

LA PRUDENCIA EN ARISTÓTELES: UNA *HÉXIS PRAKTIKĒ**

Jesús Manuel Araiza

CIDHEM

jaraiza@cidhem.edu.mx

Abstract

According to the Aristotelian definition of *EN VI* (1140b20), *phronēsis* is a practical true *hexis* accompanied by reason and it refers to human goods. The present essay intends to answer a double question: what is a habitual disposition (*hexis*) and why *phronēsis* is a kind of *hexis*? Part of the answer lies in *Metaphysica* Delta 20 and 23, and part in *Categories* 8. This research is just the starting point of a broader question that is intended to be answered later: what is the relationship between prudence and truth? In addition, why *phronēsis* is always true, as always true are science, art, wisdom and virtue?

Keywords: *phronēsis*, *hexis*, truth, science, art, wisdom, prudence, virtue.

Resumen

Según la definición aristotélica de *EN VI* (1140b20), la *phronēsis* es una *héxis* práctica, verdadera, acompañada de razón y se refiere a los bienes humanos. El presente ensayo se propone responder una doble pregunta: qué es una disposición habitual (*héxis*) y por qué la *phronēsis* es una especie de *héxis*. La respuesta se encuentra, en parte, en *Metafísica* Delta 20 y 23 y en parte en *Categorías* 8. Esta investigación es solo el punto de partida de una

Recibido: 27 - 02 - 2014. Aceptado: 23 - 04 - 2014.

*El tema de la presente investigación dio contenido a mi participación "Prudencia y verdad en Aristóteles" en el marco del *Segundo Encuentro Regional de Filosofía* realizado en la Universidad Autónoma de Chihuahua en abril de 2013.

pregunta más amplia que se busca responder en un momento ulterior: ¿cuál es la relación entre prudencia y verdad? Y ¿por qué la *phrónēsis* es siempre verdadera, tal como siempre son verdaderos la ciencia, el arte, la sabiduría y la virtud?

Palabras clave: *phrónēsis*, *héxis*, verdad, ciencia, arte, sabiduría, prudencia, virtud.

Nos hemos propuesto en este ensayo hablar de la prudencia en Aristóteles. Muy especialmente nos interesa escudriñar cómo y por qué se da una relación esencial, según Aristóteles, entre la prudencia y la verdad. No obstante, para determinar dicho nexo, la primera cuestión que conviene dilucidar previamente es cómo y por qué razón la *phrónēsis* es una *héxis*, y por qué esa *héxis* es *praktikē*.

Si bien para el caso específico del concepto de prudencia nos remitimos en especial al texto de la *Ética Nicomaquea* (*EN*), en nuestra investigación el resto de nuestras observaciones y comentarios comprende también la consideración de la *Ética Eudemia* (*EE*) y los *Magna Moralia* (*MM*), de modo que nos atenderemos en una mirada de conjunto a los tres tratados de ética que nos han sido conservados por la tradición.

En el libro VI de la *EN*, Aristóteles nos dice que la *phrónēsis* es una disposición habitual verdadera, práctica, acompañada de razonamiento, acerca de los bienes humanos.¹

ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ
λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτι-
κῆν.²

En primer lugar define, pues, la prudencia 1) como una disposición habitual (ἔξις³); 2) que se acompaña de razonamiento (μετὰ λόγου); 3)

¹ *EN* 1140b20-21.

² “De modo que es necesario que la prudencia sea una disposición habitual verdadera, práctica, acompañada de razón, en relación con los bienes humanos”.

³ No son lo mismo *héxis* y *diáthesis* (disposición habitual y disposición): aquella difiere de esta en que es más estable y de mayor duración, y tal es el caso de las ciencias y excelencias: *Cat.* 8b27-29 διαφέρει δὲ ἔξις διαθέσεως τῷ μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον εἶναι: τοιαῦται δὲ αἱ τε ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί. Cfr. también *Cat* 9a8-13 “una disposición habitual (ἔξις) difiere de una disposición (διάθεσις) en que esta es fácilmente mudable,

es verdadera (ἀληθής); 4) a diferencia de otras, es práctica (πρακτική) y, por último, 5) se refiere a los bienes humanos (περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθά).

Antes de cualquier intento por dilucidar su aspecto verdadero y práctico, es preciso explicar, primeramente, qué significa “disposición habitual” (*héxis*) y por qué la prudencia es una disposición habitual. Simultáneamente a ello intentaremos mostrar cómo se da dentro del alma el surgimiento de la *phrónesis*.

Aunque en realidad, como está dicho, nos interesa a final de cuentas explicar cómo y por qué se da una relación esencial entre la prudencia y la verdad, entre la *phrónēsis* y la *alētheia*, nuestro propósito en este escrito se reduce a sentar apenas las bases de nuestra investigación de conjunto, dejando para ocasión ulterior un análisis pormenorizado –sobre la base de lo aquí expuesto– acerca de la naturaleza práctica de la prudencia, del hecho de que se acompañe de *lógos* y de que sea siempre verdadera. Digamos, por lo demás, en cuanto a la contribución que buscamos hacer mediante la presente investigación, que no parece haber un estudio detallado sobre los sentidos en que se predica el concepto de *héxis* en Aristóteles, ni sobre la *phrónēsis* en cuanto que *héxis*. En Heidegger⁴ encontramos ciertamente una ceñida aproximación al estudio de la *héxis* y de su relación con la *alētheia*. Sin embargo, el propósito de su investigación parece ser diferente al nuestro, pues a nosotros nos interesa ahondar especialmente en el ámbito de la verdad práctica, de la ética, de la política y de la felicidad, más que en el ámbito de la metafísica.

mientras que aquella es de duración más prolongada. Y las *héxeis* son *diathéseis*, mientras que las *diathéseis* no necesariamente son *héxeis*. En efecto, los que poseen disposiciones habituales también se encuentran dispuestos de cierta manera conforme a ellas; en cambio los que se encuentran dispuestos no lo están de una manera total ni poseen una disposición habitual”: διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῷ τὸ μὲν εὐκίνητον εἶναι τὸ δὲ πολυχρονιώτερον τε καὶ δυσκίνητότερον. –εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις: οἱ μὲν γὰρ ἕξεις ἔχοντες καὶ διάκεινταί πως κατὰ ταύτας, οἱ δὲ διακείμενοι οὐ πάντως καὶ ἕξιν ἔχουσιν. Para decirlo de una manera simple, una disposición (*diáthesis*) es efímera; por ejemplo, cuando nos encontramos dispuestos de manera saludable, o cuando padecemos una gripe, es un estado pasajero; una *héxis*, en cambio, es más estable y duradera: como cuando nos hemos habituado a ser coléricos o apacibles, continentales o incontinentes.

⁴ Band 18, § 17, 2002.

Pues bien, la presente contribución se propone determinar prácticamente de manera exclusiva qué es la *héxis* y por qué la prudencia se define como una especie de *héxis*. Una vez que hayamos determinado esta cualidad esencial de la prudencia, procederemos en un escrito posterior a precisar por qué en tanto que se acompaña de razón, esta disposición habitual práctica es siempre verdadera.

Que la *phrónēsis* se refiere a los bienes humanos y que tiene la doble función de gobernar a las pasiones y de procurar las condiciones óptimas para la contemplación; en suma, que la prudencia procura las mejores condiciones para la vida política y para la vida contemplativa, ya lo hemos expuesto en otro lugar⁵ de una manera más detallada.

La importancia de que precisemos el sentido exacto de *héxis*, es que todas aquellas facultades o excelencias del alma que enuncian la verdad y lo verdadero⁶ –incluso la opinión misma, la *dóxa*, (o *hypólēpsis*⁷) que, a diferencia de las demás, también admite la posibilidad de ser falsa–, todas ellas son una especie de *héxis*.

La *epistēmē* (ciencia) es una *héxis apodeiktikē* (EN 1139b31-32); la *phrónēsis* (prudencia) es una *héxis praktikē* (1140a3), la *téchnē* (arte) una *héxis poiētikē*, (40a7, 9), la *sophía* (sabiduría) una especie de *héxis theōrētikē*,⁸ a lo que hay que añadir que la *aretē ethikē*, la excelencia ética misma,

⁵ Cfr. Araiza, 2007.

⁶ EN VI 1, 1139b 15-18 “Sean pues cinco en número aquellas <facultades> con las que el alma declara con verdad al afirmar o al negar: ellas son arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intelecto. Pues le es admisible a la suposición y a la opinión el declarar falsamente”. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ’ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς: ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεῦσθαι.

⁷ El concepto de *hypólēpsis* (suposición, concepción) indica el género de tres especies: según *De Anima* (*De An.*), III 3, 427b24-26: “De la *hypólēpsis* misma existen deferencias, ciencia, opinión y prudencia y sus contrarios, diferencia acerca de los cuales se ocupa otro tratado”: εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τὰναντία τούτων, περὶ ὧν τῆς διαφορᾶς ἕτερος ἔστω λόγος. Un poco antes (Cfr. 427b9) ofrece otro concepto prácticamente equivalente a la *hypólēpsis*: el inteligir, *noein* “...el inteligir, en el cual se da lo correcto y lo incorrecto; lo correcto son prudencia, ciencia y opinión verdadera, y lo no correcto, sus contrarios”.

⁸ Es una *héxis* contemplativa, opuesta a la *héxis* práctica. El fin de aquella es la contemplación de los entes y de la verdad; el de esta, en cambio, no es el

es una *héxis proairetikè* (39a22-23).⁹ Es común a la ciencia, a la prudencia, al arte y a la sabiduría el ser una especie de conocimiento. Y aunque la virtud ética (*aretè ethikè*) precisa de algo más que conocimiento,¹⁰ por ser estas cinco facultades del alma una especie de conocimiento, por esa

conocimiento, sino la acción: EN 1095a5-6 τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. *Met.* 993b19-23 ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον: καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰδίων ἀλλ' ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. “Y es correcto que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad. Fin de la filosofía contemplativa, en efecto, es la verdad; el de la filosofía práctica es la obra. Pues aun cuando investigan en qué disposición se encuentra su objeto de estudio, los filósofos prácticos no contemplan lo eterno, sino su objeto con vistas a algo y para el momento presente”. Cfr. EN 1139a26-28. “Pues bien, este es el pensamiento y la verdad prácticos: del pensamiento contemplativo, no práctico ni productivo, lo buena y malamente son lo verdadero y lo falso”: αὕτη μὲν οὖν ἢ διὰ νοία καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆ: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς ἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος. Cfr. MM I 1, “pues [Platón] mezcló la virtud [y la unión] con el tratado acerca del bien; por tanto, no procedió correctamente; pues no es apropiado. Pues, al hablar de los entes y de la verdad no era necesario que discurriera sobre la virtud; pues entre esto y aquello no hay nada en común”: τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιξεν [καὶ συνέζευξεν] εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τάγαθού, οὐ δὴ ὀρθῶς: οὐ γὰρ οἰκείον: ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς φράζειν: οὐδὲν γὰρ τούτῳ κἀκείνῳ κοινόν. Cfr. *Met.* A 3, 983b1-3 “retomemos también a los que antes de nosotros procedieron a la investigación de los entes y filosofaron acerca de la verdad”: παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐ- λθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας.

⁹ En palabras de la *EE* la excelencia es la mejor disposición habitual. Lo mismo vale para los *MM*. *EE* 1219a3-4 καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἰματίου ἀρετὴ ἐστίν. 1219a32-33 ἢ δ' ἀρετὴ βελτίστη ἕξις; cfr. 1222b12; 1228a36; 1231a36, 37; 1231b24; etc. *MM* I 21, ἅπαντα ἀρετὴ ἕξις ἢ βελτίστη.

¹⁰ Pues la virtud ética involucra la acción, y no basta que los actos realizados simplemente sean justos o templados, sino que, para que la acción sea conforme a la excelencia ética, es necesario que el que actúa, al encontrarse en una determinada disposición actúe en primer lugar con conocimiento de las circunstancias (εἰδῶς); luego, que haga eligiendo y eligiendo por sí mismo eso que realiza (προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά); y, en tercer lugar, que lo realice adoptando una disposición firme e inquebrantable (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων): EN 1105a31-33.

razón son también una especie de *héxis*. La *héxis* es el género y cada una de ellas –la ciencia, el arte, la prudencia, la sabiduría y la virtud ética– son un tipo de disposición habitual, con una diferencia específica entre ellas: si es demostrativa, es ciencia; si es productiva, es arte; si es práctica, prudencia; si es contemplativa, es sabiduría; y si es electiva, virtud.

¿Pero cómo y por qué precisamente la ciencia, el arte, la prudencia, la sabiduría y la virtud ética son una especie de disposición habitual? La razón es que cada una de ellas son una especie de posesión (*héxis*). Es común a todas ellas por así decir, el que, las poseemos dentro de nosotros integradas, adquiridas, agarradas, signadas como una impronta en el alma. Así como la piedra es tomada con la mano y por la mano, asida, agarrada, así también estos hábitos o disposiciones habituales son tenidas con el alma y por el alma. No son innatas, pues no las adquirimos por nacimiento, sino mediante un proceso de aprendizaje, y su diferencia específica consiste en que o es práctica, o productiva, demostrativa, contemplativa o electiva, según su función y su finalidad. La *héxis* o disposición habitual, en este sentido, es prácticamente lo mismo que el conocimiento. De ahí que la *phrónēsis* (prudencia) sea una especie de disposición habitual (*héxis*), pues es conocimiento. Y puesto que es un conocimiento que se orienta hacia la acción, hacia el aquí y ahora, es entonces un conocimiento práctico.¹¹

Por ello, si queremos explicar cómo es que la *phrónēsis* es una especie de *héxis*, a saber, *héxis praktiké*, es preciso que dilucidemos en primer lugar qué se entiende propiamente en lenguaje aristotélico por *héxis*.¹²

El pasaje en el que Aristóteles establece con gran claridad el primer sentido en el que se predica *héxis*, es decir, posesión o hábito, es *Metafísica* Delta 20. La noción de *posesión* –disposición habitual– es próxima

¹¹ Pues es necesario –como afirma Aristóteles en *EN*– que los que actúan siempre examinen las circunstancias con relación a la ocasión oportuna: *EN* III 1, 1104a8-9 δει δ' αὐτοὺς αἰεὶ τοῦς πρᾶττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν.

¹² Como hemos advertido al inicio, de la cuestión práctica y de por qué es la prudencia una *héxis* precisamente *praktiké*, nos ocuparemos posteriormente en otro breve ensayo.

por semejanza¹³ a las nociones de *acto* (ἐνέργεια), *acción* (πρᾶξις) o *movimiento* (κίνησις).¹⁴

Para que se dé la posesión, es preciso que haya un poseedor y, al mismo tiempo, que esté presente lo poseído; por ejemplo, el que trae puesto¹⁵ un vestido, posee ese vestido; de ahí que el vestido es lo poseído y el que lo trae puesto es el poseedor. El fenómeno de la posesión presenta entonces simultáneamente tres entidades: hay un poseedor, hay algo poseído, y entre el poseedor y lo poseído, como intermedio, se da la posesión.¹⁶ La posesión es el acto de poseer algo. Es el acto por el cual alguien –sc. el poseedor– posee algo. Es el acto mismo por el cual el poseedor posee eso que posee. En el caso del vestido la posesión es el acto por el cual el que trae puesto el vestido lo posee: es el acto mismo

¹³ Y digo por semejanza porque la disposición habitual *no es* propiamente acto, ni acción, ni movimiento. Aristóteles se sirve únicamente de estos tres fenómenos para explicar cómo se comporta la disposición habitual (*héxis*) en tanto que intermedio entre dos factores. Por eso dice: “es como cierto acto” (*hoíon enérgeiá tis*) y es tal como cierta acción o movimiento (*hòsper práxis tis è kínēsis*). En ambos casos emplea una expresión comparativa que podemos explicar de la siguiente manera: así como el acto, la acción y el movimiento son intermedios, así también la *héxis* es algo intermedio. El acto es intermedio entre un órgano sensorial y el objeto sensible presente; por ejemplo, la audición es el acto intermedio entre el oído y el sonido; la acción es un intermedio entre el sujeto actuante y la cosa que se realiza; el movimiento es un intermedio entre el sujeto que mueve y el objeto movido; así también como en esos casos la posesión (*héxis*) es un intermedio entre el poseedor y lo poseído.

¹⁴ *Met.* Delta, 1022b4-8 “Disposición habitual se dice, en un sentido, como cierto acto entre lo poseedor y lo poseído, tal como cierta acción o movimiento (pues cuando uno produce y otro es producido, hay una producción en medio. Así también entre aquel que posee un vestido y el vestido poseído hay una posesión):” Εἷς δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχομένου, ὥσπερ πράξις τις ἢ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῆ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποιήσις μεταξύ: οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἔχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξύ ἕξις).

¹⁵ El primer sentido de ἔχειν según *Met.* V 23 es precisamente el de traer consigo: τὸ ἄγειν [...] διὸ λέγεται [...] τὴν ἐσθῆτα οἱ ἀμπερόμενοι. (1023a8-11).

¹⁶ Cfr. el lenguaje de *EE* 1222a17-18 -ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τις ἕξις ἀφ’ ἧς τοιοῦτος ἔσται ὁ ἔχων αὐτὴν... “Puesto que es cierta disposición habitual por la cual el que la posee será tal cual...”.

por el cual el vestido es poseído por el que lo trae puesto.¹⁷ La posesión implica, pues, simultáneamente la existencia de un poseedor y de algo poseído, y por ello es intermedio; pues es el acto por el cual el poseedor se ha apropiado del objeto poseído: mediante la posesión. Es el acto que da el sentido de ser al objeto poseído y por el cual el que lo lleva se llama poseedor.¹⁸ Es como en el caso del conocimiento científico; pues la ciencia o el conocimiento científico (ἐπιστήμη) solo existe dentro del sujeto en tanto que posesión, como objeto de conocimiento poseído: hay un cognoscente, hay algo conocido, y entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, se da lo intermedio, el conocimiento, el acto mismo por el cual el que posee el conocimiento tiene dentro de él ese conocimiento y por el cual él se llama cognoscente, en tanto que se encuentra en posesión del objeto conocido. El conocimiento (γνώσις), el saber (εἰδησις) o la ciencia (ἐπιστήμη) son, por tanto, algo intermedio entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido: tal como la gramática es el objeto de la ciencia gramatical; el gramático posee el saber gramatical; y el conocimiento gramatical es allí la posesión por la cual el gramático se ha apropiado ya de la gramática. Es como en el caso de la cera dentro de la cual se imprime y se queda la impronta del objeto grabado: la impresión –como la posesión–, es lo intermedio entre la cera que ha recibido la impronta grabada y el objeto cuya imagen ha quedado grabada en la cera.

El fenómeno del movimiento local (κίνησις κατὰ τόπον) permite ilustrar también la naturaleza de la *héxis*. Pues la *héxis* es *como cierto movimiento*. Para que haya, por ejemplo, un movimiento de lugar, es preciso que haya algo que mueva y algo que sea movido; lo que mueve

¹⁷ Heidegger acentúa el sentido de la ἔξις por su relación con el ἔχειν –tomado como una manera del “Dasein”–, por el sentido del *estar presente* del poseedor y lo poseído: “Ἐξις ist die ἐνέργεια, >>das eigentliche Da, das Gegenwärtigsein des Habenden und des Gehabten<<. Das Da ist bezogen auf das Haben, Haben als Haben des Habenden und des Gehabten.” Ἐξις bedeutet innerhalb dieses Seinszusammenhanges das eigentliche Gegenwärtigsein des Habens als solchen” (2002, pp. 174-175).

¹⁸ En palabras de Heidegger “Im Anhaben des Kleides als angezogen ist es eigentlich als angezogen da. Ebenso ist es mit dem Dasein des Kleides. Ein Kleid ist nicht da, wenn es im Schrank hängt, sondern wenn es angezogen ist, ist es bei seinem τέλος. Im Angehabtwerden ist das Kleid, was also das eigentliche Da sowohl des angezogenen wie des getragenen Kleides ausmacht: die ἔξις” (2002, p. 175).

lo hace o empujando o jalando a un objeto concreto; de modo que aquello es un motor, esto último es lo movido; y el movimiento es lo que se da entre el motor y lo movido. Es lo intermedio.¹⁹

De modo semejante sucede en el caso de la *ποίησις*. Pues cuando se da una producción, alguien produce una cosa. Por ejemplo, cuando un arquitecto produce una casa, el productor es el arquitecto (τὸ μὲν ποιῆῃ), lo que se produce es la casa (τὸ δὲ ποιῆται), y como intermedio entre el productor y lo producido está la producción. De modo que, entre el productor y la cosa que se produce se da ese acto, movimiento o ese proceso llamado producción (*ποίησις*).²⁰

Veámoslo aun en el caso de la *ἐνέργεια*, solo a modo de ejemplo en el caso del acto de la visión. Para que haya un acto o una actividad (*ἐνέργεια*) es preciso que lo que está habitualmente en potencia pase al acto. La vista es, pues, habitualmente potencia. Cuando el objeto de la vista está presente, entonces la facultad de la vista pasa de la potencia al acto. Frente al ojo, que está despierto, está presente el objeto coloreado, de modo que entre la vista y el objeto visto se da la visión. La visión es conforme a ello acto, es actividad (*ἐνέργεια*) de la facultad visual, y es intermedio entre la vista y el objeto visto. La visión es el acto intermedio

¹⁹ No es nuestro propósito todavía en este ensayo referirnos al aspecto práctico de la prudencia, ni al movimiento como un correlato de la acción. De eso nos ocuparemos en otra parte posteriormente. Aquí solo intentamos explicar la naturaleza de la *héxis*, de la disposición habitual, de modo que podamos entender, en principio, la naturaleza de la *phrónēsis* (prudencia). Para la explicación del fenómeno del movimiento en cuanto a la causa y a los factores en los que se da Cfr. *De An.* III 10, 433b 13-19 “Puesto que son tres, uno el motor, segundo aquello con que mueve, aún un tercero lo movido; y el motor es doble: uno inmóvil, el otro lo que mueve moviéndose; lo inmóvil es entonces el bien práctico; en cambio lo que mueve moviéndose es lo apetitivo (pues lo movido se mueve en cuanto que apetece, y el apetito que está en acto es cierto movimiento); y lo que se mueve es el animal; aquel órgano con el que mueve, a saber el apetito, ese es ya corporal”: ἐπει δ’ ἔστι τρία, ἐν μὲν τὸ κινεῖν, δεύτερον δ’ ᾧ κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινεῖν διπτόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ἢ ὀρέγεται, καὶ ἢ ὀρεξίς κίνησις τίς ἐστιν, ἢ ἐνεργεία), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῶον: ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνω ἢ ὀρεξίς, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν.

²⁰ *Met.* D 1022b 5-6.

entre la vista y el objeto visto. El contacto de la facultad visual con el objeto visto da lugar a la visión. La simultaneidad de la vista en acto y la presencia respectiva del objeto visto da como resultado la visión, en medio de la vista y del objeto visto.

Así pues, *héxis* se dice, en un primer sentido, según *Met.* Delta 20, “como un cierto acto entre el poseedor y lo poseído, tal como una cierta acción o un cierto movimiento”. Es preciso advertir que no dice Aristóteles que la *héxis* sea un acto, sino que es *algo así como* un cierto acto (οἷον ἐνέργειά τις). De modo que se sirve de una especie de semejanza para determinar la naturaleza de una *héxis* o disposición habitual. En seguida emplea todavía una comparación, pues añade: “<es> tal como una cierta acción o un cierto movimiento” (ὥσπερ πρῶξις τις ἢ κίνησις).

La razón para emplear una especie de semejanza y una comparación al determinar qué cosa es la *héxis*, parece evidente, especialmente si pensamos en relación con la oposición potencia-acto. Pues una posesión (*héxis*) admite la posibilidad de permanecer en potencia. Por ejemplo la *epistēmē*, que es una posesión, no siempre está en acto; pues quien posee el conocimiento científico, al estar dormido o incluso ebrio, no deja de poseerlo; ni por poseerlo siempre lo usa. Por otra parte, hay actos o actividades, como la felicidad, que siempre y en sentido estricto son acto (ἐνέργεια),²¹ nunca potencia.

Es claro que Aristóteles se sirve de la semejanza y la comparación –al decir *es algo así como cierto acto, tal como cierta acción o cierto movimiento*–, para determinar la naturaleza de la *héxis*, como ese determinado acto intermedio entre el poseedor y lo poseído. Pues la posesión significa precisamente un acto determinado por el cual lo poseído es poseído por su poseedor, un acto determinado por el cual el poseedor posee lo poseído.

²¹ Como en sentido estricto el vivir humano, así también “La felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta”: *EN* I 1102a5-6 ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν. 1169b 29-29 ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν. 1175a12: “La vida es cierta actividad, y cada uno está en acto sobre aquellas cosas y con aquellas facultades que más ama”: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστ’ ἀγαπᾷ.

El concepto de *héxis*, por otra parte, corresponde a una de las diez categorías aristotélicas: la categoría del poseer o del tener.²²

Según el tratado de *Categorías* (15b17-32), el verbo ἔχειν, poseer, se enuncia prácticamente en ocho sentidos (Τὸ ἔχειν κατὰ πλείονας τρόπους λέγεται).²³ Pues lo declaramos o bien a) como *héxis* (disposición habitual) y *diáthesis* (disposición) o bien b) como alguna otra determinada cualidad (ἢ γὰρ ὡς ἔξιν καὶ διάθεσιν ἢ ἄλλην τινὰ ποιότητα):

1. Declaramos que *poseemos* ciencia y excelencia (λεγόμεθα γὰρ ἐπιστήμην ἔχειν καὶ ἀρετήν);
2. Lo declaramos como cantidad, en el sentido de que algo *posee* magnitud o estatura, como *tener* (ἔχειν) tres o cuatro pies de altura; (ἢ ὡς ποσόν, οἷον ὁ τυγχάνει τις ἔχων μέγεθος, λέγεται γὰρ τρίπηχυ μέγεθος ἔχειν ἢ τετράπηχυ).
3. O lo declaramos como lo que *poseemos* alrededor del cuerpo, como por ejemplo, *tenemos* un vestido o un manto; (ἢ ὡς τὰ περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἱμάτιον ἢ χιτῶνα).
4. O como lo que *poseemos* en una parte del cuerpo, como un anillo en la mano; (ἢ ὡς ἐν μορίῳ, οἷον ἐν χειρὶ δακτύλιον).
5. O como una parte del cuerpo, por ejemplo, *poseemos* una mano o un pie; (ἢ ὡς μέρος, οἷον χεῖρα ἢ πόδα).
6. O como lo contenido en un recipiente, pues se dice “que la copa *tiene* vino”; (ἢ ὡς ἐν ἀγγείῳ, οἷον ὁ μέδιμνος τοὺς πυρούς ἢ τὸ κεράμιον τὸν οἶνον, οἶνον γὰρ ἔχειν τὸ κεράμιον λέγεται, καὶ ὁ μέδιμνος πυρούς: ταῦτ’ οὖν ἔχειν λέγεται ὡς ἐν ἀγγείῳ).

²² El verbo ἔχειν en griego significa poseer. El latín vierte este verbo en la palabra *habere*, y el sustantivo ἕξις, en la palabra *habitus*. Las categorías son: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el cuándo, el dónde, el yacer, el poseer, el producir, el padecer: *Cat.* 1b26 -27 οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσόν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποτὲ ἢ ποῦ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.

²³ *Cat.* 15b17-32.

7. O como adquisición, pues decimos que *poseemos* una casa o dinero; (ἢ ὡς κτήμα: ἔχειν γὰρ οἰκίαν καὶ ἀγρὸν λεγόμεθα).
8. Y finalmente, decimos que un hombre *tiene* una mujer o una mujer un hombre (λεγόμεθα δὲ καὶ γυναῖκα ἔχειν καὶ ἡ γυνὴ ἄνδρα).

Como podemos ver, la *phrónēsis* cae dentro del primer sentido en que se predica el concepto de *héxis*.²⁴ Pues está muy cerca de los ejemplos que da Aristóteles de la *epistēmē* y la *aretē*. Lo característico de esta primera manera en que se predica la *héxis*, es que tal disposición habitual se da dentro del alma. La *phrónēsis* es en este sentido, según ambos ejemplos, una *héxis*: pues es tanto conocimiento (práctico) como también una excelencia. Y en cuanto a su génesis dentro del alma quizá no haya pasajes más claros que *Metafísica A 1* y *Analíticos Posteriores B 19*. Sin embargo, de ello nos hemos ocupado ya en otro lugar.²⁵

Baste decir para efecto de nuestro análisis, que la *phrónēsis* –al igual que la *téchnē* y la *epistēmē*, se abren camino dentro del alma, gracias en primer lugar a la existencia de la facultad de percibir (pues un ser vivo privado de la percepción sensorial no tiene posibilidad en absoluto de acceder al conocimiento, el cual surge),²⁶ en especial por la capacidad

²⁴ Por obvio que parezca, hay que advertir que el sentido en que se predica el verbo ἔχειν respecto de los bienes materiales corresponde a los de última escala. En el primer sentido se predicán cualidades que determinan un modo de ser anímico, sea sabio, sea éticamente excelente: la posesión de sabiduría o excelencia dan el primer sentido de predicación a *héxis*. Por ambas razones la *phrónēsis* es en el primer sentido de predicación una *héxis*: pues es tanto sabiduría (práctica) como excelencia. En medio se encuentran aquellos bienes que tienen relación directa o indirecta con el cuerpo, lo que llevamos puesto o lo que forma parte constitutiva del cuerpo. Al final, como está dicho, se encuentran los bienes más externos.

²⁵ “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, *Nova Tellus*, 27 1, 2009¹.

²⁶ *An. Post. I 18*, 81a38-b9 “Y es manifiesto también que *si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia*, la cual será imposible adquirir, si es verdad que aprendemos o por inducción o por demostración, pero la demostración se realiza a partir de los universales, la inducción a partir de los particulares; y es imposible contemplar los universales a no ser por inducción

de oír y de ver, luego por la facultad de recordar, y en seguida por la experiencia, esto es, por la capacidad de reunir en un solo concepto muchos recuerdos acerca de una misma cosa.

La percepción sensorial (*aísthēsis*) es la facultad mediante la cual el alma recibe dentro de sí las formas del objeto sensible sin la materia; es como la cera que recibe el sello del anillo sin el bronce y sin el oro.²⁷ Así también cada órgano sensorial es capaz de recibir el objeto sensible sin la materia, como el ojo recibe el color sin el objeto coloreado, el oído recibe el sonido sin los objetos duros y lisos que chocan y lo producen en el aire y el olfato recibe el olor sin la materia del cuerpo que lo despide. No son, en efecto, los muros ni el techo lo que el ojo toma y recibe dentro de sí cuando ve la casa, sino su contorno (*schèma*), figura (*morphè*) y forma (*eidos*) simple sin piedras, vigas o tabiques. La percepción se da dentro del alma cuando –a la manera en que el sello del anillo toca la cera– el objeto sensible se imprime dentro del órgano sensorial. El órgano, a su vez, posee la facultad de recibir dentro de él la forma del objeto sin la materia que lo constituye.²⁸ Cuando el animal es capaz de retener dentro

[...] y es imposible que sea hecha la inducción si no se posee percepción. Pues la percepción es propia de los particulares; pues no es posible adquirir la ciencia de ellos; pues tampoco <es posible adquirir la ciencia> a partir de los universales sin la inducción, ni a través de la inducción sin la percepción". Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέ- ναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς [...] ἐ- παχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις· οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην· οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως.

²⁷ *De An.*, II 12, 424a17. Otra metáfora ilustrativa sirve a Aristóteles para determinar la naturaleza del alma como receptáculo de las formas sin la materia: es la analogía del alma con la mano. Tal como la mano coge dentro de ella la piedra, así el alma recibe dentro de ella, no la piedra, sino la forma: "Pues la piedra no está en el alma, sino la forma <de la piedra>, de manera que el alma es como la mano, pues también la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas y la sensación forma de los objetos sensibles" *De An.*, III 8, 431b29-432a3.

²⁸ A este movimiento anímico por el cual dentro del órgano sensorial se signa la imagen del objeto sin la materia le siguen dos fenómenos que se originan en la misma región del alma: la memoria (*mnēmē*) y la imaginación (*phantasia*).

de sí las imágenes grabadas dentro del alma tras el acto de la percepción, se da entonces en él cierto grado de inteligencia práctica (llamada por Aristóteles *phrónēsis*); pero, cuando además de la capacidad de retener y recordar, se da en el animal la facultad auditiva, se da entonces en él también una mayor capacidad de aprendizaje.²⁹ La memoria y el oído son, por consiguiente, las dos facultades básicas, después de la percepción, indispensables para el aprendizaje y el conocimiento dentro del animal. Es claro, por consiguiente, primero, que, sin percepción sensorial resulta imposible cualquier clase de conocimiento; segundo, que la percepción sensorial no basta para la existencia de una inteligencia práctica en el animal; pues se requiere de memoria; y, tercero, que no bastan la percepción y la memoria para que se dé en el animal una capacidad de aprendizaje superior y un conocimiento mayor al que suele alcanzar la mayoría de los demás animales; pues una mayor capacidad de aprendizaje se da en el ser vivo gracias a la facultad auditiva.

En cuanto a la memoria o el recuerdo (*mnēmē*), digamos que se produce en el animal de manera semejante a como tiene lugar la percepción. La diferencia entre esta y aquella es el tiempo. Pues la una se produce en el presente, la otra en cambio una vez que transcurrió un tiempo. La percepción es del presente y tiene lugar en el presente, cuando el ojo actualmente *ve*, el oído actualmente *oye* o el gusto *toca* y *gusta*. La memoria, en cambio, es del pasado; no se produce sino tras haber tenido lugar la percepción de un objeto cuando ya ha transcurrido tiempo.³⁰ La memoria es, por tanto, la imagen (*eikōn*) que queda en la misma sede de la percepción sensorial, después de que ya ocurrió el acto de la percepción; pues es entonces, tras haber transcurrido tiempo,

De este fenómeno, sin embargo, me ocupo en el ensayo “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, Araiza 2009¹.

²⁹ *Met.* A 1, 981b26-30 “Y por eso estos son más inteligentes y capaces de aprender que los que no pueden recordar; inteligentes sin el aprender son cuantos no pueden oír los sonidos (como las abejas y algún otro género tal de animales, si lo hay); aprenden cuantos además de la memoria poseen también este sentido”: *καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούει (οἶον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἔστι), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τῇ αἴσθησιν.*

³⁰ ὅταν γένηται χρόνος *De Mem. et Rem.*, 1, 449b25.

cuando el animal recuerda que *vió, oyó o probó* algo. La memoria es, pues, aquella afección que está presente cuando ya el objeto percibido está ausente, es la permanencia (*monè*) de la huella que se graba en una parte del alma a través del movimiento que supone la percepción. Tal como el sello ha quedado impreso en la cera tras el contacto del anillo con esta última, así queda dentro del órgano la imagen grabada como una pintura (*zōgráphēma*), después del contacto del objeto sensible con el órgano sensorial.

La facultad de la percepción es, pues, en el alma, como la cera que recibe el sello del anillo sin el bronce y sin el oro, mientras que la memoria es la afección (*páthos*) que queda dentro; es la permanencia del sello del anillo sin el bronce y sin el oro, en aquella parte del cuerpo en la que se da la percepción.³¹ La repetición de esta vivencia y recolección de muchos recuerdos acerca de la misma cosa, da lugar a la constitución de la experiencia (*empeiría*), pues muchos recuerdos en número acerca de la misma cosa constituyen una sola experiencia.³² Ahora bien, la experiencia es, en cuanto que conocimiento *aglutinante*, ya una noción universal. Pues, aun cuando tiene por objeto lo particular y se da a partir de acontecimientos particulares, ella misma surge en el alma como resultado de una multitud de vivencias semejantes, dando unidad a todas ellas. La experiencia es una unidad que congrega dentro de sí una multitud de vivencias individuales semejantes entre sí.

Un ejemplo tomado de la *Retórica*³³ ilustra claramente cómo surge el conocimiento dentro del alma a partir del acto de la percepción –pasando por la memoria– hasta la constitución de la experiencia. Aquello que en dialéctica se llama inducción (*epagōgê*), eso mismo en retórica se llama *paradigma*. El *paradigma* se comporta como la parte en relación con la parte y lo semejante en relación con lo semejante y sirve al alma para establecer una premisa universal, con ayuda de la memoria, a partir de los hechos singulares y del acto de la percepción sensorial.

Cabe decir, por ejemplo, que Dionisio de Siracusa, al pedir una guardia personal, aspiraba a la tiranía; pues también Pisístrato en Atenas, antes de aquél, pedía con la misma intención una guardia personal, y, tras haberla obtenido, se convirtió en tirano; así hizo también Teágenes

³¹ Cfr. *De Mem. et Rem.* 1, 450a25-32.

³² *An. Post.* II 19, 100a4-6 ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία: αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.

³³ *Ret.* I 2, 1357b30-36.

en Megara. Y, de la misma manera, los demás casos de cuantos *se sabe* –*por haberlos visto*³⁴– sirven todos como paradigma de las pretensiones de Dionisio, del cual aunque aún *no se sabe* –*por no haber visto aún*³⁵– puede concluirse que su petición tiene la misma pretensión: la tiranía. Todos estos paradigmas caen bajo la misma proposición universal: *todo* aquel que pide una guardia personal pretende la tiranía.

En este ejemplo saltan a la vista tres momentos: primero, el de la percepción sensorial, luego el de la memoria, y, finalmente, el momento en que se da la experiencia o el universal. En efecto, *se sabe* –*por haber visto*–, que Pisístrato en Atenas pidió, con la intención de convertirse en tirano, una guardia personal, y que, tras haberla obtenido, se convirtió en tirano; aquí el uso que hace Aristóteles del verbo *oída*³⁶ con su significado propio *saber por haber visto*, es sin duda intencional. Al decir *se sabe*, *lo saben* –*por haber visto (ísasi)*– está indicando que *el saber* y *el conocimiento* procede del hecho de *haber visto*, es decir, de la percepción sensorial; ahora bien, es un saber que en este caso permanece, pues *se recuerda* que *así fue* en el caso de Pisístrato; al mismo tiempo *se sabe* también *por haberlo visto*, que en Megara Teágenes pretendía también la tiranía, pues tras solicitar y obtener una escolta personal se hizo del poder mediante las armas, de modo que también de este hecho se guarda memoria, y se tiene conocimiento a su vez de otros hechos semejantes; de modo que, la recolección de muchas vivencias y recuerdos de la misma clase forman una sola experiencia, y permiten asegurar y establecer la premisa universal de que *todo* aquel que –como Dionisio en Siracusa, Teágenes en Megara y Pisístrato en Atenas– pide una guardia personal,

³⁴ *ísasi*.

³⁵ *ouk ísasi pō*.

³⁶ Hay que advertir el parentesco que en su uso ofrece la lengua griega entre el verbo *eidénai* (saber) y el verbo *horân* (ver), pues este último en su forma temporal de aoristo posee la misma forma etimológica y semántica de aquél: *eídon*, en efecto, significa «*vi*» y, por tanto, «*sé*». El radical o tema verbal común –*id*– denota simultáneamente el significado de *ver* y de *saber*. Ello queda de manifiesto, por ejemplo, en el caso de los términos latino y griegos de raíz etimológica común *video*, *idea* y *eidos* (*ver*, *idea* y *forma*) respectivamente. Asimismo, el término *oída* emparentado con el verbo griego *eídō*, es una forma en tiempo perfecto con sentido de presente con la misma raíz etimológica (que *eidénai* y que *eídon*), y significa «*sé (porque vi)*». Aquí tenemos dos veces el mismo verbo en su tercera persona del plural: *ísasi*.

pretende la tiranía, aun antes de ver y de saber incluso si esas son sus manifiestas pretensiones. Este grado de conocimiento ya es experiencia y se produce a partir de la memoria de muchos eventos de la misma especie, memoria que se ha producido dentro a partir de la percepción en acto, en virtud de haber visto, escuchado o percibido múltiples veces un mismo acontecimiento.

Aristóteles llama *lógos*³⁷ a este universal que se produce dentro del alma, en forma de experiencia, gracias a la multitud de recuerdos sobre un mismo evento a partir de la percepción sensorial. La multitud de recuerdos en número constituyen, como está dicho, una sola experiencia, de manera que la experiencia es ya una unidad que congrega una multitud de vivencias individuales idénticas a ella, siendo ya, en cuanto tal, un universal. Y este universal llamado por Aristóteles ya *empeiría*, ya *lógos*, siendo uno solo y el mismo junto a los muchos particulares, da unidad a esa multitud de hechos semejantes, y, estando dentro de todos, es uno solo idéntico a ellos. Tal universal es principio del arte, de la ciencia y del conocimiento práctico: del arte, si se refiere a la generación de algo,³⁸ de la ciencia, si se refiere al ser,³⁹ y de la prudencia, si se refiere al ámbito de la acción.⁴⁰ Esta es, pues, la manera como se produce en el alma el universal. La experiencia, que, por sí misma constituye ya un universal, se forma a partir de la percepción y la memoria. Y es la experiencia un componente constitutivo de la inteligencia; de modo

³⁷ *An. Post.* II 19, 99b39-100a 3: "Y al producirse muchas <percepciones> de tal clase, se produce ya una diferencia, de modo que *en algunos* se genera a partir de la permanencia de tales percepciones la razón (*lógon*), en otros, sin embargo, no se genera": ἐν οἷς δ' ἐνεστιν αἰσθομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορὰ τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή.

³⁸ Es preciso que pensemos en el pasaje *EN VI*, 1141b14, en donde nos dice que la *phrónēsis* no solo es de los universales, sino también se ocupa del conocimiento de los particulares: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν.

³⁹ *Ibid.*, 100a6-9.

⁴⁰ Y de la elección y deliberación. Pues la elección es el principio eficiente de la acción y no hay elección sin deliberación. Cfr. *EN VI* 1139a31-32 πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις-ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα. *EN* 1140a31-33 βουλευεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξει.

que, tanto el conocimiento práctico, como el conocimiento productivo y el científico, se forman a partir de la experiencia.⁴¹

Sobre la base de los argumentos hasta aquí desplegados podría plantearse que la adquisición del conocimiento en el ser vivo se abre paso con el surgimiento de la percepción sensorial,⁴² y que sin esta no es posible iniciar ni progresar en el cultivo de las artes y ciencias, como tampoco es posible, sin ella, que se abran paso dentro del alma la memoria, la experiencia y la prudencia.

Desde el punto de vista de su funcionamiento específico, la facultad sensitiva (*aisthētikē*) se distingue de la facultad intelectual (*noētikē*), pues a ellas corresponde un objeto específicamente diferente: lo sensible es diferente de lo inteligible, de modo que la facultad del alma que conoce cada uno de estos objetos es específicamente diferente.⁴³ Además, la percepción sensorial se da por naturaleza en toda especie animal, en cambio la facultad intelectual se da solamente en el hombre. La constatación de esta diferencia ontológica entre ambas facultades del alma, no impide, sin embargo, que se pueda establecer un estrecho vínculo y una relación de anterioridad entre ellas: desde el punto de vista de su génesis, la percepción sensorial es anterior a la facultad intelectual,

⁴¹ EN VI 1142a12-16 “Y porque los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en tales materias, pero prudente no parece que lo sea. Y la causa es que la prudencia es propia de las cosas particulares, cosas que llegan a ser conocidas por experiencia, y el joven no es experto, pues un prolongado período de tiempo produce la experiencia” καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ’ οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ’ ὅτι καὶ τῶν καθ’ ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ’ ἔμπειρος οὐκ ἔστιν: πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν. Cfr. EN I 1, 1095a2-3 “Por eso el joven no es un oyente apropiado de la política. Pues es inexperto respecto de las acciones de la vida”: διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείος ἀκροατῆς ὁ νέος: ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων.

⁴² Una facultad que merece un examen detallado y particular es la facultad de la imaginación (*phantasia*); pues, si bien ocupa la misma región en el alma que la memoria y que la percepción (*De Mem. et Rem.* 1, 450a22-25), también se extiende hacia la facultad de la intelección: pues no es posible pensar sin imagen, y la *phantasia* es de dos especies (*De An.*, III 10, 433b29), la una es sensible (*aisthētikē*), la otra es racional (*logistikē*). Pero de este problema nos hemos ocupado ya en otra parte: Araiza, 2009¹.

⁴³ MM I 34, 1196b15ss., EN VI 2, 1139a11ss.

pues sin percepción sensorial evidentemente no hay tampoco en el ser vivo capacidad de intelección; en cambio desde el punto de vista de su causa final (*tò hoû héneka*) y de lo mejor, el intelecto es anterior a la facultad sensitiva, pues ésta existe en el ser vivo con vistas a aquél.

Hay que llamar la atención, además, sobre el hecho de que el Estagirita atribuye a los sentidos incluso una función tan importante en la adquisición del conocimiento, que en *De An.* II 5 traza una analogía entre la facultad de la percepción y la ciencia:

(1) El primer cambio en un ser capaz de percepción sensorial se produce por acción del progenitor. (2) Una vez que ha sido engendrado, está ya en posesión de la facultad de percibir, tal como <<está en posesión>> de una ciencia. (3) Y el percibir en acto se predica de manera semejante al acto de contemplar.⁴⁴

Esta tesis aristotélica sobre la naturaleza de la percepción sensorial encuentra fundamento en *An. Post.* I 18, en donde afirma:

Y es manifiesto también que si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, la cual será imposible adquirir, si es verdad que aprendemos o por inducción o por demostración, pero la demostración se realiza a partir de los universales, la inducción a partir de los particulares; y es imposible contemplar los universales a no ser por inducción [...] y es imposible que sea hecha la inducción si no se posee percepción. [...] pues tampoco <es posible adquirir la ciencia> a partir de los universales sin la inducción, ni a través de la inducción sin la percepción.⁴⁵

A partir de lo que hemos expuesto hasta este punto, podemos establecer las siguientes conclusiones, que servirán para explicar en un

⁴⁴ *De An.* II 5, 417b16-19.

⁴⁵ 81a 38-b9 Φανερόν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειναι, ἦν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ' ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἢ δ' ἐπαγωγῇ ἐκ τῶν κατὰ μέρος, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς [...] ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἴσθησις: [...] οὔτε γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς, οὔτε δι' ἐπαγωγῆς ἄνευ τῆς αἰσθήσεως.

ensayo posterior la naturaleza de la *phrónēsis* como *héxis praktikè*, como una disposición práctica que siempre es verdadera (*alēthēs*):

Al igual que la *epistēmē* y que la *téchnē*, la *phrónēsis* es una especie de *héxis*, una disposición habitual, un hábito o una posesión.

El conocimiento se engendra dentro de nosotros, primero por el acto de la percepción sensorial, luego por la facultad de la memoria, desde la cual se da en nosotros, en seguida, la experiencia o una noción universal (*to kathólou*).

Estas tres especies de *héxis*, son tres tipos de conocimiento: la *epistēmē* es un conocimiento demostrativo, la *téchnē* es un conocimiento productivo y la *phrónēsis* es un conocimiento práctico.

Junto a la *epistēmē* y a la *ēthikè aretè*, la prudencia cae en el primer sentido en que, según *Cat.* (15b18), se predica *héxis*. De este modo diremos que *poseemos phrónēsis*, en el sentido en que decimos que *poseemos* una ciencia (práctica) y una excelencia intelectual.

La prudencia, en tanto que *héxis*, según *Met.* Delta 20, es algo así como un cierto acto, tal como una cierta acción o un cierto movimiento. Dado que es conocimiento práctico, la prudencia será el conocimiento práctico intermedio entre el que conoce y el objeto conocido.

La prudencia es una especie de adquisición del alma, análoga a la que se da en el caso de la percepción sensorial y de los sentidos.

Estamos autorizados a sostener, por todo lo anteriormente expuesto –pero también por un pasaje crucial de *An. Post.* II 19, que la prudencia –como el conocimiento productivo y el conocimiento demostrativo, arte y ciencia–, se genera dentro del alma, a partir de la percepción sensorial, y que se genera, además, de un modo semejante a la manera en que se da la percepción sensorial, pero como un universal, después de un largo proceso de aprendizaje.

Y al producirse muchas <<percepciones>> de tal clase, se produce ya una diferencia, de modo que en algunos se genera a partir de la permanencia de tales percepciones la definición (*lógos*), en otros, sin embargo, no se genera. Así pues, a partir de la percepción se produce la memoria (*mnēmē*), tal como decimos, y, a partir de la memoria producida de la misma cosa muchas veces se produce la experiencia (*empeiría*). Pues muchos recuerdos en número constituyen una sola experiencia. Y a partir de la experiencia o de todo universal que se ha asentado en

reposo en el alma –el uno junto a los muchos, lo cual en todos estos <<muchos>> como uno es lo mismo–, es un principio del arte (*téchnē*) y de la ciencia (*epistēmē*): si se refiere a la generación (*perí génesin*), del arte, si del ser (*perí tó ón*), de la ciencia.

Tampoco las disposiciones habituales (*héxeis*) entonces existen dentro ya definidas, ni se producen a partir de otras disposiciones habituales más conocidas, sino a partir de las percepciones, como en una batalla al producirse un viraje, después que se detiene uno se detiene otro y luego otro, hasta que llega al principio. El alma es fundamentalmente de tal clase, que es capaz de experimentar esto. Y lo que se dijo antes⁴⁶ pero no fue dicho claramente, digámoslo ahora. Pues cuando se detiene una de las cosas indiferenciadas, en primer lugar se da lo universal (*kathólou*) en el alma (pues si bien percibe lo particular, la percepción es propia de lo universal, por ejemplo, de hombre, pero no del hombre Calias):⁴⁷ a su vez, se da una detención <<en el alma>> entre estos <<universales>>, hasta que los indivisibles y los universales se detienen, por ejemplo, <<se detiene>> tal animal hasta que se detiene animal, y en este caso se da de la misma manera. Es evidente, pues, que es necesario que las cosas primeras nos sean conocidas por inducción. Pues también la sensación produce de esta manera lo universal.⁴⁸

Podemos pensar, pues, que la *phrónēsis* resulta de ese proceso al que da inicio la percepción en acto, y que el conocimiento práctico es dentro

⁴⁶ Se refiere a *An. Post.* II 13, 97b13.

⁴⁷ Cfr. *EN* VI 1141b14.

⁴⁸ *An. Post.* II 19, 100a 1-100b5. Cfr. también, a este respecto, *Fís.* I 1. En los niños pequeños se forma primero mediante el trabajo de la percepción sensorial el universal *padre* y *madre*, ya después se forma lo concreto y particular, *este* es mi padre, *esta* es mi madre: *Fís.* I 1, 184b12: “Y los bebés –dice Arist.– en un principio llaman a todos los hombres papás y mamás a las mujeres, pero después distinguen a cada uno de estos”.

del alma análogamente a la percepción, como una impronta universal que se ha grabado a la manera de la imagen del objeto en la cera, sin el bronce y sin el oro. Pues, dado que el conocimiento no se da sin imagen (*De Mem. et Rem.* 450a1), el pensamiento no es posible sin la mediación de una imagen.⁴⁹

El proceso por el cual se genera la prudencia en el ser humano comienza con la intervención de los sentidos mediante un trabajo de inducción. La percepción sensorial captura vivencias semejantes entre sí, las cuales, retenidas a su vez por la memoria, se van formando y van desfilando dentro del alma una a una como soldados que, en formación de batalla y puestos en movimiento, uno a uno de pronto van deteniendo su marcha. Análogamente al movimiento descrito, al detenerse la primera vivencia, se detiene la segunda, luego la tercera y así de manera sucesiva hasta que se detiene la última. Al detenerse la última, se detiene finalmente la formación toda y con ello se forma el universal. El universal es uno e idéntico a los individuos semejantes entre sí, reunidos en uno solo. El universal es, a su vez, el nuevo principio desde el cual se procede a la demostración (si es conocimiento demostrativo), a la producción y a la génesis (si es conocimiento productivo), o a la acción (si es conocimiento práctico).

La prudencia se forma, pues, dentro del alma, como ese universal que resulta tras la formación de la experiencia y del *lógos*, tras la multitud de recuerdos aglutinados acerca de una misma vivencia, luego de una sucesión de actos de la percepción semejantes entre sí, que involucran acciones de la vida humana. Así como la percepción sensorial se desdobra en dos, así también la prudencia se refiere no solo a los actos particulares, sino también a los universales.⁵⁰ Hay percepción, en efecto, de los objetos particulares, pero también de los universales: pues podemos trazar un triángulo escaleno, un equilátero y un isósceles y percibir las diferencias específicas entre ellos, así como también percibir a la vez que los tres se

⁴⁹ *De Mem. et Rem.* “En efecto, dentro del pensar ocurre la misma afección que en el dibujar una figura geométrica; pues en este caso, aunque para nada necesitamos adicionalmente que la cantidad del triángulo sea definida, a pesar de ello lo dibujamos definido por su cantidad; y el que piensa, de la misma manera, aunque no piensa cantidad, coloca ante los ojos cantidad, pero piensa no en cuanto cantidad”.

⁵⁰ *EN VI*, 1141b14-15.

aglutinan y caen dentro de un mismo universal: la figura del triángulo.⁵¹ Análogamente la prudencia es un conocimiento no solo de lo particular, sino también de lo universal: es facultad de la prudencia emitir órdenes con vistas a la acción, y cada acción es particular, de modo que es también tarea de ella conocer las circunstancias particulares que rodean la acción; pero además, la prudencia misma supone ya el conocimiento práctico universal, el cual se adquiere con el concurso del tiempo. Pues saber por haber visto que Pisístrato en Atenas pidió una guardia personal y tras haberla conseguido se afirmó en la tiranía; y saber por haber visto también que algo semejante hizo Teágenes en Megara y Dioniso en Siracusa, los cuales se convirtieron en tiranos una vez que se les concedió una guardia personal, el conocimiento de cada uno de estos eventos históricos cae en el ámbito de lo particular; pero saber que todo aquel que pide una guardia personal aspira a la tiranía, eso cae ya dentro del ámbito de lo universal.

Bibliografía

Araiza, Jesús. *Die aristotelischen Ethica Megala: Eine philosophische Interpretation*, Alemania: Lit Verlag, Münster, 2009.

—. “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristóteles”, *Nova Tellus*, 27 1, 2009¹, pp. 143-189.

⁵¹ Cfr. *An. Post.* B 19, 100b4-5 “Pues también la percepción produce así dentro [del alma] el universal” και γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. *EN VI*, 1142a23-30 “Que la prudencia no es ciencia, es manifiesto. Pues, tal como ha sido dicho, es propia de lo último. Pues lo práctico es de tal clase. Se opone, pues, al intelecto. El intelecto, en efecto, es propio de las definiciones, de las cuales no hay razonamiento; en cambio la <prudencia> es propia del <objeto particular> último, de lo cual no hay ciencia sino percepción; no la de los objetos propios, sino aquella con la que percibimos que la última [<figura> en las matemáticas] es el triángulo. Pues allí se detiene. Sin embargo, ella es percepción más que prudencia; en cambio la de esta es de una especie diferente”: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν: τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὡσπερ εἰρηται: τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἐστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐδ' οὐκ ἐστὶν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἐσχατον τριγώνον: στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

- . “La relación entre *phrónēsis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theōrētikós* en Aristóteles”, *Nova Tellus*, 25-2, 2007, pp. 183-207.
- Aristóteles. *Analytica priora et posteriora*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1964.
- . *Ars Rhetorica*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1949.
- . *Categoriae et liber De interpretatione*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1956.
- . *Parva naturalia*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1955.
- . *Ethica Nicomachea*, edición de I. Bywater, Oxford University Press, 1894.
- . *De anima*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1956.
- . *Magna moralia*, G. Cyril Armstrong, Harvard: Harvard University Press, 1958.
- . *Ética magna*, trad., introd. y notas por Jesús Araiza, inéd. 2014.
- . *Metaphysica*, edición de W. Jaeger, Oxford University Press, 1957.
- . *Physica*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1949.
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Band 18, § 17, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, pp. 172-188.