

ACTUALIDAD DE LA *PHRÓNESIS* ARISTOTÉLICA*

Andrés Covarrubias Correa

Me parece muy sugerente la afirmación de Gadamer en *Verdad y Método*, cuando dice: “Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles –y no el concepto moderno de método y ciencia– es el único modelo viable para formarnos una idea de las ciencias del espíritu” (Ed. Sígueme, 1992, II, 309). No sé si este sea el “único modelo viable” para tal fin, pero sí sé que la filosofía aristotélica de la *práxis* asume cabalmente un elemento que las ciencias nacidas del “espíritu geométrico”, por decirlo pascalianamente, no pueden abarcar, a saber: la *phrónesis*, en cuanto esta última es ‘una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre’ (*EN VI, 5, 1140 b, 19-21*).

Tal virtud no solo se aplica al bien humano en un sentido individual, en el cuidado de sí mismo con vistas al bien propio, sino también tiene una dimensión política, puesto que somos seres sociales, y esto se refleja principalmente en la prudencia legislativa (*EN VI, 8*), donde la legislación, como veremos, es uno de los temas susceptibles de persuasión en el ámbito de la retórica política, según Aristóteles.

Aquí me propongo exponer el papel central de la *phrónesis* en la filosofía del Estagirita, con el fin de hacer un llamado de alerta sobre este principio fundamental de la acción que hoy solemos olvidar, ya sea porque se da por asumido, o, a veces, por una cierta reticencia a volver

Andrés Covarrubias Correa, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt N° 1030975.

sobre la filosofía clásica para encarar los nuevos –y, en tantas ocasiones, no tan nuevos– problemas de las sociedades contemporáneas y, por ende, de los individuos que las constituyen.

En lo principal desarrollaré la idea de que la *phrónesis* se presenta como un antídoto eficaz frente a la ubicuidad amoral del discurso retórico y al característico relativismo de las técnicas persuasivas. Ubicuidad reconocida, entre muchos otros, por Gadamer y que, incluso, llega a absorber sin residuos todos los campos discursivos, por ejemplo en los planteamientos de Nietzsche y Perelman.

1. LA *PHRÓNESIS*: VIRTUD ‘DIANOÉTICA’ FUNDAMENTAL

No creo que sea el camino más certero intentar mostrar en abstracto la necesidad imperiosa de considerar la *phrónesis* en una época en la que la razón parece fragmentada en una pluralidad de saberes y direcciones, y las voluntades, por su parte, parecen arrojadas a un sinnúmero de posibilidades de acción, siempre bajo la sospecha de estar actuando en aras de una racionalidad estratégica, o, simplemente, bajo el imperio de los deseos individuales. Aristóteles, a mi juicio, sigue un camino semejante, al evitar generalizaciones innecesarias, cuando nos dice que podemos comprender la naturaleza de la *phrónesis* “considerando a qué hombres llamamos prudentes” (*EN VI*, 5, 1140 a, 23-24).

La elucidación del problema ético, a mi entender, debe detenerse en cada paso en ciertas preguntas que debemos formularnos personal y reflexivamente: ¿qué ocurre conmigo cuando prometo, cuando ofrezco cuidado, admiro el valor, o abrigo una esperanza? ¿Qué siento, y desde dónde, cuando les fallo a otros, cuando les falto? ¿Todos los otros, o los que me importan? ¿Qué hace que ellos me importen, sean todos o algunos? ¿Qué me liga o qué me desliga de responsabilidades? ¿Qué espero de los otros cuando prometen? ¿Qué ocurre en mí cuando fallan o faltan? ¿Es posible hablar de todo esto con un sentido que vaya más allá de la mera persuasión?

Se trata, indudablemente, de preguntas que podemos extender al infinito. Aquí me importa, sobre todo, el sentido de tales preguntas y dónde se enmarca este sentido: qué hace que tales interrogantes sean significativas para mí y para otros. En efecto, pienso que la *phrónesis*, en primera instancia y de un modo radical, interpela por ese sentido. Asimismo creo que ella fue concebida, originariamente, en este horizonte de búsqueda y preguntas, tanto en el ámbito precristiano aristotélico, como en el cristiano de Santo Tomás de Aquino. Su tradición es tan larga como la misma conciencia moral; tan vasta como el deber, qué se debe y a quién.

Las respuestas a estas preguntas, a mi juicio, pasan por una buena comprensión de la tensión entre naturaleza y libertad. Tanto Aristóteles como Santo Tomás –cada uno en su horizonte cultural– entendieron que no corresponde extremar tal tensión, de un modo generalizador y sin matizaciones. Es decir, comprendieron que hay algo en el ser humano que, de suyo, funda un espacio de deliberación y elección, que está sumido, sin embargo, en el campo de ciertas determinaciones, las que parecen ser olvidadas cuando los individuos solo aspiran al ilimitado ejercicio de su libertad, reclamando para esto derechos, sin pensar suficientemente en los deberes.

En mi opinión, como no pedimos al científico ni al juez que corten la rama sobre la que están serrando el árbol, tampoco es lícito pedir un fundamento detrás del fundamento propio de la reflexión y la vida moral, lo que termina en un relativismo a ultranza en el marco de la *práxis*. Eso sí, es necesario explicar el modo como se podría superar tal tensión entre naturaleza y libertad.

La *phrónesis* es una ‘disposición’ (*héxis*), y por tanto no se sostiene sobre la nada, sino que apela a una dimensión fundamental que orienta al individuo libre, la que apunta a un sentido último que nos es propuesto en el seno de una comunidad. Se trata de una garantía básica tras la pluralidad de los entes con respecto a los cuales emitimos juicios de valor, los que, a su vez, nos comprometen. De manera que el asunto no es si estamos determinados o no, sino, más bien, cómo y qué hacemos ‘con’ y ‘a partir de’ nuestras determinaciones o limitaciones, y nuestras posibilidades. En definitiva, qué hacemos con nuestra finitud, frente a las pretensiones de establecer una vida buena. En esto, a mi entender, consiste la libertad, y, por lo mismo, la *phrónesis*, en cuanto esta es una disposición abierta a una gama de posibilidades respecto a un individuo siempre concreto, y en relación con otros sujetos también concretos.

La consideración de la *phrónesis* nos embarca en esta difícil tarea desde la cual experimentamos la dificultad de una fundamentación ética, y, como contraparte, constatamos las desastrosas consecuencias que se producen cuando intentamos prescindir de esa vital fundamentación, para confiarnos, simplemente, a las técnicas persuasivas.

Aristóteles, en el libro VI, cap. 5, de la *Ética a Nicómaco*, delimita los alcances y características de la *phrónesis*. Ahí nos dice que “parece propio del hombre prudente el poder deliberar bien (*kalos bouleúsasthai*) sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”. Así, pues, es prudente el hombre ‘deliberante’ o capacitado para la deliberación (*bouleutikós*), en vistas a la determinación de la vida buena, quien es capaz de acoger lo extremo particular, el caso concreto, en un principio universal.

Pero la prudencia (que es, como hemos dicho, deliberativa) no puede ser ciencia (pues la acción puede darse de diferentes maneras) ni arte (ya que no estamos en el campo de la producción), sino una virtud –que se ubica en la parte del alma que forma opiniones (*tou doxastikou*)– donde la buena actuación en sí misma es un fin (*télos*). Puesto que la *phrónesis* no se reserva solo al individuo, constituye, a la vez, una cualidad propia de los buenos políticos, de los que saben administrar bien lo común.

Además, la *sophrosýne*, la continencia, dice Aristóteles, es llamada así porque salvaguarda la prudencia (*hos sózousan tèn phrónesin*), al resguardar aquellos juicios que hacen relación con el placer y el dolor, a saber: los juicios prácticos, que remiten al campo de la acción. El hombre corrompido, en efecto, pierde la percepción clara del principio (*i.e.* el vicio destruye el principio), con lo que el individuo, sostiene el Estagirita, “ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa”.

Esta es, a mi entender, también una buena base para la descripción del nihilismo imperante en nuestra época, el que se disfraza con los ropajes de la retórica, con el fin de no detener la acción aunque no se perciba el fin, lo que podríamos llamar, llevando más allá la afirmación de Aristóteles, el efecto proporcional de las ‘sociedades incontinentes’.

De modo que la prudencia es la virtud intelectual o ‘dianoética’ que orienta el obrar moral, ya que ilumina y acompaña a las virtudes éticas, situándose en un lugar diferente del que es propio de la producción. Además, en el horizonte general de las opiniones puede haber olvido, pero la prudencia no puede ser olvidada. Ella arraiga, por decirlo así, en lo más permanente de nuestro ser, en cuanto es una disposición que nos permite acertar con los medios para actuar rectamente en la búsqueda de la vida buena.

Me he referido con cierto detalle a algunos aspectos que considero capitales de este capítulo 5 del libro sexto, por las sugerentes consecuencias que es posible extraer para la reflexión acerca del fundamento del juicio moral.

El *phrónimos* representa, en este sentido, al individuo que está siempre abierto y bien dispuesto a este fundamento moral, tanto por su naturaleza como por sus hábitos, pues el bueno sin restricciones es, por decirlo así, aquel que no tiene de qué arrepentirse en el pasado, que no tiene aprensiones respecto al presente, y que no tiene nada que temer en el futuro, en lo que hace relación a la vida moral (cfr. *EN IX, 4*). Es por esto que Aristóteles afirma que “el bueno (*ho spoudaios*), efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados particulares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las

cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas” (EN III, 4, 1113 a, 28-32).

Él es la regla de la verdad de las cosas, debido a que, según el Estagirita, “la virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (EN II, 6, 1106 b, 35-1107 a, 2).

2. COMENTARIO DE S. TOMÁS A LA ÉTICA A NICÓMACO: EL PLACER Y LA VIRTUD

Para la adquisición de la virtud, sostiene Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, primero se realizan actos que implican cierta tristeza, puesto que no estamos acostumbrados a ellos; después, cuando la virtud se ha consolidado en nosotros como una segunda naturaleza, los hacemos con deleite (cfr. Libro I, sección III). El deleite, en este sentido, no puede ser la regla o medida del acto moral, como ocurre, de modo semejante, con el sujeto enfermo, pues para este son deleitables ciertas cosas que al individuo sano le parecen inadecuadas.

Aunque el deleite es el fin principal de todas las virtudes morales, el individuo debe aprender a deleitarse y a dolerse como es debido, a saber: sentir agrado en las buenas obras y entristecerse con las malas. Santo Tomás recuerda, pues, que “hay tres aspectos que caen bajo la elección humana: lo bueno u honesto, lo que sirve o útil, y lo deleitable. A estos tres (elementos) se oponen: lo malo o el vicio, que se opone a lo honesto; lo nocivo, que se opone a lo útil; y lo triste, que se opone a lo deleitable. Con respecto a todo esto el hombre bueno se relaciona rectamente; en cambio el que es malo comete falta, principalmente con respecto al deleite, que es el más común de entre las cosas nombradas”.

Lo anterior tiene, a mi juicio, una clara dimensión política, que hace relación con la disposición psicológica de los gobernados, y por esto Santo Tomás agrega: “resulta claro, por lo dicho, que todo el asunto de la virtud y de la política, o sea, del trato y relaciones cívicas, gira en torno a los deleites y tristezas: quien los use bien será bueno, quien mal, malo”.

En efecto, la ética propuesta por Santo Tomás de Aquino, en conformidad con Aristóteles, asume ‘lo bueno’ como el objetivo a alcanzar, y, desde ahí, es posible aquilatar el valor de lo útil y lo deleitable. Cuando este orden propuesto por el Aquinate se invierte, es evidente que estamos dando paso a éticas de diferente cuño; para la utilidad, las éticas utilitaristas, donde lo que prima es el resultado sin ocuparse del sujeto moral; para el placer, por su parte, cuando este se convierte en centro

absoluto del fin moral, las éticas hedonistas, que, a mi entender –y por la inversión antes mencionada– terminan en el ámbito político por funcionar, a fin de cuentas, ‘utilitarísticamente’.

Desde este punto de vista, cuando estamos frente a posiciones que niegan la posibilidad de fundamentar objetivamente una noción de bien (y, en el caso de la política, de ‘bien común’), solo podemos esperar descripciones de “los bienes” que terminan siendo definidos desde la utilidad, o desde el placer máximo que pueden llegar a alcanzar los individuos. Los efectos de estas posturas son, a mi juicio, enteramente semejantes; dado que es imposible satisfacer las necesidades utilitarias o hedonistas de todos los individuos (ni siquiera de la mayoría) pertenecientes a una comunidad, la ética termina siendo devorada por las exigencias de los grupos de poder, y sometida al imperio de las técnicas persuasivas. En un sentido enteramente distinto, ni Aristóteles ni Santo Tomás aceptan esto, ya que ha de ser el poder el que sea limitado por las exigencias de bondad y prudencia propias de la ética, que es el objetivo último del saber político.

A partir de lo anterior podemos decir que, en el caso de la filosofía práctica aristotélica, y, en especial, en su consideración de la *phrónesis* –aspecto que es recogido por Santo Tomás–, es posible vislumbrar una ética fundamentalmente planteada a partir de una idea de bien, y de ‘bienes’, donde la objetividad está dada por la posibilidad de concebir la verdad de todas las cosas, que, bajo ciertas condiciones especiales, es decir, las propias del *phrónimos*, se nos muestra. Pero ¿es posible realmente ver la verdad de todas las cosas? ¿Qué ocurre si negamos el acceso a esa verdad?

A mi juicio, un conflicto ético contemporáneo fundamental –y que hunde sus raíces en el desvanecimiento de la verdad en aras de la persuasión (camino seguido, por ejemplo, por Nietzsche en sus *Escritos sobre retórica*)– es en una parte importante el problema de la determinación de los límites –si, en efecto, es posible establecerlos no retóricamente (aspecto que niega Perelman)– de la persuasión. O, por lo menos, poder encontrar aquello que nos permita concebir una retórica que no obedezca a los parámetros de la racionalidad estratégica, a saber: una teoría de la persuasión enmarcada en el reconocimiento del otro como un ser semejante a mí en la diversidad, y, por ende, digno del máximo e irrenunciable respeto.

3. ÉTICA Y RETÓRICA EN ARISTÓTELES: PRUDENCIA *VER-SUS* MERA HABILIDAD

Vemos actualmente una innegable tendencia a desmarcar la retórica de cualquier límite, y, desde ahí, intentar construir un dis-

curso ético-político que, por lo general, tiene su fundamento en el influjo sobre las pasiones, con su indesmentible componente de irracionalidad. Aquí, a mi juicio, podemos encontrar otra raíz del nihilismo que afecta a nuestra cultura, a saber; la desmoralización de la comunicación, que influye, evidentemente, en los sujetos involucrados por y en ella.

Para Aristóteles, en cambio, la retórica reclama un saber que sea capaz de aportar mayor discernimiento y veracidad (cfr. *Ret.* 1359 b, 3-6). En relación con esto, expondré aquí algunas características de la retórica deliberativa o política –la que actúa, en el Estagirita, como modelo de la oratoria epidíctica y de la judicial– para, finalmente, hacer algunos alcances en torno a ciertos problemas presentes en el horizonte contemporáneo, que tienen relación con las intrincadas vinculaciones entre la esfera de lo ético y de la persuasión.

La retórica deliberativa tiene como fin teorizar sobre los medios que permiten, en cada caso, la persuasión de los auditores en lo que respecta a lo conveniente y lo perjudicial. Ella está orientada a oyentes que no poseen una preparación especial sobre las materias a tratar, y que, además, no cuentan con demasiado tiempo para juzgar acerca de estos asuntos, ni es de suponer otro móvil de su decisión que no sean el interés, el placer y la utilidad. Además, su punto de partida son los *éndoxa*, las opiniones comúnmente admitidas, los que se ordenan en *tópoi* o lugares, y, en fin, se trata de una *dýnamis* que, sin poseer contenidos específicos, tiene la utilidad de poder argumentar cosas contrarias, por tratarse de una simple facultad de proporcionar razones o argumentos.

Baste esta breve descripción de la retórica (y, en especial, de la oratoria deliberativa) para afirmar que, en cuanto *tékhne*, no está capacitada para ofrecer criterios éticos intrínsecos que orienten la deliberación, que versa, además, sobre asuntos eminentemente prácticos, como lo son, en Aristóteles, la guerra o la paz, la legislación, las importaciones o exportaciones, la adquisición de recursos y la defensa del territorio.

En este sentido, es la política la que debe determinar –al igual que en el caso de la economía o la estrategia– los límites de dicha *tékhne* y el campo donde se desenvuelve el orador (cfr. *EN* I, 2, 1094 b, 3). A este último, en efecto, le basta solo con conocer de modo general los regímenes políticos y el alma humana (cfr. *Ret.* I, 8, 1365 b, 21 ss.).

La ‘utilidad’ de la retórica para Aristóteles, sin embargo, radica en que por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus

contrarios, y si por acaso vencen estos últimos, es algo reprochable (*Ret.* I, 1355 a, 21). Por esto conviene que seamos capaces de persuadir sobre cosas contrarias, no para hacer lo malo, sino para ser capaces de discutir cualquier argumento que se nos oponga. Sin embargo, hablando “en absoluto”, dice el Estagirita, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos (retóricos) y las pruebas persuasivas (*Ret.* 1355 a, 36-38).

¿Quién puede ver, en este sentido, lo verdadero y lo mejor? El *phrónimos* y, desde este punto de vista, habrá una retórica iluminada por una recta intención y otra conducida por una intención desviada. Empero, esto no depende de la retórica como *tékhne*, ya que quienes pretenden descalificarla, olvidan que ella pertenece a la esfera de los bienes relativos, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, los que se diferencian de la virtud —en cuanto esta es un bien absoluto— por el hecho de poder ser bien o mal utilizados (*Ret.* 1355 b, 2-7). La actitud hacia el bien o hacia el mal no reside, según el Estagirita, en la facultad, sino en la intención, al igual como se distingue al dialéctico del sofista (*Ret.* 1355 b, 17-21), donde se puede acertar o errar en el reconocimiento del fin correcto y de los medios para alcanzarlo.

Según Aristóteles, los sofistas han confundido retórica y política, ya que la oratoria se disfraza con la forma de la política (*Ret.* 1356 a, 27-30 y *EN* 1356 a, 33). Esto queda patentemente establecido en la diferencia de tratamiento que el Estagirita ofrece de la felicidad y los bienes en la *Ética* y en la *Retórica*; mientras en la primera se los considera según la verdad, en la segunda obra lo hace según la opinión, sin jerarquizarlos, y, en fin, en la retórica tampoco interviene la crucial participación en el plano ético de la correcta determinación del término medio.

A mi entender, detrás de esta posición desarrollada por Aristóteles, está presente la importante distinción —también central en Santo Tomás de Aquino— entre habilidad (*deinótes*) y prudencia (*phrónesis*). Tanto es así que el Estagirita llega a afirmar que “nada impide que el hombre hábil sea incontinente, y por eso en ocasiones algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia (...) y si bien están próximas en cuanto a su modo de razonar, difieren en cuanto a la elección (*proairesis*)” (*EN* VII, 10 y cfr. VI, 12 y 13).

Entonces, la retórica ha de enmarcarse en una adecuada elección de medios por los cuales se pueda acceder a la vida buena; de modo contrario, nos precipitamos en la vorágine que implica la mera fuerza persuasiva al servicio del poder irreflexivo.

4. DOS CARAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: PERELMAN Y GADAMER

a) Perelman

En *La lógica jurídica y la nueva retórica* (Madrid, 1988; ed. orig. París, 1976), el autor plantea que “no hay una lógica específica de los juicios de valor” y, en política, filosofía, estética y derecho –y en cualquier campo en los que se trata de opiniones controvertidas– “cuando se discute y se delibera, se recurre a técnicas de argumentación” (p. 136). Y continúa: “A falta de técnicas unánimemente admitidas, se impone el recurso a los razonamientos *dialécticos* y *retóricos*, como razonamientos que tratan de establecer un *acuerdo* sobre valores y su aplicación, cuando estos son objeto de controversia” (p. 137).

Para lo anterior, Perelman cree necesario ampliar la definición de retórica propuesta por Aristóteles, y dice que la oratoria “tiene por objeto el estudio de las técnicas discursivas que tratan de provocar y de acrecentar la adhesión de los espíritus a tesis que se presentan para su asentimiento” (cfr. inicio de su *Traité de l'Argumentation*). Pero esta visión de Perelman contraviene el esfuerzo del Estagirita que consiste en poner el fin de la retórica, no en la persuasión del auditorio, sino en los medios más adecuados para persuadir.

Para Perelman, aún más, el estudio de los argumentos en general viene de la retórica, y luego se aplican a otros campos del lenguaje. Asimismo, la retórica no se refiere tanto a la verdad como a la adhesión de lo que él entiende como la comparecencia de un “auditorio universal”.

Para el autor la ontología tradicional –y dentro de ella Aristóteles y Santo Tomás– ha buscado siempre hacer depender los valores de la idea de una verdad única, en vez de esforzarse por distinguir entre ‘verdad’ y ‘valor’, ya que estos últimos se caracterizan por su “variabilidad”. Perelman concluye: “Mediante el recurso a la ontología o a una ciencia de la conducta (¿ética?, nos preguntamos), los problemas relativos a los valores se transforman en problemas relativos a la verdad y los problemas prácticos en problemas teóricos” (p. 148). Este asunto ha tenido como consecuencia principal, según Perelman, un creciente escepticismo en lo que respecta a la razón práctica y a la posibilidad de distinguir entre ‘juicios de realidad’ y ‘juicios de valor’. Así, el realismo filosófico y el nominalismo no han sido capaces de hacer frente a la manifestación de los desacuerdos.

Ahora bien, nos podemos preguntar; si los valores dependieran, en efecto, completamente del horizonte persuasivo, ¿cómo podemos afirmar que

se trata de valores y no de estructuras de carácter lingüístico, que pueden variar hasta el extremo de llegar a convencernos y a convencer a otros de que se trata más bien de antivalores? Perelman, a mi juicio, no puede responder a esta pregunta, debido a que los límites son impuestos por la sola persuasión.

Aristóteles, y junto a él Santo Tomás, con su convicción de un bien deseable objetivo y los medios apropiados para alcanzarlo, mediante la *phrónesis*, da una respuesta sugerente frente al problema que surge al extender la retórica –que es una disciplina vacía de contenidos– hacia todos los campos, incluyendo el práctico. A mi entender, y como hemos visto, Aristóteles ofrece un instrumento significativo de interpretación, al distinguir claramente el campo de la razón práctica (atravesado e iluminado completamente por la virtud de la prudencia) del campo de la mera persuasión.

b) **Gadamer: *Verdad y Método II***

Este filósofo intenta recuperar el horizonte de la *práxis*, pero, a mi juicio, lo hace parcialmente, por su comprensión de la retórica aristotélica, que la extiende hacia una total ubicuidad. Le asigna a la retórica la tarea de resguardar los acuerdos y a la hermenéutica el propiciarlos cuando el consenso se ha roto. Sin embargo –y Aristóteles lo sabía bien– la retórica no se inhabilita como posible ‘quebradora’ de los acuerdos. Más bien lo que permite el establecimiento de acuerdos, creo, es la *phrónesis*, la prudencia, en cuanto es algo más que una “virtud hermenéutica” –en contra de lo que sostiene Gadamer–, ya que ella es, más bien, “una disposición verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”. Esto exige la comparecencia, más allá de la retórica y de la hermenéutica, de la razón práctica como fundamento de cualquier interpretación, la que da sentido, a fin de cuentas, tanto al ámbito de la persuasión como al de la comprensión.

A mi entender, Gadamer intenta sustraerse de la capacidad omnibarcante de la retórica (aunque reconoce su ubicuidad) mediante su concepción de ‘verdad’, en cuanto esta última nos envuelve a todos. Esta salida exige, sin embargo, la presencia de la *phrónesis*, pues de otro modo ¿cómo podemos reconocer que nuestros juicios de valor están en sintonía con esa verdad depositaria de todo sentido y experiencia?

5. CONCLUSIÓN: ELOGIO DE LA PRUDENCIA

En fin, si proponer la *phrónesis* parece en nuestro tiempo una ‘ingenuidad’ bajo una primera lectura de los hechos y de ciertas teorías

éticas en boga, sin embargo, a mi juicio, es lo que todos suponemos, como criterio último, cuando prometemos, rompemos una promesa, exigimos un derecho o nos hacemos cargo de nuestro deber, y asimismo, cuando entendemos por qué no podemos soslayarlo, superando incluso nuestra obvia tendencia a la utilidad y al placer, y la pertinaz inclinación a rehuir lo doloroso. En el establecimiento de esta base para la ética continúan siendo Santo Tomás de Aquino y Aristóteles unos auténticos maestros.

La *phrónesis*, en definitiva, nos permite volver sobre el sujeto en cuanto este es capaz de realizar un acto fundacional mediante el cual es posible rescatar el esplendor de la existencia libre, más allá de las determinaciones. De este proceso queda el testimonio de la *Ética a Nicómaco* y de tantos otros textos que han permitido históricamente hacer variar de una manera sustancial nuestra mirada sobre la dimensión práctica de la racionalidad.

Finalmente, hacer de la *phrónesis* solo una disposición meramente intelectual es desconocer su real ámbito de actuación, esto es, racionalizarla sin dar cuenta de su verdadera dimensión práctica, puesto que ella misma es el fundamento de la acción moral, y en tanto disposición y apertura, opera como principio desde el cual nos situamos en el mundo práctico en cuanto seres libres y finitos, junto a otros seres libres y finitos, insertos en una comunidad.

La *phrónesis*, a mi juicio, no debe dar explicaciones meramente teoréticas sobre su origen (lo que, por lo demás, me parece la manera más habitual en que ha sido interpretada), porque ella misma constituye –y no integra, como un elemento más– el horizonte de comprensión que orienta la vida hacia la vida buena, tanto en lo que respecta al sujeto moral, como a su reconocimiento de los otros como sujetos morales, los que nos interpelan, en última instancia, más allá de los recursos desplegados por las técnicas persuasivas.

La retórica, separada de los criterios éticos fundacionales que permiten que el sujeto se reconozca a sí mismo y a los otros como seres morales, posee, sin duda, las mejores herramientas para serrar la rama sobre la que estamos cortando, convirtiendo así nuestra acción en una labor, por definición, imprudente.

