

LA PRUDENCIA COMO INTELIGENCIA PRACTICA

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN
Director del Instituto de Filosofía
Universidad Católica de Chile
Ex Rector de la Universidad de Chile

SUMARIO

1. Tres tesis de la ética aristotélica. 2. La vida de la inteligencia como función del hombre. 3. Inteligencia y conocimiento. 4. El ojo del alma.

La prudencia es la virtud clave de la vida moral como fue concebida en el pensamiento clásico. Y quiero nombrar así la filosofía de los griegos —fundamentalmente de Platón y Aristóteles— que el pensamiento cristiano asumió bajo la nueva luz de la Revelación. La prudencia va a ser el principio de comando de todas las virtudes que forjan la vida moral y ponen el cimiento de la vida divina que infunde la Gracia.

Desde esta perspectiva voy a tratar de explicar, de la manera más sencilla que me sea posible, qué significa esta virtud fundamental de la ética aristotélica. Porque es en el pensamiento de Aristóteles donde esta concepción de la vida moral, cuya clave está en virtud de la prudencia, tiene su lugar originario. No veo otra manera de mostrar la riqueza propia y original de esta virtud sino reconociéndola ahí donde adquirió su verdadero rostro.

A ideas muy esenciales como es ésta —prudencia—, a ideas que arrancan de las profundidades de una historia y que recorren y permean una cultura de siglos, les ocurre lo que pasa también con obras maestras de la pintura. Ha sido costumbre, como se sabe, pintar sobre las telas originales escenas nuevas; también restaurarlas; o, sencillamente, dejar que la pátina del tiempo y de los usos las recubra. Piénsese en el Juicio Final de la Capilla Sixtina. Quienes viéramos algunas décadas atrás aquellos pesados volúmenes ennegrecidos del fresco que cubría la Capilla, debemos ahora reconocer que ciertamente no estábamos viendo la pintura de Miguel Ángel. El tratamiento de limpieza a que se la ha sometido en los últimos años ha descubierto unas figuras luminosas, que otrora eran invisibles. Aunque tampoco éstas dejen una acabada certidumbre de estar ante la pintura original.

Algo así ocurre con la virtud de que hablamos. De ser la prudencia la virtud capital de una ética clásica, de un vigoroso humanismo y de una moral natural cristiana, con el paso del tiempo y las transformaciones de la historia se convirtió casi en el modelo de la conducta burguesa en su aspecto mezquino. La cautela, la reserva, la carencia de compromiso o de audacia, el cálculo de conveniencias y la falta de generosidad se pusieron en la cuenta de esta virtud y le fueron rigidizando y ennegreciendo los rasgos, como el polvo, el humo y los residuos fueron privando a las figuras de la Sixtina de su claridad original, o las restauraciones cambiaron sus formas.

Tengo la personal convicción de que el redescubrimiento de la prudencia, tal como fuera pensada por Platón y Aristóteles y renovada por el pensamiento cristiano, ofrece hoy la mejor posibilidad de abrir una ética que pudiéramos llamar, con palabras de Ortega y Gasset, a la altura de nuestro tiempo. Y esto significa: más allá de los nudos o aporías que entranpan el pensamiento moral entre los extremos de la libertad o la ley, del escepticismo relativista o la norma absoluta, del individualismo liberal y el poder del Estado, del nihilismo y el orden. Creo que la salida de este conflicto que tiene tantas caras no está en un dudoso consenso que borre las diferencias, al cual se apela más bien en estado de resignación, sino en el ejercicio individual y colectivo de esta virtud moral que conjuga con eficacia libertad y norma, individuo y comunidad, razón y voluntad, principios y contingencias, en las situaciones concretas.

La posición que Aristóteles planteó bajo el signo de la prudencia es, en este sentido, un realismo moral. Y el signo de la prudencia, una racionalidad concreta. Lo que la prudencia propone, en efecto, es *una inteligencia de la acción*. Y esto significa inteligencia de lo concreto, con todo lo que en lo concreto hay de imprevisible, de contingente y de singular. La prudencia es así una elevación de la praxis en su misma fuerza y vigencia inmediatas al estilo de la razón, o, si se quiere, la asunción de la praxis por la razón.

La palabra griega que Platón y Aristóteles emplearon para nombrar esta virtud fue “*phrónesis*”, vertida luego al latín como “prudencia” y desfigurada bajo este nombre. Prefiero, por eso, la traducción de “*phrónesis*” que han hecho principalmente los ingleses, por “sabiduría moral”; o, más sencillamente, por “inteligencia práctica”, que puede llegar a cubrir la gran filosofía moral de la época moderna, que es la de Kant, propuesta precisamente sobre la base de lo que Kant llamó “razón práctica”.

I. *Tres tesis de la ética aristotélica*

¿Cuáles son las ideas sobre que se asienta esta virtud capital en la ética aristotélica? Voy a enunciar brevemente tres tesis fundamentales de esta ética que articulan la prudencia en sus grandes líneas.

Aristóteles concibió la conducta humana como un orden de fines que se desean y persiguen. En este sentido, la suya es una visión teleológica. "Telos" significa fin. Aristóteles extiende esta visión finalista a toda la naturaleza. Ve, por ejemplo, la relación entre la semilla y el fruto, o entre el embrión y el hombre, como un proceso que lleva una finalidad intrínseca. La hipótesis evolucionista de Darwin, como sabemos, ha ofrecido una alternativa que preside a la biología moderna y que se aparta de la teleología aristotélica para ofrecer otra hipótesis que específicamente mira a la evolución de las especies vivas como un proceso ciego. Esta hipótesis, sin embargo, no excluye un orden finalista propio de la vida humana y de la conducta moral. La acción humana, en la ética aristotélica, está permanentemente proyectada hacia fines, algunos próximos e inmediatos, otros más lejanos.

Aristóteles dirá derechamente, entonces, que bueno es el fin que se tiene en vista al realizar cada acción; concretamente: bueno es lo que se desea. Esta formulación rotunda puede producir cierto desconcierto a quien considere que son tantas las cosas malas que parecen desearse. Nótese, sin embargo, que nadie las desea porque le parezcan malas, sino que su deseo las inviste del carácter de buenas y es en cuanto tales que se las desea. La naturaleza humana se inclina hacia el bien desde su más íntima tendencia. El cristiano sabe —por lo menos el católico— que el pecado no destruye la naturaleza buena del hombre, aunque la mancha, y que su gravitación natural es en el fondo un amor, una tendencia a lo que es bueno. Mi peso es mi amor, decía San Agustín. El bien está, pues, reclamando desde un finalismo intrínseco de la naturaleza del hombre que no es otra cosa que la búsqueda de sí misma, es decir, de aquello que la perfecciona.

La *primera tesis* de la ética de Aristóteles, por lo tanto, habla de un dinamismo esencial de la naturaleza humana que es un apetito del bien perseguido a cada instante en una intrincada selva de cosas que se presentan como buenas, y como tales se las desea.

La *segunda tesis* de la filosofía moral de Aristóteles dice que el deseo humano que incesantemente se proyecta sobre cosas que persigue como buenas está en la necesidad de discernir cuáles son realmente buenas. En otras palabras, si aquellas que desea en tanto le parecen buenas, son realmente lo que le parecen. Y esto en forma concreta: cuáles son, aquí y ahora, realmente buenas.

Aquí tiene que operar un criterio de discernimiento. Y este criterio es lo que Aristóteles llama un fin “arquitectónico” de la vida humana. En otras palabras: que hay un último fin, un bien absoluto que, dice Aristóteles, “es querido por sí mismo”.

Solamente así la búsqueda de bienes no cae al vacío, no se prolonga en una serie infinita que despojaría de sentido a todos sus miembros, puesto que la propia condición de bien de cada uno de los fines perseguidos la tiene precisamente de la arquitectura de la que forma parte. Los ladrillos, maderas, muros y ventanas son una casa en la medida en que se integran en la arquitectura de la casa a la que cada uno concurre en su propia medida. Ser ventana es ser ventana de una casa a la cual ella constituye, pero de la cual, a su vez, ella recibe su propia constitución. Dicho de manera directa: acción buena, en la ética de Aristóteles, es la que se inserta en una vida buena. Y vida buena, aquí y ahora, es la del “Phrónimos”, el hombre prudente en quien latan todas las virtudes y desde donde una vida buena puede proyectarse. Esta es la norma fundamental de esta ética; las coordenadas de la vida moral entre la vertical de un último bien y la horizontal de una naturaleza humana singular que es buena pero imperfecta y, por ende, deseosa de perfección.

Formalmente esa totalidad que hace a una vida buena y ordena arquitectónicamente sus acciones es lo que los griegos llamaron “eudaimonía” y que se ha traducido como felicidad. La palabra envuelve la idea de un “daimon”, de un demonio, pero no en el sentido del ángel del mal de la teología cristiana, sino de una fuerza superior, poderosa, inquietante. Cuando Goethe recibió a Napoleón dijo que le había inquietado como una naturaleza demoníaca por su fuerza tempestuosa.

El prefijo “eu” significa bueno; la felicidad como “eudaimonía” es el buen demonio que inquieta al hombre; que mantiene inquieto el corazón del hombre, como decía San Agustín, hasta que su bien final le aquiete.

2. *La vida de la inteligencia como función del hombre*

La *tercera tesis* despeja la noción de felicidad. ¿En qué consiste la vida buena que propone? Esta es la gran incógnita. ¿Cuál es el bien que puede dar a la vida su arquitectura, su acabamiento pleno, y, en consecuencia, regular sus acciones?

Dije que lo que Aristóteles nombra “felicidad” es una noción formal. Más que mencionar un contenido y decir en qué consiste, apunta a

una estructura que permite descubrirlo. En este sentido la ética de Aristóteles cabe entenderla más como una filosofía moral que como una moral. Yo diría de ella lo que Heráclito decía del oráculo de Delfos: el señor de Delfos no dice ni oculta nada, solamente indica. En la ética aristotélica la palabra “felicidad” es más bien una indicación. Un cristiano entiende que esta indicación apunta hacia la visión de Dios. Así lo entendió, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino. Pero aquí se está más allá de la filosofía, y, aun, de la moral misma. Estamos en la misma presencia de un último fin que es el primer principio de una moral. El cristiano dirá que éste es principalmente un acto de fe y de caridad.

¿Cómo la filosofía moral aristotélica hace indicación hacia la felicidad?

La respuesta de Aristóteles es que la felicidad depende de la naturaleza del hombre. Que es una función propia. Aristóteles habla de un “ergon” propio del hombre.

De cada órgano del cuerpo cabe decir que tiene una función: como cada instrumento tiene su propia función. El ojo ve, el cuchillo corta. No se puede oír con los ojos y el cuchillo es bueno para cortar, pero no para escribir. ¿Para qué es bueno el hombre? O mejor, ¿cómo puede ser bueno? La respuesta de Aristóteles es muy neta: ejecutando su función con arreglo a una disposición habitual para ejecutarla bien, que es precisamente lo que constituye a la virtud. Ejerciendo virtuosamente su propia naturaleza.

Pues bien, la función del hombre, dirá entonces Aristóteles, es en primera aproximación: vivir. Pero la vida tiene sus formas: en una planta se manifiesta como capacidad de alimentarse, de crecer, de reproducirse. La vida del animal es, más bien, la que su sensibilidad le depara y que involucra un ver, un oír, un recordar, un aprender. La vida del hombre está definida por una nueva capacidad edificada sobre todas las otras modalidades de vida; a esta capacidad los griegos llamaron “logos”. Creo que sencillamente podemos traducir “logos” por inteligencia. La vida del hombre es una *vida inteligente*.

La inteligencia es una función, una capacidad esencial del hombre, es su forma de vida, más allá de su condición vegetativa o puramente animal; y su actividad es cognoscitiva.

3. *Inteligencia y conocimiento*

¿Qué significa conocer? Vamos a citar de nuevo a San Agustín, que, a propósito de otro asunto, decía algo que cabe aplicar al conocimiento. A propósito del tiempo, decía San Agustín: cuando me pregunto qué es el tiempo, creo saberlo pero tan pronto me lo pregunto advierto que no sé lo que es. De

alguna manera creemos saber lo que significa conocer, desde luego, porque, si ya lo sabemos, estamos en presencia de una tautología. Pero muy empíricamente, además, porque advertimos sin dificultad que conocemos algunas cosas, a lo menos nuestro propio nombre o cuánto suman dos más dos. Pero a la hora de determinar con precisión y claridad en qué consiste saber, el asunto se complica. Me atrevería a decir que éste es el problema de la filosofía.

La filosofía clásica distinguió dos grandes planos en el que el conocer se ejerce. Uno es el conocer teórico, que apunta a lo que las cosas son. Se mueve, en consecuencia, hacia un ser de las cosas y nombra ese ser como realidad. Lo que cada cosa realmente es y lo que el conjunto de ellas constituye es algo que la inteligencia cree aprehender como su propio bien en el plano teórico, que es la verdad. Las cosas serían, de verdad, como la inteligencia las conoce. Y para llegar a conocerlas así la inteligencia posee virtudes propias, una de ellas, de máximo relieve en nuestro mundo, es la ciencia; o, para ser más preciso, las ciencias teóricas, que son multitud, como bien sabemos, todas las cuales aparecen acuciadas por algo que ha sido llamado "verdad". Este saber teórico está orientado, pues, hacia las cosas como ellas son. O digamos más cautelosamente, como serían, pues estamos en el supuesto de que hay cosas reales que tienen cierta identidad, cierto grado de estabilidad. La inteligencia teórica intenta penetrar en estas cosas y conocer lo que de verdad son, en el supuesto de que están ahí y poseen cierta realidad.

El hombre está instalado entre esas cosas. Él mismo es una de ellas. Pero frente al orden de cosas que son de una determinada forma que la inteligencia teórica aspira a conocer de verdad, el hombre tiene delante de sí un amplio horizonte no sólo de cosas que son y componen el paisaje de la realidad, sino de posibilidades que están entregadas al quehacer mismo del hombre como los bienes que edifican la arquitectura de su vida. Estas ya no son cosas que existan y cuya identidad la inteligencia descubra, sino que son bienes que el hombre persigue dentro de un orden total, todavía indeterminado, de la vida. Este no es sólo un orden de cosas realmente existentes sino que, montando sobre ellas, es un orden de posibilidades que echan sus raíces en la indeterminación propia de la totalidad de una vida humana.

Aquí la inteligencia ha de operar de otra manera. No para descubrir el modo de ser de las cosas, sino para determinar los bienes hacia los cuales debe orientarse en orden a dar a su vida una arquitectura acabada.

En la elección de esos bienes el hombre está expuesto y confundido por la presencia casi infinita de posibilidades que se abren ante él y cuya acción padece. En este preciso sentido el hombre es un sujeto de pasiones, de acciones que impactan sobre él desde todos los ángulos de la

realidad y que de suyo tienen un potencial destructivo. Desde el cuerpo, por ejemplo, el hambre y la sed, la enfermedad y la muerte le acechan. Desde el mundo físico, el fuego, el agua y el frío le amenazan y le obligan a protegerse. En el trato con otros hombres en el plano social y económico debe manejar relaciones que el dinero, el sexo, el poder o el honor plantean. Son todas pasiones que arrastran hacia extremos opuestos que pueden ser igualmente destructivos: así, el dinero puede llevar de la avaricia a la prodigalidad; el sexo, de la lujuria a la insensibilidad, el poder, de la tiranía a la impotencia; el miedo, de la temeridad a la cobardía.

El hombre padece todas estas cosas sencillamente porque las lleva consigo. Porque es un cuerpo físico como el de la piedra y como ella tiene hierro y peso en su materia. Porque hay en él una vida vegetativa como la de su sistema respiratorio o una vida animal como la que proyectan sus sentidos. “Microcosmos” llamaron al hombre en el Renacimiento y el ordenamiento de esta realidad turbulenta y demoníaca interpela a su inteligencia.

Pero ahora no se trata de saber lo que una cosa es. Se trata de constituir ese microcosmos, de no dejarlo caer hacia los extremos destructivos que lo recorren, de darle una forma, una arquitectura. Esta es la función práctica de la inteligencia que los griegos llamaron “phronesis” y al latín se tradujo “prudencia”. Su característica es que ella va inserta en el mundo real de la vida humana caracterizado como “pasión”; se inserta en la estructura de un sujeto pasivo de mil acciones imprevisibles que hacen la contingencia de la vida. Que no ofrecen la figura estable de un ser real, sino de la *indeterminación* de algo llamado a ser realizado, a cumplirse como una totalidad final.

4. *El ojo del alma*

Pero si la inteligencia está instalada en la misma pasión de la vida, no pertenece a ella. Pertenece a aquello que hace al hombre un sujeto distinto. Es una cara del “logos”, de la esencia propia del hombre, que, justamente porque puede sustraerse de las pasiones en cuyo medio existe, puede abarcar la todavía indeterminada totalidad de la vida, su última finalidad y, por ende, su arquitectura. La suya no es puramente una visión teórica que descubra la realidad propia de un ser, sino es el discernimiento en el caso concreto del punto por donde ha de pasar la línea que en cada acto traza la figura personal de la vida humana. Aristóteles habló de una inteligencia deseosa o un deseo inteligente. De esta clase de principio es el hombre, afirmó en la “Ética Nicomaquea”.

Quien escala una montaña tiene que tener dos cosas a la vista y conjugarlas: la cima que persigue y que está tácita en cada paso que se dé y el terreno sobre el que se da cada paso. Puede caerse al abismo si sólo se mira hacia arriba; pero si la vista sólo se fija en el próximo paso puede irse en cualquier dirección e inclusive no escalar, sino descender. Aristóteles dijo que la *inteligencia práctica* de la prudencia es como un *ojo del alma*. Es el ojo que descubre el camino hecho de pasos y cima, de medios y fin; hecho de una lejanía que se trae a proximidad.

Para comprender el alcance de la tesis aristotélica voy a confrontarla con dos alternativas opuestas de sentido contrario. El antiguo estoicismo profesado por filósofos griegos posteriores a Aristóteles y que influyó poderosamente en la concepción romana del derecho concibió el bien moral como el fruto de una negación de las pasiones. El sabio estaría sobre una roca imperturbable ante el oleaje de las pasiones. La ley tendría los fríos caracteres de un imperativo abstracto. Frente a esa tesis los moralistas británicos han forjado una moral del sentimiento —feeling— un emotivismo que determina el bien moral como un equilibrio de pasiones en donde, como dijera Hume, la razón es esclava de las pasiones. Esta concepción moral se proyecta a la economía como equilibrio del mercado que procura una mano invisible, según dijera el contemporáneo y amigo de Hume que fuera Adam Smith. El juego inmanente de las pasiones regula la vida moral y, por ende, la economía.

La virtud aristotélica de la prudencia no es ajena a las pasiones, se mueve desde dentro de ellas con clara conciencia de sus fuerzas, de sus extremos, de su valor. Pero sin esclavizarse y sustrayéndose de su inmediatez por la visión de un fin de la vida humana que los actos del hombre construyen.

Fue Sócrates el primero en plantear que *en la acción moral hay una racionalidad*. Frente al sofista que predicaba la ley del más fuerte. Sócrates preguntó qué es lo bueno, o lo justo, que el sofista postula; en qué consiste la excelencia humana, qué son las virtudes. El supuesto de su pregunta era que el conocimiento mismo hace ser bueno; y el mal, en cambio, se hace por ignorancia, una idea que llega todavía a algunos penalistas italianos del siglo pasado. Pensada con simplismo esta tesis puede no pasar de ser el buen propósito de un alma bella que, a lo sumo, va de la ingenuidad a la impotencia. Pienso que todo depende de a qué se llame conocimiento. La inteligencia práctica de Aristóteles no es ingenua porque surge de una inteligencia sumergida en las condiciones concretas de la vida humana y que hace camino, justamente, al andar. No es una inteligencia que contempla cosas y pone en palabras sus visiones, sino una inteligencia de la acción en la acción misma. Es la inteligencia del buen político, del empresario, del general, del jurisperdente.

te (no necesariamente del abogado). Yo diría que es una virtud muy propia de la mujer.

Un imperativo del tiempo me obliga a solamente enunciar la que sería una *cuarta tesis* de la ética aristotélica que apunta ya a la operación misma de la prudencia como inteligencia práctica. La tesis dice: ésta es la inteligencia que hace libre, es decir, que deja al hombre en disponibilidad para su propia perfección.

No es que haya dos inteligencias separadas y distintas. Hay una sola inteligencia como hay una visión única por más que los ojos sean dos. La inteligencia teórica es capaz de contemplar la realidad en toda su anchura. Pero hace falta una capacidad de conducir las fuerzas de las pasiones a través de la “selva oscura”, que decía Dante, para darle a la propia vida su plena realidad. Esta es la inteligencia práctica, la sabiduría moral, la prudencia.