



CALÍOPE

Presença Clássica

Dossiê sobre Xenofonte (separata 5)

2021.1 . Ano XXXVIII . Número 41

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Dossiê sobre Xenofonte
(separata 5)

organizadores do dossiê:
Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHES)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Esttua de Xenofonte em frente ao parlamento austracio em Viena.

EDITORACAO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpção

REVISÃO DE TEXTO
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Pedro Proscurcin Junior | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Luis Filipe Bantim de Assumpção | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horacio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundao 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

La inteligencia del cazador: Virtudes intelectuales, filosofía y sofística en Jenofonte y Aristóteles

Claudia Marsico

RESUMEN

El estudio de las virtudes intelectuales en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles ha sido siempre un texto desconcertante que reúne tratamientos sobre temas fundamentales, pero cuyo sentido general está lejos de ser claro. En este trabajo examinaremos la relación que existe entre el enfoque aristotélico y desarrollos de Jenofonte sobre estas nociones con el fin de detectar elementos comunes relacionados con la identificación de tipos de juicios y acciones que coinciden o se alejan de la virtud práctica. Esta exploración permite atisbar las condiciones que ha de cumplimentar la filosofía y las estrategias para reconocer las versiones falsificadoras.

PALABRAS CLAVE

Virtudes intelectuales; *Ética Nicomaquea*; Aristóteles; Jenofonte.

SUBMISSÃO 15.6.2020 | APROVAÇÃO 7.1.2021 | PUBLICAÇÃO 6.9.2021

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.35630>

E

El estudio de las virtudes intelectuales en *Ética Nicomaquea* (VI) en el contexto del pensamiento aristotélico es de innegable importancia. Como en otros pasajes de importancia similar, no hay acuerdo entre los intérpretes sobre su estructura y sentido general. Más todavía, diferentes partes de este texto han recibido una atención muy dispar. La primera sección, dedicada a las virtudes intelectuales “mayores”, σοφία, φρόνησις, τέχνη, νοῦς y ἐπιστήμη, ha sido muy estudiada. Por el contrario, los capítulos 9 a 13 dedicados a las nociones de εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη y δεινότης, suelen ser considerados como un apéndice exploratorio sobre las diferencias de este grupo con una serie de “capacidades psicológicas”, o una suerte de léxico o diccionario que incluye conceptos conexos de importancia menor. Sin embargo, es posible interpretar estos pasajes como elementos esenciales de una teoría de la acción en la cual estos capítulos cobran más significatividad de la que tradicionalmente se les ha reconocido. Podemos demostrar la viabilidad de esta idea llevando adelante un análisis de este grupo de virtudes en un contexto diferente del aristotélico. Las obras de Jenofonte constituyen una opción propicia en tanto están cercanas en el clima intelectual y participan de la misma “zona de tensión dialógica”.¹ En efecto, Jenofonte usa muchos de estos términos y otros que podrían ser considerados como partes de su concepción sobre el tema de las virtudes intelectuales.

En este trabajo, propondremos primero una aproximación al análisis aristotélico sobre las virtudes intelectuales en la última parte de *Ética Nicomaquea* (VI) en tanto sistema integrado que muestra el papel de la φρόνησις respecto de la producción del juicio y el acto morales. Luego, sobre esta base, examinaremos el uso que Jenofonte hace de estas nociones analizadas por Aristoteles mostrando los lazos entre ambos enfoques. Finalmente, analizaremos en qué medida ambos enfoques se basan en fundamentos comunes y cuáles son las contribuciones de este esquema para diferenciar juicios y acciones de acuerdo con la sabiduría práctica de variantes equívocas que parecen virtuosas sin

serlo. Por esta vía, la exploración sobre las virtudes intelectuales permite sopesar la opinión de ambos filósofos sobre las condiciones para la verdadera filosofía y las herramientas teóricas para diferenciarla de la sofística, poniendo de manifiesto las estrategias de Aristóteles y Jenofonte orientadas a, con la misma metáfora cara a Platón, “cazar al sofista”.

1 VIRTUDES INTELECTUALES, JUICIO Y ACCIÓN EN ARISTÓTELES

En un tratado dedicado a la ética donde la virtud es una noción central, es esperable que un estudio de las llamadas virtudes intelectuales resulte relevante. Eso ha sucedido tradicionalmente con el libro VI de *EN*, aunque no ha faltado la molestia de quienes consideran incumplida la promesa de una exposición sobre contenidos y normas que luego no aparecen. Así se han planteado ideas de un “false start” o incluso las de una inserción editorial indebida de la primera parte.² Su importancia para el conjunto de la obra está indicada en el final de *EN* (I), cuando se establece el programa de la obra. Allí se explicitan las partes del alma, diferenciando una parte irracional vegetativa, otra que ejerce el *λόγος*, y una tercera que es irracional pero que participa del *λόγος* (*EN*, I, 13, 1102b25-35). A esta última corresponden las virtudes éticas y a la previa las *dianoéticas* (*EN*, 1102b35-40). No obstante, a pesar de la importancia del libro VI de *EN*, tradicionalmente se ha prestado mayor atención a los capítulos 1-7, que tratan sobre *ἐπιστήμη*, *νοῦς*, *σοφία*, *τέχνη* y *φρόνησις*. Las tres primeras se orientan a lo estable, mientras las dos últimas apuntan a lo que puede ser de otra manera.³ De ambas, la prudencia (*φρόνησις*) apunta a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación, es decir que rige el ámbito de la ética y por tanto es de especial interés en esta obra.

Los desarrollos posteriores se entendieron como un mero listado de virtudes *dianoéticas* menores, llegando en algunos casos a considerarlos un mero estudio léxico de términos asociados con la *φρόνησις*, como si se tratara de un enfoque de tipo antisténico de análisis lingüístico.⁴ A pesar de los numerosos estudios que

vinculan los planteos aristotélicos con la teoría de la acción, estos pasajes no forman parte de los materiales de estudio de esta cuestión.⁵ En rigor, sólo más cercanamente se sugirieron algunos ordenamientos que se detienen con mayor detalle en estos pasajes trazando dos líneas de interpretación principales ligadas con el problema de la función de la φρόνησις respecto la captación del fin de la acción. Esta función de determinación de medios resalta su cercanía con la astucia (δεινότης), la última de las nociones presentadas que se caracteriza por la habilidad para lograr objetivos.⁶ Una corriente tiende a considerarlas distintas, dado que la δεινότης no se restringe a lo correcto,⁷ mientras en la vereda contraria, por la relación de ambas con la fijación de medios, se las reúne en un mismo tipo.⁸

Este marco ha propiciado la tematización de la tensión entre deliberación y ejecución en el *EN* (VI.9-13). Así, Urmson (1988, p. 83) describe el tratamiento como un estudio de la φρόνησις y otras virtudes intelectuales subordinadas y subsumidas en ella, pero coloca a la δεινότης en un plano diferente, oponiendo “planning” y “executive abilities”. Louden (1997, p. 107, 116) coincide con esto, pero señala un aspecto relevante al notar que no se trata sólo de plan y ejecución, sino que la φρόνησις abarca un horizonte mayor que incluye reflexiones sobre asuntos que no terminan en decisión.⁹

Por su parte, Hursthouse (2009) se detiene en el papel de εὐβουλία, σύνεσις y γνώμη señalando su lazo con la experiencia, distinguiéndolas de la δεινότης como “capacity of cleverness” en el contexto de una mirada mundana de la sabiduría práctica asequible a todo el que se esfuerce en alcanzarla.¹⁰ En esta línea, Russell¹¹ enfatiza la exclusión de la δεινότης del ámbito de la φρόνησις adoptando la diferenciación entre “planning” y “executive abilities”, y deteniéndose en el mecanismo de relación entre ambas. En este contexto señala que la δεινότης puede darse sola, pero acompaña siempre a la φρόνησις en tanto resultado esperable de la corrección de la deliberación, de modo que la “phronesis involves certain problem-solving abilities that are built up over time through experience”.¹² Para esta línea, la acción virtuosa no puede

restringirse a la determinación de los medios, lo cual haría a la φρόνησις redundante o una mera δεινότης y el esfuerzo por separarlas no parece tener otra función que enfatizar este aspecto.

En la segunda perspectiva, al contrario, se vinculan φρόνησις y δεινότης, hasta el punto de que Aubenque (1965), siguiendo a Walter,¹³ y su pervivencia en la línea de Jaeger, Tricot y Dirlmeier, caracterizan la φρόνησις como una “especie de habilidad”. Bostock¹⁴ y Natali¹⁵ coinciden con esta caracterización, enfatizando que la φρόνησις recibe el fin de otra facultad y por tanto tienen una naturaleza común.¹⁶ Por su parte, Polansky¹⁷ caracteriza la φρόνησις como una “direction toward ends through the shaping of desire by character virtue, combined with deliberative cleverness (δεινότης)”, caracterizando esta última como “the calculative ability to determine how to achieve the ends”. De este modo, se indica su vínculo sin diluirlas. Al mismo tiempo, esta perspectiva capta un punto relevante que va más allá de las caracterizaciones previas y nos interesa enfatizar aquí, dado que reconoce que la φρόνησις puede calcular acciones personales o reflexionar en un nivel más general.

Nuestra perspectiva está más cerca de esta última opción, dado que permite establecer una serie de precisiones sobre los tratamientos dedicados a βούλευσις, σύνεσις, νοῦς y γνώμη. En lo que sigue, mostraremos que estos pasajes constituyen el esbozo de una teoría de la acción que describe el proceso de perfeccionamiento del juicio y el acto morales, incluyendo la posibilidad de reflexionar arribando a juicios o calcular en particular las acciones a realizar. Si evitamos la lectura en términos de mero listado, se comprende cómo la determinación de medios a cargo de la φρόνησις se perfecciona mediante las demás funciones, de modo que no se trata de una simple oposición entre “planning” y “executive abilities” sino que se describen los procesos que perfeccionan el juicio y al acto moral, es decir, la evaluación o el cálculo del φρόνιμος.

Aristóteles define el ámbito de la βούλευσις en *EN* (VI, 10) estableciendo un vínculo amplio con la investigación, y en este contexto enfoca la εὐβουλία listando lo que no es – ni

conocimiento (ἐπιστήμη), ni opinión (δόξα), ni buen tino (εὐστοχία) –, aclarando que “no es aún una afirmación (φάσις)” (1142b13), i.e. no es una declaración enunciativa, ni afirmación (κατάφασις), ni negación (ἀπόφασις), sino un estado previo deliberativo en el cual aún nada se ha concluido de modo definitivo. Esto indica la referencia a un proceso, y para que la βούλευσις sea εὐβουλία debe ser una peculiar rectitud de la διάνοια, a la que se suma el requisito de fin y medios rectos realizada en tiempo adecuado y conforme a la ἀρετή (1142b30 ss.). La βούλευσις es por tanto el estadio dinámico de gestación del juicio y el acto moral y productora del bien en tanto condición necesaria pero no suficiente.

En el seno de la deliberación se desarrolla el silogismo práctico. Este silogismo lo es sólo por analogía, pues su premisa menor no es una proposición universal al modo del silogismo teórico, sino una proposición particular. El νοῦς práctico intuye esta última, en tanto se dice que tiene por objeto “lo extremo, lo contingente y la segunda premisa” (EN, VI, 12, 1143b3). El νοῦς práctico, al intuir los singulares posibilita que sean objeto de la aplicación de la premisa universal en el curso de la deliberación, es decir, comprende la dimensión ética de las circunstancias del entorno.

Ahora bien, en tanto la βούλευσις no es una φάσις necesita un factor que la articule, para lo cual Aristóteles introduce la σύνεσις. Este término suele traducirse como “entendimiento”, “comprensión” o “inteligencia”, con un alto grado de confusión con términos del mismo campo semántico,¹⁸ o “conciencia”, para quienes enfocan la “awareness” sobre lo que se ha de realizar.¹⁹ Platón conectó este término en *Crátilo* (412a), con συνιέναι para vincularlos con la idea de conocer (ἐπίστασθαι) e ir con (συνιέναι) del alma con respecto a las cosas, en una cierta expresión de la noción de verdad como correspondencia. Por cierto, συνιέναι remite a συνίημι, que habilita la conexión con su par latino *coniectura*, proveniente de *conicio*, compuesto de *iacio*, “arrojar”, “lanzar”, equivalente de ἵημι.²⁰ Ambos términos tienen un desarrollo histórico similar por el que llega a adquirir las acepciones que

encontramos aquí. Podemos decir que la *σύνεσις* es un tipo de conjetura.

En efecto, Aristóteles afirma que la *σύνεσις* trata de las mismas cosas que la deliberación, pero ésta última es judicativa, en tanto conclusión enunciativa a la que arriba la *βούλευσις*. Esta conjetura no es, por cierto, un juicio aventurado y sin fundamento, sino una conjetura cuidadosa y correcta por ser el resultado de la buena deliberación (*εὐβουλία*).²¹ La *σύνεσις* será así la conclusión de la *εὐβουλία* formulada de modo enunciativo, indicativo que dice cuál es la mejor opción. La conjetura “arroja”, “profiere” un juicio sobre lo que es debido hacer en un futuro cercano, y la *φρόνησις*, que es ordenadora (*ἐπιτακτική*), convierte esa enunciación en un imperativo. En este punto, en tanto la formulación del imperativo y su realización son lo mismo, surge la acción virtuosa.

Del mismo modo, el sentido de *σύνεσις* como unión subyace en la idea de comprensión rápida o sagacidad,²² en tanto la *σύνεσις* es la capacidad de unir o conectar cosas o nociones dispersas aprehendiendo sus ligazones, es decir de volcar los elementos de la deliberación en un juicio que la *φρόνησις* confirma con fuerza performativa. Reconocemos así los tres pasos necesarios para la consecución de una acción: buena deliberación, conjetura y conclusión imperativa de la *φρόνησις*.

Este mecanismo general contempla una variante que explica el juicio moral como resultado de un tramo final diferente. Por cierto, la *σύνεσις* cuenta con dos modos de realización según el objeto de deliberación: la *σύνεσις* personal y la *σύνεσις* con respecto a los otros. En la *σύνεσις* con respecto a los otros, que incluye cualquier juicio universal, se arriba a un juicio moral, ya que la *σύνεσις* enuncia un resultado de la contrastación entre lo que juzga bueno y un acto real o potencial que no compete al sujeto, dando así lugar al juicio moral.

En este contexto Aristóteles contempla, además, la necesidad de que el juicio moral no sea en extremo estricto, sino que no sólo tome en cuenta lo debido “en la letra”, sino que se atenga a los márgenes de la equidad, contemplando lo que no sigue estrictamente la norma, pero debe ser dispensado. En esta línea de

σύνεισις -no personal, la formulación del juicio incluye aspectos de γνώμη y se detiene en este punto. En cambio, si la σύνεισις se refiere al sujeto que delibera y conjetura, nos hallamos en el ámbito de la acción moral, de modo que la σύνεισις no indica una evaluación, sino que se orienta a la fase imperativa de la φρόνησις.

Por tanto, la φρόνησις alberga los procesos de εὐβουλία y de σύνεισις en su doble aspecto: general, con requisitos de γνώμη, que da lugar al juicio moral, o personal, que da lugar al acto moral. Llegados a este punto, la introducción de la astucia (δεινότης), a la que ya nos hemos referido, enfatiza que el imperativo no basta para asegurar la consecución de la acción, dado que la dimensión cognitivo-formal debe conjugarse, en esta perspectiva, con un índice de fuerza operativa. Por tanto, toda acción requiere para su perfeccionamiento la posesión de una δύναμις que oficie de agente efectivo de la φρόνησις y plasme definitivamente en los hechos aquello que la φρόνησις ha ordenado. Esta δύναμις es la δεινότης, que resulta una condición de perfeccionamiento del proceso de la acción moral. Esta noción se presta especialmente bien para esta función, dada la ambivalencia del término, que puede servir para señalar efectividad puesta al servicio de buenos o malos actos, de modo consecuente con su base en δεινός, adjetivo que puede referir a algo terriblemente positivo o negativo, lo cual enfatiza el núcleo de fuerza orientada por otra cosa.²³

Por ser una δύναμις, la δεινότης toma todo su contenido de la φρόνησις y lo convierte en un acto efectivo. Este tratamiento sobre las virtudes intelectuales apunta, por tanto, a explicar cómo se cumplimenta el proceso de la acción virtuosa, y cumple de ese modo el objetivo indicado en el comienzo del libro VI respecto de la explicitación de la recta razón y la norma de la acción virtuosa, punto al que volveremos más adelante.

2 LAS EXPLORACIONES DE JENOFONTE

Dejemos ahora en segundo plano la apretada síntesis de esta interpretación sobre el tratamiento aristotélico de la φρόνησις y las virtudes asociadas. Si los pasajes finales del libro VI pueden ser

interpretados de este modo, como una explicación de los mecanismos del juicio y la acción, es seguro que un esquema de ese tipo está lejos del espíritu de las reflexiones de Jenofonte. Sin embargo, un recorrido por los usos que hace de estos términos puede mostrar una cierta dirección que acerca ambos enfoques y muestra su compatibilidad. Varios de estos usos que habremos de revisar pueden servir de ejemplo al tipo de caracterizaciones que encontramos en el tratamiento aristotélico y mostrarán, al final de nuestro recorrido, puntos de acuerdo sólidos. Para llegar allí, revisemos los rasgos principales que adquieren en Jenofonte las nociones vinculadas con las virtudes intelectuales del ámbito práctico.²⁴

Comencemos con el caso de la *φρόνησις*. En los usos que hace Jenofonte de esta noción encontramos en primer lugar una insistencia en la dimensión de habilidad para llevar a cabo acciones determinadas, lo cual subraya su función de determinación de los medios adecuados. Varios ejemplos ilustran este punto. Se dice de Crisantas (*Cyr.*, 2.3.5) que “no era en apariencia alto ni fuerte, pero se distinguía de los demás por su *φρόνησις*” (*οὔτε μέγας οὔτε ἰσχυρὸς ἰδεῖν, φρονήσει δὲ διαφέρων*). Tras plantear a la tropa la pregunta sobre el valor y su relación con el reparto proporcional de las recompensas, la intervención de Crisantas es presentada como un ejemplo de *φρόνησις* que se verifica en una evaluación de tres situaciones distintas.

En primer lugar, evalúa la acción de Ciro, es decir interpreta el sentido que tiene su pregunta; en segundo lugar, evalúa su propia situación teniendo en cuenta sus habilidades frente a las de otros; en tercer lugar, hace una proyección del posible efecto del juicio de los soldados respecto del riesgo de que los malos no hagan nada y los fuertes se desanimen con la consecuente desgracia general. Por tanto, la *φρόνησις* comparte con la caracterización aristotélica su rasgo deliberativo, donde cabe notar que, del mismo modo, no está restringida a la estricta realización de un acto personal, sino que está orientada primariamente a la ductilidad en la deliberación moral en general. Crisantas evalúa situaciones ajenas o generales, pero también la

suya, en un contexto donde el objetivo es alcanzar una respuesta adecuada que refleje la decisión que tomaría ante esta cuestión si estuviera en sus manos decidir.

Por otra parte, Crisantas (*Cir.*, 4.3.17) usa el término *φρόνησις* para apoyar la propuesta del desarrollo de una caballería comparando a los buenos jinetes con centauros.²⁵ Allí los elogia por tener la capacidad de “tomar decisiones con *φρόνησις* de humano” junto con la fuerza del caballo. La *φρόνησις* es un rasgo humano compartido con los dioses (*Mem.*, 1.4.7), y los centauros unen rasgos de ambos. Importa aquí que la *φρόνησις* está ligada al *προβουλεύεσθαι*, precisamente a la deliberación y anticipación que permite la evaluación de la posición relativa en un contexto dado. En *Cir.*, 4.3.18 se parafrasea la capacidad de *φρόνησις* diciendo “podré prever todo con mi inteligencia humana” (*προνοεῖν μὲν γε ἔξω πάντα τῇ ἀνυρωπίῃ γνώμῃ*). El análisis incluye la identificación de ventajas del hombre ante el centauro, lo cual ejemplifica de nuevo la ductilidad para alternar entre la reflexión que lleva al juicio y puede referirse a acciones particulares de otro o situaciones universales – como las desventajas de la naturaleza del centauro –, y la decisión que lleva al acto, en este caso de apoyar la propuesta de Ciro con un “inscríbeme entre los que más ardientemente desean cabalgar”.

Estos casos reúnen, entonces, los rasgos que hemos visto en Aristóteles referidos a la dimensión de deliberación y decisión que implica la *φρόνησις*, pero también podemos encontrar en Jenofonte la referencia a la habilidad para cumplimentar los objetivos propuestos. En *Hípárico* (7.4) se menciona una situación de guerra en que se necesita un buen comandante de caballería y sobre ello se dice: “pues hace falta mucha *φρόνησις* para atreverse a una fuerza superior, y mucho coraje cuando llega el momento” (*καὶ γὰρ φρονήσεως δεῖ πολλῆς πρὸς τοὺς πολὺ πλείους καὶ τόλμης, ὅποτε καιρὸς παραπέσοι*).

En este caso el comandante debe tener *φρόνησις* para determinar los medios que le permitan cumplir la función de defensa de la ciudad. La superioridad de las fuerzas enemigas constituye un desafío que requiere precisamente no sólo la

deliberación sino el efectivo cumplimiento de los medios determinados, lo cual está reforzado con la idea de la asociación con el coraje que debe desplegarse cuando llega el *καιρός*. Las tres esferas de la *φρόνησις* de deliberación, decisión y cumplimiento, por tanto, están reflejadas en los usos jenofonteos.

Consideremos ahora el caso de la *βούλευσις*. El inicio de la *Apología* de Jenofonte ofrece un ejemplo valioso sobre el vínculo entre *φρόνησις* y *βούλευσις* que resulta consistente con el uso aristotélico. Allí Jenofonte describe el tema del ejercicio de memoria que va a presentar en la obra. Éste consiste en cómo Sócrates, al ser acusado, “deliberó sobre su defensa y sobre el fin de su vida” (*ἐβουλεύσατο περί τε τῆς ἀπολογίας καὶ τῆς τελευτῆς τοῦ βίου*) (*Ap.*, 1). Esto implica que la deliberación se ajusta al contexto concreto de la preparación de una defensa frente a la acusación, teniendo en cuenta la variable de una posible condena a muerte.

Inmediatamente indica que ya otros antes se ocuparon de esta cuestión, pero no mostraron claramente que Sócrates concluyó (*ἑαυτῷ ἠγεῖτο*) que la muerte era preferible a la vida (*αἰρετώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον*) y por esto su grandilocuencia (*μεγαληγορία*) sonó a muchos como carente de *φρόνησις* (*ἀφρονεστέρα*) (*Ap.*, 1). Esto supone que la *φρόνησις* hubiese requerido la determinación de medios de defensa que no lo hicieran ver como un *ὕβριστής* que se desentendía del efecto que sus palabras podían producir en la audiencia.

Como en el contexto aristotélico, la *φρόνησις* se encarga de encontrar los medios para un fin virtuoso. Contando con esto, Jenofonte afirma que como un hombre con *φρόνησις*, y contra lo que pudiera parecer a primera vista, Sócrates consideró su situación concreta y evaluó las posibilidades decidiendo elegir la muerte. Esto implica que encontró que la opción era mejor que continuar con la vida en las condiciones que presentaba en ese momento, y diseñó una defensa que sonaba poco adecuada para provocar la misericordia de los jueces por su grandilocuencia. En ese sentido, puede haber parecido falta de *φρόνησις* a quienes daban por sentado que un acusado debía tratar de librarse de condena, pero no para quienes saben que ese no era su objetivo.

Desde la perspectiva de *Ética Nicomaquea* (VI), la *Apología* de Jenofonte constituye un argumento a favor del correcto funcionamiento de las virtudes *dianoéticas* socráticas, apoyadas sobre un ensamble adecuado de **φρόνησις** y **εὐβουλία**.

Este es un buen caso para pensar la relación de este par con la **δεινότης**. Si las acciones de Sócrates hubieran carecido de **φρόνησις**, habría elegido mal los medios y habría carecido de la **δεινότης** necesaria para ganar adeptos para su posición. Sin embargo, Jenofonte no dice que se pensó que era inhábil en retórica y por tanto equivocó el registro de la alocución, como si fuera un fallo de performance de una buena estrategia. Al contrario, si el resultado fue desastroso, la estrategia *in toto* estaba mal planificada. Como en un razonamiento válido, se puede arribar a una conclusión verdadera con premisas falsas, pero de premisas verdaderas no puede derivar una conclusión falsa. Del mismo modo, la actividad de la **φρόνησις** supone la **δεινότης** y si el resultado es malo debe descartarse la presencia de ambas, por más casos que conozcamos de sujetos sin **φρόνησις** que alcanzan los resultados que buscan. En este caso, a juicio de Jenofonte, la **βούλευσις** socrática fue adecuada, i.e. constituyó un caso de **εὐβουλία**, y sirvió de base a una acción elegida virtuosa. Sócrates se ofreció voluntariamente como víctima totémica de la filosofía.

Por otra parte, Jenofonte utiliza el término **εὐβουλία** en un contexto significativo para nuestra lectura en el capítulo final del *Agesilao*, donde resume las virtudes de este gobernante. Jenofonte analiza, en primer lugar, su conducta respecto de los dioses, luego respecto de los allegados y atiende finalmente a lo que podríamos llamar sus virtudes *dianoéticas*. Lo primero que encontramos allí es una consideración sobre la **ἀκρασία**, donde se dice que consideraba mayor desgracia descuidar las cosas buenas conociéndolas que desconociéndolas (**μείζω δὲ συμφορὰν ἔκρινε τὸ γινώσκοντα ἢ ἀγνοοῦντα ἀμελεῖν τῶν ἀγαθῶν**) (*Ag.*, 11.9). Este escenario señala hacia los procesos *dianoéticos* que llevan a la acción, de modo tal que la falta moral se asocia con un fallo de la **φρόνησις** como núcleo articulador del ámbito práctico. Es posible conocer lo bueno y descuidarlo, produciendo el curioso contraste de conocimiento

(γινώσκειν) e ignorancia (ἀγνοεῖν) que se produce por un descuido, lo cual es consistente con la explicación aristotélica de la ἀκρασία en términos de falla de la virtud ética.

En consecuencia, con ello, Jenofonte afirma inmediatamente que Agesilao constituía un modelo, ya que era parte del pequeño grupo que “parece considerar a la virtud no un esfuerzo sino algo placentero” (οὐ καρτερίαν τὴν ἀρετὴν ἀλλ’ εὐπάθειαν νομίζουσιν ... μοι ἐδόκει), porque lograba placer en el bien. La falta de esfuerzo se condice con el carácter de hábito incorporado a la conducta y como ejemplo afirma que “mostraba la valentía más con εὐβουλία que con peligros” (ἀνδρείαν γε τὸ πλέον μετ’εὐβουλίας ἢ μετὰ κινδύνων ἐπέδεικνυτο). Esto implica que la virtud ética de la valentía estaba fundada en la virtud *dianoética* de la φρόνησις, con una deliberación correcta que atiende a medios y fines en el tiempo adecuado: en lugar de arrojarse a peligros que podían frustrar los objetivos, prevalecía en Agesilao la correcta evaluación de la situación.

En la descripción subyace la idea de que podría haberse volcado fácilmente a vistosas acciones de arrojo, pero desarrolló en cambio un hábito virtuoso de reflexión que sustentaba todas sus acciones. Esta descripción coincide con la caracterización del comandante (*Híp.*, 7.4) donde se dice que debe enfrentarse a fuerzas superiores y hace prevalecer la determinación racional de su conducta, de modo que la valentía es promotora de la consecución de un plan preconcebido. Ambos ejemplos coinciden asimismo con el caso de Sócrates, que puede ser pensado como un comandante frente a fuerzas superiores que decide un plan de defensa teniendo en cuenta sus alternativas y pone su coraje al servicio de la correcta ejecución del plan, no como un esfuerzo aislado, sino como ejercicio habitual de virtud en la que encuentra placer.

La εὐβουλία considerada como rectitud de la δίανοια, como vimos, se liga en Aristóteles con el ejercicio del νοῦς práctico. Este término presenta variantes teóricas y prácticas caracterizadas en ambos casos por el carácter intuitivo. En el pasaje de *Memorabilia* (1.4.8), Jenofonte compara la presencia en el cuerpo en pequeña

escala de elementos que existen fuera en mayor cantidad, como en el caso de la tierra y el agua, para concluir que sería inconsistente creer que la inteligencia no existe más allá del hombre: “¿Crees, entonces, que la inteligencia sola no existe y que por casualidad la tienes?” (νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι). No se trata en este caso de un νοῦς cósmico, al estilo del de Anaxágoras, o de la μοῖρα/φρόνησις del papiro de Derveni, sino de la idea de la presencia del νοῦς como elemento compartido con los dioses, como hemos visto que sucede también con la φρόνησις.

Esta caracterización incluye un aspecto práctico y no solamente de intelección teórica. En efecto, en *Memorabilia* (1.4.17) se afirma que el νοῦς “maneja tu cuerpo como quiere” (ὁ σὸς νοῦς ἐνῶν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται), en un contexto orientado primariamente a las acciones y sus motivaciones. Los usos más numerosos del término se dan en Jenofonte en asociación con el verbo προσέχειν, indicando una orientación direccional, un volver el intelecto a determinado tema para comprenderlo o analizarlo.²⁶ En ese contexto los ámbitos a los que se orienta el νοῦς confirman el sentido práctico, y en *Memorabilia* (3.12.4) se usa la expresión νοῦν ἔχον para referirse a quien tiene inteligencia para comprender la ventaja de orientar la vida para conseguir determinados objetivos.

Detengámonos ahora en la σύνεσις, engranaje fundamental del mecanismo que produce el juicio y la acción. Según vimos, la función de la σύνεσις constituye uno de los desarrollos más sutiles de Aristóteles en este terreno, tanto por su función judicativa en relación con la formulación del resultado de la deliberación como por su adaptación a contextos propios y de terceros. Si nos trasladamos al contexto jenofonteano, la noción de σύνεσις nos depara un desarrollo curioso que nos conecta con la figura de la caza que figura en el título de este trabajo.

En efecto, σύνεσις aparece en un contexto significativo, en el último capítulo del *Cinegético*.²⁷ Allí las consideraciones previas sobre la caza a lo largo del tratado y sobre sus ventajas en el capítulo 12 dan lugar a una serie de corolarios sobre la

caracterización de esta técnica que ganan en densidad teórica y arriban a un análisis de la figura de los sofistas vistos desde la técnica de la caza. En rigor, el pasaje constituye un paralelo llamativo del tratamiento platónico sobre el método de división en *Sofista* (218d ss.).

Después de repasar lo relativo a la caza de liebres, ciervos y fieras, el texto presenta un corolario con dos notas principales. Por un lado, argumenta en favor del valor de la caza para la educación de los jóvenes diciendo que “por ella se hacen expertos en las cosas de la guerra y en las demás que exigen pensar, hablar y obrar correctamente” (ἐκ τούτων γὰρ γίνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοὶ καὶ εἰς τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν) (13.18). Esta doble vertiente se vincula con el entrenamiento en la evaluación de la situación y las decisiones rápidas y precisas que se ganan con esta técnica. La asociación entre investigación y caza es cara también a Platón como síntesis de la buena educación.

En este sentido, el *Cinegético* aboga por una noción de caza compatible con el ejercicio del cuerpo y la acción virtuosa compatibles con la filosofía, y que invita a apartarse de desviaciones contraproducentes. El planteo recuerda ideas de Platón sobre este ámbito. En efecto, las ventajas de la formación física enumeradas en 12.1-5 coinciden con la idea de educación del cuerpo y sus ecos en la formación del alma de *República* (II-III), según el modelo de Quirón mencionado en 12.18. Más todavía, en 12.13-17 se asocia la salvación de la ciudad con el cultivo de este tipo de educación en los jóvenes, lo cual profundiza los puntos de contacto entre estos enfoques.

Por otro lado, la caracterización del sofista habilita un segundo sentido de la caza. El planteo afirma que el sofista es más peligroso que las peores fieras, ya que él también echa mano de la técnica de la caza, pero pervirtiendo su sentido, ya que tiene a los seres humanos como presas exclusivas y, peor aún, caza a sus amigos. En un tono similar al *Contra los sofistas* de Isócrates, que dirige sus dardos contra los socráticos, el *Cinegético* intenta alejar del grupo ese mote apelando a otra estrategia para la diferenciación entre sofistas y filósofos. Así, afirma en 13.5 que los primeros

tienen palabras y no ideas, y en 13.9 que se los reconoce porque “andan a la caza de los ricos y de los jóvenes”, lo cual es una acusación que estas figuras se lanzan unas a otras, pero Jenofonte agrega como estrategia propia la alusión a la caza que le permite fijar un parámetro que distingue a los filósofos como quienes comparten amistad. Esta caracterización pone a los sofistas en las antípodas de la función protectora de los cazadores. Mientras los filósofos vencen a “enemigos comunes” (13.15), son moderados, elocuentes y piadosos, los sofistas en su ambición se lanzan sobre sus amigos, están tomados por una osadía vergonzosa, son desagradables e impíos.

Platón retoma en *Sofista* esta asociación entre este personaje y la caza buscando esclarecer qué tipo de técnica adquisitiva ejecuta, y afirma igualmente que se trata de la caza de hombres. El giro platónico supone la idea ya presente en Jenofonte, de que los sofistas cazan amigos y por tanto están del lado de las bestias. Al mismo tiempo, evita la victimización de la filosofía ejecutando él mismo una caza, aunque “la especie del sofista es difícil y dura de capturar” (218d). En este juego de similitudes vuelve a emerger la figura del sofista como buscador de poder y dinero para lo cual engaña a jóvenes ricos convirtiéndolos en políticos venales y multiplicando la caza innoble de los amigos. Desde esta perspectiva, Sócrates, acusado por uno de sus conocidos, es una víctima de la ausencia de φρόνησις, es decir, de la sofística en su cara más cruel. Si Agesilao es un modelo de virtud, los sofistas son un antimodelo.

En este contexto, en *Cinegético* (13.14) se compara la falta de virtud y el daño para la comunidad de los sofistas con la virtud y los beneficios que producen los cazadores. Para ello se enfatiza el desafío que implica estar en terreno de la presa, ya que se enfrenta a animales que luchan por su vida. Por estar en su entorno habitual, tienen especial fuerza, de modo que los esfuerzos del cazador son en vano “aunque con gran perseverancia y mucha σύνεσις puede superarlos” (ἐὰν μὴ μείζονι φιλοπονίᾳ καὶ πολλῇ συνέσει κρατήσῃ αὐτῶν). Σύνεσις resume aquí la inteligencia que le dicta al cazador qué hacer para alcanzar la presa y apunta a la

conciencia clara para actuar. Visto desde la perspectiva aristotélica, lo que necesita el cazador es rapidez y claridad en el resultado de la deliberación sobre los medios para que el acto se desencadene sin demora, y eso es precisamente lo que provee la **σύνεσις**.

Respecto de la noción de **γνώμη**, el uso que hace Jenofonte es coincidente con el que encontramos en el tratamiento de Aristóteles. En *Memorabilia* (1.2.10), por ejemplo, se dice que los que se ejercitan en **φρόνησις** y se consideran por ello en condiciones de educar a los ciudadanos son poco propensos a la violencia por sus efectos posteriores. De este modo, “la violencia no viene de los que se ejercitan en la virtud, sino ese tipo de acciones es propia de los que tienen fuerza sin **γνώμη**” (**οὐκ οὖν τῶν φρόνησιν ἀσκούντων τὸ βιάζεσθαι, ἀλλὰ τῶν ἰσχύιν ἄνευ γνώμης ἔχόντων τὰ τοιαῦτα πράττειν ἐστίν**). Este ejemplo se adapta bien al uso aristotélico que, según vimos, implicaba un ponerse en el lugar del otro y comprender su punto de vista, lo cual debilita la posibilidad de una reacción violenta. Quien tiene **φρόνησις** evalúa cauces de acción con **εὐβουλία**, dando lugar a juicios de la **σύνεσις** que, en caso de estar orientados a otros, deben tener rasgos de equidad y comprensión de la situación del otro.

Ya hemos hecho mención del paso que corona el proceso de la **φρόνησις**, la **δεινότης**, aunque no hay casos atestiguados del término **δεινότης** en el corpus jenofooteo. En rigor, no se trata de un vocablo de uso extendido y apenas se encuentra pocas veces en Platón y una sola en Isócrates, de modo consecuente con la acuñación tardía y en general técnica de muchos términos con sufijo **-της**.²⁸ Sin embargo, Jenofonte usa a menudo el adjetivo **δεινός** con el mismo sentido de habilidad sin indicación valorativa. En efecto, **δεινός** es un término bien conocido por su sentido enfático aunado a la neutralidad valorativa, de modo que señala algo que puede ser terriblemente bueno o terriblemente malo, según el conocido ejemplo del primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles y su aplicación de **δεινός** al ser humano. En este marco, la astucia para concretar los planes que hemos visto en Aristóteles tiene su reflejo en Jenofonte y sus usos de la habilidad para concretar acciones señaladas por la **φρόνησις** o sus contrarios. En

suma, podemos afirmar que el material provisto por Jenofonte ilustra los mecanismos que Aristóteles combina en su descripción del proceso que lleva al juicio y el acto moral.

3 COROLARIOS: LOS PUNTOS COMUNES

Hasta aquí hemos visto coincidencias de sentido que confirman un horizonte semántico general y su utilización para la descripción del ámbito práctico. Ahora es el momento de profundizar la pregunta sobre la relación entre enfoques. ¿Hay una idea común subyacente a ambas miradas? Creemos que sí, y que los desarrollos jenofonteos pueden haber sido elementos influyentes en el ámbito del círculo socrático junto con el resto del material producido en este contexto. En este sentido, pueden haber sido insumos para el pensamiento de la línea platónico-aristotélica. Los paralelos con pasajes platónicos que mencionamos son ejemplos de un abanico mayor que muestra vasos comunicantes entre ambos autores, y por tanto permite aseverar la disponibilidad de este material para Aristóteles, que contaba con este arco de reflexiones en el momento de componer su visión sobre la ética.

En el caso que nos ocupa, si atendemos al tratamiento de la *φρόνησις* y sus facultades asociadas, podemos advertir una preocupación por vincular las numerosas nociones que se usaban para referir al ámbito práctico, a menudo con efectos de superposición. Aristóteles ordena este grupo de nociones, que son las mismas que encontramos en Jenofonte, proponiendo relaciones procesuales que pueden dar cuenta de los canales que terminan en el juicio y el acto moral.

De esto derivan dos ventajas principales. En primer lugar, se evita la sensación de archipiélago y se abre el análisis de relaciones internas entre las nociones exploradas, junto con lo cual se revela una mayor consistencia del planteo general del libro VI. En efecto, según dijimos al principio, el planteo del libro VI ha sido visto como problemático, dado que promete indicaciones sobre normas que luego no aparecen. Sin embargo, si consideramos la

descripción del proceso del acto y el juicio moral, se constata que el texto cumple con sus objetivos, no porque vaya a proveer contenidos de normas específicas, sino precisamente porque aclara en qué consiste “la recta razón y la norma” (1138b34).

Partiendo de la virtud como término medio, se da por explicado que las acciones tienen “un blanco mirando al cual el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad” (1138b22-23), de modo que ahora es preciso aclarar cómo se plasma esto en las acciones morales. Aristóteles afirma ante el ejemplo de la pregunta por los remedios necesarios para el cuerpo, que no alcanza con responder “los que prescribe la medicina y del modo indicado por el médico”, sino que hay que dar “la recta razón y la norma”. Sin embargo, contra las quejas acerca del modo de resolver esta cuestión, cabe aclarar que tendría poco sentido que Aristóteles brindara contenidos específicos. Lo que ofrece es la descripción de los procesos que deben enmarcar la buena consecución del juicio y la acción.

Tampoco en el caso de la medicina hay una respuesta universal *a priori* en términos de contenido a la pregunta por el remedio necesario para curar al cuerpo, sino una serie de pasos y protocolos de buen diagnóstico y decisión sobre el tratamiento. En un pasaje que apela igualmente a la medicina dice Aristóteles que “el objeto de la medicina no es curar a alguien, sino poder dar los medios para ello hasta donde sea posible” (*Ret.*, 1355b12-13). Del mismo modo, en *EN* (VI) se ofrece la descripción de las virtudes intelectuales del plano práctico que son necesarias para alcanzar una acción virtuosa explicando la relación entre ellas. Esta muestra de consistencia, junto con un sentido general para los últimos capítulos es la primera ventaja hermenéutica de esta lectura.

En segundo lugar, de modo consistente con esto, este enfoque permite dejar fuera una serie de acciones que alcanzan los objetivos propuestos, pero de un modo incompatible con la *φρόνησις*. Es claro que hay un amplio espectro de acciones fuera de las éticas que no requieren de virtud moral, y dentro de las éticas una cantidad importante se lleva a cabo sin atender tampoco a ella. Más todavía, muchas de ellas se realizan con una habilidad

que trae aparejado éxito por fuera de toda *areté*. Como vimos, la *δεινότης* puede darse sin el requisito de la *φρόνησις*. Volviendo al ejemplo de la medicina, es posible curar el cuerpo sin ser médico, e incluso tener éxito muchas veces sin ello. Del mismo modo, muchos seres humanos tienen astucia para lograr sus propósitos, aunque ellos no se condigan con buenos procesos de deliberación y juicio moral. Ante esto, contar con una descripción adecuada de estos procesos permite explicar dónde radica la falla en estos casos. En este sentido, permite distinguir los casos de *δεινότης* sin *φρόνησις*.

En este punto el vínculo con el enfoque de Jenofonte se refuerza, ya que entre los casos de *δεινότης* sin *φρόνησις* hay un caso especial que preocupa a ambos autores y se asocia, como vimos, con la caracterización de la sofística. En efecto, como para la generación previa, para Aristóteles es un problema diferenciar su práctica de las de otros intelectuales de la época tanto fuera como dentro del ámbito socrático. Están testimoniadas, por ejemplo, sus discusiones con Eubúlides, y *Refutaciones sofísticas* es un tratado donde la sofística incluye la erística, con fuertes rasgos megáricos. Sus textos contienen invectivas contra Antístenes y contra Aristipo, a quien *Metafísica* (III, 996a32) llama precisamente “sofista”, lo cual testimonia la persistencia de las tensiones más allá de la primera generación.

Si atendemos a la caracterización aristotélica de este término, es usual encontrarnos con ideas como la de construcción de divisiones artificiosas, tal como en *EE* (VII, 6, 1240b24) o *Física* (IV, 11, 219b20), o discusión de obviedades del tipo la salud es un bien, como en *EE* (I, 8, 1218b23) y *EN* (IX, 1164a31), o bien la referencia a la habilidad para cobrar por cosas que no dan y que ni siquiera practican, como la enseñanza del gobierno en *EN* (X, 10, 1180b35). Pero aquí nos interesa la caracterización que presenta en *Retórica* (I, 2, 1355b20), donde afirma que la sofística es una cuestión de propósito (*προαίρεσις*). En este sentido, la sofística “no consiste en la facultad, sino en el propósito”, de modo que la dialéctica se vuelve sofística cuando la determinación del fin está

guiada por la apariencia de sabiduría movilizada por el mero manipular o vencer a otros.

Del mismo modo, la caracterización del *Cinegético* es “de propósito”, dado que la diferencia entre alternar con los jóvenes para cazarlos o para brindarles amistad no se puede determinar por rasgos externos y eso hace que sea tan difícil “cazar al sofista”. Para ello Platón echa mano en *Sofista* de las nociones de apariencia, imagen y simulacro para diferenciarlo del filósofo. Expresando el mismo problema, Aristóteles, en *Metafísica* (iv, 2, 1004b17 ss.), afirma que los sofistas tienen el mismo aspecto que los filósofos, y comparten el género que cultivan, pero la sofística constituye una apariencia de lo que la filosofía práctica de verdad, en la línea del inicio de la conversación con Polo en el *Gorgias* platónico.²⁹

Por tanto, Aristóteles se hace cargo de la dificultad extrema de decidir en este punto y la asume formulando un criterio que señala un proceso de acción ajeno a la *φρόνησις*. De este modo, la explicación de los procesos de la *φρόνησις* permite dirimir esta cuestión acuciante, iluminando las razones por las cuales Sócrates, que parece actuar sin *φρόνησις* sin embargo lo hace, mientras los grupos de sofistas que triunfan socialmente son ajenos a ella.

Por cierto, poco después de este pasaje de *Retórica*, Aristóteles suma un aspecto que nos retrotrae al horizonte jenofonteo. En 1371a, analiza los aspectos placenteros de la victoria y la liga con competencias y deportes. En este contexto, los tribunales, las discusiones teóricas y la caza son ejemplo de espacios de competencia agradables para los que están familiarizados. Se trata de casos que también en los ejemplos de Jenofonte pueden darse bajo el control de capacidades prácticas que los orientan a la virtud o pueden desembocar en acciones dañinas. La astucia fuera del ámbito de la *φρόνησις*, es decir sin guía de la virtud moral, desemboca en sofística, como ilustra el *Cinegético* y su sofista que se vuelve peor que las fieras y caza a sus amigos. Podríamos decir, por tanto, que el desarrollo aristotélico brinda forma a una intuición común con una idea también común de quiénes son los adversarios de un planteo positivo respecto del

La inteligencia del cazador [...] | Claudia Marsico

modo de entender la filosofía y, dentro de ella, el juicio y el acto moral en el complejo ámbito de la ética.

ABSTRACT

The study of the intellectual virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, VI has always been a puzzling text that combines views about essential topics but whose general meaning is far from clear. This work will examine the link between Aristotle's approach and Xenophon's explorations of these notions. This analysis will detect common elements related to identifying judgements and actions that coincide or differ from practical virtue, glimpsing the conditions to be fulfilled by philosophy and the strategies to recognize fake versions.

KEYWORDS

Intellectual virtues; *Nicomachean Ethics*; Aristotle; Xenophon.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBENQUE, P. **La prudence chez Aristote**. Paris: Quadrige, 1963.
- _____. La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (A propos d'*Eth. Nic.*, vi, 10, 1142 31-33). **Revue des Études Grecques**, tome 78, fasc. 369-370, p. 40-51, 1965.
- BERTI, E. Ragione pratica e normatività in Aristotele. In: **Nuovi studi aristotelici**. Brescia: Morcelliana, p. 25-38, 2008. (vol. III: filosofia pratica).
- BIONDI KHAN, C. Aristotle's Moral Expert: The phronimos. In: RASMUSSEN, L. (Ed.), **Ethics Expertise**. Dordrecht: Springer, p. 39-53, 2005.
- BOISACQ, E. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Heidelberg; Paris: Winter, 1909.
- BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BRANCACCI, A. **Oikeios logos**. La filosofia del linguaggio di Antistene. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- CHARLES, D. **Aristotle's Philosophy of Action**. London: Duckworth, 1984.
- COOPER, J. Plato's Theory of Human Motivation. **History of Philosophy Quarterly**, v. 1, n. 1, p. 3-21, Jan. 1984.
- COREY, D. The Case against Teaching Virtue for Pay: Socrates and the Sophists. **History of Political Thought**, v. 23, n. 2, p. 189-210, 2002.
- DANZIG, G. Xenophon and the Socratic Elenchos: the Verbal Thrashing as a Tool for Instilling Sophrosune. **Ancient Philosophy**, v. 37, n. 2, p. 293-318, 2017.
- _____; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, 2018.
- DORION, L. Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon, **Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie**, v. 42, n. 4, p. 645-672, 2003.
- _____. Xenophon and Greek Philosophy. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: CUP, p. 37-56, 2017.
- DOTY, R. Figures of Speech: Philological Argument for and against Xenophon's Authorship of *Cynegeticus*. **Manuscripta**, v. 45-46, p. 19-24, 2003.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1932.
- FREDE, D. **Nikomachische Ethik**. Berlin: de Gruyter, 2020.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.Y. **L'Éthique à Nicomaque**. Louvain: Peeters, 1970. (v. II: t. 1, 2: Commentaire).
- GRAY, V.J. Xenophon's 'Cynegeticus'. **Hermes**, v. 113, cad. 2, p. 156-172, 1985.
- HARDIE, W. **Aristotle's Ethical Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

- HOBDEN, F., TUPLIN, C. **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden: Brill, 2012.
- IRWIN, T. **Aristotle's First Principles**. Oxford: OUP, 1988.
- JOHNSON, D. Persians as Centaurs in Xenophon's Cyropaedia. **Transactions of the American Philological Association**, v. 135, n. 1, p. 177-207, 2005.
- KIDD, S. Xenophon's Cynegeticus and its Defense of Liberal Education. **Philologus**, 158.1, 2014.
- KRAJEWSKI, B. The Dark Side of Phronesis: Revisiting the Political Incompetence of Philosophy. **Classica**, v. 24, n. 1/2, p. 7-21, 2011.
- L'ALLIER, L. Why did Xenophon Write the Last Chapter of the Cynegeticus. In: TUPLIN, C.; HOBDEN, F. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry** Leiden: Brill, p. 477-497, 2012.
- LABIANO, M. The Problem of Authorship of Xenophon's Cynegeticus. In: MARTÍNEZ, J. (Ed.), **Mundus vult decipi**. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 171-183, 2012.
- LOUDEN, Robert. What is Moral Authority? *Euboulia, synesis* and *gnome* vs. *phronesis*. **Ancient Philosophy**, v. 17, n. 1, p. 103-18, 1997.
- MARSICO, C. Argumentar por caminos extremos. II. La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la noción como adecuación. In: CASTELLO, L. et al. **El lenguaje como problema entre los griegos: ¿Cómo decir lo real?** Buenos Aires: GEA, p. 109-132, 2005.
- _____. **Zonas de tensión dialógica**. Perspectivas para la filosofía antigua. Buenos Aires: del Zorzal, 2010.
- _____. On the Common Grounds of the Socratic Philosophies: the Anthropological Core. **Acta Classica**, v. 62, p. 143-161, 2019.
- MOORE, C. Xenophon on 'Philosophy' and Sócrates. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, p. 128-164, 2018.
- MOSS, J. Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. **Phronesis**, v. 56, n. 3, p. 204-261, 2011.
- NATALI, C. **The Wisdom of Aristotle**. New York: SUNY Press, 2001.
- _____. The Book on Wisdom. In: POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Cambridge: CUP, p. 180-202, 2014.
- POLANSKY, R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- RUSSELL, D. **Practical Intelligence and the Virtues**. Oxford: OUP, 2009.

THOMAS, D. The Enemies of Hunting in Xenophon's Cynegeticus. In: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (Ed.). **Plato and Xenophon: Comparative Studies**. Leiden: Brill, p. 612-639, 2018.

URMSON, J. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Blackwell, 1988.

WALTER, J. **Die Lehre von der Praktischen Vernunft in der Griechischen Philosophie**. Jena: Mauke, 1874.

WOLF, U. **Aristoteles Nikomachische Ethik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

- ¹ Sobre esta noción, véase Mársico (2010).
- ² Véase, por ejemplo, Urmson (1988, p. 79).
- ³ Sobre este grupo de virtudes intelectuales, véase Cooper (1994), Berti (2008) y Russell (2009).
- ⁴ Sobre el método de Antístenes, véase Brancacci (1990) y Marsico (2005).
- ⁵ Más bien, se ha tendido a examinar una serie de *loci* que están compuestos por los pasajes de *De anima* (3.9), donde se estudia el alma como origen del movimiento, *De motu animalium* (698a ss.), donde se analiza la contracara biológica, los tratamientos sobre el movimiento en la *Física*, y *EN* (III.1-5), orientado a los elementos voluntarios e involuntarios de la acción.
- ⁶ El texto afirma que “la *phronesis* no es esa facultad (sc. la *deinotes*), pero no existe sin ella” (1144a25), y agrega que este “ojo del alma”, el que apunta, permite alcanzar el blanco junto con virtud. Véase Biondi Khan (2005).
- ⁷ Irwin sostiene que por eso la *phronesis* no puede ser equivalente a la *deinotes* y el texto de *EN* pretende diferenciarlas.
- ⁸ Sobre este punto, véase Biondi Khan (2005).
- ⁹ Véase también Russell (2009, p. 23).
- ¹⁰ Esta lectura busca apartarse de las interpretaciones que subrayan la necesidad de un cúmulo de saberes previos ligados con técnicas empíricas, como en Irwin (1988, p. 75).
- ¹¹ RUSSELL, 2009, p. 24.
- ¹² Idem, ibidem, p. 22-23.
- ¹³ WALTER, 1874, p. 470-472.
- ¹⁴ BOSTOCK, 2000, p. 89.
- ¹⁵ NATALI, 2001, p. 53.
- ¹⁶ Idem, ibidem, p. 194.
- ¹⁷ POLANSKY, 2017, p. 304-305.
- ¹⁸ En el ámbito de las traducciones españolas, Pallí Bonet traduce *σύνεσις* por “comprensión”, mientras J. Marías y M. Araujo usan “comprensión” para traducir *γνώμη*.
- ¹⁹ Gauthier-Jolif (1970, *ad loc.*), indican que en época de Aristóteles existía una relación cercana entre *σύνεσις* y *συνείδησις*, de modo que esta última sería la conciencia consecuente en el sentido de un hábito que juzga los actos anteriores del sujeto asignándoles un calificativo moral, mientras que *σύνεσις* habría evolucionado hasta cubrir el campo semántico que corresponde a la conciencia antecedente.
- ²⁰ Boisacq, *s.v.* ἵημι; Ernout-Meillet, *s.v.* iacio.
- ²¹ Aristóteles produce esta restricción al identificar *śunesis* y *eusunesía* en 1142b35, igual que en 1143a10. Lo contrario llevaría a contradicción, ya que si se contempla la posibilidad de una mala *śunesis*, i.e. de un conjeturar errado, se estaría en presencia del resultado de una deliberación que no será una rectitud según lo útil, con relación a un fin en concordancia con la *phronesis*, y si el resultado de la primera es incompatible con la última no actuará la *śunesis* sino que lo que de allí surja estará fuera de la esfera de las acciones morales según la *areté*, y por tanto es un ámbito ajeno a este análisis. Véase el tratamiento de este último tipo de acciones en *EN* (VII), con lo cual estamos en condiciones de establecer una relación mucho más profunda que la reconocida habitualmente entre el libro V y VII. Según este ordenamiento, después del planteo de las virtudes *dianoéticas*, en el libro VI se produce un vuelvo hacia la tematización de los pasos que conducen a la consecución de una acción. En lo que queda de este libro, el objetivo será el tratamiento de aquellas acciones conformes a la virtud, aquellas en las que el fin es decididamente bueno, dejando para el libro VII la investigación sobre las acciones que se apartan de la virtud. El libro VI estudiaría, entonces, cuáles son los cauces por los que se desliza una acción virtuosa y el

libro VII intentaría hacer lo mismo, esta vez con las acciones no virtuosas.

²²LSJ, *s.v.* *synesis*.

²³Sobre este punto, véase Wolf (2007, 156 ss.) y el comentario de Frede (2020, 707 ss.).

²⁴Nuestra intención en este trabajo no es clarificar la noción de “virtud” o “virtudes” en Jenofonte, sino explorar el modo en que enfoca el conjunto de conceptos que Aristóteles asocia con las virtudes intelectuales. Quien requiera una consideración sobre el tema general en Jenofonte puede consultar con provecho Dorion (2003), Krajewski (2011, 7-21), los textos reunidos en Hobden y Tuplin (2012) y Danzig (2017).

²⁵Sobre este episodio, véase Johnson (2005).

²⁶La frase προσέχειν τὸν νοῦν puede encontrarse en otras obras de Jenofonte: *Hel.*, 5.8.27, 5.2.34, 7.1.41, 7.2.5, *Mem.*, 4.7.2, *Ec.*, 2.7.3, *Sym.*, 8.25.2, *Anab.*, 1.5.9, 2.4.2, 4.2.2, 6.3.14, 7.8.16, *Cyr.*, 1.4.20, 2.1.21, 5.2.22, 5.5.40, 8.3.20, *Híp.*, 4.18.2, 5.4.5, 5.10.5, 7.11.4.

²⁷Como casi todas las obras antiguas, ha habido cuestionamientos acerca de su autenticidad, pero también argumentos que sostienen la atribución de las fuentes antiguas. Si aceptamos la autoría jenofonteá, puede haber sido un texto temprano, por lo cual estaba disponible para la época de la producción de madurez y vejez de Platón, sin descartar que se trate de tópicos extendidos en el grupo socrático. Sobre la autenticidad, véase Labiano (2012).

²⁸Véase *Teeteto*, 176c, 177a, que es el mismo texto donde se acuña ποιότης, y tiene un antecedente en *Fedón*, 82e. También la usa Isócrates en *Antídosis*, 230.

²⁹La misma caracterización en *SE* (165a33) y su parentesco con la dialéctica en *SE* (183b).