

LA CONCEPCIÓN DE *PHRÓNESIS* EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES¹

(The conception of *phrónesis* in the *Protrepticus* of Aristotle)

Claudia Seggiaro
(Universidad de Buenos Aires - Argentina)
(claudiasegg@yahoo.com.ar)

Resumen

"*Phrónesis*" es una de las nociones más analizadas del *Protréptico*. La definición de *phrónesis* como el conocimiento de las causas (fragmento 35) y la facultad deliberativa que permite establecer qué se debe hacer y en qué circunstancias (fragmento 27) ha llamado la atención de los estudiosos, sobre todo de aquellos que analizan la concepción aristotélica de *phrónesis* a la luz de obras como la *Ética Nicomáquea*.

En el presente trabajo, nos proponemos examinar la concepción de *phrónesis* en el *Protréptico* de Aristóteles. A tales efectos, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera parte, haremos un análisis de los fragmentos en los que el término "*phrónesis*" aparece asociado o intercambiado con otros términos tales como "*sophía*", "*epistéme*", "*noûs*". En la segunda, nos centraremos en el término "*phrónesis*". El objetivo que perseguimos a través de este análisis es responder qué concepción de sabiduría defendía Aristóteles en la presente obra y en qué medida dicha concepción implica una ruptura o una continuidad respecto de la concepción presente en algunas obras del *corpus*, en especial, la *Ética Nicomáquea*.

Palabras claves: Aristóteles, *Protréptico*, *phrónesis*, sabiduría, conocimiento, virtud.

Abstract

"*Phrónesis*" is one of the notions more analyzed of *Protrepticus*. The definition of *phrónesis* as knowledge of the causes (fragment 35) and deliberative faculty for establishing what should be done and in what circumstances (fragment 27) has attracted the attention of scholars, especially those who analyze the Aristotelian conception of *phrónesis* in the light of works such as the *Nicomachean Ethics*.

In this paper, we propose to examine the concept of *phrónesis* in Aristotle's *Protrepticus*. To this end, we divide the work into two parts. In the first part, we will do an analysis of the fragments in which the term "*phrónesis*" appears associated or exchanged with other terms such as "*Sophía*", "*epistéme*" and "*noûs*". In the second, we focus on the term "*phrónesis*." The objective we seek through this analysis is to answer what conception of wisdom Aristotle defends in this work and to what extent this conception implies a rupture or continuity with the conception presented in other works from the *corpus*, especially the *Nicomachean Ethics*.

Key words: Aristotle, *Protrepticus*, *phrónesis*, wisdom, knowledge, virtue

"*Phrónesis*" es una de las nociones más analizadas del *Protréptico*. La definición de *phrónesis* como el conocimiento de las causas (fragmento 35)² y la facultad deliberativa que permite establecer qué se debe hacer y en qué circunstancias (fragmento 27) ha llamado la atención de los estudiosos,³ sobre todo de aquellos que analizan la concepción aristotélica de *phrónesis* a la luz de obras como la *Ética Nicomáquea*.

El análisis de los fragmentos del *Protréptico* nos induce a pensar que, si bien a lo largo del

corpus Aristóteles identifica la felicidad con la vida contemplativa,⁴ la relación entre el término sabiduría y los términos *phrónesis*,⁵ *sophía*⁶ y *noûs*⁷ habría generado una aparente inconsistencia entre lo aquí defendido y lo sostenido por el filósofo en otras obras.⁸ La perplejidad que esta supuesta inconsistencia ha generado puede resumirse en los siguientes interrogantes: ¿Podemos sostener cierta continuidad y, en este sentido, una plena coherencia a lo largo de la producción aristotélica o debemos, en cambio, hablar de una ruptura y, por lo tanto, de un cambio sustancial entre lo que Aristóteles afirma en el *Protréptico* y lo que dirá en las obras posteriores? O ¿quizás tengamos que negar la radicalidad de ambas posturas, y analizar en su lugar el aporte que cada una de ellas ofrece?

Teniendo en cuenta esta problemática, en el presente trabajo nos proponemos examinar la concepción de *phrónesis* en el *Protréptico* de Aristóteles. A tales efectos, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera parte, haremos un análisis de los fragmentos en los que el término “*phrónesis*” aparece asociado o intercambiado con otros términos tales como “*sophía*”, “*epistème*”, “*noûs*”. En la segunda parte, nos centraremos en el término “*phrónesis*” con el objetivo de dar una respuesta tentativa a los interrogantes arriba formulados.

PHRÓNESIS, NOÛS, SOPHÍA Y EPISTÉME EN EL PROTRÉPTICO DE ARISTÓTELES

No se puede iniciar el estudio de un texto sin analizar su contexto de producción. Sin embargo, en el caso de obras como el *Protréptico* de Aristóteles se suman a esta cuestión otras problemáticas adicionales. Al tratarse de una obra de carácter fragmentario cuya recuperación fue a través de fuentes indirectas, persisten, incluso hasta nuestros días, no sólo los problemas asociados con la reconstrucción del texto, sino también aquellos vinculados con la autenticidad de los fragmentos conservados.⁹ En este sentido, uno de los primeros aportes de importancia en la reconstrucción del *Protréptico* fue el de Bywater. En 1869, Bywater advirtió que en su *Protréptico*, inmersos entre pasajes provenientes de diálogos platónicos, Jámblico citaba extensos extractos de la obra homónima de Aristóteles. Según Bywater, desde el capítulo V al XII de su obra, Jámblico reproducía alguna de las obras perdidas del estagirita que por el tema y modo de abordaje debía ser el *Protréptico*.

Sin embargo, esta última tesis fue discutida por Hirzel.¹⁰ Para Hirzel, el aparente desorden de las citas de Jámblico constituía una prueba de que la fuente del neoplatónico no era una sola obra de Aristóteles sino varias. Hirzel sostenía que de los capítulos atribuidos por Bywater al *Protréptico* de Aristóteles sólo los capítulos VI, VII y VIII pertenecían a ese escrito.

Pese a esto, la tesis de Bywater fue la postura imperante hasta 1923, año de la aparición del texto de Jaeger: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo*. Según Gauthier,¹¹ a Jaeger se le debe el mérito de haber confirmado que Jámblico había conocido el *Protréptico* de Aristóteles y copiado literalmente pasajes enteros de la obra en cuestión. No obstante Jaeger consideraba que, al citar la obra aristotélica, Jámblico omitía y restaba fuerza a algunos pasajes. Desde su perspectiva, las citas de Jámblico eran desorganizadas y desprolijas. Por este motivo, Jaeger consideraba que el *Hortensio* de Cicerón era una fuente más fidedigna para el estudio de la obra perdida de Aristóteles.¹²

Sin embargo, el primer intento por organizar y restituir a los fragmentos su orden originario fue realizado en 1961 por Düring en *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. El objetivo de este trabajo no sólo era poner a prueba la autenticidad de los fragmentos citados por Jámblico, sino también examinar las diferentes concepciones que Aristóteles habría defendido en esta obra. Con este objetivo llevó a cabo un análisis riguroso de la terminología utilizada en los fragmentos teniendo como parámetro su uso tanto en el *corpus* aristotélico como en el platónico.

No obstante, pese al gran aporte que significó la aparición de su obra, la reconstrucción de Düring no estuvo exenta de críticas, algunas de las cuales volvieron a reflatar objeciones ya conocidas. Las principales críticas apuntaron a la poca fiabilidad de los pasajes procedentes de la obra de Jámblico. Dentro de estas críticas la más importante estaba vinculada con la intencionalidad con que Jámblico cita a Aristóteles y era, por este motivo, la más compleja de resolver. Chroust¹³ expresa este problema mediante los siguientes interrogantes: ¿la transcripción de los textos por parte de Jámblico no estaba contaminada por el intento neoplatónico de reconciliar a Platón y Aristóteles? Y, si esto fuera así ¿los fragmentos encontrados en la obra de este autor podían considerarse como una fuente válida para reconstruir el pensamiento del estagirita? Según Chroust, no sabemos y nunca podremos saber cómo Jámblico copió la obra aristotélica. Desde la perspectiva de este autor, existen dos causas que generan esta incertidumbre: la primera es que no tenemos la obra aristotélica original para poder confrontar las citas con el texto, como sucede en el caso de Platón. La segunda de estas causas es que por medio de su obra Jámblico condensa de manera sincrónica y arbitraria pasajes provenientes de obras platónicas y aristotélicas.

Sin embargo, a modo de defensa, Guthrie sostiene que el *Protréptico* debe reconstruirse en base a la obra de Jámblico ya que éste es un plagiaro de la obra perdida de Aristóteles.¹⁴ Para Guthrie, a través de su obra Jámblico no pretendía ser original, sino familiarizar al lector con las obras de los grandes pensadores; por tal motivo, sus citas pueden considerarse fiables.

Ahora bien, el hecho de que el *Protréptico* se haya escrito durante el llamado “período académico” genera un segundo problema, a saber: ¿Está Aristóteles en el *Protréptico* presentando ideas “genuinamente aristotélicas” o está defendiendo las principales doctrinas filosóficas sostenidas por Platón?

En relación con esto, lo primero que debemos tener en cuenta es que el *Protréptico* es una exhortación sobre la utilidad y necesidad de la filosofía. El texto está construido sobre la articulación de premisas de carácter ontológico, gnoseológico y ético. La concepción que opera de nexo para unir estos diferentes planos es la concepción de la naturaleza humana. Para Aristóteles, el hombre sólo podrá alcanzar la felicidad en la medida en que plenifique su naturaleza, esto es, en la medida en que viva según la facultad que le es más propia. Desde su perspectiva, dicha facultad se identifica con la facultad más elevada del alma.¹⁵ Por tal motivo, quien quiera ser feliz deberá ejercitar esta facultad.¹⁶

Sin embargo, las dificultades surgen cuando se intenta rastrear los diferentes términos mediante los cuales Aristóteles nombra a esta facultad o al objeto de esta facultad. El análisis de los fragmentos nos induce a pensar que Aristóteles tiene, al menos, tres maneras diferentes de referirse a ambas cosas: en los fragmentos 5, 17, 67 y 68, usa el término *phrónesis*, en los fragmentos 23, 24 y 65 se vale del término *noûs* y en los fragmentos 27 y 53 emplea el término *sophía*. Esta alternancia de términos para referirse a una misma facultad y su respectivo objeto (la sabiduría) pone en el centro de la escena la discusión sobre el referente y el *status* de cada uno de estos términos.

Un fragmento clave para empezar nuestro análisis es el fragmento 65. En este fragmento, Aristóteles se refiere a la naturaleza del hombre diciendo:

“si el hombre es un animal simple y su entidad está determinada por la razón y el entendimiento, su función propia no puede ser otra que la pura y más exacta verdad. (...) Pero, si es una combinación de múltiples facultades, es evidente que cuando muchas cosas pueden ser llevadas a cabo naturalmente por algo, su función será siempre la mejor de éstas, como lo es la salud para el médico y la salvación para el piloto. Ahora bien, no podemos nombrar ninguna función del entendimiento o de la <parte>pensante de nuestra alma que sea mejor que la verdad. La verdad es, por tanto, la función más elevada de esta parte del alma”.

En este fragmento, Aristóteles establece dos posibilidades: la primera es que el hombre tenga una naturaleza simple y, por lo tanto, que su *ousía* esté determinada sólo por el razonamiento (*lógos*) y el entendimiento (*noûs*).¹⁷ La segunda de estas posibilidades es que el hombre esté compuesto de muchas facultades, más aun, que haya entre estas facultades una graduación que va desde la más elevada a aquellas otras de menor rango.¹⁸ En ambos casos, Aristóteles concluye que la mejor facultad es aquella que está emparentada con el conocimiento de la verdad y, por ende, establece que la función más elevada del hombre se identifica con dicho conocimiento.¹⁹

Sin embargo, al no pronunciarse expresamente por ninguna de las dos alternativas- si la naturaleza humana es simple o compleja- Aristóteles deja abierta también la cuestión de saber cuál es concretamente aquella facultad que tiene por objeto la verdad y, por lo tanto, cuál es el *érgon* distintivo del hombre. La clave para develar este interrogante recae en la elección de los términos utilizados. Dichos términos son *alétheia*, *lógos* y *noûs*. Del análisis del fragmento se desprende que lo propio del hombre es el conocimiento de la verdad²⁰ y que la facultad que se ocupa de este conocimiento es el *noûs*. Por este motivo, ya sea que el hombre tenga una naturaleza simple o compleja, su facultad más importante, aquella que lo define como tal, es el *noûs*.²¹

Sin embargo, tras haber identificado la búsqueda de la verdad con el ejercicio del *noûs* y a esta actividad como la función propia, en el fragmento 67 Aristóteles define *phrónesis* como el fin más excelso del hombre y, por lo tanto, como su facultad más distintiva. La lectura del fragmento 65 a la luz de otros fragmentos, tales como los fragmentos 17 y 23,²² no hace más que complejizar esta situación. Mientras en el fragmento 17 Aristóteles afirma que la *phrónesis* es la facultad más elevada y su ejercicio el fin último del hombre, en el fragmento 23 el filósofo confiere este *status*, nuevamente, al *noûs*.

Basándose en la tesis de que el libro primero de *Metafísica* fue escrito en el mismo período que el *Protréptico*, Düring²³ recurre a la caracterización de la sabiduría ofrecida en la primera de estas dos obras para llevar a cabo su propio análisis de la serie de fragmentos 65 a 67. Según Düring, la noción de *noûs* defendida en estos fragmentos es equiparable con la concepción de sabiduría sostenida en el primer libro de *Metafísica*. En esta obra, tras hacer una diferenciación entre las distintas artes y prácticas, Aristóteles se dispone a dilucidar las características y el objetivo de la ciencia suprema o *sophía*. Desde la perspectiva adoptada por Aristóteles en *Metafísica*²⁴ la sabiduría (*sophía*) es la única ciencia cuya búsqueda no se realiza en función de otra cosa, sino que es deseada por sí misma. La razón de esto radica en que dicha ciencia es el conocimiento de las causas y primeros principios de lo real,²⁵ motivo por el cual no sólo es el conocimiento de lo más elevado y divino, sino también la precondition para la existencia de cualquier otro tipo de conocimiento.²⁶

Según Aristóteles, todo hombre desea por naturaleza conocer,²⁷ razón por la cual la búsqueda de la sabiduría o *sophía*, lejos de ser un deseo más entre otros, es la persecución de aquella clase de conocimiento por el cual el hombre se vincula con lo más noble y divino que hay en él.²⁸ Como consecuencia de esto, retomando el análisis de Düring, podríamos decir que, así como en *Metafísica* el *érgon* del hombre es la obtención de la *sophía*, en el *Protréptico* dicha función sería el ejercicio del *noûs* y el *lógos*.²⁹

El inconveniente de esta lectura es el posible desplazamiento de la acepción de *sophía* y *noûs* como facultades del alma al significado de estos mismos términos como ciencia o conocimiento. Sin embargo, este desplazamiento no está implícito sólo en la lectura de Düring, sino que tiene un correlato en la propia obra de Aristóteles: el *Protréptico*. De hecho en esta última obra, en el fragmento 27, Aristóteles define el *érgon* del hombre como la obtención de *sophía*. Sin embargo, en este fragmento “*sophía*” pareciera querer decir sabiduría, esto es, pareciera aludir a un determinado tipo de conocimiento, pero no a una facultad o parte del alma, como sucede en el caso de *noûs* en el fragmento 65.³⁰

Este desplazamiento puede explicarse por el hecho de que, según Aristóteles, el logro de la

plenificación de la naturaleza humana no radica sólo en la adquisición de la sabiduría sino también en el proceso por el cual este fin es posible, esto es, en el ejercicio de la facultad por medio de la cual se adquiere esa clase de conocimiento.³¹ Por este motivo, en el fragmento 53 Aristóteles dirá:

no debemos esquivar la filosofía, si la filosofía es, según pensamos, la posesión y el uso de la sabiduría y la sabiduría uno de los más grandes bienes. No es cosa de navegar hasta las columnas de Hércules, corriendo múltiples peligros por el amor a la riqueza y que no gastemos dinero y esfuerzo por adquirir la sabiduría. De esclavos es verdaderamente suspirar por la vida en lugar de hacerlo por una buena vida y seguir las opiniones de la multitud en lugar de que la multitud siga las nuestras y, perseguir el dinero, pero no prestar atención ninguna a lo que es más noble.

En la primer parte de este fragmento, podemos observar que *sophía* es definido como el mayor de todos los bienes al cual el hombre puede y debe aspirar.³² Sin embargo, a diferencia de *noûs* en el fragmento 65, aquí “*sophía*” no parece aludir a la facultad o parte más elevada del alma, sino al conocimiento obtenido por esa facultad. Pese a esto, el uso simultáneo de los verbos “poseer” y “usar” es un indicio de que para Aristóteles la felicidad no sólo se identifica con la adquisición de un determinado conocimiento sino con el uso de ese conocimiento y, por ende, con el ejercicio continuo de la facultad por medio de la cual ese conocimiento es posible.

Sin embargo, líneas más abajo vemos que, al referirse a la sabiduría, Aristóteles no vuelve a utilizar el término *sophía*, sino *phrónesis*. Según Düring, el uso de *sophía* en la primera parte del fragmento forma parte de un juego retórico entre *sophía* y filosofía, razón por la cual este autor quita relevancia al uso simultáneo de *sophía* y *phrónesis*.

Siguiendo otra línea de lectura, Berti³³ sostiene que para Aristóteles “como para Sócrates, *sophía* no es otra cosa que el aspecto teórico de la *phrónesis*”. De la lectura de los fragmentos del *Protréptico* parece desprenderse que para Aristóteles tanto *sophía* como *phrónesis* son la contemplación de la verdad, es decir, el conocimiento teórico de lo más honorable. Como consecuencia de esto, o se identifican con la felicidad o son parte de ella.³⁴

Ahora bien, esta alternancia entre *sophía* y *phrónesis* no sólo aparece en el fragmento 53 del *Protréptico* sino también en *Metafísica*. En *Metafísica* I, 2, 982b 24, al referirse a la sabiduría, Aristóteles no utiliza el término “*sophía*” sino “*phrónesis*”.³⁵ En este pasaje, *phrónesis*, al igual que *sophía*, es definida como el conocimiento que es buscado por sí mismo y, por esta razón, como la ciencia en sentido propio. De manera análoga a lo que sucede en el fragmento 35 del *Protréptico*, en *Metafísica* I, 2, 982b 24³⁶, *phrónesis* equivale al conocimiento de las primeras causas y, por lo tanto, de los principios constitutivos de lo real.³⁷

Lo interesante de este análisis es que ambos textos, tanto el *Protréptico* como *Metafísica*, están datados en períodos muy cercanos entre sí, razón por la cual parece legítimo preguntarse si esta alternancia entre *phrónesis* y *sophía* no es producto de la defensa por parte de Aristóteles de una misma concepción de sabiduría, muy probablemente de origen platónico.³⁸ El análisis conjunto de estas dos obras nos induce a pensar que tanto en el primer libro de *Metafísica* como en el *Protréptico* Aristóteles tiende a utilizar de manera parecida los términos aquí estudiados: *noûs*, *sophía* y *phrónesis*. No obstante, en el *Protréptico*, a diferencia de lo que pareciera suceder con otros textos, esta alternancia de términos hace resurgir la misma pregunta: ¿*phrónesis*, *noûs* y *sophía* remiten a uno mismo “objeto”? Y si esto fuera así, ¿esta referencia a uno mismo “objeto” se debe a que en el *Protréptico* *phrónesis*, *noûs* y *sophía* son tratados como sinónimos? Y si la respuesta a

esta última pregunta fuera afirmativa, ¿cuál sería la causa de que estos términos puedan ser vistos de este modo?

La respuesta que más aceptación ha tenido entre los estudiosos del texto, dentro de los cuales podemos citar a Gadamer,³⁹ Düring⁴⁰ y Vallejo Campos,⁴¹ es que, al tratarse de un escrito propagandístico destinado a un público familiarizado con la Academia de Platón, en el *Protréptico* Aristóteles habría utilizado un lenguaje platónico para hacer referencia a concepciones que no eran, necesariamente, platónicas.

Si bien, dadas las limitaciones del presente trabajo, no entraremos en el examen de los términos *phrónesis*, *noûs* y *sophía* en la obra platónica, es importante remarcar que la definición aristotélica de estos términos a lo largo del *Protréptico* pareciera tener algunas reminiscencias platónicas que no son puramente nominales.

La caracterización platónica del *noûs* (*Fedón* 96a, *República* VI, 508d)⁴² como la facultad que tiene por objeto los principios de lo real- las ideas-⁴³ guarda un importante correlato con la concepción de *noûs* presentada por Aristóteles como el conocimiento de la verdad (fragmento 65) o el conocimiento de los principios inteligibles de lo real (fragmento 24). La lectura conjunta de Platón y Aristóteles nos induce a pensar que en ambos casos el *noûs* no es solamente concebido como la parte más elevada del alma sino también como la facultad que tiene por objeto la aprehensión de los principios que explican y fundan lo real. Independientemente de las diferencias existentes entre ambos filósofos en cuanto a la naturaleza de dichos principios, tanto para Platón (*Fedón* 96a) como para Aristóteles (Fragmento 91) el *noûs* constituye la facultad del alma por la cual el hombre puede conocer las causas últimas de la realidad, razón por la cual es la facultad por cuyo ejercicio el hombre se realiza como tal.

Ahora bien, así como Aristóteles en el *Protréptico* no siempre usa el mismo término para referirse a la parte más elevada del alma, a la facultad superior del hombre o a la sabiduría, Platón tampoco lo hace.⁴⁴ En *República* IV, al definir la parte superior del alma, más específicamente el *logistikón*, Platón usa indistintamente *phrónesis*⁴⁵ (IV, 433b 8) y *sophía* (IV, 443e), mientras que en otros diálogos, como el *Fedro* (247c 8), se refiere a esta parte del alma a través del término “*noûs*”. Paralelamente, en *Fedón* 79d 1-7, emplea el término *phrónesis* para aludir la facultad superior del alma. En *Filebo* 30c, 59d 1-5 y en *República* VI y VII, en cambio, utiliza *phrónesis*, *noûs* y *nóesis* para referirse al conocimiento de los principios de lo real.⁴⁶

Según Dixsaut,⁴⁷ el motivo por el cual Platón puede emplear estos términos de este modo es la concepción de *phrónesis* que subyace en estos textos. Desde la perspectiva de esta autora, la *phrónesis* no una virtud o facultad particular sino el principio constitutivo de todas las virtudes o excelencias humanas.⁴⁸ Basándose en algunos pasajes de los diálogos platónicos, sobre todo *Sofista* 248d-e, Dixsaut concluye que la *phrónesis* es el saber inmutable de lo inmutable, es decir, de los seres inmóviles.⁴⁹

Esta última definición platónica de la *phrónesis*⁵⁰ como *epistème* puede ser la clave para entender el uso de los términos *phrónesis*, *sophía* y *noûs* en el *Protréptico*. Retomando la lectura de Gauthier- Jolif, podríamos decir que en esta obra Aristóteles permanece fiel a las enseñanzas de Platón sobre la *phrónesis*. “*Phroneîn* para él como para Platón es conocer o contemplar, es la actividad de la parte más elevada del alma (...). La *phrónesis* es, entonces, una ciencia, *epistème*, la más rigurosa de todas las ciencias”.⁵¹

La lectura de los fragmentos trabajados nos lleva a pensar que el término *phrónesis* tiene en el *Protréptico* un significado distinto al dado por Aristóteles en otras obras como por ejemplo la *Ética Nicomáquea*.⁵² Si bien, tanto en la *Ética* como en el *Protréptico*, *phrónesis* es la facultad deliberativa que permite determinar cuál es la mejor manera de actuar en una situación dada, vemos que dicha caracterización no sólo no abarca por completo el significado que *phrónesis* tiene a lo largo del *Protréptico*, sino que no contempla el rasgo esencial que ésta posee en la obra en cuestión. En el *Protréptico*,

phrónesis es la facultad más elevada del hombre (fragmento 17) y, por lo tanto, aquella facultad que se debe ejercitar para ser plenamente feliz. La utilización de *phrónesis* bajo una acepción que trasciende su uso ético más la equivalencia entre este término y los términos *noûs*, *sophía* y *epistéme* muestra la interrelación entre el plano teórico y el práctico, cristalizada en la creencia de que no se puede ser verdaderamente virtuoso sin conocer los primeros principios ni conocer los primeros principios sin ser virtuoso.

LA CONCEPCIÓN DE *PHRÓNESIS* EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

El término *phrónesis* aparece reiteradamente en los fragmentos del *Protréptico*, pero uno de los fragmentos clave para entender su significado y alcance es el fragmento 17. Allí el filósofo se expresa del siguiente modo:

Si el fin de todas las cosas es mejor (pues todo lo que llega a la existencia llega a existir en función de su fin, y el <fin> es siempre lo mejor y lo óptimo de todas las cosas), y si el fin según naturaleza es lo que se completa último en el orden de la generación, y si admitimos que el alma es posterior al cuerpo y que la *phrónesis* emerge última en el alma (pues podemos ver que es por naturaleza que la última facultad llega a la existencia en el hombre y esto es también porque la vejez apunta a esta única clase de bien), entonces la misma forma de sabiduría (*phrónesis*) es por naturaleza nuestro fin y su ejercicio es la actividad final por cuya preocupación hemos llegado a existir. Pues debemos admitir que, si llegamos a la existencia en orden a ejercitarla y enseñarla, nosotros también existimos por este fin.

Según el filósofo, así como la realidad está jerárquicamente ordenada, el hombre, en tanto es un compuesto de alma y cuerpo, está atravesado por cierta graduación que eleva al alma por encima del cuerpo y a sus fines por encima de los fines del segundo.⁵³ Desde la perspectiva de Aristóteles, la generación del alma es posterior a la del cuerpo y, por eso mismo, superior. Por este motivo, si partimos de la tesis de que el fin último del alma es la sabiduría (fragmento 5), se debe concluir que el fin natural del hombre es la obtención de este conocimiento, y su búsqueda, su actividad final y más preciada.

La clave de este fragmento es la alternancia del sustantivo *phrónesis* y de los infinitivos *phroneîn* y *phronêsai*. Mientras la sabiduría es mencionada mediante el sustantivo *phrónesis*, la actividad por medio de la cual el hombre accede a ella es expresada mediante los infinitivos. A través de su uso, Aristóteles pareciera enfatizar que, si bien la felicidad es una disposición del alma (*diakêisthai tèn psychén*),⁵⁴ la *phrónesis*, único medio para alcanzarla, requiere de la actividad del hombre que sólo logrará ser sabio y, por ende, auténticamente feliz en tanto y en cuanto esté dispuesto a serlo. De este modo, a través del uso conjunto del sustantivo y de los infinitivos, Aristóteles tiende a resaltar las dos características básicas de la *phrónesis*, esto es, la de ser simultáneamente una actividad y un estado producto de esa actividad.⁵⁵ Por medio de esta doble caracterización, el filósofo parece señalar que, como dice Jaeger, la *phrónesis* es aquello que tiene por objeto y fin a sí misma.⁵⁶

Según Zagal y Aguilar- Álvarez, en el pensamiento aristotélico “la *physis* es tendencia. Por lo tanto, la *physis* no está acabada: es –en terminología aristotélica- potencia, es un “aún no”. Pero este “aún no” ya está relativamente encauzado”.⁵⁷ Teniendo en cuenta que en el *Protréptico* la *phrónesis* es una facultad constitutiva de la naturaleza humana, deberíamos concluir que el ejercicio de esta facultad representa el único medio de plenificar su *physis* y, en consecuencia, pasar a ser en acto aquello que sólo era en potencia.⁵⁸

Alcanzado este punto, la pregunta que deberíamos formular es qué debemos entender por *phrónesis* en el *Protréptico* y, por ende, qué concepción de sabiduría el filósofo sostiene en este texto.

Como es sabido, *phrónesis* es un término que tiene significados tales como espíritu,

mente, inteligencia, sabiduría, pensamiento, razón, sentimiento, propósito, sensatez, cordura, buen juicio, prudencia.⁵⁹ Dumoulin⁶⁰ sostiene que en el *Protréptico* se pueden registrar dos sentidos del término en cuestión: un significado ordinario y un significado superior. Para este autor, bajo el primer significado, *phrónesis* equivale a las ciencias que conciernen a los cuerpos y a las causas de los elementos de la naturaleza. Bajo el segundo de estos dos significados, esto es, el superior o más elevado, el término se identifica con la sabiduría, la adquisición de aquello que es más cognoscible y, por este motivo, con el fin último del hombre.⁶¹ Desde nuestra perspectiva, el uso de *phrónesis* en el fragmento 17 está claramente inscripto dentro de esta segunda acepción. Las premisas presentes en este fragmento que nos permiten reconstruir esta definición de *phrónesis* son las siguientes: 1) que las cosas llegan a existir en función de su fin natural y 2) que el fin natural es siempre último en la generación. Sobre la base de estas dos premisas, el filósofo concluye que, si la sabiduría (*phrónesis*) es última en su generación y el fin por el cual el hombre existe, ella debería ser también su objetivo último y su ejercicio la condición *sine qua non* para alcanzar la plenitud y, por ende, la felicidad.⁶²

En el fragmento, 20 Aristóteles avanza un paso más. Allí, el estagirita se expresa del siguiente modo:

De acuerdo con este razonamiento, Pitágoras estuvo acertado al decir que todo hombre ha sido creado por el dios para el conocimiento y la contemplación. Pero, si el objeto del conocimiento es el cosmos o alguna otra naturaleza, tal vez habrá que indagarlo posteriormente, pero, en principio, nos basta ahora con lo dicho. Efectivamente, si la *phrónesis* es el fin de acuerdo a la naturaleza el ser sabio será lo mejor de todo.

En este fragmento “*phrónesis*” ya no sólo hace referencia a una facultad perteneciente a la parte racional del alma, sino a una facultad teórica cuyo objetivo aún no está determinado. La prueba de esto es el juego argumentativo desplegado por Aristóteles mediante el uso simultáneo del sustantivo *phrónesis* y los infinitivos *phroneîn*, *gignôskein* y *theoreîn*. Al definir las acciones de conocer y contemplar como los objetivos que impulsan nuestra existencia⁶³ y deducir de ello la identificación entre *phrónesis* y el fin natural y más elevado del hombre, Aristóteles transfiere las características de estas dos acciones (conocer y contemplar) a la descripción de esta virtud.⁶⁴

Pese a esto, según Julio Pallí Bonet, el término *phrónesis* es uno de los términos

que ha sido objeto de las más grandes controversias. ¿Es la *phrónesis* una sabiduría práctica especulativa sobre las verdades inmutables o, más bien, una síntesis de ambas? La dificultad de encontrar el verdadero significado aumenta por cuanto Aristóteles no da a la palabra la misma acepción y su campo semántico fluctúa. A veces, designa por *phrónesis* algo que es, evidentemente, un saber y, probablemente, un bien, y, otras veces, se presenta como algo que es, evidentemente, un virtud y, probablemente un saber.⁶⁵

En el *Protréptico*, podemos rastrear todos estos matices descriptos por Bonet. En el fragmento 43, Aristóteles define *epistême* como la ciencia que permite al hombre obtener los mayores dones. Paralelamente, define *phrónesis* como el mayor presente que se puede recibir. Esta caracterización de *episteme* y *phrónesis*⁶⁶ genera en la estructura profunda del texto un fuerte lazo conceptual⁶⁷ que, a la luz del resto de los fragmentos analizados, hará de *phrónesis* una facultad teórico- ética y de *epistême* no sólo el conocimiento de los primeros principios metafísicos, sino también éticos.⁶⁸

Esta relación entre *epistême* y *phrónesis*⁶⁹ se reitera en el fragmento 67. En este fragmento, partiendo de la premisa de que la parte cognitiva es la mejor parte del alma, Aristóteles concluye que la *phrónesis* es lo más digno de ser elegido y que su objetivo -el

conocimiento de lo que, verdaderamente, es- (fragmento 48) ⁷⁰ es la meta máspreciada. Esta equivalencia entre *epistéme* y *phrónesis*, ⁷¹ sumada a la ya observada entre *phrónesis*, *noûs* y *sophía*, nos induce a pensar que en esta instancia de su pensamiento Aristóteles aún no habría diferenciado las virtudes intelectuales, ⁷² razón por la cual el conocimiento relativo al orden práctico no estaba distinguido de aquel relativo al orden teórico.

Si avanzamos en la lectura de los fragmentos, podremos ver que en los fragmentos 4, 21, 38, y 68, Aristóteles nos muestra otra arista de su concepción de *phrónesis* que pareciera poder servir de apoyo a esta línea de lectura. La lectura conjunta de estos fragmentos nos permite concluir que, si bien *phrónesis* tiene un carácter teórico, es también un término con una marcada carga ética. ⁷³ En el fragmento 21, esta dimensión ética puede verse a través de la interdependencia entre las virtudes y *phrónesis*: el hombre debe ser virtuoso por el cuidado de la *phrónesis*, esto es, de su fin último. ⁷⁴ En este fragmento, vivir de acuerdo a las virtudes es una condición indispensable para la obtención de la *phrónesis* y, por ende, de la felicidad. En el fragmento 4, el filósofo es más contundente. En este fragmento, define a los hombres que se preocupan sólo por la persecución de bienes materiales, olivándose de la adquisición de las virtudes, como enfermos del alma y, por ende, como faltos de *phrónesis*, características que en el fragmento 3 los hará merecedores del calificativo de “miserables”. ⁷⁵

Sin embargo, ambos aspectos de esta concepción de *phrónesis*, el teórico y el ético, no están desvinculados, sino íntimamente relacionados. Interpretando el fragmento 21, Düring argumenta que “la forma más alta de conocimiento es conocimiento de los primeros principios y fines últimos. Un hombre que posee tal conocimiento y lo aplica *kat’ epistéme* elegirá lo correcto y será un hombre recto y honesto en sus acciones y usos de los bienes externos”. ⁷⁶ En tanto conocimiento de los principios más elevados (fragmento 35 y 67), la *phrónesis* es presentada por Aristóteles como aquella virtud del alma que puede determinar y encauzar la acción humana de un modo adecuado. Por tal motivo, constituye el único medio por el cual el hombre puede alcanzar el estado saludable de su alma (fragmentos 4, 3, 38). De aquí que, en el fragmento 68, el filósofo concluya que la *phrónesis* o es la causa de la felicidad o es la felicidad misma.

Sin embargo, la concepción de *phrónesis* hasta aquí presentada pareciera presentar algunas disonancias con la concepción presente en otras obras del filósofo, como por ejemplo la *Ética Nicomáquea*. Si bien tanto en el *Protréptico* ⁷⁷ como en la *Ética*, ⁷⁸ Aristóteles afirma que la actividad propia del hombre se identifica con la mejor y más perfecta de las facultades del alma, en la segunda de estas obras, a diferencia de la primera, esta facultad ya no es *phrónesis*, sino *sophía*. De hecho, en esta obra, el filósofo dice que la *phrónesis* “no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así da órdenes a causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad”. ⁷⁹

Si bien, dadas las limitaciones del presente trabajo, no analizaremos la concepción de *phrónesis* en la *Ética Nicomáquea*, es importante resaltar que en esta obra *phrónesis* ya no es concebida como la facultad más elevada, sino como una virtud dianoética por cuyo medio el hombre puede determinar “qué es bueno y conveniente para sí mismo”. ⁸⁰ Desde la perspectiva aristotélica, para poder alcanzar sus objetivos, la *phrónesis* debe conocer dos cosas: el fin y la situación. Sin embargo, estas dos cosas no dependen de ella. ⁸¹ La situación depende del contexto socio-cultural y el fin debe ser dado por las virtudes éticas. Lo que la *phrónesis* determina son los medios para realizar el fin de la acción. ⁸² Por tal motivo, como dice Natali, la *phrónesis* es una virtud intelectual que depende del resto de las virtudes o facultades del alma sin las cuales el conocimiento de los fines y la persecución de los medios no serían posibles. ⁸³

Como consecuencia de esto, cabría preguntarse cuál es la causa por la cual se produce este aparente cambio en la concepción de *phrónesis* presente en el *Protréptico* y en la *Ética*

Nicomáquea.

En el *Protréptico*, más precisamente en los fragmentos 27 y 53, Aristóteles define *sophía* como uno de los bienes más grandes que el hombre puede obtener. Esta caracterización, más la descripción de *phrónesis* realizada en el fragmento 17 como la parte superior del alma, no sólo nos permite ver que Aristóteles tiende a definir ambos términos de la misma manera, sino también a relacionarlos con el mismo objeto: la sabiduría. Sin embargo, aun cuando en la *Ética Nicomáquea* “*sophía*” sigue materializando la concepción aristotélica de la sabiduría,⁸⁴ no sucede lo mismo con *phrónesis*. En esta obra, la distinción entre ambos términos no sólo eleva a *sophía* sobre *phrónesis*, sino que quita todas las prerrogativas con las que este último término aparece en el *Protréptico*. Para el filósofo:

está claro que la *sophía* es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza (...). La *phrónesis*, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico⁸⁵

En este pasaje, *phrónesis* ya no es la facultad por la cual el hombre conoce los primeros principios, sino la capacidad deliberativa que permite juzgar qué está bien o está mal y, de este modo, determinar cómo se debe actuar. Por este motivo, es una facultad básicamente práctica que tiene como objeto lo individual o contingente.⁸⁶ El análisis de la obra nos permite inferir que, si bien se trata de una virtud intelectual, dado que implica tanto el conocimiento de lo universal como de lo individual,⁸⁷ de los fines como de los medios necesarios para actuar, ya no posee el carácter *teorético* tan remarcado en el *Protréptico*. En tanto su ámbito es el ámbito propiamente humano su objeto ha dejado de ser la búsqueda los primeros principios para identificarse con la acción. Según el filósofo, no se puede ser genuinamente virtuoso sin ser *phrónimos* y no se puede ser *phrónimos* sin ser virtuoso. En este contexto *phrónesis* ya no es conocimiento o ciencia de lo más honorable, sino la recta razón que permite encauzar la acción hacia los fines determinados por las virtudes éticas.⁸⁸

En las antípodas de este planteo, el carácter teórico-práctico dado al término *phrónesis* en el *Protréptico* genera una yuxtaposición con el resto de las virtudes que impide distinguir las tan tajantemente como de hecho sucede en la *Ética Nicomáquea*. Al definirla como el conocimiento de las causas y la facultad que determina la acción, la *phrónesis* se nutre de los atributos que no sólo le serán negados en los tratados posteriores, sino que además serán adjudicados a virtudes distintas como *epistème*, *sophía* y *noûs*.

Si bien tanto en el *Protréptico* como en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles sostiene que la actividad contemplativa constituye el fin último del hombre, la distinción hecha en esta última obra entre las diferentes virtudes intelectuales marca un cambio importante dentro de su teoría, que modifica y condiciona la concepción de *phrónesis* tal como aparecía en el *Protréptico*. Por tal motivo, si bien no se puede sostener que haya un quiebre absoluto ni una continuidad rotunda entre ambas obras, debemos, en cambio, subrayar, el juego de diferencias y coincidencias a las que el pensamiento del filósofo se vio sujeto en su devenir histórico. Sólo mediante la exploración de las concordancias y disidencias existentes en sus obras podemos aproximarnos a una lectura fructífera del *corpus*.

Bibliografía

- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- Berti, E., *Aristotele, Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di---, Milano, **UTET Università**, 2008 (2000).
- Berti, E., *La filosofía del “primo” Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962).
- Boeri, M., *Aristóteles, Física I-II*, Introducción, traducción y notas de---, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- Bonet, J. Pallí, *Aristóteles, Ética Eudemia*, Introducción, traducción y notas de --- Madrid, Gredos, 1998.
- Chroust, A. H., *Aristotle. New Light on His Life and Some of His First Lost Works*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1973 (vol. I).
- Dumoulin, B., *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, Vrin, 1981.
- Düring, I., *Aristotle’s Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1961.
- Dixsaut, M., “Des multiples sens de la *phronésis* dans les dialogues de Platon”, en D. Lories et L. Rizzerio (eds), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, Paris, Vrin, 2008
- Gauthier R. A. et. Jolif J. Y., *Aristote, L’ Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par---, Paris, Louvain, Publications universitaires, 1970 (tome I-II)
- Fermani, A., *Aristotele, le tre Etiche*, Saggio introduttivo, traduzione e note di---, Milano, Bompiani, 2008.
- Guthrie, W., *Historia de la filosofía griega*, trad. cast. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1981 (VI).
- Natali, C., “La *phronésis* d’ Aristotele”, en G., Aubry, *L’ excellence de la vie. Sur l’ Ethique à Nicomaque et l’ Etique à Eudème d’ Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- Vallejo Campos, A., *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos, 2005.
- Zagal H. y Aguilar-Álvarez S., *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México, Universidad Panamericana- Publicaciones Cruz, 1996.

¹ Recibido: 21/04/10. Evaluado: 21/05/2010. Aceptado: 27/05/10.

² Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguiremos la edición de I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1961. No obstante, para la traducción de los fragmentos, hemos tenido en cuenta también las ediciones y traducciones de A. Vallejo Campos, *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos, 2005; C. Megino Rodríguez, *Aristóteles, Protréptico*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Abada, 2006, y E. Berti, *Aristotele, Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, UTET Università, 2008 (2000); M. Zanatta, *Aristotele, I Dialoghi*, Introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, BUR, 2008.

³ Ver W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Berlín 1923), pp. 100-1003, I. Düring, *ob. cit.*, pp. 191, 195-196; B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, Vrin, 1981, pp. 129-131; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 5-30; E. Berti, *La filosofía del "primo" Aristotele*, Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962), pp. 421-424, E. Berti, *ob. cit.*, p. 77.

⁴ *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178b 20-25; *Ética Eudemia* VIII, 3, 1249b 16-21; *Metafísica* I, 2, 982b 7-10.

⁵ Fragmentos 33, 53.

⁶ Fragmento 53.

⁷ Fragmento 65.

⁸ En *Ética Nicomáquea* VI, 7, 1141a 10-1141b 23.

⁹ Para un análisis más detallado de esta problemática, ver A. H. Chroust, "A brief account of reconstruction of Aristotle's *Protrepticus*", *Classical Philology* LX (1965) 4, pp. 229-239; W. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. cast. de A. Medina González, Madrid, Gredos, 1981, pp. 86-95 (tomo VI); E. Berti, *ob. cit.*, pp. 396-413.

¹⁰ La tesis de Hirzel es tomada del extenso comentario realizado por Jaeger (*ob. cit.*, p. 91).

¹¹ R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *Aristote, L' Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par ---, Paris, Louvain, Publications universitaires, 1970, p. 14 (tome I).

¹² W. Jaeger, *ob. cit.*, pp. 90-92.

¹³ A. H. Chroust, *Aristotle. New Light on His Life and Some of His First Lost Works*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, p. 116 (vol. I).

¹⁴ W. Guthrie, *ob. cit.*, 89.

¹⁵ Fragmento 23.

¹⁶ *Ética Nicomáquea* I 7, 1097b 22-24.

¹⁷ *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177a 12-20.

¹⁸ *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098a 16-18.

¹⁹ *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177a 12-18.

²⁰ En este punto, estamos de acuerdo con Berti (*ob. cit.*, p. 92) quien afirma que no queda completamente claro qué entiende Aristóteles por verdad en este fragmento, esto es, si se está refiriendo a algún tipo de objeto tal como lo habría hecho Platón en *República* VII o a alguna cualidad del pensamiento como él mismo lo habría empleado en *Metafísica* IX, 10.

²¹ Fragmentos 23 y 24.

²² Estos fragmentos serán citados y analizados en la segunda parte de este trabajo.

²³ I. Düring, *ob. cit.*, pp. 238-239. La misma línea de lectura seguirá E. Berti (*ob. cit.*, p. 92).

²⁴ *Metafísica* I, 2, 982a 5- 982b 5.

²⁵ *Metafísica* I, 1, 981b 25-982a 5, *Metafísica* IV, 1003a 30-31.

²⁶ *Metafísica* I, 2, 982a, 9-15.

²⁷ *Metafísica* I, 1, 980a.

²⁸ *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177 a 12-20.

²⁹ Siguiendo la lectura de E. Berti (*ob. cit.*, p. 402), podemos afirmar que desde la perspectiva aristotélica conocer significa para el hombre ser y vivir. Amar el conocimiento implica amar el ser y la vida, de lo cual se desprende que el deseo por la sabiduría es un deseo constitutivo de la naturaleza humana y, por lo tanto, su realización es la actividad o *érgon* más propia del hombre.

³⁰ *Metafísica* I, 1.

³¹ *Ética Nicomáquea* I, 9, 1099b 26-28. Ver A. Vallejo Campos, *ob. cit.*, p. 157.

³² *Metafísica* 980a-980b.

³³ E. Berti, *ob. cit.*, p. 423.

³⁴ Fragmento 68. Ver S. Mansion, "Contemplation and action in the *Protrépticus*, en Düring, I. and Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 61-62.

³⁵ Desde la perspectiva de W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924, p 123), en este pasaje de *Metafísica* Aristóteles estaría haciendo un uso corriente del término *phrónesis*.

M. Zanatta, *Aristotele, Metafísica*, Introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, BUR, 2009, pp.367- 368), basándose en la tesis de que la valencia teórica del término *phrónesis* es propia de Platón, dice que la influencia del vocabulario platónico de este pasaje de *Metafísica* es innegable.

³⁶ Para Aubenque (*ob. cit.*, p. 22), en este pasaje de *Metafísica* "*phrónesis* es sinónimo de *sophía* o de *epistémé* y designa el conocimiento por excelencia, exactamente como en el *Protréptico*". No obstante Aubenque (*ob. cit.*, p. 21) considera que en *Metafísica* Aristóteles estaría haciendo un uso genérico, aunque no banal, del término "*phrónesis*".

³⁷ Para un desarrollo más detallado de esta tesis ver E. Berti, *struttura e significato della Metafísica di Aristotele*, Roma, EDUSC, 2008, pp. 36-40.

³⁸ Para profundizar más esta tesis ver E. Berti, *ob. cit.*, p. 411.

³⁹ La interpretación de Gadamer sobre el *Protréptico* es retomada de P. Aubenque, *ob. cit.*, pp. 21.

⁴⁰ I. Düring, *ob. cit.*, p. 218.

⁴¹ A. Vallejo Campos, *ob. cit.*, p. 142.

⁴² *República* VI, 508 d

⁴³ *República* 508d- 509a.

⁴⁴ Para abordar la problemática de la distinción entre partes del alma y facultades del alma en Platón ver S. Delcomminette, "Facultés et parties de l'âme chez Platon" in *Plato, Electronic Journal of de International Plato society*, n° 8, 2008.

⁴⁵ Según Delcomminette (*ob. cit.*, p. 36), es importante remarcar que el *logistikón* era designado por Platón mediante palabras de la familia de *phrónesis*. Desde la perspectiva de este autor, esto se debe a que el término *phrónesis* no era ligado por Platón a un objeto específico sino que aparecía aplicado tanto a lo sensible como a lo inteligible.

⁴⁶ En *Filebo* 59d 1-5 usa términos pertenecientes a la familia de palabras de *phrónesis*, en *República* VI, 511 d1 y 534b 5 emplea el término *noûs* y en *República* VII 534a 2 utiliza *nóesis*.

⁴⁷ M. Dixsaut, “Des multiples sens de la *phronésis* dans les dialogues de Platon”, en D. Lories et L. Rizzerio (eds), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, Paris, Vrin, 2008, p. 97.

⁴⁸ En esta misma línea, en el fragmento 68 del *Protréptico*, Aristóteles se refiere a la *phronesis* con las siguientes palabras: “ninguna de las virtudes denominadas “particulares” es, por lo tanto, la función de aquella; pues es mejor que todas ellas, y el fin producido es siempre superior a la ciencia que lo produce”.

⁴⁹ M. Dixsaut, *ob. cit.*, p. 144.

⁵⁰ B. Dumoulin, *ob. cit.*, p. 120.

⁵¹ Ver R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *Aristote, L' Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par---, Paris Louvain, Publications universitaires, 1970, p. 466 (tome II).

⁵² Para un desarrollo de esta tesis ver R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *ob. cit.*, p. 469.

⁵³ Fragmentos 23 y 56, *Ética Nicomáquea* I, 8, 1098b 13-14.

⁵⁴ Fragmento 2.

⁵⁵ De aquí también se desprende el uso de *phronesis* para designar tanto a la parte superior del alma en el fragmento 17 como a la sabiduría en los fragmentos 35 y 53, esto es, a aquel conocimiento que resulta del ejercicio de la parte superior del alma.

⁵⁶ W. Jaeger, *ob. cit.*, pp. 81-82.

⁵⁷ H. Zagal y S. Aguilar-Álvarez *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México, Universidad Panamericana- Publicaciones Cruz, 1996, p. 8.

⁵⁸ Según M. Boeri (*Aristóteles, Física* I-II, Introducción, traducción y notas de---, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 171), Aristóteles no concibe la naturaleza “como una entidad determinada sino sólo como una disposición o capacidad que es propia de los entes naturales”.

⁵⁹ Para una sistematización de los significados del término *phronesis* ver L. Rizzerio, “Aspects de la *phronesis* présocratique: Héraclite et Empédocle”, en D. Lories, L. Rizzerio (eds), *Le jugement pratique. Autor de la notion de phronésis*, Paris, Vrin, 2008, pp. 47-50.

⁶⁰ B. Dumoulin, *ob. cit.*, p.119. Ver también R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *ob. cit.*, p.465.

⁶¹ M. Zanatta, *ob. cit.*, p. 215.

⁶² El mismo argumento aparece en el fragmento 23. La diferencia entre ambos fragmentos es que en el fragmento 23 Aristóteles identifica a la mejor parte del hombre con el *noûs*. Ver C Megino, *ob. cit.*, p. 144.

⁶³ En *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178b 24-28 dice: “una señal de esto es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar todos privados de tal actividad, pues mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto existe una cierta semejanza con la actividad divina, pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación”.

⁶⁴ En el fragmento 35, Aristóteles concibe a la *phronesis* como el conocimiento de las causas tal como lo habría hecho en *Metafísica* I, 2, 982b 24.

⁶⁵ J. Pallí Bonet *Aristóteles, Ética Eudemia*, Introducción, traducción y notas de --- Madrid, Gredos, 1998, p. 232. Ver también R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *ob. cit.*, pp. 466-467; lo interesante del trabajo de estos últimos autores es el análisis comparativo del uso del término *phronesis* en el *Protréptico*, *Ética Eudemia* y *Ética Nicomáquea*.

⁶⁶ En este sentido, B. Dumoulin (*ob. cit.*, p. 120), tras ofrecer un breve glosario de la terminología empleada por Aristóteles en el *Protréptico*, argumenta que en esta obra “hay una equivalencia entre ciencia (*epistème*) y sabiduría (*phronesis*)”.⁶⁶ Para este autor, la ciencia más elevada coincide con la sabiduría suprema, pues los dos términos no sólo parecen ser intercambiables en los fragmentos 5- 40 y 6- 67, sino que además tienen el mismo *status*.

⁶⁷ En *Ética Eudemia* I, 1, 1214a 33, Aristóteles utiliza el término *phronesis* para referirse a la sabiduría, esto es, al conocimiento que se identificará con el objeto de la vida contemplativa y, por

ende, con la felicidad. Según A. Fermani (*Aristotele, le tre Etiche*, Saggio introduttivo, traduzione e note di---, Milano, Bompiani, 2008, pp. 398) la tentación de caracterizar a *phrónesis* como “una capacidad típicamente o únicamente especulativa es fuerte. Este significado parece particularmente claro en 1215b 2 y 1216a 19. Por el contrario, en 1234a 29, parece claro que el significado del término es, precisamente y sobre todo, aquel encontrado en la *Ética Nicomáquea*. Más que una evolución en el pensamiento aristotélico en este terreno, parece mas lógico pensar, como también ocurre en otros casos, en una coexistencia de significados y de acepciones del mismo término”.

⁶⁸ Ver E. Berti, *ob. cit.*, p 421.

⁶⁹ *Metafísica* XIII, 13, 1078b 15.

⁷⁰ *Metafísica* I, 2, 982b 24.

⁷¹ *Tópicos* VIII, 14, 163b9.

⁷²B. Dumoulin, *ob. cit.*,p. 129.

⁷³E. Berti *ob. cit.*, p. 422.

⁷⁴*Ética Nicomáquea* I, 8, 1098b 30-31; I, 13, 1102a 5-7.

⁷⁵*Ética Nicomáquea* I 5, 1095b 19-22.

⁷⁶I. Düring, *ob. cit.*, p. 191.

⁷⁷Fragmentos 17 y 23.

⁷⁸*Ética Nicomáquea* I, 7, 1098 a 15-18.

⁷⁹*Ética Nicomáquea* VI, 13, 1145a 5-11.

⁸⁰ *Ética Nicomáquea* VI, 5, 1140a 5-27.

⁸¹*Ética Nicomáquea* VI, 1144a 8-9.

⁸²*Ética Nicomáquea* III, 3, 1112b 11-12; VI, 13, 1145a 1-5.

⁸³C. Natali, “La *phrónesis* d’ Aristotele”, en G., Aubry. *L’ excellence de la vie. Sur l’ Ethique à Nicomaque et l’Etique à Eudème d’ Aristote*, Paris, Vrin, 2002, pp. 181-182.

⁸⁴ *Ética Nicomáquea* VI, 7, 1141b 4-5.

⁸⁵ *Ética Nicomáquea* VI, 7, 1141a 30-45.

⁸⁶ *Ética Nicomáquea* VI, 7, 1141b 8-12.

⁸⁷ *Ética Nicomáquea* VI, 7, 1141b 14-15: “tampoco la prudencia está limitada a sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular”.

⁸⁸ *Ética Nicomáquea* X, 8, 1178a 15-20.