

La *phrónesis* del sabio estoico

Danielle Lories

Université Catholique de Louvain

A diferencia de Aristóteles, los estoicos consideraban la ética como una ciencia exacta, fundada en la naturaleza del mundo.
(LS, I, 374)

El conocimiento científico [episteme] en el estoicismo [...] es una disposición intensamente práctica, más bien alejada de la "contemplación" [theoría] aristotélica.
(LS, I, 259)

En contra de la imagen estereotipada del sabio estoico, retirado y solitario, indiferente a todo lo que escapa a su control, a todo lo que no depende de él, quisiéramos sugerir aquí que la virtud (*areté*) atribuida al *sophós* por los textos del estoicismo antiguo comparte muchos rasgos de la *phrónesis* aristotélica, esto es, la excelencia política y, por lo mismo, la virtud en las relaciones humanas.

Una manera de mostrar esto consiste en examinar el alcance del término *phrónesis* entre los estoicos, en relación con la *areté* característica del sabio¹.

¹ No se puede, en un espacio tan restringido como éste, pretender llegar a una demostración cabal de lo que adelantamos aquí. Se tratará solamente de llamar la atención sobre uno de los elementos que nos parecen sugestivos a este respecto, a fin de incentivar un estudio más preciso que exigirá el examen exhaustivo de las fuentes disponibles. En las

1. Phrónesis: una de las virtudes primeras

Según las fuentes de las que disponemos, parece imposible dar un sentido perfectamente unívoco al término *phrónesis* en el estoicismo antiguo. Pese a ello no hay duda de que la *phrónesis* pertenece a la enumeración de las virtudes —inseparables, unidas entre sí pero distintas— que el sabio, y sólo él, reúne². Ella es más precisamente una de las cuatro virtudes “primeras”: “Ciertas virtudes son primeras; otras están subordinadas a ellas; las virtudes primeras son cuatro: *phrónesis*, *sophrosyne* [temperancia o moderación], *andreía* [valor], *dikaiosyne* [justicia] [...]”³

Las definiciones de las virtudes primeras son enunciadas generalmente en un estricto paralelismo: “La sabiduría [*phrónesis*] es la ciencia de las cosas malas, de las cosas buenas, y de las que no son ni lo uno ni lo otro [*episteme kakón kai agathón kai oudeteron*]; el valor es la ciencia de lo que hay que elegir [*haireteon*], de lo que hay que evitar y de lo que no hay que elegir ni evitar; la justicia...”⁴

Asimismo, al precisar el nexo entre las diferentes virtudes, Diógenes Laercio nos habla acerca de la comunidad de teoremas que existe entre ellas: “El hombre virtuoso [*enárētos*] es, a la vez, teórico y práctico de lo que hay que hacer [*ta poiētea*]: lo que hay que hacer es también lo que hay que elegir [*hairetea*], lo que hay que soportar [o tolerar: *hypomenētea*], aquello en lo que hay que perseverar [*emmenētea*], lo que hay que distribuir [*aponemētea*]; luego, si uno actúa [*poieí*] según como debe elegirse, como debe soportarse, como debe distribuirse, como debe perseverarse, es prudente [*phrónimos*], valien-

notas que siguen, para las referencias bibliográficas, utilizaremos abreviaturas cuya explicación se puede encontrar al final del artículo.

² Cf., por ejemplo, DL, VII, 125, trad. Bréhier: “Según ellos, las virtudes se siguen recíprocamente las unas de las otras, y quien tiene una tiene las otras; pues los teoremas que las fundamentan son comunes a todas...” Plutarco, *St. rep.*, 1064E-F, trad. Bréhier: “Las virtudes, dice [Crisipo], son recíprocamente consecuencias las unas de las otras, no sólo porque quien tiene una las tiene todas, sino también porque actuar según una de ellas es actuar según todas; el hombre que no tiene todas las virtudes no es perfecto; y el que no realiza cada uno de sus actos según todas las virtudes, no realiza un acto perfecto.”

³ Estobeo, II, 60, 9-11; *SVF*, III, 264; LS, 61, H.

⁴ DL, VII, 92, trad. Bréhier, ligeramente modificada; el texto presenta lagunas en cuanto refiere a la justicia, pero se reanuda para definir virtudes subordinadas como la magnanimidad, etc.

te, justo y temperante. Cada virtud se resume en un objeto que le es particular [*peri ti ídion kephálaion*]: el valor concierne a lo que hay que soportar; la prudencia [*phrónesis*], a lo que hay que hacer, a lo que no hay que hacer y a lo que no es ni lo uno ni lo otro [*peri ta poietea kai me kai oudétera*]; del mismo modo, las otras virtudes tienen relación con su objeto propio [*peri ta oikeia*].”⁵

O, incluso, en Estobeo: “La *phrónesis* es la ciencia de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro [*episteme hon poieteon kai ou poieteon kai oudeteron*], o la ciencia de las cosas buenas, de las cosas malas y de las que no son ni lo uno ni lo otro respecto de la naturaleza de un animal político [*physei politikou zoiou*] [...]. La temperancia es la ciencia de lo que hay que elegir, de lo que hay que rehuir y de lo que no es ni lo uno ni lo otro. La justicia es la ciencia de lo que hay que temer, de lo que no hay que temer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro.”⁶

De donde resulta claramente que aquí se está lejos del registro de la *phrónesis* aristotélica, pues la *phrónesis* estoica no sólo se sostiene sobre el mismo pie que las virtudes éticas clásicas, que son la temperancia, la justicia, el valor, sino que, por otro lado, como las otras virtudes, se define como *episteme*. Se está a mil leguas de las diferenciaciones minuciosas de la *Ética a Nicómaco* entre *sophía*, *phrónesis*, *episteme*, *techne* y *nous*. Sin embargo, hay que notar que, como las virtudes aristotélicas, las virtudes estoicas son disposiciones. Y, siendo la *phrónesis* una de ellas, no puede escapar a esta definición. No obstante, son disposiciones en un sentido más firme que en Aristóteles.

“La virtud [*areté*], escribe Diógenes, es una disposición [*diáthesis*] en acuerdo consigo misma [*homologoumene*]; es adoptada [*elegida*, *haireté*] por sí misma [*di' autén*], no por temor, ni por esperanza, ni por nada que le sea extraño [o exterior: *ou dia... e ti ton éxothern*]; en ella está la felicidad [*eudaimonía*] porque está en un alma hecha

⁵ DL, VII, 126, trad. Bréhier, ligeramente modificada. La virtud relativa a la perseverancia [cf. aquí *emmenetea*] es en otros pasajes dominio de sí, la *egkráteia* apreciada por Cleanto. Cf. Plutarco, *St. rep.*, 1034D. Pero la *egkráteia* no es una de las cuatro virtudes primeras enumeradas aquí por Diógenes, que parece mezclar las fuentes, lo que añade cierta confusión a su texto: la *egkráteia* es en él una virtud subordinada (DL, VII, 92).

⁶ Estobeo, II, 59, 4-11; *SVF*, III, 262; LS, 61, H.

para concordar con ella durante toda su vida [*pepoiemene pros ten homologían pantós tou bíou*].”⁷

La virtud es, para el ser vivo dotado de *logos*, la disposición del alma en la que se está en pleno acuerdo consigo mismo, se es plenamente coherente consigo mismo, y que se elige por lo que es en sí misma, pues en ella reside la *eudaimonía*, la felicidad en el sentido de ser-(plenamente)-uno-mismo en total coherencia consigo, y con completo cumplimiento de sí. Se lee en Plutarco también: “Es común a todos estos hombres [Plutarco evoca sobre todo a Aristón, así como a los “desacuerdos” de Zenón y Crisipo sobre la virtud] suponer que la virtud es una disposición [*diáthesis*] de lo hegemónico del alma, y una facultad [*dynamis*] engendrada por la razón o, más bien, que ella misma es razón coherente [*homologoumenos lógos*], firme [*bébaios*] e in-conmovible [*ametáptotos*].”⁸

Se implica manifiestamente una constancia, una firmeza: se trata de lo que es uno mismo, de su personalidad y de su identidad moral. Esta *diáthesis* es siempre la de una cierta alma singular; al mismo tiempo, sólo hay fundamentalmente dos disposiciones posibles para cada quien: un hombre es, o virtuoso, o vicioso; es sabio o insensato; y, según el caso, feliz o infeliz (ha alcanzado y vive según la “buena” personalidad o no; ha realizado y cumple su ser, aquél para el cual ha nacido, lo que supone la conciencia y el saber lógico de sí mismo, de lo que se es; o no la ha alcanzado).

Dice Cicerón: “[...] la virtud es el estado de un alma [*adfectio animi*] en el que todo concuerda y se acomoda [*constans conveniens-que*], que hace dignos de elogio a aquéllos en quienes ella reside y que es, en sí misma, digna de elogio; abstracción hecha de su utilidad, es el punto de partida de todas las voluntades [*voluntates*], pensamientos [*sententiae*] o acciones [*actiones*] honestas, así como de toda recta

⁷ DL, VII, 89, trad. Bréhier. La continuación indica bien que esta virtud es el resultado natural del desarrollo del ser vivo dotado de razón: “El ser vivo racional es pervertido tanto por la verosimilitud de las tesis exteriores, como por causa de la instrucción dada por el entorno, pues la naturaleza le da condiciones iniciales [*aphormás*] que no están pervertidas. La virtud es, de un modo general, la perfección [*teléiosis*] para una cosa cualquiera [...]” (DL, VII, 89-90).

⁸ Plutarco, *Virt. mor.*, 441 B-C; LS, 61, B.

razón [*recta ratio*]; sin embargo, es la virtud misma la que puede ser llamada muy brevemente *recta razón*⁹.

Así, aunque se trate de *la* virtud en su unidad indefectible o de *las* virtudes, en la medida en que se las pueda distinguir, de lo que se trata es siempre de *diáthesis* o de *diatheseis*, de disposiciones de lo hegemónico.

El hecho de que la noción de *diáthesis* así utilizada se caracterice por ser incompatible con una variación en grados, por no permitir hablar de un más o de un menos aplicable a la virtud¹⁰, concuerda perfectamente con la imagen que se obtiene de la virtud o sabiduría estoica: no solamente el sabio es incommovible en su juicio, en su acción, sino que su virtud es constante e igual en todo momento —es una cuestión de firmeza, y en términos físicos además, pues se trata de una disposición del alma corporal, de *tonos*, de *tonus* o de tensión adecuada—, cualquiera sea su actividad. Así pues, no se puede ser más o menos virtuoso; se es virtuoso o no; en ningún caso puede uno serlo imperfectamente ni en un cierto grado solamente ni, tampoco, por instantes: “Creen que no hay intermediario entre la virtud y el vicio, mientras que los peripatéticos admiten un intermediario, que es el progreso. Así como un bastón debe ser recto o curvo, dicen, *el hombre debe ser justo o injusto, y no puede ser más justo que el justo o más injusto que el injusto*; y así de las otras virtudes.”¹¹

Aun si la virtud aristotélica era ya disposición —*hexis*—, adquirida a fuerza de práctica, de hábito, de perseverancia y de esfuerzo sobre uno mismo, no implicaba, de la misma manera que aquí, una ruptura con el tiempo del progreso, de la ascensión difícil hacia la cima, el pico donde se está en el equilibrio siempre inestable de la *areté* aristotélica, que siempre tiene que ser reconquistada. El acceso a

⁹ Cicerón, *Tusc.*, IV, 29, trad. Bréhier.

¹⁰ Cf. Simplicio (*SVF*, II, 393; LS, 47, S), en el tratado consagrado a las categorías de Aristóteles: “a algunos les parece que contradicen a Aristóteles cuando consideran *diáthesis* como más estable [*monimotera*] que *hexis*. De donde proviene tal opinión, sin embargo, no es de una diferencia en cuanto a la estabilidad, sino de una diferencia en cuanto a las *diatheseis*. Pues dicen que las *hexeis* pueden conocer intensificación y relajamiento, mientras que las *diatheseis* no pueden. [...] Así también las virtudes son *diatheseis*, no porque sean estables, sino porque no son susceptibles de intensificación o de aumento [*kata to anepítaton kai anepídekton*] [...]”.

¹¹ DL, VII, 127, trad. Bréhier, subrayado nuestro.

la sabiduría estoica instaura, en cuanto a ella, un nuevo estado, donde el más y el menos no tienen cabida, donde no se es más o menos feliz y donde no se logra más o menos lo que se emprende: el sabio es perfectamente feliz, pues actúa siempre perfectamente, en perfecta conformidad con la recta razón y alcanza indefectiblemente su *telos* (pues no se trata de lograr esto o aquello en particular, sino que se apunta virtuosamente a lo que se apunta¹²).

Pero, a diferencia del modo en que se expresa Diógenes Laercio cuando dice que los estoicos y Aristóteles se oponen en cuanto al progreso moral, los primeros le hacen también un espacio al progreso del individuo en ese dominio.

La imagen clásica de la ruptura entre el vicio —la ausencia de virtud, la no-sabiduría— y la virtud que concilia mejor la idea de dos clases opuestas de hombres —los insensatos y los sabios—; la de la ausencia de progreso de un estado al otro con la instantaneidad del pasaje del uno al otro; y la idea, por otro lado, de un “progresante” que camina hacia la virtud, es la imagen del mar donde uno o se ahoga o nada. Si bien es verdad que uno se ahoga (en el vicio) tanto a algunos centímetros bajo la superficie del agua como a muchas decenas de metros al fondo; si bien es verdad que no hay, entre la situación de quien se ahoga y de quien sobrevive, ninguna situación intermedia (el progreso aristotélico entre vicio y virtud); no se desprende de ello que para quien quiera escapar, volver a ganar la superficie, sea indiferente estar a cincuenta metros al fondo o a tres centímetros de la superficie; ni que, teniendo en cuenta a este hombre, se pueda hablar con propiedad de “progresión” hacia la virtud, aunque se entienda que se realiza toda ella bajo el agua (es decir, en el vicio). Tanto es ello verdad que en un instante se pasará de la apnea a la respiración libre, de la muerte a la vida, del vicio a la virtud y a la sabiduría.

2. La primera de las virtudes primeras

Sin embargo, la *phrónesis* no se reduce a ser sólo una de las cuatro virtudes primeras; la palabra “designa, o bien a la primera de

¹² Según la metáfora del arquero (Cicerón, *De fin.*, III, 22).

las cuatro virtudes primitivas, o bien a la raíz de la definición para cada una de ellas”¹³. En su *Chrysippe*, Bréhier, en efecto, notaba apoyándose en el extracto siguiente que, en Zenón, “la virtud esencial a la que todas se remitían era la prudencia (*phrónesis*), que él identificaba con la ciencia”¹⁴. Pero las fuentes sugieren, por otro lado, diferencias de posición sobre la cuestión de la unidad y/o pluralidad de virtudes¹⁵. Y ciertos textos tienden a conceder a esta virtud, que es la *phrónesis*, un lugar más fundamental, incluso definiendo las otras virtudes primeras en términos de *phrónesis*: “Zenón admite que hay muchas virtudes y distingue, como Platón, la prudencia [*phrónesis*], el valor, la temperancia y la justicia, virtudes inseparables sin duda, pero distintas y diferentes la una de la otra. Pero define así cada una de ellas: ‘el valor, dice, es la prudencia en las cosas que hay que soportar; la justicia, la prudencia en las cosas que hay que atribuir’, como si creyese que la virtud es única y diferente solamente en sus actos y por las relaciones con sus objetos [*tais de pros ta prágmata schésesi kata tas énergeias diapherein dokousan*].”¹⁶

¹³ Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne*, París: PUF, 1970, p. 69, nota 3.

¹⁴ Bréhier, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París: PUF, 1951 (1910), p. 236.

¹⁵ Cf. DL, VII, 92, trad. Bréhier: “Panecio distingue dos especies de virtudes, la virtud contemplativa y la virtud práctica; otros hablan de la virtud racional, la virtud natural y la virtud moral; Posidonio admite cuatro virtudes; Cleanto, Crisipo y Antipáter, un número mayor. Apolofanes sólo habla de una, la prudencia [*phrónesis*].” Plutarco, habiendo evocado en *St. rep.*, 1034C, las cuatro virtudes fundamentales distinguidas por Zenón y su unidad, prosigue (trad. Bréhier modificada): “Zenón no es el único que se contradice en este punto; Crisipo hace igual cuando le reprocha a Aristón que diga que las diversas virtudes son las maneras de ser de una virtud única, y se adhiere a la definición que Zenón da de cada virtud [que las remite a una sola: la *phrónesis*, como veremos en un instante]. Cleanto, [...] tras haber dicho que el esfuerzo [*tonos*] es un choque de fuego, que se llama fuerza y poder [*ischús kai kratos*] cuando en el alma se hace apto para realizar lo que incumbe [*pros to epitelein ta epibállonta*], añade textualmente: ‘Esta fuerza o poder, cuando se aplica a perseverar, es el dominio de sí mismo [*egkráteia*]; cuando se aplica a soportar, es el valor; cuando se refiere al mérito [...], la justicia; cuando conduce a elegir o a evitar, la temperancia.’” En *Virt. mor.*, 441B, Plutarco opone de nuevo la posición “unitaria” de Zenón con el “enjambre de virtudes” específicas de Crisipo.

¹⁶ Plutarco, *St. rep.*, 1034C-D, trad. Bréhier. La edición Cherniss (LCL), 424 y notas, proporciona un texto completo, de suerte que entre el valor y la justicia aparecen citados la *sophrosyne*, como *phrónesis* en las cosas que hay que elegir [*en haireteois*], y la *phrónesis* en el sentido propio como *phrónesis* en las cosas que hay que poner en práctica [*ten di-dios legomenen phrónesin en energeteois*]; el mismo texto se reproduce en LS, 61, C.

En otro pasaje, Plutarco evoca sobre todo la negación de Aristón de Quíos de la pluralidad de virtudes: distinguir virtudes diferentes es como si se distinguiera muchos sentidos de la vista según el objeto de la visión; la vista-de-lo-blanco sería un sentido diferente de la vista-de-lo-negro, etc.; no obstante, la virtud es una como el cuchillo es uno, aunque pueda, según las circunstancias, cortar diferentes cosas. Después de lo cual, precisa: “Zenón de Citio también parece, en un sentido, ir en esta dirección, pues define la *phrónesis* relativa a las cosas que hay que distribuir [*en aponemeteois*] como justicia; a las cosas que hay que elegir [*en haireteois*], como temperancia; y a las cosas que hay que soportar [*en hypomeneteois*], como valor. Para defender esto, arguyen que lo que aquí Zenón llama *phrónesis* es la ciencia [*episteme*].”¹⁷

Si uno se fía del testimonio de Plutarco¹⁸, Aristón, incluso en su posición juzgada heterodoxa por Crisipo (en razón de su negación de las diferencias al interior del bien), no está tan alejado de lo que proponía Zenón en cuanto a la unidad y/o pluralidad de la virtud. Es cierto que la unidad de la virtud es tal en Aristón que se constituye en una sola cosa llamada por él salud del alma¹⁹, y no *phrónesis*, como parece haber hecho Zenón. Pero relativizando el alcance de tales distinciones en consideración a la unidad de la única virtud-salud del alma²⁰, no resultan menos definiciones que permanezcan próximas al espíritu del fundador: “la virtud que examina lo que hay o no hay que hacer [*poietea*] se llama *phrónesis*; la que ordena el deseo [*epithymía*] y determina la medida [*to metrion*] y la oportunidad [*to eukairon*] en los placeres, temperancia; la que organiza las relaciones comunitarias y los intercambios entre los hombres, justicia”²¹.

La “salud” del alma, la única virtud, *dynamis* del alma, está definida como *episteme* relativa a las cosas buenas y a las malas²². Y una sola y la misma ciencia aborda situaciones de diversos tipos, según

¹⁷ Plutarco, *Virt. mor.*, 441A; *SVF*, I, 201; LS, 61, B.

¹⁸ *Virt. mor.*, 440Ess.

¹⁹ Plutarco, *Virt. mor.*, 440E-F; *SVF*, I, 375.

²⁰ Cf. Plutarco, *Virt. mor.*, 440F: la imagen de la vista, que es uno y el mismo sentido, aunque capte objetos diferentes.

²¹ Plutarco, *Virt. mor.*, 440F-441A.

²² Cf. también Galeno, *De placitis*, VII, 2, 2-5; De Lacy, 434, 31-436, 7.

ella permita *elegir* las cosas buenas y evitar las malas (dominio de la temperancia), *practicar* las primeras y no practicar las segundas (dominio de la *phrónesis*), afrontar resueltamente las primeras y rehuir las segundas (dominio del valor), distribuir a cada uno según su valía (dominio de la justicia). Es en función de esta variedad en las circunstancias a que hacer frente mediante la acción que se da nombres variados a esta única ciencia. Esta única *episteme* de las cosas buenas y de las malas parece cumplir una función muy cercana a la de la *phrónesis* zenoniana²³. Es por demás significativo que, para defender la definición de Zenón, los estoicos, según Plutarco, hayan creído bueno identificar su *phrónesis* con la *episteme*.

Crisipo se levanta contra Aristón y prefiere subrayar la especificidad de cada virtud, sosteniendo sin embargo que todas ellas remiten a una sola y la misma *dynamis* del alma²⁴. Pero, como quiera que sea, es el estudio detallado de los campos diferenciados de las virtudes primeras el que lo lleva a enumerar diversas virtudes subordinadas²⁵.

Sin duda, por consiguiente, hay que negarse a exacerbar las diferencias o disensiones entre estoicos puestas de relieve por Plutarco acerca de la cuestión de la unidad/pluralidad de virtudes²⁶. Así, no hace falta buscar oponer los puntos de vista de Zenón, cuando habla al respecto de *phrónesis*, con los de Cleanto, cuando se expresa en

²³ Cf. a propósito Kerferd, George B., "What Does the Wise Man Know?", en: Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics*, Berkeley/Londres/Los Ángeles: University of California Press, 1978, pp. 125-136, que subraya la proximidad y nota que Aristón reserva un sentido más restringido a *phrónesis* que el de Zenón. Sobre los mismos pasajes, cf. Rodis-Lewis, G., *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 72-74.

²⁴ Cf. Galeno, *De placitis*, V, 5, 36-40; De Lacy, 324, 24-326, 8 (SVF, III, 257) según el cual Crisipo distinguía "*pollas epistemas te kai aretás*" y sostenía la existencia de una sola *dynamis* del alma. Contra Aristón, refiere Galeno (*De placitis*, VII, 1, 8-17; De Lacy, 430, 7-432, 8; SVF, III, 259), Crisipo defendía la idea de que las virtudes son cualidades distintas (*deíknusi poiús einai tas aretás*, 430, 19-20; 27) y no que una sola y la misma virtud recibiera diferentes nombres en función de aquello a lo que se refieren (*kata ten pros ti schesis*, 33-34ss.)

²⁵ Los "enjambres de virtudes" que le reprocha Plutarco (*Virt. mor.*, 441B). Sobre la diferencia específica de las ciencias, que son las virtudes en tanto cualidades distintas del alma, y sus dificultades en cuanto a la inseparabilidad de las virtudes, cf. también LS, I, 384. No se puede entrar aquí en las implicaciones ontológicas del debate *poíon/pros ti* (cf. al respecto LS, textos y comentarios de las secciones 27, 28, 29); sin embargo, volveremos sobre la articulación de las virtudes entre sí.

²⁶ Cf. al respecto, Rodis-Lewis, G., *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 68-72.

términos de *tonos*. Hablar de *phrónesis* es hablar de inteligencia, de pensamiento²⁷, es insistir sobre la parte propiamente racional, lógica, de la virtud. Hablar de *tonos* es insistir sobre el aspecto dinámico, la energía y la fuerza necesarias para su práctica. Pero ello no tiene nada de incompatible, en referencia a una psicología en la que el alma es *pneuma* tónico o *tonos* neumático, y en la que la virtud es una disposición, un estado duradero e inmovible de lo hegemónico —que, o bien se identifica pura y simplemente con el *logos*, o bien, parte por parte, en todas sus funciones, está penetrado y modelado de *logos* desde que éste se desarrolla—, dado que la solidez y la permanencia de este estado se define en términos de tonicidad. Sólo hay allí, pues, diferencias de acento o de sensibilidad y variaciones sobre un mismo tema. Tema que se puede, para nuestro propósito particular, resumir con Rodis-Lewis así: “todos los estoicos reconocían que la unidad fundamental de la virtud se distribuye según puntos de aplicación que gobiernan la pluralidad de las virtudes clásicas [...]. Pero su definición debe manifestar su subordinación a una raíz común”²⁸.

Es a la posición singular de la *phrónesis* en esta óptica a la que tenemos que prestarle una atención muy particular.

Sexto Empírico resalta esta singularidad de la *phrónesis* entre la virtudes primeras cuando refiere esto: “La obra [*ergon*] del virtuoso [*ho spoudaios*] no consiste en velar por sus padres y honrarlos de manera particular, sino que corresponde al virtuoso hacerlo en virtud de la *phrónesis* [*alla spoudaiou to apo phroneseos touto poiein*]. Pues de la misma manera en que es común al médico y al lego el cuidar de la salud, pero propio del experto [*technites*] el hacerlo “médicamente”, así también es común al virtuoso y al no virtuoso el honrar a los padres, pero propio del sabio [*sophós*] el honrarlos en virtud de la *phrónesis*; de esta suerte, hay también una destreza relativa a la vida [*techné... peri ton bíon*] cuya obra propia es cumplir cada acto en virtud de la disposición óptima [*to hékaston ton prattomenon apo aristes diatheseos pratein*].”²⁹

²⁷ Bridoux, André, *Le stoïcisme et son influence*, París: Vrin, 1966, p. 106: “cómo traducir *phrónesis*. Es exactamente el acto de *phronein*, pensar, pensar a secas”.

²⁸ Rodis-Lewis, G., *La moral stoïcienne, o.c.*, p. 69.

²⁹ SE, *M*, XI, 200-201; *SVF*, III, 516; *LS*, 59, G.

Pero es en Estobeo que se abre una vía, probablemente crisipeana, hacia la articulación de todos estos datos: “Todas las virtudes, que son ciencias [*epistemai*] y destrezas [*technai*], tienen en común sus teoremas y, como ya se ha dicho, su fin es el mismo. Es por ello que son tan inseparables. Pues quien tiene una las tiene todas y quien actúa [*prattein*] según una actúa de acuerdo con todas. Difieren las unas de las otras por lo que les es capital [o principal, *tois kephalaíois*]. Pues lo que es capital en la *phrónesis* es, en primer lugar, la teoría y la práctica [*to theorein kai prattein*] de lo que se debe hacer [*poieteon*]; pero, en segundo lugar, también, la teoría de lo que hay que distribuir —de lo que hay que elegir y de lo que hay que soportar—, *al servicio de la práctica infalible de lo que debe ser hecho* [*charin* (en favor de) *tou adiaptotós prattein ho poieteon*]. Lo que es capital, propiamente, en la temperancia es, en primer lugar, mantener los impulsos [*hormai*] sanos [en buen estado] y hacer teoría de ellos [es decir, contemplación, *theorein autás*]; pero, en segundo lugar, [hacer teoría] de lo que cae bajo las otras virtudes, *con miras a [hénéka] conducirse infaliblemente ante sus impulsos*. Asimismo, el valor [se ocupa], en primer lugar, de todo lo que hay que soportar; pero, en segundo lugar, de lo que cae bajo las otras virtudes. Y [lo capital] en la justicia es, en primer lugar, el examen de lo que le corresponde a cada uno según la valía [o el mérito, *kat’axían*]; pero, en segundo lugar, también lo restante. Pues todas las virtudes velan por lo que les concierne a todas y lo que les subyace, mutuamente.”³⁰

Que hubiera entre los antiguos estoicos ciertas divergencias en cuanto a la enumeración de las virtudes resulta aquí “accesorio”³¹; lo que nos interesa es la ambigüedad de la posición de la *phrónesis*, que se encuentra, parece, en todas las enumeraciones de virtudes primeras. La dificultad surge de lo que ciertos testimonios le atribuyen por añadidura, como ya hemos visto: una suerte de preeminencia entre las virtudes primeras mismas, al punto que las otras parecen ser simplemente sus subespecies.

³⁰ Estobeo, II, 63, 6-25; *SVF*, III, 280; LS, 61, D, subrayado nuestro.

³¹ Cf. *supra* los extractos de DL y de Plutarco al respecto. Brun, Jean, *Le stoïcisme*,

3. Las virtudes y la virtud

Examinemos, pues, el estatuto de la *phrónesis* como *virtud prima inter pares* a la luz de la aceptación típicamente estoica de la unidad fundamental de la virtud de o la inseparabilidad de todas las virtudes.

El último texto de Estobeo ilustra mejor en qué sentido las virtudes pueden ser consideradas por los estoicos *a la vez* como específicamente (cualitativamente) diferentes, y como profundamente una, en el sentido de que se implican mutuamente y no pueden existir en estado aislado. Si son disposiciones o cualidades diferentes del alma³², identificables por su objeto propio, es decir, por la prioridad en su acción (*praxis*) propia, el nexo entre ellas es tal que la disposición o cualidad que es la justicia, por ejemplo, sólo puede ser realizada y establecida si lo son también las otras disposiciones que son el valor, la temperancia y la *phrónesis*, y viceversa. Las virtudes son, pues, intrínsecamente solidarias³³; la sabiduría es una, pues todas las virtudes tienen los mismos “teoremas”, los mismos principios, y es sólo el ángulo de aproximación, por así decirlo, el que difiere; es decir, el punto de vista y el dominio de acción privilegiados, que hace que exista prioridad entre principios que lo rigen sobre los otros. Es así que se distingue virtudes en el seno de la virtud —“la perfección conforme a la naturaleza del ser racional en cuanto tal”³⁴—. El carácter que define a la virtud es la perfecta armonía, la coherencia con la razón, es también la perfecta armonía consigo mismo y el conocimiento perfecto de sí mismo; puesto que el estado opuesto a la sabiduría, el estado que define al insensato (*phaulos*) es “ignorancia de sí mismo y de lo que le concierne [*áгноia hautou kai ton kath'autón*]”³⁵. Y cada vicio puede ser así, cualitativamente, una forma particular o específica de *ignorancia*, así como cada virtud es, cualitativamente, una forma específica de *ciencia*. La imagen que Estobeo atribuye a continuación a Panecio

París: PUF, 1994, p. 97, señala con justicia, creemos, el carácter accesorio de las diferentes clasificaciones a la vista de la unidad fundamental de la virtud.

³² Cf. *supra*.

³³ Bridoux, André, *Le stoïcisme et son influence. o.c.*, p. 107, trata de reconstruir un encadenamiento posible entre las cuatro virtudes primeras.

³⁴ DL, VII, 94, trad. Bréhier.

³⁵ Estobeo, II, 68, 18-19; SVF, III, 663; LS, 41, I.

expresa con mucha precisión la articulación estoica de la unidad/pluralidad de la virtud sobre la cual se debe interpretar la ambigüedad de la *phrónesis*: “Lo que se encuentra respecto de las virtudes, dice Panteo, es como si para numerosos arqueros se pusiera un solo blanco con líneas de colores diferentes. Siendo así, cada quien tratará de acertar al blanco, pero, de conseguirlo, uno lo hará acertando en la línea blanca; otro, en la negra; un tercero, en una línea de otro color. Pues tal como estos arqueros hacen de acertar al blanco su meta más noble [*anotato telos*], pero cada quien se propone hacerlo de una manera diferente, así también todas las virtudes hacen del ser feliz [*eudaimonein*] su fin, que consiste en vivir en conformidad [*homologoumenos*] con la naturaleza, aunque lo alcanzan cada una a su manera.”³⁶

Hay unidad de la virtud porque hay unidad de la meta a la que se apunta: el bien-vivir, el bien-ser-sí-mismo. Hay pluralidad de virtudes sólo porque no hay una sola vida de virtud posible, porque ser virtuoso no quiere decir en cada instante y para cada quien cumplir con las mismas acciones, hacer las mismas elecciones. A cada quien, su propio “curso feliz” de la vida (*euroia bíou*). Si cada acto perfecto equivale a todo otro acto perfecto, como toda falta a la virtud equivale a toda falta, y toda infracción a cualquier otra, ello no significa evidentemente que todos los *katorthómata* son los mismos en su materialidad ni, incluso, en el esfuerzo, la energía, que representan. Y es así que se puede distinguir el acto valeroso del acto justo, aunque no se pueda ser justo sin ser valeroso y viceversa. Los caminos de diferentes flechas hacia el mismo blanco son diferentes y las flechas de cada quien lo alcanzan a su manera.

Es sobre esta base que hay que entender la posibilidad de pasar de un uso de *phrónesis* al otro.

En un sentido, la *phrónesis* es aquello por lo que se alcanza la *eudaimonía*, la *euroia bíou*³⁷. Ella se identifica, pues, prácticamente con la *areté* o la sabiduría misma, la *sophía*. Como indica Inwood, “puesto que hay un único plan totalmente determinado y providencialmente ordenado para el mundo y todos los hombres en él, el cual es la

³⁶ Estobeo, II, 63, 25-64, 12; SVF, III, 280; LS, 63, G.

³⁷ Estobeo, II, 77, 21; SVF, III, 16; LS, 63, A.

voluntad de Zeus y no cambia jamás; un solo conjunto de principios mutuamente coherente puede definir para un agente un conjunto de acciones mutuamente coherentes. [...] Este conjunto de principios debe ser a lo que los estoicos apuntaban con la virtud de la prudencia (*phrónesis*). Pues ésta está definida como un “arte relativa a la vida” y un arte es un conjunto de proposiciones a las que se da consentimiento o *katalépseis*”³⁸. La *phrónesis* es así única en su género, es aquello por lo que se alcanza el *telos*: *eudaimonía* y sabiduría. En este sentido, es la virtud misma, sin par: “La prudencia es también una virtud, prosigue Inwood; y la virtud se describe de diversas maneras como un género de conocimiento y como algo relativo al gobierno y a la coherencia de la vida entera de alguien.”³⁹

En el texto de Diógenes Laercio ya citado⁴⁰, al cual conviene volver ahora, se ilustra el cambio de sentido que pone la prudencia —la virtud que es suficiente para fundar una vida entera de sabiduría— en el rango de las virtudes primeras de las que ella, no obstante, es radicalmente indisociable.

En VII, 126, partiendo de una definición general de lo virtuoso por el tipo de conocimiento que este estatuto implica, Diógenes, para precisar el objeto del saber que es la virtud (en general), llega a enumerar, distinguiéndolos sucesivamente, los objetos de las virtudes mayores. El cambio de sentido que se realiza en su texto parece particularmente sintomático de la situación única de la *phrónesis*. Expresando 1) la unidad de la virtud, indica 2) que en el sentido de esta unidad se puede distinguir y definir así las virtudes diferenciadas por su objeto propio, aunque 3) sus campos respectivos sólo sean especificaciones del campo de la virtud como tal; 4) al hacer esto, llega a confundir la definición de la virtud como tal con la de la *phrónesis*

³⁸ Inwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon, 1985, p. 107. La expresión “arte relativa a la vida” remite a SE, M, XI, 200-201, ya citada, o a Estobeo II, 66, 20-67, I (SVF, III, 560; LS, 61, G). Para el arte (*techné*) definida en términos de *katalépseis*, SE, M, VII, 373, por ejemplo. Esta definición se encuentra en diferentes lugares, sobre todo, en Galeno, SVF, II, 93 y en Filón, SVF, II, 95. Cf. también SVF, I, 73; II, 94; II, 731; III, 214.

³⁹ *Ibid.*, p. 107, refiriéndose para la definición en términos de conocimiento a Estobeo, II, 63, 6ss. y II, 66-67 (cf. SVF, III, 280; 560; 294; 654 y 604; LS, 61, G) y, para la coherencia de una vida entera, a Estobeo, II, 60, 7-8 y II, 74, 4-5.

⁴⁰ DL, VII, 126.

como una de las cuatro virtudes primarias. ¿Qué dice él, en efecto? 1) Ser virtuoso, estar investido de la *areté* como tal, es estar en posesión de la teoría y de la práctica relativas a los *poietea*, a lo que hay que hacer. 2) Ahora bien, el objeto de la virtud puede ser especificado más adelante, pues lo que hay que hacer es también —más precisamente— lo que hay que elegir, que soportar, en lo que hay que perseverar, lo que hay que distribuir. Y 3) actuar (o hacer) a la manera en la que se debe elegir, soportar, distribuir, perseverar es ser —más específicamente que virtuoso— *phrónimos*, valiente, justo, temperante: las virtudes respectivas de tales hombres se definen por aquello de que tratan. Pero, justamente, en el momento en que remite cada virtud distinta a su objeto particular, atribuye a la *phrónesis* el objeto general previamente asignado a la virtud en cuanto tal, *ta poietea*.

Aunque el texto de Diógenes sea algo embrollado, aunque los verbos que determinan los sectores de las cuatro virtudes primeras no estén perfecta y unívocamente establecidos en comparación con otras definiciones clásicas⁴¹, ello manifiesta claramente la duda estoica entre, por un lado, una *phrónesis* concebida como la virtud única o general o, incluso, la virtud que fundamenta las virtudes, inclusive identificada con la sabiduría misma; y, por otro lado, una *phrónesis* que, habiendo perdido su estatus aristotélico privilegiado de virtud dianoética, resulta ser una virtud clásica entre otras (en términos aristotélicos, una virtud *ética* entre otras).

Esta situación de la *phrónesis* estoica bien podría, sin embargo, escapar a la incoherencia si se recuerda las imágenes utilizadas para relacionar y hacer compatibles la unidad y la pluralidad de virtudes al mismo tiempo que las relaciones entre los conceptos de *kathekon* y

⁴¹ El paralelo de las enumeraciones no es perfecto en cuanto al orden en que el texto presenta las cosas: *hairetea-hypomenetea-emmenetea-aponenetea*, después *hairetikós-hymenetikós-aponemetikós-emmenetikós*. Estas listas no corresponden perfectamente al orden de la tercera enumeración: *phrónimos, andreíos, dikaios, sophron*. En efecto, si uno se remite a otras fuentes (lo antes citado de Estobeo, por ejemplo), a *hairetea-hairetikós* correspondería *sophrosyne* (que viene aquí al final); a *hymenetikós, andreía* (lo que es además confirmado luego en Diógenes); a *aponemetikós*, la *dikaioisyne*; en cuanto a la *phrónesis*, concerniría a *ta poietea* (o en otro pasaje de Diógenes (VII, 92), las cosas buenas y las malas, lo que reaparece aquí también luego); no se ve qué virtud se debe relacionar aquí con *emmenetikós*, que en otro pasaje evoca la paciencia (*kartería*), que no se menciona aquí ni es una virtud primera.

katóρθoma. Inspirándose en una presentación de Galeno, es más o menos lo que sugiere Kerferd en un artículo ya citado⁴².

Galeno⁴³ se expresa a propósito de Aristón de tal manera que parece que el mismo hecho de ponerse a actuar hace que se hable de una sola virtud —o ciencia del sabio— o de varias: *chorís tou prattein*, sin la acción, aparte de ella, el alma que conoce las cosas buenas y malas merece ser calificada como la *sophía* o *episteme*; es cuando llega a actuar (*pros de tas praxeis aphiknoumene*) que la misma alma toma los nombres diferenciados de las múltiples virtudes. Un poco más lejos, volviéndose hacia Crisipo, recuerda que, según éste mismo, el bien solo es lo que hay que elegir, que hacer, etc. Escribe que: “por consiguiente, el conocimiento de las cosas buenas, manifestado en

⁴² Kerferd, George, “What Does the Wise Man Know?”, en: Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics, o.c.*, p. 134ss. Tras haber indicado que *phrónesis* designa tanto la virtud única, de la que las otras virtudes enumeradas por los estoicos sólo son aspectos, como uno de los aspectos que, entre otros, reviste la ciencia única que es la virtud, el autor subraya que la diferencia entre las virtudes sólo tiene razón de ser en términos de “contenido objetivo” y que, entonces, “la virtud en general e, incluso, las virtudes particulares pueden siempre ser imaginadas bajo dos aspectos. Hay en principio lo que hace una virtud virtuosa y hay en segundo lugar lo que diferencia una virtud de otra y hace de ella la virtud específica que es. Al segundo rasgo, diferenciador, Galeno no duda en llamarlo, en términos aristotélicos, la materia (*hylé*) de la virtud” (133, evocando *SVF*, III, 256, a saber, Galeno, *De placitis*, VII, 2, 12; De Lacy, 438, 7-8). Y más lejos, estando entendido que lo que distingue el *katóρθoma* es el cómo está hecho, mientras que el *kathékon* se define por el qué, el contenido objetivo: “en el sentido I [el más amplio], [*phrónesis*] funciona como la fuente de los *katóρθómata*; en el sentido II [el más estricto], [la palabra] funciona como una fuente [en realidad, una de las fuentes] de *kathékonta*” (134). Desde el punto de vista del acto recto, perfecto, el contenido no importa; sólo puede haber una virtud única, la *phrónesis*. Es poniéndose en el punto de vista de los actos convenientes que se puede distinguir los contenidos y según su cualidad diferenciar las virtudes. Ello explica que, como ejemplo de acto perfecto, se cite la *phrónesis*, temperancia, etc., y, por otro lado, que se diga que la *phrónesis* se ocupa de los *kathékonta* (133). Sobre este último punto, cf. *infra*. En líneas generales, nos sumamos en lo que sigue a la exposición de Kerferd. Sólo unas pocas precisiones más son necesarias. En la medida en que la *phrónesis*, en sentido amplio como en sentido estricto, designa una virtud, ella gobierna siempre, en ambos casos, *katóρθómata* que son *kathékonta* perfectos y nunca *kathékonta* cualesquiera. Y sobre la cuestión del cómo opuesto al qué en la determinación (para el primero, *katóρθómata*; para el segundo, *kathékonta*), hay que tener en cuenta que el saber característico del cómo implica necesariamente un saber del qué. Cf. al respecto, Kidd, I.G., “Moral Actions and Rules in Stoic Ethics”, en: Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics, o.c.*, pp. 247-258; en particular, p. 252ss. Cf. también Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 66-67 y nota 1. Volveremos sobre esto.

⁴³ *De placitis*, VII, 2, 3; De Lacy, 436, 4-7; *SVF*, III, 256.

diferentes materias y acciones [*en diaphorois hylaís e práxesin*], toma varios nombres, cada uno en relación con la materia o la acción [*en toi pros ti kata ten hylon e ten praxin hyphistamenon*]⁴⁴.

A diferencia del desacuerdo técnico por el que se oponen Crisipo y Aristón, sería solamente en la materialidad del acto, en su contenido, que se manifestaría la diferencia entre las virtudes.

En otro pasaje, por oposición a la temperancia —que concerniría a las *hormaí* humanas, las gobernaría—, como el valor que se ocupa de las cosas que hay que soportar (*tas hypomonás*), y la justicia de aquéllas que hay que repartir (*tas aponemeseis*), se dice que la *phrónesis* se refiere a las acciones convenientes, a las *kathékonta* (*ten men phrónesin peri ta kathékonta gínesthai*)⁴⁵. Al mismo tiempo, la *phrónesis* tiene derecho, evidentemente, a ser citada cuando se trata de *katorthómata*, las acciones rectas. Entre los ejemplos de éstas se encuentran, en efecto: *phronein*, *sophronein*, *dikaiopragein*, etc.; e, incluso, *phronimos peripatein*⁴⁶.

“La obra [*ergon*], dicen, del *phronimos* es ser constante [*diomalizein*] en sus acciones rectas [*katorthómata*]; la del *aphron* es lo contrario.”⁴⁷

O, incluso: “La *phrónesis* descansa en las acciones rectas [*keisthai en tois katorthómasin*].”⁴⁸

⁴⁴ Galeno, VII, 2, 12-13; De Lacy, 438, 7-8. El *pros ti* manifiesta aquí una preferencia de Galeno por la versión de Aristón contra la de Crisipo (en términos de *poíon*), pero son aquí los términos *hylé* y *praxis* los que nos interesan.

⁴⁵ Estobeo, II, 60, 12; *SVF*, III, 264.

⁴⁶ Estobeo, II, 96, 20 sq.; *SVF*, III, 501; LS, 59, M.

⁴⁷ SE, M, XI, 207.

⁴⁸ SE, M, VII, 158. Cf. también Plutarco, *St. rep.*, 1041A, donde los actos rectos están relacionados con todas las virtudes (incluida la *phrónesis*) y los actos en conformidad con una virtud, caracterizados como *katorthómata*. Es el *katorthoma* del sabio el que está relacionado con la noción de *eulogon* que caracteriza en otros pasajes al *kathekon*. Ello es comprensible en la medida en que los *katorthómata* son *kathékonta*, pero perfectos. Entre los estoicos, esta perfección descansa en la *episteme*, la ciencia que es la virtud. En la argumentación que Sexto atribuye aquí a Arcesilao cuando éste supone la existencia de *phantasiai kataleptikai*, se supone que el sabio (que, dicen los estoicos, sólo les da su consentimiento a ellas y suspende su juicio en cualquier otro caso) debe actuar en situación de suspensión de juicio, pues no puede dar su consentimiento a nada; dado que no hay *katalepsis*, está forzosamente privado de *episteme*. De ahí que sus *katorthómata* se reduzcan a

Alejandro de Afrodísia, por su parte, relaciona la *phrónesis* con la “ciencia de lo que hay que hacer y no hacer [*episteme poieteon te kai ou poieteon*]” y precisa que los *poietea* son los *katorthómata*; los *ou poietea* son los actos erróneos, incorrectos (*ta hamartémata*); y que los actos rectos están asociados a lo *kalón*; los actos erróneos a lo *aischrón* (lo feo)⁴⁹.

La *phrónesis* parece poder remitir a los *kathékonta*⁵⁰ (como en otro pasaje a los *poietea*), cuando está en términos de igualdad con las otras virtudes primeras. Cuando está asociada con los *katorthómata*, a menudo parece poder entenderse en un sentido más amplio o más fundamental (como la virtud única). Esta observación, parcialmente, incita sin duda a Kerferd a escribir: “Las virtudes que se distinguen las unas de las otras por su contenido o su dominio de acción se distinguen en la esfera de los *kathékonta* —en la esfera de los *katorthómata*, tales distinciones no son posibles.”⁵¹

Pero tal afirmación no podría entenderse de manera demasiado determinante. Por una parte, hay que sostener que, en tanto virtud, es decir, excelencia o realización acabada, plena conclusión de una naturaleza, la *phrónesis*, incluso en su sentido restringido, es una disposición del alma que asegura la perfección del acto, que gobierna, pues, los *katorthómata*, y no sólo unos ciertos *kathékonta*. Por otra parte, los *katorthómata*, dado que son *kathékonta* perfectos⁵², pueden conocer las mismas variedades materiales que los *kathékonta*. Lo que es verdad es que, puesto que todos los *katorthómata*, determinados por la/las virtud(es), son *kathékonta* (perfectos), se puede definir a la/las virtud(es) que los determinan ya por referencia a la categoría de los *kathékonta*, ya por referencia a la categoría, más estrecha e incluida

kathékonta (no perfectos), caracterizados por una justificación solamente verosímil o probable (*eulogon*).

⁴⁹ Alejandro, *De fato*, 210, 14ss.; *SVF*, II, 1005.

⁵⁰ Es decir, no hay que olvidarlo, los actos convenientes, de acuerdo con la naturaleza y susceptibles de una justificación razonable, pero tenidos por comunes al insensato y al sabio.

⁵¹ Kerferd, George B., “What Does the Wise Man Know?”, en: Rist, J. M. (Ed.), *The Stoics. o.c.*, p. 134.

⁵² Cf. Estobeo, II, 93, 14-16; *SVF*, III, 500; LS, 59, K: el *katóρθωμα* es un *kathekon* en posesión de todos los números (*pantas tous arithmous* evoca armonía y medida),... un *téleion kathekon*.

en la primera, de los *katorthómata*. Ahora bien, lo que hace la especificidad de los *katorthómata* en el género de los *kathékonta* no es ciertamente el contenido de la acción o su materialidad; no es lo que está hecho: ¿no se cree acaso el sabio estoico capaz de permitirse, en circunstancias muy singulares, es verdad, una acción tan poco “conveniente” a otros ojos y a otras circunstancias como el consumo de carne humana? Lo propio de los *katorthómata* es derivarse de esta disposición o carácter, tan firmemente establecido que define a la virtud; inscribirse en la coherencia y la constancia de acción de toda una vida —por así decirlo, en el estilo propio de la vida—; ser del orden de lo que *no puede* faltar a su fin. Y, desde el punto de vista del fin, como lo muestra bien la imagen del blanco único apuntado por varios arqueros, la virtud es una, pues el fin es único, y las vías por las que se lo alcanza son al respecto indiferentes; sólo hay, desde este punto de vista, una sola virtud: la sabiduría, que concierne a la totalidad de la vida en todos sus aspectos, y que puede denominarse *phrónesis*. Así, es propio del *sophós*, dice Sexto⁵³, por ejemplo, honrar a los padres —prototipo, en otros textos, del *kathekon*— *en virtud de o a partir de la phrónesis* (realizado por otro, este *kathekon* tiene una fuente distinta que la virtud, disposición del alma, que es la *phrónesis*), de tal suerte, prosigue Sexto, que posee una destreza en cuanto a la vida [*hoste kai technen autón echein peri ton bíon*], y que su obra propia es realizar cada acto con la mejor disposición [*hes idion estin ergon to hékaston ton prattomenon apo arístes diatheseos prattein*].

En el mismo sentido, Estobeo acerca la *phrónesis* a la virtud —en general— del *sophós*: “el sabio [*sophós*] hace todo bien [*pant'eu poiein*] [...]; el *phrónimos* hace todo bien [...]. La doctrina según la cual el sabio hace todo bien es la consecuencia de lo que lleva todo a buen término [*epitelein panta*], de acuerdo con la recta razón [*orthós logos*] y la virtud, que es una destreza que alcanza a la totalidad de la vida [*aretén peri holon ousan ton bíon technen*]”⁵⁴.

⁵³ En un texto ya citado: SE, M, XI, 201.

⁵⁴ Estobeo, II, 66, 15-67, 1; SVF, III, 560; LS, 61, G. El contexto muestra claramente que se toma aquí a la *phrónesis* en su acepción amplia, prácticamente equivalente de *sophía*, y se la considera en relación con los *katorthómata*, tanto que la cita continúa: “Por analogía, el insensato [*phaulos*] hace mal [*kakós*] todo lo que hace y de acuerdo con todos los vicios [o males: *kata pasas tas kakías* —lo opuesto de las virtudes].”

Se ve que, en tales contextos, la *phrónesis* casi no se distingue de la *sophía* o de la *areté* en general, que se identifica con una destreza relativa a la vida en su totalidad⁵⁵. Ello incluye también a la vida bajo todos sus aspectos, en los diversos tipos de acciones que en ella se encuentran.

Pero entonces, ¿qué querrá decir definir la/las virtud(es) en función de los *kathékonta*? Querrá decir considerar los *katorthómata* que ella(s) determina(n) como siendo *kathékonta* de tal o cual tipo, según lo que se haga. Y definir, para cada tipo de acto conveniente así circunscrito, una *areté* correspondiente a la disposición que, en esta categoría de actos, determina la perfección (es decir, los *katorthómata*). Se está, en efecto, en condiciones de agrupar los *kathékonta* —actos convenientes, por referencia a los *kata physin* y, para los seres racionales, de acuerdo con la razón, incluso si no es siempre la razón recta— según su *contenido*, según su referencia a tal o cual aspecto de la naturaleza humana. Por ejemplo, si se trata de acciones que apuntan directamente a nuestras relaciones con nuestros semejantes, se está en la esfera de la repartición, de la distribución, que define la justicia; si se trata de moderar o dar la medida adecuada a nuestros impulsos, se está en la esfera de la temperancia, etc. Desde este punto de vista, es claro que, según lo fino que sea el análisis de la naturaleza humana y de las situaciones en que se encuentren los hombres, se podrá no sólo definir varias virtudes primeras, sino también una muchedumbre de virtudes secundarias o subordinadas a cada una según el contenido de la acción, el tipo de situación, el estatuto de las personas implicadas, las circunstancias de tiempo, lugar, etc. Una virtud es entonces la excelencia, la ciencia del *cómo* actuar en este tipo de casos, es el saber qué conduce a la realización perfecta (*katorthómata*) en una especie particular de acciones. Al respecto la multiplicidad de virtudes refleja la multiplicidad de cuestiones planteadas: si se trata, en primer término, en una situación dada, de saber cómo no perjudicar a nadie, es una cuestión de justicia, etc. Pero según la doctrina estoica, no se

⁵⁵ Es de la virtud como tal que DL, VII, 89 dice: “en ella está la felicidad porque está en un alma modelada para acomodarse con ella misma durante toda su vida (trad. Bréhier, resaltamos)”. Pero es de la *prudentia*, que traduce generalmente *phrónesis*, que Cicerón, evocando sobre todo, es cierto, a Antíoco y a Carnéades, escribe: “vivendi ars est prudentia” (*De fin.*, V, 16).

puede responder a la cuestión planteada sin ser valeroso, *phrónimos*, temperante, al mismo tiempo que justo. La disposición del alma que es la justicia sólo está verdaderamente establecida en una *psyché* si está igualmente habitada por las disposiciones que son la temperancia, el valor, la *phrónesis*. Es por ello también que, si todo acto de justicia es un *katóρθωμα*, todo *katóρθωμα* es a la vez e indisolublemente un acto de valor, de justicia, de temperancia y de *phrónesis*, para citar sólo las virtudes primeras. Todo es sólo cuestión del punto de vista prioritario; las diferencias entre las virtudes son diferencias en la cuestión planteada de cara a una situación dada. En el cumplimiento del acto virtuoso que responde a esta cuestión, las virtudes se encadenan de manera que producen un *katóρθωμα* que las implica a todas⁵⁶.

4. Phrónesis: ¿estoica o aristotélica?

No se podría negar, sobre la base de lo que precede, que “la definición estoica de la virtud como *phrónesis*, es decir, como saber,

⁵⁶ Incluso cuando el fin de su artículo reconoce que el conocimiento del sabio es el del cómo actuar, lo que debe ser entendido en un sentido que “incluye el qué [hacer]” (Kerferd, George. “What Does the Wise Man Know?” en: Rist, J.M. (Ed.), *The Stoics. o.c.*, p. 134), la expresión de Kerferd según la cual, en un sentido, *phrónesis* designa la fuente de *katóρθώματα* y, en otro, una fuente de *kathékonta* parece ocasionar confusión. Más bien, hay que decir que hay sólo la *phrónesis* (o la virtud), si se busca definir la perfección de la acción en su perfección misma, y que hay virtudes, de las que la *phrónesis* es una, si se habla (evocando virtudes) de la perfección de la acción considerada en su contenido. El hecho de que, para dar ejemplos de *katóρθώματα*, se cite las acciones correspondientes a las diversas virtudes muestra que el contenido de una acción no es indiferente cuando se trata de calificarla de *katóρθωμα*; más bien, está presupuesto: *peripatein phroneseos*. Es sólo una vez que se ha establecido que una acción es un *kathekon*, lo que no puede hacerse sin hacer mención de su contenido, de lo que está hecho, que puede ser designada como *katóρθωμα* (o no). Pero hay lugar para referir los *katóρθώματα* a virtudes sólo si son perfectas, es decir, *katóρθώματα*. La sugerencia final de Kerferd de oponer los *katóρθώματα* —el cómo— como relevantes para el aspecto intensional con los *kathékonta* —el qué—, como relevantes del aspecto extensional es más razonable (p. 135). Es, en efecto, el acto virtuoso considerado “en comprensión”, según el sentido usual, es decir, según lo que asemeja a todos los actos virtuosos independientemente de su contenido (a saber, la virtud o la perfección): es la aspiración de perfección realizada por el *katóρθωμα*; mientras que el *kathekon* abre un campo, un conjunto de acciones convenientes entre las cuales los *katóρθώματα* sólo representan una subclase diseminada a través de todas las categorías de *kathékonta* que se pueda concebir en función del contenido de la acción. La clase de los *kathékonta* —actos justificables habida cuenta de la naturaleza humana y determinados como

deriva de Platón”⁵⁷, ni que la insistencia de los estoicos en la fuerza y el esfuerzo debe mucho a los cínicos⁵⁸; pero se puede reconocer igualmente que, pese a que negaban la distinción de Aristóteles entre *phrónesis* y *sophía*, su *phrónesis* parece conservar muchos de los rasgos que se deben, en Aristóteles, a la particularidad del objeto, a su contingencia y a la ausencia de dominio integral sobre las consecuencias de su acción para el individuo.

Al respecto, lo que se acaba de decir de la ambigüedad del uso estoico de *phrónesis* es significativo. En efecto, la *phrónesis* estoica, entendida en el sentido amplio de fundamento de todas las virtudes, o como virtud única que se especifica al gusto de los campos de aplicación, no está lejos de mantener con las otras virtudes la relación que mantenía la virtud dianoética aristotélica con las virtudes éticas. Se sabe qué lazos insolubles unen a éstas con aquélla; en Aristóteles, el *phrónimos* define la norma, la medida de la virtud ética, pero sólo puede ejercer ahí su agudeza discriminante si está apoyado en la resolución por el buen actuar, que sólo está firmemente asegurada por la virtud ética. En la definición zenoniana, ninguna virtud va sin las otras; todas dependen de la primera que se especifica, y permanece ella misma en cada dominio de aplicación.

De que no estamos tan lejos de la *Ética a Nicómaco* da testimonio Aristóteles mismo, en cierta manera *a priori*, cuando expresa la necesidad de argumentar contra Sócrates: “[...] la virtud propiamente dicha no se da sin estar acompañada de prudencia. Es por ello que algunos pretenden que todas las virtudes son formas de prudencia [*phroneseis einai*], y Sócrates, en su método de investigación, tenía razón en un sentido y se equivocaba en otro: al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia, cometía un error, pero al decir que no podían existir sin la prudencia, tenía toda la razón [*kalós élegen*]. Y la prueba [*sémeion*, el signo] es que todo el mundo hoy, al

tales por su contenido, su materialidad— es ampliamente más vasta que la de los *katorthómata* —que se señalan entre los *kathékonta* por su perfecta conformidad al *orthós logos*, su justificabilidad completa en el plano del *sentido* último de la vida humana.

⁵⁷ Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París: PUF, 1973, p. 93.

⁵⁸ Cf. Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, o.c., p. 94. Las dos perspectivas se armonizan: “si la virtud consiste en un saber y si la ciencia debe su solidez inmovible a la fuerza de la tensión, esa fuerza constituye igualmente el fondo de la virtud”.

definir la virtud, tras haber indicado la disposición [*hexis*] que es y haber precisado las cosas que tiene por objeto, añade que es una disposición conforme a la recta regla [*kata ton orthón logon*], y la recta regla es la que sigue a la prudencia [*kata ten phrónesin*]⁵⁹.

Aristóteles resume otra vez lo que lo separa de Sócrates unas líneas más adelante: “Así pues, Sócrates pensaba que las virtudes son reglas [*logoi*] (pues todas ellas son, según él, formas de ciencia [*epistemas gar einai pasas*]), mientras que, a nuestro parecer, las virtudes están íntimamente relacionadas con una regla [*meta logou*].”⁶⁰

Esto claramente retrata, asimismo, la distancia que los estoicos tomarán respecto de Aristóteles: concuerdan en pensar que las virtudes no pueden darse sin la *phrónesis* ni la *phrónesis* sin las otras virtudes, pero hacen de ellas *epistemai*. Sin embargo, es todavía la *phrónesis*, en la definición de Zenón, la que sirve de regla fundamental de la cual se derivan las otras virtudes o de la cual sólo son formas diferenciadas por sus objetos, como en Sócrates.

Estamos sugiriendo que la salvaguardia de rasgos esenciales para la *phrónesis*, para la excelencia del juicio práctico, cuando se pasa de un estilo de pensamiento al otro, es sin duda índice de que esta aptitud humana no puede dejar de revelar sus caracteres a quien aborda seriamente la cuestión.

En su sentido amplio, en principio, cuando se la entiende como la virtud, la *phrónesis* estoica no está lejos de tener la función que tiene la *phrónesis* aristotélica entre las virtudes éticas, y ciertos rasgos esenciales de la virtud dianoética. En efecto, en cuanto saber teórico y práctico de lo que hay que hacer, como hemos visto, ¿no será ella alianza entre precisión de vista, discernimiento aguzado y rectitud de la opción por el bien? Definida como saber de lo que hay que hacer, o de lo bueno, de su contrario y de lo que es indiferente⁶¹, sólo puede ser la aptitud de discernir sin falla el mejor partido que ha de ser adoptado en todas las circunstancias y en función de ellas. La importancia de las circunstancias, de su singularidad, en la determinación de la actitud a adoptar, se nota incluso en su definición en términos de

⁵⁹ EN, 1144b, 15-25, trad. Tricot.

⁶⁰ EN, 1144b, 28-30, trad. Tricot.

⁶¹ SE, M, IX, 162.

kathékonta: ¿acaso no se dice que algunos de ellos dependen de las situaciones?⁶² Probablemente, la traducción latina por *prudentia* (*providere*, prever) refleja todavía que la *phrónesis* estoica conserva esta dimensión de perspicacia que se aplica a cada caso particularmente, y no de fijación de reglas *a priori* de acción que se usan indiscriminadamente⁶³. En todo caso, el hecho mismo de que la *phrónesis* se especifique en multitud de virtudes diversas al punto de formar el enjambre de virtudes especializadas que se reprocha a Crisipo, sólo confirma la atención estoica en “desposar la inagotable riqueza de las situaciones concretas”⁶⁴. En esta especialización, la *phrónesis* desempeña entre estas virtudes un papel similar al que tiene en Aristóteles respecto de las virtudes morales.

Pero más allá de la proximidad de la *phrónesis* estoica, cuando se la entiende como virtud primera entre las primeras y que define a las demás, con la *phrónesis* aristotélica en sus relaciones con las virtudes éticas, puede pensarse que la ambigüedad misma del término en el antiguo estoicismo atestigua la dificultad planteada por el rechazo de un estatuto privilegiado de la aptitud para el juicio práctico recto: si las cuatro virtudes primeras son colocadas en condición de igualdad, la prevalencia de la *phrónesis* aflora cuando hay que establecer definiciones. El campo propio de la *phrónesis* (las cosas buenas y las malas, lo que hay que hacer, lo que no hay que hacer y lo que no es lo uno ni lo otro, la determinación de las acciones convenientes⁶⁵) es tan vasto que no puede dejar de englobar a los campos del valor, de la temperancia, de la justicia. Aristóteles prefería decir que ella determina la

⁶² Sobre esta atención de la *phrónesis* estoica a las circunstancias, cf. también la refutación de Long (“Greek Ethics after MacIntyre”, en particular, pp. 186-187) de la idea adelantada por MacIntyre (*After Virtue*) según la cual la ley que rige la acción recta entre los estoicos sería “una y la misma para todos los seres racionales” y “no habría nada que hacer con las particularidades o circunstancias locales”. A los ojos de Long, “el *phrónimos* en su ética [la de Aristóteles] juega un rol muy similar al del sabio estoico” (p. 186).

⁶³ Cf. al respecto los apuntes de Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, pp. 76-77. El *De off.*, I, 11-14 la asocia también al significado de la palabra *perspicientia* y la *phrónesis* queda allí como principio unificador de los diferentes dominios de la moral. La virtud única se compararía con la vista única, a despecho de la diversidad de los objetos vistos, en Aristón.

⁶⁴ Rodis-Lewis, Geneviève, *La morale stoïcienne, o.c.*, p. 86.

⁶⁵ Aristóteles decía de la *phrónesis*: “tiene por fin determinar lo que es nuestro deber hacer o no hacer [*tí gar dei prattein e me to telos autés*]” (*EN*, 1143a, 9-10, trad. Tricot).

mesura, la norma para estas virtudes. La *phrónesis* del sabio estoico hace fundamentalmente lo mismo. Y su saber al respecto puede muy bien ser calificado de *episteme*; sin embargo, se trata de una disposición tan práctica que no se puede enseñar, al menos en el sentido en que se enseña una ciencia (una *episteme* aristotélica): la regla de la acción no se aprende como se aprende un teorema de geometría. En moral, el sabio, modelo y consejero, no puede instruir como en lógica o en física. Ocurre que “las virtudes estoicas son modos de comprender cómo vivir bien, disposiciones mentales sin contenido fijo en sí mismas”⁶⁶.

Finalmente, ¿no será la autonomía del sabio estoico la del *phrónimos* aristotélico, quien determina la regla de la virtud? Sólo el *phrónimos*, según Aristóteles, encuentra en sí la norma, la medida buscada y necesaria para la virtud. Por su parte, ¿no es el sabio estoico el único que puede fiarse de su propio *logos*, de su sola razón o su discurso interior? Es por ello que, al contrario que el “progresante”, no tiene necesidad de preceptos y es superfluo dárselos⁶⁷. Todo ello sin contar que, de creerle a Cicerón, la *phrónesis* estoica es tal que en ella, como en Aristóteles, la experiencia es irremplazable y sobrepasa el saber teórico de lo que hay que hacer: para la determinación de los *kathékonta* y de lo que se debe a cada uno, hace falta “tomar el hábito y la práctica”, hace falta “experiencia” y “entrenamiento”; ahí donde la enseñanza de preceptos no sería suficiente⁶⁸.

Abreviaturas y referencias bibliográficas

Alejandro	Alejandro de Afrodísia, edición Bruns
Aristóteles, <i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
Cicerón, <i>De fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum</i>
Cicerón, <i>De off.</i>	<i>De officiis</i>
Cicerón, <i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>
DL	Diógenes Laercio, <i>Vitae</i>

⁶⁶ Long, “Greek Ethics after MacIntyre”, p. 197.

⁶⁷ Séneca, *L.*, 94, 11; Kidd, I.G., “Stoic Intermediates and the End for Man”, en: Long, A.A. (Ed.), *Problems in Stoicism*, Londres: The Athlone Press, 1971, p. 164.

⁶⁸ Cicerón, *De off.*, I, 59-60.

Galeno, <i>De placitis</i>	<i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i> , edición De Lacy
Plutarco, <i>St. rep.</i>	<i>De Stoicorum repugnantis</i>
Plutarco, <i>Virt. mor.</i>	<i>De virtute morali</i>
Séneca, L. SE, <i>M</i>	<i>Cartas a Lucilio</i> Sexto Empírico, <i>Adversus Mathematicos</i>
Estobeo SVF	Estobeo, edición Wachsmuth Arnim, Hans, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , Stuttgart: Teubner, 1964 (Leipzig, 1903-5), 3 vols. (+1 vol. índices, Adler, 1924)
LS	Long, A.A. y D.N. Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i> , Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1987, vol. 1: <i>Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary</i> ; vol. 2: <i>Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography</i> .

La indicación “trad. Bréhier” remite a las traducciones de Bréhier preparadas para el volumen *Les stoïciens*, textos traducidos por E. Bréhier, editados bajo la dirección de Pierre-Maxime Schuhl, París: Gallimard (Pléiade), 1962. La ausencia de mención de un traductor significa que hemos traducido nosotros.

(Traducción de Pablo Carreño, revisión de François Vallaëys)