es el problema crucial si se busca comprender la génesis de las acciones. Por lo cual es pertinente seguir la descripción que del fenómeno presenta Carbonell (Carbonell, 2013, p.143) donde señala que aquello “deseado mueve, en cuanto es pensado o imaginado. Esto es, si bien el deseo es el principio rey de la acción, la facultad de desear no se da a no ser que haya pensamiento o imaginación”. Es decir que, en el ejercicio del planteamiento del fin concurren tanto la parte racional y no racional del alma.

Según lo que se ha presentado existe cierta relación entre el carácter del agente y la manera en que se establece el cálculo prudencial. Sin embargo, si el agente presenta una disposición viciada es problemático presentar una manera de corrección dado que como lo señala Aristóteles: “la maldad pervierte y hace que nos engañemos sobre los principios de la conducta; luego, evidentemente, es imposible ser prudente sin ser bueno” (EN VI 12 1144a34-6) por lo cual se entiende que un error en el ejercicio de la imaginación y el fin propuesto puede no ser adecuado con el fin propio de la actividad del ser humano.

Sin embargo, buscar un origen o primer momento de la determinación del fin, parece no ser apropiado, pues como lo señala Carbonell (Carbonell, 2013, p.136) “ambos principios parecerían tener objetos distintos: el objeto del intelecto práctico o de la imaginación es (lo realizable), mientras que el objeto del deseo es (lo deseado). En una primera consideración, parecería que lo que inicia el movimiento es la facultad del deseo: la razón práctica/imaginación solo comienza a funcionar porque hay un deseo. Esto es, el deseo marca la orientación práctica. Ahora bien, el

estagirita también afirma que no hay deseo sin imaginación, con lo que parece que el deseo se dispara por algún dato cognoscitivo. Estaríamos ante un caso de explicación circular” De lo cual se deduce que los principios del deseo, que serían a su vez principios de la acción, estarían tan estrechamente interrelacionados que no se pueden distinguir y que pueden comprenderse de forma unitaria.

Ahora bien, si recapitulamos los argumentos, se puede decir que el primer argumento para sostener una interpretación unitaria se puede encontrar en la manera en que Aristóteles presenta la acción racional (EN VI 2 1139a33) a partir de un requerimiento doble, tanto del razonamiento como del carácter, que se puede entender como una relación bidireccional entre estos elementos. Por otra parte, el planteamiento de una interpretación unitaria se fundamenta, principalmente, en señalar la imposibilidad de desligar a las virtudes éticas de la *phrónesis*, ya que las acciones no pueden ser juzgadas como ‘buenas’ o ‘adecuadas’ sin referirse necesariamente al carácter del agente que las lleva a cabo. Y como se ha podido mostrar, Aristóteles es enfático al exponer la relevancia de los motivos que llevan a la acción en las disposiciones viciosas como la *akrasia* y la incontinencia.

El segundo argumento fuerte lo reconoce Carbonell, en los textos de Labarriere, y señala que “La imaginación juega un doble papel en la racionalidad práctica: está desde el inicio de la captación del fin que se desea (esto es, en la captación de la primera premisa del silogismo), así como en el descubrimiento de la articulación de los medios con vistas al fin. En ambos casos, puede decirse que se trata de un papel de interfase o nexo entre las facultades cognoscitivas y desiderativas” (Carbonell, 2013, p.150).

Lo que llama fuertemente la atención es que se podría entender esta relación usando la misma imagen ya planteada por Aristóteles (y reconstruida anteriormente): Pues no es posible que se dé lo cóncavo sin lo convexo (en una curva) (EN 1102a32-b2) ya que, si tanto el intelecto como el deseo mueven a la acción lo hacen en virtud de una forma común.

2.1. Unidad de las virtudes

Gottlieb reconoce que el elemento que parece sostener el argumento de la unidad de las virtudes es la *phrónesis*, en tanto que involucra la razón correcta como la disposición del carácter propias de la parte no racional del alma. Esto, además, es coherente con el sistema planteado donde el agente propende por el equilibrio y no presenta ningún conflicto al llevar a cabo las acciones.

“if practical wisdom is an intellectual state that concerns what is good or bad for a human being and how things strike one reflects this state, it seems reasonable to suppose that ethical virtue involves the correct reason when reason enters not just at the stage of desire but affects the content of the impression as well. In short, ethical virtue involves the correct reason when the reason of practical wisdom is fully integrated with, and not just running parallel to, the workings of the non-rational part of the soul” (Gottlieb, 2013, p.105)

La *phrónesis*, como la virtud propia de la acción racional, será la génesis de las virtudes del carácter y su existencia implica necesariamente que el agente no sólo será *phrónimos* sino que será virtuoso, en todas las dimensiones posibles. Es decir, su actuar será norma viva pues pondera siempre adecuadamente y su disposición no puede ser otra que virtuosa.

2.2. Problemas

Es posible entender, desde la perspectiva planteada, que el error moral puede ser cognitivo (por no conocer alguno de los particulares o por tener una idea equivocada del bien) pero el mal moral es propiamente un problema del carácter. O más aún, con la disposición conflictiva entre la disposición y la razón. Actuar con el razonamiento adecuado no basta si el deseo, la emoción y los sentimientos no se corresponden con el fin de la acción. De ahí que, aunque exista un fallo en el razonamiento, el agente puede ser a pesar de ello virtuoso, si y sólo si, su sentimiento de arrepentimiento acompaña al fallo. Y en el caso trágico y en los dilemas morales se podrá ver el carácter del agente si su sentimiento de lamento se vuelca sobre las circunstancias que le hacen obrar de una manera que no es deseable.

El principal inconveniente de esta simplificación surge cuando se realiza el análisis de los casos de la *akrasia* y la continencia donde se distingue entre lo no racional y lo irracional porque en estas disposiciones se elaboran razonamientos que aparentemente son adecuados pero que en un caso no se sigue y en el otro constriñe. Lo que denota que la relación racionalidad práctica y disposición no es la adecuada pero no se logra explicar por qué.

Ahora bien, no se pretende, en ningún caso, asumir que la *phrónesis* pueda subordinar la *sophía* o que pueda omitirla, sino que, por el contrario, es claro que Aristóteles reconoce la preeminencia de esta virtud en la medida en que contempla el conocimiento más excelente, el conocimiento universal y necesario. (EN VI 13 1145a2-7). Sin embargo, si se asume fuertemente la relación de subordinación de las acciones a la *phrónesis* y la *phrónesis* a la *sophía*, se podría decir, como lo

plantea Aubenque que “Aristóteles particulariza, individualiza, relativiza la inteligencia, pero no renuncia al intelectualismo” (Aubenque, 1999, p.63)

El último elemento problemático se podría plantear en que poseer la virtud no es condición suficiente para llegar a tener una vida feliz o deseable, aunque sí se asume como condición necesaria. Si se busca, más allá del objetivo griego del *eudaimon*, el presente estudio puede ayudar a entender el comportamiento frente a las consideraciones éticas básicas de bueno y malo, pero sobre todo, se puede comprender como se puede ser una persona éticamente buena si se dispone adecuadamente frente al placer y el dolor y razona adecuadamente frente a sus circunstancias en el momento de actuar.

3. Conclusiones

El problema de interpretar unitariamente a la virtud como se ha señalado en los capítulos anteriores, se presenta ante la ambigüedad del estudio específico de los tipos de virtudes y las subdivisiones analíticas que presenta Aristóteles en su investigación. Sin embargo, con la propuesta de visibilizar y explicar las relaciones intrínsecas en las tipologías planteadas por Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, se ve la necesidad de asumir la teoría del justo medio de manera preeminente, tal como es planteada por Gottlieb, pues así se puede ver más claramente el planteamiento de la virtud como unitaria.

Es importante entender que, si bien la virtud es un elemento clave de la propuesta ética aristotélica, no es en ningún caso garantía de llegar a la realización del fin de la vida humana, como

lo es la felicidad (*eudaímonia*). Más bien desde el análisis se demostró que, aunque la imagen de la felicidad varía entre agentes e incluso, en diferentes momentos del mismo agente, la estructura de la acción es estable y el deseo y la imaginación presentan a la acción el fin para llevar a cabo la acción.

En este tipo de estudio se entiende que la felicidad es sólo una manera genérica de asumir, aún a pesar de las particularidades, que todas las acciones humanas están volcadas siempre hacia un bien. El bien al que tienden todas las acciones humanas es presentado no bajo la idea absoluta de bien, sino que se privilegia la imagen particular que de la felicidad tiene el agente. Así se entiende también que el tipo de conocimiento propio para la acción sea un conocimiento contingente y no uno absoluto. El bien parece entonces cierta intuición, o fantasía construida desde la experiencia y por eso modificable, que dependiente del carácter del agente y sus particulares condiciones.

Es preferible, entonces, entender que la virtud que se plantea como el uso adecuado de las funciones racionales y no racionales del ser humano con vistas a la felicidad, y que si es el caso que el agente logra la armonía entre sus funciones, será por ello un agente virtuoso.

Ahora bien, en el estudio también se mostró que las acciones no son separables del carácter del agente cuando son evaluadas moralmente, por eso resulta relevante comprender que tanto la disposición del carácter como el razonamiento práctico se combinan en la acción y sólo son distinguibles en su análisis, pero no de manera fragmentaria.

Aristóteles señala que sólo podemos actuar adecuadamente en la medida en que aprendemos por nosotros mismos a propósito de esta complejidad que nos conforma. No de la manera teórica, sino de la manera práctica, en la medida en que cada acción que se repite para generar un hábito, forma el carácter que determinará así las acciones futuras. Por eso, en la medida en que se reflexione o se pueda ser consciente de los elementos que están involucrados en la acción, puede ayudar a que los individuos procuren, de una manera más adecuada, la imagen de felicidad propia. El estudio puede plantearse como una manera de señalar los elementos propios de la acción, con el fin de tomar cada vez mejores decisiones.

El conocimiento propio del agente virtuoso, como ya se señaló en los apartados anteriores, es un conocimiento no propio del conocimiento teórico o absoluto, pero tampoco desentendido de éste. El conocimiento para la acción virtuosa privilegia en todo caso, el conocimiento que sobre sí mismo tiene el agente para que de esta manera se adecuen los medios y fines a sus capacidades y, habilidades y circunstancias.

Por otra parte, la conexión entre la virtud ética y la sabiduría práctica se puede estimar en que aquello que se requiere saber para responder en una determinada circunstancia, lo que se requiere para actuar, depende tanto del carácter del agente como de aquello que se plantea como deseable.

A través del desarrollo de la presente tesis, se puede participar en las discusiones contemporáneas sobre el papel de la parte racional del ser humano en los planteamientos éticos. Un tratamiento como el propuesto muestra que no es del todo evidente la relación entre la razón y

las disposiciones del carácter y que la investigación en filosofía antigua presenta problemas que aún hacen parte de problemas vigentes

Estimar el principio racional de la virtud permite entender que hay una virtud natural base, una disposición adecuada sobre lo placentero y lo doloroso, que condiciona en todo caso la propuesta del fin de la acción. Y que aún, con un razonamiento fuerte sobre lo adecuado, este tipo de comportamiento, este tipo de carácter no podrá ser el carácter de una persona virtuosa.

Sólo se puede comprender lo bueno desde la experiencia, desde lo conocido y aunque el problema de la división de las virtudes está en la fragmentación de la experiencia humana. La disposición y el razonamiento parecen revelar así, sus estrechos lazos, como dos caras de la misma moneda o siguiendo la analogía aristotélica, lo cóncavo y lo convexo de una curva. Ante lo cual sólo se puede decir que la vida buena se adquiere por medio de la costumbre, de aprendizaje y diligencia.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, C.D.C. Reeve. (2014) *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- ., Christopher J. Rowe, and Sarah Broadie. (2002). *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ., Irwin, Terence. (1999) *Aristotle: Nicomachean Ethics, translated, with introduction, notes, and glossary*.
- ., José Luis Calvo Martínez. (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- ., María Araújo y Julián Marías. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Angioni, Lucas. (2009) Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2). *Journal of Ancient Philosophy*, 3 (1),1-17.
- Aubenque, Pierre. (1999) *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica,
- Barnes, J. Aristotle's Concept of Mind. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, new series, (1971): 101-114.
- Carbonell, Claudia.(2013). Phantasia logistike- en la configuración del deseo en Aristóteles. *Ideas y Valores*, 62(152), 133-158.

- Bermúdez Rey, Juan Pablo. (1981). Aristóteles & la existencia de la felicidad: Ética nicomáquea I.2 (1094a18-22) y Metafísica II.2 (994a3-19 & 994b9-16). *Saga revista de Estudiantes de Filosofía*, n. 10.
- ., (2016) Practical reason, habit, and care in Aristotle. *Praxis Filosófica*, (43),77-102.
- Gottlieb, Paula. (2009). *The virtue of Aristotle's ethics*. Cambridge: Cambridge University Press,
- , "Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues." *Phronesis* 39.3 (1994): 275-290.
- Hudson, S. (1981): Reason and Motivation in Aristotle. *Canadian Journal of Philosophy*, 11(1), 111-135.
- López, Catalina. (2010). Phronesis y sophia: Reflexiones sobre la mejor y la más perfecta virtud en la ética aristotélica. En *IV Jornadas Filológicas: Aproximaciones interdisciplinarias a la Antigüedad* (pp. 271–282). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rivera Novoa, Ángel. (2017). Eudaimonía y las esferas política y ética en Aristóteles: ¿Es posible pensar el bien humano con independencia de un ámbito político? *Revista Filosofía UIS*, 15(2), 37-53.