

La fuente trágica de la prudencia aristotélica

PABLO GARCÍA CASTILLO

EN SU CONOCIDO Y DOCUMENTADO ESTUDIO sobre la prudencia en Aristóteles, Pierre Aubenque constataba el hecho incuestionable de que la prudencia es una virtud que se ha olvidado y cuyo significado ha sufrido una notable devaluación. He aquí sus palabras:

Ciertamente, desde la época en que la Prudencia no inspiraba sólo a los teólogos y los filósofos, sino también a los pintores y los escultores, desde aquella en que La Bruyère todavía la asociaba a la grandeza, la palabra se ha devaluado considerablemente¹.

Y, después de señalar las causas de esta decadencia, todas ellas debidas a distintos avatares de la propia filosofía y sus variaciones en el tiempo, Aubenque sugiere que tal vez hoy, en este mundo nuestro, hemos vuelto a descubrir lo que los griegos sospechaban hace más de dos mil años: que el hombre no ha de ser superado por ningún superhombre, sino preservado incluso contra sí mismo, contra su tentación de traspasar sus propios límites en la búsqueda de un bien divino, olvidando la finitud y contingencia del propio saber humano. Y, justamente, ese reconocimiento de la contingencia del mundo y de la limitación del conocimiento constituye la esencia de la prudencia. Pues, concluye Aubenque,

La prudencia no es una virtud heroica, si se entiende por tal una virtud sobrehumana; pero a veces hace falta coraje, aunque sólo sea el del buen juicio, para preferir el «bien del hombre», que es el objeto de la prudencia, a aquello que nosotros creemos que es el Bien en sí. Quizá, finalmente, esta virtud tenga todavía su oportunidad en una época que, cansada de los prestigios, contrarios entre sí, pero cómplices, del «héroe» y el «alma bella», busca un nuevo arte de vivir del que sean desterradas todas las formas, incluso las más sutiles, de la desmesura y el desprecio².

¹ Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, traducción de M.^a José Torres, Barcelona, Crítica, 1999, p. 9.

² *Ibidem*, p. 9.

Y hoy se nos presenta ese momento oportuno para volver la mirada al nacimiento de esta virtud que constituye, para Aristóteles, el saber de las cosas humanas. Y, en concreto, me gustaría presentar algunos pasajes de la tragedia griega, donde, según la arriesgada opinión de Aubenque, se halla la fuente del concepto aristotélico de prudencia. Él la denomina la «fuente trágica». Una tesis, por cierto, contraria a la que sostiene Jaeger, según el cual, Aristóteles habría tomado la noción de φρόνησις del *Filebo* platónico y se habría ido distanciando del concepto teórico de la misma, que mantuvo en su época teológica, en que Dios era el modelo de mimesis de la vida humana, para convertirla en la virtud de la razón práctica, en su última época, pasando de la teología especulativa a la concepción moral de la prudencia.

Sin entrar en la validez de estas dos posiciones, que serán sin duda discutidas posteriormente, hay algo que parecen compartir Jaeger y Aubenque respecto al tema que ahora me ocupa. Ambos sostienen que el concepto arcaico de φρόνησις no tenía un sentido especializado y contrapuesto a νόησις ο σοφία, sino que incluía tanto una dimensión cognoscitiva como moral, es decir, tanto teórica como práctica.

Según estableció ya R. B. Onians, en su celebrado ensayo sobre los orígenes del pensamiento europeo acerca del cuerpo, la mente, el mundo, el tiempo y el destino³, el término φρόνησις no se encuentra en Homero (que sólo conoce φρόνις⁴), pero es a él a quien hay que remontarse para encontrar el primer testimonio semántico sobre términos de la misma raíz, en especial φρονεῖν. El término φρόνησις deriva de φρένες, que designa el diafragma o los pulmones, que son, para Homero, órganos de la expresión y del pensamiento. Y ese acto, esa actividad de pensar es el primer significado dinámico de φρόνησις. Un significado que une tanto la actividad intelectual como la afectiva.

Y, además, de esa doble dimensión presente desde sus orígenes, ya sea en las sentencias de los Siete Sabios, en los textos de la medicina o en los versos de la tragedia, hay, a pesar de su leve modificación semántica, una vinculación permanente de la φρόνησις con un conocimiento moderado, consciente de los límites, que incita al hombre a vivir con esa misma medida, pues no es casual que tanto Platón como Aristóteles recuerden la afinidad etimológica de φρόνησις y σωφροσύνη, es decir, una indudable evocación a la medida, tanto

³ Onians, R. B., *The Origin of European Thought about the Body, the Mind, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951, pp. 23–43.

⁴ Homero, *Odisea*, III, 244.

en la forma de pensar como en el arte de vivir⁵.

Aubenque afirma que, a lo largo de la literatura griega arcaica, se produjo un proceso semántico que hizo cristalizar los conceptos de límite y equilibrio en la noción de φρόνησις. Y concluye lo siguiente:

La phrónesis es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre, y de un hombre consciente de su condición de hombre, y una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses, en limitar al hombre y sus intereses un pensamiento al que inspira o acecha en cada instante la tentación de lo sobrehumano⁶.

La φρόνησις es la actividad de φρονεῖν. Dos términos que rara vez se usan en relación con la inteligencia o el saber divinos. Tal vez Heráclito constituya una excepción al considerar que sólo lo común, lo que une, (τὸ ξυνόν), es φρόνιμος, aunque la mayoría (οἱ πολλοί), la multitud, vive como si tuviera una «inteligencia propia (ιδία φρόνησις)»⁷. Sin duda Heráclito quiere manifestar con ello que los mortales participan, quieran o no, en un λόγος que les sobrepasa, y que la falta más grave del hombre es oponer su precaria individualidad a lo universal que hay en él⁸.

También Aristóteles, en algunos pasajes de sus obras biológicas, atribuye la φρόνησις a ciertos animales como la abeja, que parece tener una inteligencia práctica, aunque no inventiva, pues no requiere otra condición que la memoria⁹, una facultad que se limita a la previsión de las situaciones que

⁵ Platón, *Crátilo*, 411e: «Σωφροσύνη (moderación) es la “salvaguardia de la prudencia” (σωτηρία φρονήσεως) que acabamos de considerar». Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 12: «Añadimos el término “moderación” al de “prudencia”, como indicando algo que salvaguarda la prudencia».

⁶ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 183.

⁷ Fr. 2, Diels.

⁸ Es sin duda en este sentido en el que hay que entender el fr. 113 (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν), que no quiere decir que todos los hombres piensen, sino que el pensamiento es el mismo para todos, que él es el que reúne.

⁹ *Metafísica*, A, 1, 980b 22; *Hist. anim.*, 1,1, 488b 15; IX, 10, 614b 18; 29, 618a 25; *Cen. anim.*, III, 2, 753 a 12. Comentario de Alejandro: «La phrónesis es la precisión y la limpieza en las imágenes y una pulcritud natural en la conducta práctica que se encuentra en los entes dotados de memoria» (en *Metafísica*, 30, 10 ss., Hayduck). El coro de *Electra* oponía la φρόνησις de los pájaros a la locura que se apodera de los atridas (*Electra*, v. 1058).

afectan a los intereses de la vida biológica¹⁰.

Igualmente, en la literatura hipocrática, como agudamente apunta Aubenque,

φρονεῖν no es sólo pensar, sino pensar sanamente, ser dueño de los propios sentidos y pensamientos, por oposición a los verbos que expresan un modo de pensamiento patológico (παραφρονεῖν) o delirante (μαίνεσθαι)... la phrónesis tiene por condición un cierto equilibrio orgánico, por lo que el mejor medio para conservarla será seguir ciertas reglas de régimen¹¹.

Según esta prescripción, no parece incorrecto pensar que esa afinidad entre la moderación y la prudencia tenga sus orígenes en esta literatura médica popular que aconseja un modo de vida, una dieta, equilibrada. Pues φρονεῖν tendrá la tendencia progresiva a significar «*pensar sanamente y como es debido*». Así lo usa, al menos una vez, Demócrito, el cual afirma que es «*grande, en medio de las desgracias, pensar como conviene* (φρονεῖν ἅ δεῖ)»¹².

Por tanto, si aceptamos este origen popular y médico de la prudencia, tal vez se podría decir que la φρόνησις es el régimen de la inteligencia, quizá en todos los sentidos en que los hipocráticos entendían δίατα: el viaje favorable, la cura, el horizonte en el que el organismo se expande al limitarse, que en el hombre alcanza su forma de hombre en el límite, hasta tal punto que el hombre tiene una tendencia natural a salir de sí mismo para caer en lo monstruoso y lo patológico¹³. En el fondo lo que está en juego es, como ya decía el tratado hipocrático, «*la razón y la sinrazón del alma*».

También puede hallarse el origen en las sentencias de los Siete Sabios, que recogen y difunden ese viejo fondo de la sabiduría griega popular, en las que se percibe de forma paradigmática la íntima conexión entre las virtudes que encierran la exaltación de la medida, el dominio de sí mismo, la preocupación cauta del azar, la moderación, el reconocimiento de los límites humanos y el

¹⁰ *Ét. Nic.*, VI, 7, 1141a 27. En la jerarquía de las funciones cognitivas la φρόνησις viene inmediatamente después de la imaginación (φαντασία) y la memoria (μνήμη), por debajo de la experiencia (ἐμπειρία), en la que «no participa más que débilmente», y muy por debajo del arte y de la ciencia (*Metafísica*, A, 1, 981b 25 ss.).

¹¹ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 182. Platón, *Crátilo*, 411e; Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 5, 1140b 12.

¹² Fr. 42, Diels.

¹³ Este sentido lo encontramos, en el ámbito político, en el «*Estado hinchado de humores*», opuesto al Estado sano según Platón (*República*, II, 372e) y, de modo general, la teoría aristotélica de los «monstruos», explicados por una proliferación no controlada por la «forma».

sentido de la oportunidad. Me limitaré a citar sólo las más conocidas entre las que se hallan las siguientes:

La medida es la mejor de las cosas (μέτρον ἄριστον) (Cleóbulo, fr.1); domina el placer (ἡδονῆς κρατεῖν) (Cleóbulo, fr. 10); dirige tus oraciones a la Fortuna (τύχῃ εὐχεσθαι) (Cleóbulo, 13); de ninguna cosa demasiado (μηδὲν ἄγαν) (Solón, fr. 1); concóctete a ti mismo (γνῶθι σαυτόν) (Quilón, fr. 1); conoce el momento oportuno (καιρὸν γνῶθι) (Pítaco, fr. 1); ama la prudencia (φρόνησιν ἀγάπα) (Bías, fr. 7)¹⁴.

Aubenque observa con inteligencia que no debe causar extrañeza que, en este contexto, encontremos la fórmula délfica del «*conóctete a ti mismo*», pues no significa otra cosa que la conciencia de nuestra finitud y, en ese sentido, es la fórmula más elevada de la prudencia griega, es decir, de la sabiduría de los límites. Y, ciertamente, así lo entendía Sócrates, quien consideraba que el conocimiento de uno mismo es lo más apropiado a nuestra condición mortal¹⁵. Así hay que entender sin duda la expresión del *Timeo*, en la que Platón afirma que «*hacer lo que es propio y conocerse a sí mismo, sólo esto conviene al sensato* (σώφρονι)»¹⁶. Y Platón no dice otra cosa, en el *Cármides*, al interpretar la fórmula délfica, a pesar del contrasentido que ya entonces se cometía acerca de ella, como una invitación a la medida (σωφροσύνη)¹⁷.

Por tanto, en la medicina y en la sabiduría popular, desde los tiempos arcaicos hasta Platón, la prudencia va unida a esa necesidad de la medida que aconseja dominar el placer, estar atento al incierto azar en la vida, dedicar el tiempo al conocimiento de uno mismo y actuar siempre con ese sentido de la oportunidad que es propio de quien ama la prudencia.

Todos estos temas, que pertenecen al viejo fondo de la sabiduría griega popular, encuentran su expresión más acabada en la tragedia. Y, justamente en esta sublime expresión poética del arte griego, encontró Aristóteles la libre representación de la vida humana en acción, cuya contemplación nos permite entendernos mejor a nosotros mismos y nos ayuda a moldear con plena libertad y plasticidad el sendero de nuestra existencia. Pues, como expresa en su *Poética*, el arte es un modo de saber. Un modo de entender la fragilidad de la belleza y

¹⁴ Estobeo, III, 1, 172 ss., Diels, *Vorsokratiker*, 10, fr. 3. Wilamowitz oponía estos consejos jonios de la prudencia al ideal dorio del héroe, simbolizado por Heracles.

¹⁵ Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 2, 25–26; Platón, *Cármides*, 161b; *Alcibíades*, 1, 133b–d.

¹⁶ Platón, *Timeo*, 72a.

¹⁷ *Cármides*, 164d–e. Platón condena el acercamiento entre la fórmula délfica y el μηδὲν ἄγαν, que la rebajaría al rango de un vulgar «consejo».

del bien que el hombre busca mediante la deliberación sobre los medios que conducen al bien vivir, a la felicidad. Por ello, resulta muy coherente la interpretación de Aubenque, según la cual, en los versos de la tragedia se halla la fuente esencial del concepto de prudencia de Aristóteles, que plasmará en las páginas de la *Ética a Nicómaco*, en las que la prudencia se convierte en el fundamento y la medida de la virtud ética, que no es sino el intento de actuar como aquellos hombres mejores que nosotros, que nos ofrece la tragedia como una breve y efímera visión del bien humano en acción¹⁸.

Aunque *φρόνησις* es todavía una expresión bastante rara en la tragedia, pocos verbos hay tan usuales en los trágicos como *φρονεῖν*. Como acertadamente observa Aubenque, *φρονεῖν* y *φρόνησις* se emplean a menudo en el sentido intelectual de inteligencia, de saber, o en el sentido afectivo de disposiciones, que pueden ser buenas o malas. Pero *φρονεῖν*, tomado absolutamente, suele designar, en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo conveniente, la deliberación recta que culmina en la palabra o la acción oportunas¹⁹. Y, por ello, me gustaría mostrar algunos versos de *Antígona*, en los que puede comprobarse esta herencia semántica de la *φρόνησις*, que lleva en su seno todas las dimensiones del saber popular, ya sea de la poesía o de la medicina.

En esta tragedia de Sófocles se muestran, al menos, tres dilemas trágicos en torno al sentido de la *φρόνησις*. El primero es la diferente actitud de Antígona e Ismene frente al decreto de Creonte que prohíbe dar sepultura a Polinices, una elige morir, la otra, vivir. El segundo es la confrontación de la prudencia de Creonte frente a la de Antígona: dos modelos morales de valoración del bien de la ciudad y del individuo. Y el tercero se halla en el célebre diálogo entre Creonte y su hijo, Hemón, en el que se discute si la prudencia puede conducir a

¹⁸ Sobre la *Poética* puede verse mi análisis en García Castillo, P. (2008). «Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 33: pp. 5–34. Asimismo, puede contemplarse una visión más profunda de la tragedia en: Festugière, A. J. (2006). *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel y en Lesky, A. (2001). *La tragedia griega*. Barcelona: El Acanalado.

¹⁹ Por la misma época Demócrito elabora la primera teoría de la *φρόνησις*: «*Del pensamiento sano (φρονεῖν) nacen estos tres frutos: deliberar bien, hablar sin faltas, actuar como es debido*» (fr. 2, Diels). En otro lugar expresa su concepción, más optimista que la de los trágicos y Aristóteles, sobre las relaciones de la *φρόνησις* y de la *τύχη*: «*Los hombres se han hecho una imagen del azar destinada a enmascarar su propia irreflexión; pues raramente el azar entra en conflicto con la prudencia (φρονήσει), pocas cosas hay en la vida que la agudeza de un golpe de ojo perspicaz no permita alcanzar*» (fr. 119). Cf. fr. 193.

un pensamiento inflexible o es un saber que nunca termina de aprenderse hasta el final de la vida.

Lo que llama la atención es que los tres héroes trágicos, Antígona, Creonte y Hemón, reconocen la necesidad y la dificultad de alcanzar la sensatez y la prudencia, pues, como confiesa Electra, «*en tales circunstancias, amigas, no es posible ni ser prudente (σωφρονεῖν) ni piadosa; antes bien, en las desgracias es forzoso, incluso, practicar el mal*»²⁰.

Sin embargo, todos los héroes trágicos, en lo más duro de sus peleas, reivindicaban para sí el monopolio del φρονεῖν y se acusan recíprocamente de locura²¹. Hay una escena de *Antígona* que presenta esto de forma paradigmática. Es aquella en que Antígona le reprocha a su hermana, Ismene, que haya elegido vivir y no morir por tributar el deber de φιλία a su común hermano. Reproduzco el diálogo entre las dos:

Antígona.– Tú has elegido vivir y yo morir.

Ismene.– Pero no sin que yo te diera mis consejos.

Antígona.– A unos les pareces tú sensata (καλῶς φρονεῖν), yo a otros.

Ismene.– Las dos, en verdad, tenemos igual falta.

Antígona.– Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace tiempo que ha muerto por prestar ayuda a los muertos.

Creonte.– Afirmando que estas dos muchachas han perdido el juicio, la una acaba de manifestarlo, la otra desde que nació.

Ismene.– Nunca, señor, perdura la prudencia (φρόνησις) en los que son desgraciados, ni siquiera la que nace con ellos, sino que se retira²².

Todos tienen razones para actuar como lo hacen. Creonte, cuyo nombre significa gobernante, defiende la ciudad, pues la defensa de la polis es su norma, aunque deba perjudicar a sus parientes y amigos. He aquí sus palabras:

Al que tiene en mayor estima
a un amigo que a su propia patria
no lo considero digno de nada²³.

²⁰ Sófocles, *Electra*, 307–309.

²¹ Cf. id., *Antígona*, 562, 754–755 (φρενῶν κενός), 1026 (ἄβουλος), 1050–1051 (μὴ φρονεῖν) 1242, 1269; *Electra*, 398, 429, 890, 1054, etc.

²² Sófocles, *Antígona*, 555–564.

²³ *Ibidem*, 175–184.

Como ha mostrado con toda claridad el análisis de Martha C. Nussbaum²⁴, todo el vocabulario de Creonte se mueve en este terreno. Justo es lo que conviene a la ciudad. Prudente es el que actúa pensando en el bien de la ciudad. La injusticia y la insensatez, la locura misma, se hallan en la mente de Antígona, de Hemón y de todos los que no aceptan su modelo de valoración moral. La situación, aun siendo difícil, no presenta dificultad teórica ni práctica para Creonte. Pero, lo más audaz de Creonte no es anteponer los valores cívicos a cualquier otra dimensión humana, que fue una valoración aceptada en muchos momentos de la historia griega. Lo más atrevido fue su violenta alteración de los valores de la familia, de la piedad y de la amistad. En una palabra, su inversión de la *φιλία*. No ya sus sobrinos, Polinices y Antígona, sino ni siquiera su propio hijo, Hemón, que es de su propia «sangre», le merece respeto alguno. La única familia es la ciudad. Así no hay conflictos entre familia y ciudad.

Creonte afirma que el único refugio contra el azar, el infortunio y la fragilidad del bien humano es la ciudad. El barco de la polis, que protege a los ciudadanos de cualquier oleaje de guerreros enemigos y de cualquier incumplimiento de las leyes, que garantiza la justicia entre iguales. La ciudad es un bien superior al del individuo, que sólo en ella alcanza la excelencia de la vida humana. Así lo proclama Creonte:

Yo — sépalo Zeus que todo lo ve siempre —
 no podría silenciar la desgracia que viera
 acercarse a los ciudadanos en vez del bienestar,
 ni nunca mantendría como amigo mío
 a una persona que fuera hostil al país,
 sabiendo que es esta tierra la que nos protege y nos salva
 y que navegando sobre ella es como hacemos amigos.
 Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad²⁵.

La ciudad, al igual que un barco, es un instrumento construido por el hombre para resguardarse del azar y de la impetuosa naturaleza. Es una barrera contra la fortuna exterior, contra las olas de la adversidad que no pueden penetrar en su interior, gracias a la inteligencia de sus constructores. El fin de la ciudad es

²⁴ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995. Una excelente revisión de las más destacadas interpretaciones de la obra de Sófocles puede consultarse en G. Steiner, *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 2000.

²⁵ Sófocles, *Antígona*, 184–191.

desterrar el azar de la vida humana. Y Creonte es el piloto de la nave, que con su φρόνησις mantiene su rumbo, según sus propias razones.

Como canta el coro, en el célebre estásimo, los barcos y las ciudades son invenciones de este ser admirable y terrible (δεινόν) que es el hombre. La supresión del azar, comenta Nussbaum, exige tecnología material, como los barcos y el progreso de las ciudades, pero también una tecnología moral, una tecnología de la razón práctica, una excelencia de la deliberación, es decir, reclama prudencia. Creonte piensa que esa prudencia exige un bien simple, que no albergue conflictos en su seno, un bien que sea la moneda de todos los intercambios, a la que puedan convertirse todos los intereses y valores del agente, un bien siempre idéntico, en función del cual puedan valorarse todas las acciones humanas.

Pero la tragedia narra el fracaso de Creonte: reconoce que el mundo de la deliberación es mucho más complejo de lo que él lo supuso. Una ciudad comprende ciudadanos y familias, vínculos de amor y amistad, que no pueden ser valorados en relación con la productividad ni la rentabilidad social o comunitaria. Hay una vida íntima y de armonía entre individuos que poseen valor en sí misma y que no tiene ninguna connotación política. La visión reduccionista de Creonte le impide concebir una verdadera ciudad, hasta que, golpeado como un animal, reconoce, al final de su tragedia personal y del hundimiento de la nave de la polis, que ha aprendido sufriendo. Esto traslucen los versos en que se lamenta con estas palabras:

es duro y terrible ceder, pero también lo es
imponerse a los demás, hiriendo el alma con la desgracia²⁶.

Cuando muere su hijo, de su misma sangre, que es lo que significa Hemón, el amor hacia él le lleva a reconocer que hay valores que no son convertibles a su moneda. Cuando muere su propia esposa y el coro le indica que por fin ha visto la justicia, aunque tarde, entonces se da cuenta de que «*todo se ha torcido en mis manos*»²⁷, en las manos del timonel que una vez mantuvo recto el rumbo de la nave del Estado.

Sófocles perfecciona la metáfora de la nave de la polis, dándole ese sentido moral del que carecía. El buen timonel, el piloto vigilante, ha de poseer algo más que buena disposición y conocimientos técnicos. Ha de saber navegar con

²⁶ Ibidem, 1907–1907.

²⁷ Ibidem, 1344–1345.

prudencia, pues sin ella no es posible conducir la nave del Estado al puerto seguro de la salvación. Más importante que la tecnología material es la tecnología moral que ha de adquirir la mente del piloto.

Antígona representa la visión contrapuesta de Creonte. En ella prevalece la *φιλία*. Justamente una inversión de la postura de Creonte, pues para éste los amigos se eligen entre los ciudadanos, pero Antígona defiende una amistad en la que no hay elección, sino que los amigos existen por naturaleza. Es un amor sobre el que no se decide y que afecta a los compromisos y los deseos. No hay sentimientos, es una fría relación que exige obligaciones, pero no sentimientos. Ella será capaz de morir por su hermano y estará dispuesta a yacer junto a él, como una amada con su amado, pero sólo por el deber y la obligación moral de su ética familiar, porque el parentesco exige esa acción. Creonte y Antígona no sienten el *ἔρωσ*. Ella prefiere complacer a los muertos, una pasión impersonal y obsesiva que no comprende Ismene, por lo que le reprocha el tener «*un ardiente corazón para fríos asuntos*»²⁸.

Por eso, a juicio de Nussbaum, es preciso entender bien el verso clave de su compromiso ético: «*No he nacido para compartir el odio, sino el amor*»²⁹. Por naturaleza busca Antígona la *φιλία*, pero no por elección, ya que ha nacido así. La *φιλία*, el amor y la amistad para con los de la misma sangre, es su norma suprema y en torno a ella organiza su vida y sus deliberaciones. Como la visión simplista y reduccionista de los valores que tiene Creonte, la de Antígona es también una visión unilateral, que conduce a subordinarlo todo a esa norma. Su piedad con los muertos es igualmente peculiar. Honra a Zeus, en cuanto dios de los difuntos, pero no lo hace, en cuanto protector de la ciudad. Las leyes no escritas no las promulgó Zeus, estableciendo así los propios poderes del rey de los dioses, como Creonte las de la ciudad, y honra a la Justicia, pero no a la de los vivos, sino a la de los muertos. Su piedad, como afirma el coro, es diferente y contraria a la convencional. Ella es contraria a toda convención, es diferente a todos los ciudadanos, es la nacida para oponerse a lo establecido, como indica la etimología de su nombre.

La lírica coral de la obra, como observa Nussbaum, es de una densidad poco frecuente. Cada canto del coro posee una resonancia y una relación decisiva con la trama. En sus versos se expresa la dificultad de la deliberación, la duda sobre qué partido tomar, la necesidad de la reflexión y la emoción para acercarse a lo esencial de la vida. *Antígona*, como una de las tragedias clásicas

²⁸ Sófocles, *Antígona*, 88.

²⁹ *Ibidem*, 523.

más perfectas, nos invita a una reflexión sobre la pluralidad de valores que encierra la vida social y política, advirtiéndonos de la constante presencia de conflictos entre ellos. Y nos conduce a una clara conciencia de la vulnerabilidad de cualquier valor tomado como norma única de acción, aunque sean valores como el amor, la amistad o el compromiso político. Por ello, no es posible encontrar una estrategia práctica que asegure al ser humano la felicidad y el acierto en la vida. Porque, como enseña siempre cualquier tragedia, la vida humana discurre en el filo de la fortuna y exige, en todo momento, flexibilidad mental y capacidad de aceptación de corrientes y vientos imprevistos, que han de convertirse en recursos favorables para seguir el rumbo que el propio hombre quiere que lleve su vida. Es difícil aprender a ser prudente.

Pero Creonte y Antígona creen tener en exclusiva el saber práctico de la φρόνησις. Y este exclusivismo es ya un mal signo, como reconoce Hemón, al juzgar el inamovible criterio de actuación:

Aquel que se imagina ser el único sensato (φρονεῖν μόνος) o que posee una lengua o una inteligencia cual ningún otro, cuando queda al descubierto, no encontrarás en él más que vacío³⁰.

Y Hemón y Creonte ofrecen también una dura confrontación acerca del sentido de la φρόνησις. Creonte recomienda a su hijo, indignado al enterarse de la condena de su amada Antígona, que no pierda la sensatez y la prudencia (τὰς φρένας) por el placer que otorga una mujer, ni olvide que ella es la destructora de la ciudad al desobedecer las leyes.

En realidad, Creonte considera a su hijo, demasiado joven y excesivamente apasionado como para tener algo de cordura y sensatez. Y le desagrada claramente que implore el perdón de Antígona y que intente, mediante lágrimas, que su padre entienda sus razones, pues está convencido de que la posición moral de Antígona está plenamente justificada. Y se produce el choque entre el padre y el hijo, como recogen estos versos:

Hemón.— ¿Qué amenaza es hablar contra juicios sin fundamento (φρενῶν κενός)?

Creonte.— Llorando vas a seguir dándome lecciones de prudencia (φρενώσεις), cuando tú careces de ella.

Hemón.— Si no fueras mi padre, diría que no estás en tu sano juicio (οὐκ εὖ φρονεῖν)³¹.

³⁰ Sófocles, *Antígona*, 707–709.

³¹ *Ibidem*, 754–755

Hemón se dirige a su padre con enorme respeto, pero considera que su modelo de actuación política carece de prudencia, no es sino una actuación carente de fundamento. Es un acto de locura, de φρόνησις perversa y dañina para la ciudad a la que dice proteger. No ha llevado a cabo una adecuada deliberación ni ha hecho lo conveniente, pues su inflexible visión del bien de la ciudad le ha impedido ver los males que traería, como una tempestad que azota a una frágil barquilla, al individuo y a la familia. Por ello, le recomienda que reflexione y guíe con prudencia la nave de la ciudad.

Y afirma que justamente la prudencia (φρόνας) es el mayor bien que los dioses han engendrado en los mortales. Piensa que tal vez él, a pesar de ser joven, también pudiera tener prudencia en algún sentido al defender a Antígona, pues él se halla cercano a la ciudad y ha oído su lamento por la muerte de su amada, ya que va a morir por una acción que es digna de la máxima alabanza: impedir que su hermano sea exterminado por perros carnívoros o algún ave rapaz. Y añade:

Nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio (σοφός), aprenda mucho y no se obstine en demasía... Y si tengo algo de razón —aunque sea más joven—, afirmo que es preferible con mucho que el hombre esté por naturaleza completamente lleno de sabiduría. Pero, si no lo está —pues no suele inclinarse la balanza a este lado—, es bueno también que aprenda de los que hablan con moderación³².

El coro, tras escuchar las razones de ambos, admite que hay parte de verdad en su contrapuesta interpretación de la φρόνησις. Y concluye: «*Se ha hablado bien en ambos sentidos*»³³, es decir, es prudente respetar las leyes y lo es también escuchar a la ciudad y deliberar sobre la posibilidad de aprender de otros lo que es más conveniente para la familia y el individuo.

El coro, instruido por la experiencia, sabe que las verdades humanas son precarias y difíciles de alcanzar. Creonte ha superado los límites de su conocimiento humano y mortal y se ha creído en posesión de una verdad inmortal y divina: la ciudad es el valor supremo de todo juicio moral y político. Y por eso ha llegado su desgracia, pues le ha faltado deliberación y sensatez antes de tomar como criterio inamovible el bien de la ciudad frente a toda otra norma.

Frente a la violencia de las palabras dogmáticas, Hemón opone la paciencia y la seriedad de la experiencia. Y el coro se inclinará por su juicio moderado,

³² Ibidem. 710–723.

³³ Ibidem, 725.

que reconoce el límite de la inteligencia humana y que no pretende jamás alcanzar la inmutabilidad del saber divino. Es verdad que es mejor la ciencia que ignorancia, pero no hay hombres sabios en el ámbito de la moral, no hay quien se halle libre del error o la incertidumbre y, ante esa constatación, hay que deliberar con sosiego y lentitud, huyendo siempre de las conclusiones precipitadas y, si no hay más remedio, eligiendo el menor de los males teniendo en cuenta las circunstancias.

El error de Creonte, como certeramente ha visto Aubenque, lo que constituye su «desmesura», no es haber preferido su ciudad a sus inclinaciones, pues eso nunca fue un crimen para los griegos, sino, al denegar la sepultura a su adversario muerto, haber traspasado los poderes del hombre, que se detienen ante las puertas de la muerte. La falta de Creonte es haber querido sustituir a los dioses en la resolución de un problema humanamente irresoluble. Frente al reconocimiento de los límites del saber humano que es la esencia de la φρόνησις, Creonte ha caído en la ὕβρις, esa insolencia que produce siempre el castigo divino que es la esencia de la tragedia. La muerte de su hijo y de su esposa es la consecuencia inexorable de esa desmesura que ha sobrepasado el saber humano de la φρόνησις.

Pero aún hay tiempo, siempre hay tiempo para un saber prudente, si la mente se hace flexible como un junco. No importa haber errado si se pone remedio a los errores con una mente sensible a las palabras de los ciudadanos y de los amigos. Basta con deliberar y hacer caso a quienes, como Tiresias, el prudente ciego, hablan con cierta moderación. Así lo recogen estos hermosos versos:

Ten prudencia (φρόνησον), ya que errar es común a todos los hombres, pero, después que ha sucedido, no es hombre irreflexivo (ἄβουλος) ni desdichado aquel que, caído en el mal, pone remedio y no se muestra inflexible. La obstinación, ciertamente, lleva a la insensatez. (Ibid., 1023 – 1028).

Y, al final, un Creonte mal arrepentido se gana la última réplica del coro, dando lugar al más bello himno que haya sido jamás escrito en alabanza a la prudencia. Creonte, consciente ya de la enormidad de su crimen, pide a sus esclavos que lo lleven lejos, pues ya no es nadie, porque ha perdido lo que había realmente olvidado en su juicio errado: que sin ἔρωσ ni φιλία no hay posibilidad de una vida feliz.

Y exclama con desesperación:

¡Que llegue, que llegue, que se haga visible la que sea la más grata para mí de las muertes, trayendo el día final, el postrero! ¡Que llegue, que llegue, y yo vea ya otra luz del día³⁴.

Pero el corifeo le responde sin consideración de sus deseos:

Eso pertenece al futuro. Es preciso ocuparnos de lo que ahora queda por hacer. Del futuro se ocuparán aquellos a quienes corresponda³⁵.

Y el coro concluirá la representación trágica, cantando en sus versos el himno a la prudencia, que es la lección de la tragedia:

La prudencia (τὸ φρονεῖν) es con mucho la primera condición de la felicidad. No hay que cometer nunca impiedad para con los dioses. Las palabras arrogantes (μεγάλοι λόγοι) de los que se jactan en exceso, tras devolverles grandes golpes, les enseñan en la vejez la prudencia (τὸ φρονεῖν)³⁶.

Aquí sin duda se halla la fuente trágica de la prudencia aristotélica, que también recomienda buscar el momento oportuno para hacer lo mejor, deliberar y prever las consecuencias de las acciones y aprender de la experiencia a pensar sanamente y a tener siempre presentes los límites del ser humano.

En conclusión, en los versos de la tragedia encontramos una cristalización de ese saber humano moderado, reflexivo y práctico, cuya esencia reside en la idea de medida, que es sin duda uno de los rasgos más constantes del espíritu griego. Y esa idea pervive en la ética aristotélica y alcanza en ella su máximo vigor. Podemos concluir, como lo hace Aubenque, afirmando que «*la prudencia aristotélica representa la oportunidad y el riesgo de la vida humana. Es la primera y la última palabra de ese humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses*»³⁷.

³⁴ Ibidem, 1328–1332.

³⁵ Ibidem, 1334–1335.

³⁶ *Ibid.*, 1348–1353.

³⁷ Aubenque, P., *op. cit.*, p. 201.

REFERENCIAS

- Aubenque, Pierre (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Trad. de M.^a José Torres. Barcelona: Crítica.
- Festugière, André-Jean (2006). *La esencia de la tragedia griega*. Trad. de Miquel Morey. Barcelona: Ariel.
- García Castillo, Pablo (2008). «Aristóteles: el arte como libre representación de la vida humana en acción». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33: pp. 5–34.
- Lesky, Albin (2001). *La tragedia griega*. Trad. de Juan Godó. Barcelona: El Acanalado.
- Nussbaum, Martha Craven (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. de A. Ballesteros. Madrid: Visor.
- Onians, Richard Broxton (1951). *The Origin of European Thought about the Body, the Mind, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sófocles (1991). *Antígona. Edipo rey. Electra*. Trad. de L. Gil. Barcelona: Labor.
- Sófocles (2001). *Tragedias*. Trad. de A. Alamillo. Madrid: Gredos.
- Steiner, George (2000). *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Trad. de A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa.



La fuente trágica de la prudencia aristotélica

Aunque el concepto aristotélico de prudencia tiene su origen más próximo en los diálogos platónicos, es indudable que recoge también, como observó Aubenque, el primitivo sentido de un saber a la medida del hombre, un saber de las cosas humanas. Algunos versos de la tragedia, especialmente de *Antígona*, muestran esa necesidad de deliberar con lentitud para tomar decisiones moderadas y prudentes, que son la primera condición de la felicidad.

Keywords: Prudencia · Tragedia · Deliberación · Límite · Medida · Felicidad.

The tragic source of Aristotelian prudence

Although the Aristotelian concept of prudence has its closest origin in the Platonic dialogues, it is unquestionable that it also includes, as Aubenque observed, the primitive sense of a knowledge measured to man, a knowledge of human affairs. Some verses of the tragedy, especially *Antigone*, show a need for deliberating slowly in order to make moderate and prudent decisions, which are the first condition of happiness.

Palabras Clave: Prudence · Tragedy · Deliberation · Limit · Measure · Happiness.

PABLO GARCÍA CASTILLO es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, España. Es Doctor en Filosofía (PhD) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la filosofía antigua y medieval, el pensamiento griego, la filosofía antigua en el Renacimiento, la Escuela de Salamanca, la retórica y la hermenéutica filosófica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Plotino: hermenéutica y filosofía* (Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación, 1984); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca–CAMPS, 1988); *La Ciencia del Cielo. Astrología y Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca 1450-1530* (Salamanca: CAMPS, 1989); *La Ciencia de la Tierra: Cosmografía y Cosmógrafos Salmantinos del Renacimiento* (Salamanca: CAMPS, 1990); *Pedro S. Ciruelo. Una Enciclopedia humanista del saber* (Salamanca: CAMPS, 1990); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja Duero, 1999). Así mismo ha editado y traducido al castellano obras de Miguel de Unamuno, Francisco de Vitoria, entre otros. **Contacto:** Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca. Campus “Miguel de Unamuno”. 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): castillo@usal.es. **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-3730-9306>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 14–May–2022; Accepted: 24–September–2022; Published Online: 30– September –2022

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

García Castillo, Pablo (2022). «La fuente trágica de la prudencia aristotélica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 11, no. 22: pp. 19–34.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2022