

# AFRONTAR LA POSVERDAD DESDE UN FUNDAMENTO NEO-ARISTOTÉLICO DE LA EDUCACIÓN

## Facing post-truth from a neo-aristotelian foundation of education

DENNIS SCHUTIJSER DE GROOT\*

Université Toulouse Jean Jaurès-Ecole Doctorale ALLPH@, Toulouse, Francia

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

[dschutijser667@puce.edu.ec](mailto:dschutijser667@puce.edu.ec)

Código Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0301-681X>

### Resumen

El desafío actual de la posverdad que amenaza el funcionamiento de la democracia surge desde los límites de nuestro conocimiento y la interferencia de las emociones y los valores. Dos corrientes comunes, la ética del discurso, y la política agonista, son insuficientes para resolver este desafío. En la comprensión de la política de Aristóteles estos dos elementos ya estaban presentes. Él presenta a la política como un campo de saber determinado no exclusivamente por el saber, sino al mismo tiempo por los límites del saber y por el cargo emotivo.

El objetivo de este artículo es proponer una concepción contemporánea de un *discurso político phronético*, incorporando las características clave de una *phronesis* aristotélica. La hipótesis es que un discurso político *phronético* contemporáneo no se puede fundar en el bien, ya que la pluralidad de las concepciones del bien es lo que separa la política moderna de los tiempos aristotélicos. En su lugar, y siguiendo a los debates en la ética neo-aristotélica, se debería buscar el fundamento en el desarrollo del carácter de los (futuros) participantes en dicho discurso. Por consiguiente, la educación es el punto de partida esencial para reforzar las capacidades y los hábitos de los participantes del discurso a fin de mejor manejar, en la medida de lo posible, las limitaciones de nuestro conocimiento y nuestro compromiso personal con el campo político.

### Palabras clave

Posverdad, discurso político, Aristóteles, *phronesis*, valores, carácter.

**Forma sugerida de citar:** Schutijser De Groot, Dennis (2022). Afrontar la posverdad desde un fundamento neo-aristotélico de la educación. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 32, pp. 225-243.

\* Profesor agregado de Filosofía Práctica en la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Magíster en Filosofía por la Universidad Bordeaux 3 (Francia) y Magíster en Ciencias Humanísticas por la Universidad de Ciencias Humanísticas de Utrecht (Países Bajos). En curso de un Doctorado con la Universidad de Toulouse 2 (Francia), dedicado a la filosofía del cuidado y la narratividad.

### Abstract

The current challenge of post-truth that threatens the functioning of democracy, arises from the limits of knowledge and the interference of emotions and values. Two common schools of thought, discourse ethics and agonist politics, fall short of resolving this challenge. In Aristotle's understanding of Politics, these both elements are already present. He presents politics as a field of knowledge determined not only by knowledge as such, but also by the limits inherent in that knowledge and the emotive weight.

The aim of the present article is to propose a contemporary conception of a *phronetic political discourse*, incorporating the key characteristics of an Aristotelian understanding of *phronesis*. The proposed hypothesis is that such a *phronetic* political discourse in a contemporary context cannot be founded on the good, as the plurality of conceptions of the good is what separates modern politics from Aristotelian times. Instead, and following debates in neo-Aristotelian ethics, the foundation should be sought in the character development of (future) participants in said discourse. Education is, then, the key starting point to enforce the capabilities and habits of discourse participants required to best manage, as far as this is possible, the limitations of our knowledge and our personal commitment to the political realm.

### Keywords

Post-truth, political discourse, Aristotle, *phronesis*, values, character.

226



## Introducción

Este trabajo parte del problema de la posverdad desde un enfoque práctico en el campo político. De manera introductoria, se presenta brevemente al problema de la posverdad tal como ha surgido en los últimos años en el espacio político. Luego, el primer paso argumentativo consiste en contrastar dos propuestas para la organización del espacio político: la ética del discurso según Habermas, y su contraparte agonista según Laclau y Mouffe, entre otros. Ambas propuestas fallan en reconocer parte de la raíz del problema actual de la posverdad.

Luego se presentará la *phronesis* aristotélica como tercer alternativo, el cual reconoce al mismo tiempo la insuficiencia de la exclusiva razón en el discurso político, y la necesidad de una experiencia de comunidad o de un compromiso emotivo. Desde esta propuesta, se desarrollará una concepción neo-aristotélica de una práctica política como *phronesis*, es decir como ciencia práctica tal como lo entendía Aristóteles, pero traducido hacia el contexto actual, determinado en específico por la pluralidad de las concepciones del bien.

A fin de llevar la política como *phronesis* a la actualidad, se indagará en el papel de la teleología en el pensamiento de Aristóteles, y su pertinencia particular en el ámbito del quehacer humano. Aunque una característica de la modernidad es de haber acabado con la mirada teleológica Aristotélica, en el ámbito político sigue pertinente la inclusión de una consideración de los fines. Sin embargo, este fin, en relación con el

quehacer humano y en el ámbito político contemporáneo, se demostrará siendo un fin indeterminado.

Por último, desde los análisis anteriores se podrá articular la propuesta para una *praxis* política *phronética* contemporánea. Luego de haber apuntado sus características más pertinentes, el artículo termina con unas sugerencias por considerar para la formación de los futuros agentes de una tal política *phronética*.

## Punto de partida: el problema de la posverdad

Uno de los problemas más fundamentales y complejos en el campo político actual es el de la posverdad. La verdad ya no obedece a un criterio objetivo, sino que se ha vuelto un adagio subjetivo, sometido a usos estratégicos. Hombres políticos hacen pasar mentiras flagrantes por certidumbres evidentes, insistiendo en su razón por añadir un vacío “es cierto”. Los oyentes, mientras tanto aceptan su palabra por verdad absoluta, hasta no dejarse convencer por ninguna refutación tan obvia que pueda ser (Blackburn, 2018).

Por cierto, el uso de falsedades en la política no es nada nuevo, y las raíces del problema de la posverdad se extienden más allá de la actualidad. Su rol central en la época contemporánea origina notablemente con el desplazamiento que realiza Nietzsche (2006) de la verdad como fundamento del saber, y la comprensión más bien estratégica y útil de aquella. Su análisis de la utilidad de la historia “para la vida y para la acción”, entre otros textos y observaciones, marca el inicio del fin de los grandes relatos autoevidentes, y notablemente de la fe en la objetividad de las ciencias y de la existencia de una verdad objetiva. Demuestra que lo que se llama ‘verdad’ es más bien el resultado de un conjunto de perspectivas, elecciones, e interpretaciones, todo aquello en servicio de fines propias (Heit, 2018).

La urgencia del problema reside en el hecho de que un tal uso estratégico de la verdad en el campo político conlleva su socavo, lo que al último instante puede contribuir al fracaso de la democracia contemporánea. Ya que la democracia presupone la capacidad para que cada ciudadano votante pueda dar dirección a las instancias políticas en base a su propia racionalidad y razonabilidad. Pero cuando la racionalidad no es la facultad primaria en la toma de decisión, ni en el manejo del discurso político, entonces el proceso democrático mismo puede perder su sentido de ser.

Se puede identificar a por lo menos dos fenómenos demasiado humanos que distraen así de la racionalidad del discurso político: las emo-



ciones, y la ignorancia. Por un lado, los actores políticos pueden reclamar apelaciones a la verdad por el simple hecho de que sus oyentes no pueden saber de todo, ni siquiera ellos mismos pueden saber todo. Los *fact-checkers* corren por definición detrás de los hechos, cuando ya se ha realizado el argumento y marcado el punto político. En una sociedad siempre más diferenciada y especializada, y desde luego siempre más compleja, la ignorancia parcial o a veces casi total es siempre mayor e inevitable.

Por otro lado, el campo político se distingue por el compromiso emotivo de los temas tratados. Para un actor político, tiene mayor rendimiento debatir de inmigrantes o de delincuencia, que de convenios internacionales de colaboración económica o de sistemas tributarios. Ya que aquellos temas apelan a la emoción de los votantes; evocan ira, miedo, indignación. Así el discurso político en una democracia tiende naturalmente a hacer mover seres humanos ‘de carne y hueso’, antes de dirigirse a seres racionales (Escobar & Ramírez, 2020). El participante político experimenta un compromiso emotivo con los discursos políticos, y el manejo de ‘hechos’ y ‘verdades’ encuentra sus límites tanto en los actores políticos como en sus oyentes.

Por último, cuando la ignorancia y la emoción toman el lugar de la racionalidad y la razonabilidad, uno de los resultados lógicos es el populismo creciente en los últimos años, acompañado de muy cerca con una desconfianza en general en contra de la política. Y paradójicamente esta desconfianza está acompañada por una ciega obediencia a los hombres políticos a los cuales uno se suscribe, incluso ante la falsificación comprobada de sus postulados. En breve, la posverdad conlleva a la suscripción de posiciones políticas a partir de una identificación emotiva y a pesar de sus falsedades comprobadas. Por lo tanto, resulta urgente buscar una respuesta al problema de la posverdad.

## La *phronesis* como alternativa a la ética del discurso y el agonismo

Se presentan algunos modelos para ubicarse ante el desafío de la posverdad. Por supuesto se puede aspirar a un regreso y una defensa de la verdad. Mientras se puede dudar incluso si algún día ha existido ‘La Verdad’, una tal ‘búsqueda por la verdad perdida’ parece una vana esperanza. La misma complejidad de la sociedad contemporánea identificada por Morin (2005), conlleva que ya no hay, ni puede haber, una sola mirada al mundo en su totalidad. También implica que nuestro posicionamiento



en el mundo no es un proceso puramente racional, sino siempre también emotivo (2004).

Luego, se pueden distinguir dos alternativas opuestas para asumir el problema de la posverdad en el discurso político. Por un lado, están los intentos para diseñar un marco formal dentro del cual se puede realizar acuerdos políticos, por ejemplo, en base a ciertas reglas de participación. La ética del discurso de Habermas (1985) es uno de los más representativos de esta opción. Su modelo participativo requiere y presupone ‘solamente’ a la suscripción formalista de las reglas de participación del discurso. Esta solución requiere la exclusión de la base emotiva tan corrosiva en el discurso político contemporáneo. Se exige que los participantes suspenden sus valores personales más fundamentales a fin de asumir “un punto de vista libre de controversias”, o lo que en terminología prestada del psicólogo Lawrence Kohlberg se denomina una posición moral postconvencional.

Sin mencionar la inocencia de la que se ha acusado a menudo esta propuesta, se trata de la prolongación de la confianza en la razón humana. Con ello se pasa por encima del compromiso emotivo y valorativo —un elemento inextirpable, tal como demostró la crisis actual de la posverdad. Los valores en los que se combaten y se toman las decisiones políticas no son una incomodidad, sino que son el motor mismo de la política. El malestar que persigue las democracias en los últimos años lo demuestra: una tecnocracia deja impasible a la gente; una democracia (es su condición de existencia) apela a la gente, la involucra en la toma de decisión. Tal como lo constata Nussbaum (2001), las emociones que vivimos demuestran lo que más importa a uno. La alegría, la ira, la decepción, incluso la apatía, indican a lo que uno valora más. Y estos valores en su lugar contienen un contenido cognitivo. Las emociones son racionales. En vez de excluirlas del discurso político a todo precio, se debería reconocer que las mismas constituyen el punto de inicio de tal discurso. En vez de renunciar lo que más se valora, podría ser incluido en la discusión política.

Al otro extremo del mismo campo de juego, se ubica el agonismo político tal como de Laclau y Mouffe (2015). En esta perspectiva, no se formaliza la confrontación, tal como en Habermas, sino que se la radicaliza. Mientras la ética del discurso excluye al *pathos*, el agonismo tiende a reducir el discurso político a solamente el *pathos*. El agonismo pone central a la confrontación entre percepciones y convicciones conflictivas, y considera que cualquier regla previa del discurso forma parte de una hegemonía, y por lo tanto revela una predisposición desequilibrante. Desde luego, el objetivo es cada vez de nuevo socavar un discurso establecido y centralizar lo antes excluido.



Un riesgo de este camino se visibiliza en la fragmentación de la izquierda en muchos países. Para los fines del presente, un problema importante es que la brecha entre las así denominadas hegemonías (Laclau & Mouffe, 2015) y a quienes representan, por un lado, y las alteridades y los excluidos por otro lado, se hace insuperable. Los campos de ‘izquierda’ y ‘derecha’ ya no se pueden encontrar, sino que se quedan encerradas entre sus muros ideológicos respectivos, sobre los cuales se proyecta al ‘otro’ como mero antagonista caricatural. Se rechaza de antemano cualquier comunidad o campo de juego compartido, considerado o una imposibilidad a priori, o una estrategia hegemónica de poder.

Una alternativa a ambas opciones se presenta desde una mirada *phronética* de la discusión política, del concepto de verdad en ello, y de la participación en la discusión. Se considerará que el discurso ético requiere de una sabiduría práctica adecuada, que el concepto de verdad y el bien que conlleva se constituyen dentro del mismo discurso, y que, por lo tanto, no es dicha verdad que funda a la política, sino es la actitud de los participantes. De hecho, el problema de la posverdad estaba ya implícito en la concepción de la misma verdad en el tipo de saber que presenta la política, así como la ética. Luego, a partir de la concepción del discurso político como campo de *phronesis* y del lugar de la verdad en el mismo discurso, se pueden indicar unos elementos constitutivos para la participación en aquel discurso, y por lo tanto en la contribución a una relación adaptada a la verdad. Y considerando que los participantes (y no la verdad) constituyen el elemento fundamental, resulta crucial la educación.

230



## Las presuposiciones implícitas en la política como *phronesis*

El estatus problemático de la verdad en la política tiene sus raíces en Aristóteles. Aquel considera que la política es una ciencia práctica, o *phronesis*, y no una ciencia pura. Desde luego, se puede identificar al menos las siguientes características de la *phronesis*, por un lado, considerándola como ciencia práctica, por otro lado, como virtud *dianoética* tal como se la presenta también en la *Ética Nicomáquea* (1985)<sup>1</sup>.

En primer lugar, la verdad de la *phronesis* no es absoluta. Se distingue del saber científico tal como la matemática por “lo que es objeto de ciencia es necesario [...] luego es eterno” (1139b20<sup>2</sup>). La *phronesis*, entendido como saber práctico, no concierne tales verdades eternas, sino trata de lo contingente (Aubenque, 1963). Su objeto no es ‘La Verdad’,

si tal se considera eterna y absoluta. Conciérne, al contrario, saberes locales y particulares. Como simple ejemplo puede bastar el contado de los presentes en una manifestación. Una manera común para contar el nombre de participantes en una manifestación o un evento politizado es de tomar el promedio entre los organizadores de la misma manifestación, y sus opositores. Ya que ambas cifras se encontrarán a gran distancia, y la ‘verdad’ seguramente se encuentra en algún lugar en el medio. Por lo que, cuando Kelly-Anne Conway defiende al contado de los asistentes a la inauguración del presidente estadounidense distingue entre una falsedad y ‘hechos alternativos’ (NBC News, 22 enero, 2017<sup>3</sup>), su propuesta no es tan extraña como puede parecer. En efecto, la ‘ciencia política’ permite una pluralidad e indeterminación de los hechos, propio a la *phronesis*. Por supuesto, una consecuencia es que el discurso político está amenazado por el *logos* mismo (Aristóteles, 1990, 1356a1-4). Tanto la referencia política a la verdad, como su justificación en los hechos, resultan ser problemáticos.

En segundo lugar, tal como demuestra Aubenque (1963), Aristóteles (1985) previene que la ‘ciencia política’ siendo un saber práctico, contiene verdades que conciernan al ser humano. Su objeto consiste en “lo que es bueno y mala *para el hombre*” (1140b2-5; el énfasis es nuestro). Por lo tanto, la *phronesis* no trata de verdades cualquiera, sino de verdades que afectan al ser humano, que le importan. Desde luego, si se entiende a las emociones como los indicadores de lo que importa a los seres humanos, resulta lógico que la política apela a nuestras emociones (*pathos*). Aquí también basta un ejemplo del mismo campo político estadounidense contemporáneo. Cuando se confronta al político conservador Newt Gingrich que las estadísticas oficiales demuestran una bajada de la delincuencia y de la violencia en la mayoría de las ciudades de Estados Unidos, aquel responde que “siendo hombre político, prefiero confiar en lo que la gente experimenta” (CNN Live, 22 julio, 2016<sup>4</sup>). En la política, no solamente se relativiza al *logos* o la racionalidad, sino también, por concernir al humano, por conmoverlo, se incorpora el *pathos*, las emociones.

No obstante (y desde la perspectiva de la *phronesis* como virtud más que como ciencia), el asunto no se queda en un plano puramente subjetivo. De antemano, Aristóteles (1985) inicia su análisis de la sabiduría práctica con la constatación de que “en cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes” (1985, 1140a24-25). Para saber qué es ser prudente, se ha de mirar al hombre prudente (*phronimos*), y seguir su ejemplo. La circularidad del argumento es tan obvia que forma parte del argumento mismo. A un nivel general, la *phronesis* se propulsa por la relación per-



sonal con los demás, por el sentido común. Por lo tanto, su ‘verdad’ más general es intersubjetiva.

Dicha intersubjetividad atraviesa la *Ética* a Nicómaco y la *Política* en general. En esto es significativo que Aristóteles dedica dos de los diez capítulos de su mayor obra ética a la amistad (*philia*). El amigo, es decir el otro concreto, funciona entre otros como un *alter ego* para medir y mejorar mi propia excelencia. Y no se trata exclusivamente del amigo tal como se lo entiende hoy en día: en general, la *philia* es lo que vincula también a los ciudadanos entre ellos. Aristóteles refiere a la relación entre hermanos, siendo una entre iguales, basado en el amor (*philia*), como paralelo familiar a la relación entre ciudadanos. Dicho de otra manera, lo que vincula para Aristóteles los ciudadanos de una sociedad, no es solamente un interés propio o un cálculo de ganancia; se trata también de un vínculo emotivo.

232



Paralelamente, en la *Política*, Aristóteles (1988) vincula la naturaleza social del hombre con el *logos*. Su descripción del hombre como *zoon politikon* es bien conocido (1253a2-14). Esta pertenencia política se basa en el estar dotado de la razón, *logos*. Se puede tomar esta referencia al *logos* de manera literal, siendo el requisito de un lenguaje en común. Solamente un ser dotado de lenguaje puede expresar sus necesidades y sus sentimientos. Solamente un ser poseedor de una razón compartida es capaz de hablar de temas como de justicia e injusticia. La comunidad política se basa en el lenguaje compartido de sus miembros; se requiere literalmente un ‘sentido común.’ “Esto es lo propio del hombre frente a lo demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (1253a18). En breve, la intersubjetividad de la *phronesis* se basa tanto en la parte emotiva (la *philia*) como en la parte racional (*logos*) del ser humano.

Este último punto es de importancia central. El *logos*, junto con la *philia*, forma la base de la sociedad. De hecho, los miembros de una comunidad se pueden llamar *philoí*. Aristóteles recuerda que una comunidad cualquiera depende para su existencia en un interés compartido (1988, 1252a1-7). En una comunidad sana, cada miembro tiene su papel en el conjunto, su contribución a la finalidad de la sociedad.

Ahora bien, al introducir el concepto de una finalidad en el debate político, se toca por un lado al punto que más distingue la época contemporánea de la antigüedad, ya que el gran giro de la modernidad ha consistido en deshacer la cosmovisión de sus marcos teleológicos y cambiarlo por un mundo natural y determinado. Pensar una política ‘teleológica’

parece muy problemático e incluso indeseable en un marco posteológico. Por otro lado, el repensar la finalidad de la sociedad política desde el ángulo de la *phronesis* y de la *eudaimonía* permitirá formular una concepción alternativa del fin de la sociedad, basado en la constante discusión — en la cual el mismo concepto del bien no precede tanto al discurso, sino que forma parte y objeto del mismo discurso.

## La teleología y la *phronesis*: una finalidad indeterminada

Hasta ahora, se ha destacado el carácter no-absoluto, comprometido, e (inter)subjetivo de la *phronesis*. Es decir, se entiende el aspecto concreto de lo que Iris Murdoch denomina “universales concretos” (Murdoch, 1970). Ahora se deberá indagar su misma universalidad. Por un lado, la *phronesis* alcanza hasta dónde lo permite su objeto, es decir el actuar humano concreto. No obstante, el segundo fundamento consiste en que “la prudencia es un modo de ser racional *verdadero* y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, 1985, 1140b4-5; el énfasis es nuestro). En paralelo con la tendencia subjetiva, intersubjetiva y contextualizada, la *phronesis* para Aristóteles tiene también una base objetiva.

Al vincular la verdad de la *phronesis* con su objeto, el actuar humano, se hace el vínculo con el fin de lo mismo, siendo el lo bueno y lo malo *para el hombre*. Con ello, se reactualiza el núcleo *teleológico* de la filosofía de Aristóteles, como marco metafísico, en su ética y política. Al mismo tiempo, vale la pena distinguir claramente el marco metafísico y físico de aquel fundamento teleológico con la aplicación de lo mismo en el campo de las sabidurías prácticas. El fundamento teleológico ha sido generalmente abandonado al entrar en la modernidad (se puede pensar por ejemplo en la devastadora crítica que hace Thomas Hobbes al Estagirita, en el capítulo 46 de su *Leviatán*, 1988). A fin de valorizar adecuadamente a la teleología en el presente contexto, vale reubicar Aristóteles en su contexto histórico.

Con su propuesta teleológica, Aristóteles (1994) se opone a dos tendencias centrales y opuestas en su tiempo. Por un lado, Platón (1992) suponía que el mundo de las cosas particulares es una mera representación particular de un mundo aparte, trascendental, que llama el mundo de las Ideas. Los árboles, las nubes y los hombres surgen y perecen, siguiendo los modelos eternos ante los cuales siempre quedan incompletos, imperfectos. La matemática es aquí la ciencia modelo, del cual la filosofía toma su ejemplo. El ‘para qué’, de las cosas particulares, su sentido,



es trascendente a estos mismos entes, tal como las leyes matemáticas son trascendentes y externas a triángulos y sumas particulares.

Por otro lado, está la tradición materialista, según la cual el principio de ordenamiento del mundo solo puede existir en las cosas del mismo mundo. Los atomistas presocráticos han formulado variedad de maneras para entender la complejidad del mundo y de sus fenómenos desde una interacción conjunta de elementos básicos. Demócrito, el último de los grandes *fysiologi* y un contemporáneo de Platón, propone que el azar, o una especie de ciega selección natural, es el principio que ordena el mundo (Kirk & Raven, 1957). Para Demócrito, el ‘para qué’ de las cosas solamente se puede explicar desde las cosas mismas, en combinación con el azar que rige a un mundo exclusivamente material.

La teleología es la respuesta Aristotélica a ambos extremos, idealismo y materialismo. En contra del materialismo de Demócrito, propone que el ordenamiento del mundo no puede explicarse solamente desde la materia misma. A partir de los elementos simples, el azar no es una razón suficiente para explicar la complejidad de las cosas existentes. Al mismo tiempo se opone a Platón en considerar que tal principio ordenante de la complejidad no puede ser trascendente a los mismos entes surgidos. Los elementos no obedecen, que sea por imposición de un demiurgo o no, a ideas trascendentes o a esencias ejemplares. Es decir, aunque hay un principio ordenando al mundo y a las cosas, este principio es inmanente al mismo mundo y sus entes.

Ahora bien, en el marco de la filosofía natural, un tal marco teleológico ha sido abandonado hace mucho tiempo por una cosmovisión mecanicista. En un tal mundo (no tan lejano de lo previsto por Demócrito), no hay lugar para causas finales. La lluvia no existe ‘para irrigar las plantaciones’, las narices humanas ya no son lo que son ‘a fin de sostener los lentes’. Pero ¿qué implica esta superación del pensamiento teleológico para nuestro entendimiento del actuar humano, y desde luego de las sabidurías prácticas de la *phronesis*? La primera frase de la Ética Nicomáquea afirma el fundamento teleológico del quehacer humano: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien” (1094a1-3). El ‘para qué’ del actuar humano es un tema profundamente teleológico. Y, mientras el mundo físico y la naturaleza han superado a tal marco metafísico, el comportamiento humano sigue siendo profundamente teleológico, es decir lo entendemos a partir de los fines que se busca alcanzar.

Por lo que, al preguntarse por el bien a lo que se dirige el actuar humano, Aristóteles formula una pregunta teleológica. En oposición a tanto

234



Platón como Demócrito, este bien a lo que se dirige el actuar humano, no es trascendente. No hay una Idea trascendental del Bien, sino que es algo inmanente a la existencia humana particular. El bien es inmanente en que se trata del “cumplimiento más completo de nuestra potencia” (1045b33-36) que se puede alcanzar. La excelencia ética es ser lo mejor de lo que uno puede ser —no ante un ideal impuesto desde afuera, sino desde las capacidades y los objetivos propios del mismo ser humano. Sin embargo, en las áreas de la ética y de la política, este cumplimiento de la potencia humana no se puede entender de manera puramente materialista. El bien humano no es determinado de manera mecanicista; no está en manos de la *fysis* ni del azar. ¿Entonces qué es?

La pregunta por el fin o el *telos* del actuar humano coincide para Aristóteles con el bien. El objetivo del quehacer humano, el punto final, es el bien. Por consiguiente y siguiendo lo anterior mencionado, no se trata de una Idea trascendental del Bien, sino del cumplimiento inmanente del potencial que un ente porta en sí. Al mismo tiempo, este potencial del ente no es un efecto mecanicista de las causas, sino se trata del potencial humano personal. Como tal, el bien del actuar humano no había estado determinado antes de su actuar. El acto precede ontológicamente a la potencia. La indeterminación inherente al bien humano resuena a lo largo de la Ética a Nicómaco. En el caso de la *phronesis* como ‘ciencia práctica’ repercute a lo largo de la ética de Aristóteles la imposibilidad de formular verdades universales; ya que hay una pluralidad de actos y de intenciones concernidos. En el caso de la *phronesis* como virtud se ha mencionado ya la circularidad de definirla refiriendo al mismo hombre prudente para saber qué es ser prudente.

## El discurso político *phronético*

Desde el análisis anterior es posible ahora proponer una definición tentativa del discurso político en su sentido *phronético*. Un *discurso político phronético* es un espacio compartido basado en la participación comprometida de los agentes que reúne la pluralidad de perspectivas en una discusión dedicada a temas de política y de valores. Se podría elucidar brevemente cada elemento de la siguiente manera:

- El punto de partida es el discurso político, considerando la base en la complejidad que subyace el desafío de la posverdad, un problema contemporáneo típicamente político. Como tal, se



trata del espacio del ordenamiento y del manejo de la polis, o sea de la sociedad en la cual se convive.

- En la política se trata de un espacio compartido; se considera que los seres humanos tienen que vivir juntos. Y el vivir juntos presupone al menos un *logos* compartido, un sentido común.
- Se considera además que toda participación es comprometida, es decir que importa a los ciudadanos tanto el proceso como su resultado, y ello no solamente para nosotros mismos, sino para la sociedad. La sociedad, en el modelo *phronético*, está basada en una forma de *philia*, un vínculo emotivo entre conciudadanos, una base de valores compartidos.
- Sin embargo, cuales valores se comparten, y más precisamente cual concepción del bien final se anhela, queda fundamentalmente indeterminado. Por lo tanto, lo que constituye la base o el fundamento del discurso político *phronético* no es la finalidad como *eudaimonía*, sino son los participantes mismos. Se trata, en palabras de Michael Slote (2010), de una mirada basada en el agente.
- Este fundamento en el carácter vincula tanto el aspecto cognitivo como emotivo, valorativo, del mismo agente.
- Ya que el objetivo final del espacio *phronético* es precisamente la confrontación y la discusión de las argumentaciones y verdades en favor de las diferentes concepciones del bien, así como estas concepciones mismas. Es decir, la concepción del bien es un tema del mismo discurso (MacIntyre, 1984<sup>5</sup>).

La concepción *phronética* del discurso político rehúsa, por un lado, la exclusión del tema del bien de la discusión. La presencia de la posverdad parece un elemento ya constitutivo de la política en una época de complejidad. Asumiendo que la crisis política contemporánea demuestra la imposibilidad de sacar lo emotivo de lo político, se busca más bien incorporar los valores más fundamentales para los participantes. El debate político no se deja reducir a un simple cálculo de intereses, o una administración de bienes, tal como lo han soñado filósofos políticos a lo largo de todo el espectro ideológico.

Por otro lado, es necesario partir de un fondo en común, de un sentido común y de una experiencia de comunidad, a fin de no caer en oposiciones insolubles. Para que haya diálogo político, debe haber diálogo alguno, en su sentido etimológico, *dia-logos*. Es inherente a la comunidad política contemporánea la necesidad de vivir juntos con personas con quienes tene-

mos diferentes creencias, valores, convicciones, y deseos. Y, sin embargo, al fin y al cabo, cualquier bien común ya no es común. Al contrario, la indeterminación del *telos* de la actividad humana en Aristóteles ha dejado lugar a una flagrante pluralidad. Por lo que, ‘el bien’ ya no puede ser asumido de antemano, sino que ha de ser objeto mismo del discurso político.

Visto que el fondo para el discurso político no se encuentra en una misma concepción del bien, y visto que la pluralidad es lo que determina profundamente al discurso político contemporáneo, se ha de buscar el fondo en otro lugar. Desde el campo del neo-aristotelismo contemporáneo se puede tomar como un fondo más propicio la constitución de los participantes al discurso, es decir el carácter de los agentes en el discurso político *phronético*, sin referir a alguna concepción previa de ‘lo bueno’ o ‘lo correcto’ (Van Zyl, 2019). Ahora bien, cualquier descripción exhaustiva de tal carácter conlleva una contradicción en sí, y sería un retroceso ante la aceptación de la imposibilidad de formular un solo concepto fundador del bien en relación con la *phronesis*. De la misma manera que en la ética de Aristóteles, la excelencia ética solo se puede describir a través de ejemplos concretos y por lo tanto en una pluralidad indefinible, el carácter de lo político mantiene la pluralidad indefinida en sí mismo. Por consiguiente, en lugar de articular en todo detalle tal carácter, se puede más bien explorar los elementos clave para facilitar una adecuada participación en el discurso político. En vez de mirar al carácter requisito, se puede indagar en mayor detalle los elementos constitutivos en su formación, a fin de permitir el mantenimiento de la pluralidad de sus constituciones.



## Apuntes para la formación del agente hacia la *phronesis*

En tal formación *phronética*, no es posible asumir una determinada concepción del bien. Dado que los agentes deben estar preparados para una participación en un campo plural y complejo, resulta imposible simplemente asumir una identidad fijada, con su finalidad determinada. Y, si se decide enseñar alguna identidad dominante, se ha de siempre tomar en consideración su particularidad histórico-social contingente y su relatividad ante un campo plural. No obstante, esta restricción, el mismo Aristóteles nos da unas pautas para pensar una formación más adecuada para preparar el agente a la participación en un discurso político *phronético*. Termina su *Ética* a Nicómaco con la llamada a aspirar la mayor excelencia que se pueda alcanzar por medio de la naturaleza, la costumbre, y la educación (1179b21-23)<sup>6</sup>.

En primer lugar, al mirar la naturaleza, se encuentra al mismo tiempo la antigua herencia de la teleología aristotélica y la apertura que contiene aquella en el pensador antiguo al tratar del quehacer humano. Tal como se ha argumentado, la herencia teleológica no impide, en el caso del actuar humano, una apertura y la pluralidad de diferentes fines coexistentes. De hecho, Christine Swanton (2003) articula una interpretación pluralista de la teoría de las virtudes a partir de Aristóteles. Entiende a las virtudes como “un buen trato del carácter, más específicamente una disposición para responder a, o reconocer, los asuntos dentro de un campo o campos de una manera excelente o suficientemente buena” (La traducción es nuestra). Por lo tanto, la pluralidad depende para Swanton del campo en el cual uno está actuando.

La naturaleza humana consiste en un conjunto de capacidades que se puede o no desarrollar, reuniendo tanto la parte racional como la parte irracional del ser humano. La parte emotiva, aunque en sí no es racional, depende de la racionalidad (Aristóteles, 1985, 1102a27-1103a11). Considerando que se propone partir del agente, y no de una concepción fija del bien, la pregunta es cómo se busca manejar la naturaleza. A través de la pluralidad de los campos ante los cuales nos constituimos, el agente es el punto de partida, no un resultado reactivo. Sin embargo, tampoco se puede repensar al agente a la medida de algún criterio fijo que precede al mismo agente como tal, que sea de manera transcendental o fisiológica. Aunque el campo en el cual el agente ha de actuar se distingue por su pluralidad irreducible, el carácter de cada agente debe constituir una unidad. Se propone pensar a partir del carácter, asumiendo el campo (o los campos) del actuar como un dado. Desde luego, la unidad del carácter no implica su simplicidad, ni su bondad teleológica, sino más bien se refiere a su firmeza. Aristóteles considera que, al fin y al cabo, la vida feliz no depende ni del destino, ni exclusivamente de nuestro actuar en el momento, sino de nuestra actitud. Una vida lograda se mide según la firmeza del carácter que uno demuestra tener (1103a6-11). Por consiguiente, en cuanto a la *phronesis*, lo importante es en qué medida una persona mantiene cierta actitud firme ante sus propios límites e impedimentos, especialmente racionales y emotivos, y bajo presión por las exigencias del campo.

En segundo lugar, un elemento central en la educación que prepara un agente a la participación en una participación *phronética* es la creación de los hábitos (1103a24-26). Para Aristóteles, las virtudes del carácter se constituyen no solamente a partir de la naturaleza o de la materia dada como agente particular, sino también se lo trabaja a través del ejercicio y del esfuerzo. Ahora bien, ante la ausencia de un bien determi-



nado, así como la imposibilidad de determinarlo en un discurso político, junto con la inevitable presencia de concepciones del bien en aquel discurso, queda claro que el ejercicio no puede concentrarse en el contenido o en un resultado por obtener. Por lo que, en vez de enfocar el ejercicio en una búsqueda determinada por el bien o su verdad, el ejercicio puede enfocarse en la forma de la búsqueda.

En concreto reviene al ejercicio, no la formulación o la búsqueda de un bien particular o de un conjunto de valores preestablecidos, sino el ejercicio de la constatación y comprobación de las propuestas en el discurso político y de sus proponentes. Al (futuro) agente *phronético* se puede a lo mejor preparar su capacidad de reconocer la validez de los argumentos propuestos, así como su aptitud a identificar y comprender los participantes mismos que manejan dichos argumentos. Considerando que resulta imposible sacar la dimensión emotiva del discurso político, ante la ausencia de verdades definitivas el mejor ejercicio consiste en permitir a lo mejor reconocer la veracidad de un discurso.

Obviamente es un esfuerzo imposible y el objetivo es inalcanzable. Sin embargo, una formación adecuada deberá incorporar esta facultad crítica del carácter y de los motivos de los agentes, y no solo de los argumentos manejados. Se trata a menudo de un trabajo a posteriori, tal como en el caso de las virtudes, donde no siempre se sabe por dónde dirigir el esfuerzo antes de haber estado en una situación real. Así, por ejemplo (y para usar un ejemplo típico de Aristóteles), el guerrero solo puede reconocer sus propias fuerzas y debilidades en cuanto a su valentía después de haber estado en una situación real de peligro mortal. Desde ahí resulta posible buscar los ejercicios adecuados y corregir en la dirección óptima para cada uno. El hecho de que esta dirección óptima ya no depende de una medida establecida, sino de un campo complejo del actuar humano constante, no facilita el trabajo por realizar, sino lo hace siempre más importante y más urgente.

En tercer lugar, en relación con la educación propiamente dicha se demuestra por excelencia el trato intersubjetivo antes mencionado. Un educador es, muy concretamente, aquel *otro* que brinda un ejemplo y un modelo del actuar adecuado e inadecuado, y que ayuda al refuerzo tanto en la construcción de los buenos hábitos como en la articulación y el refinamiento del propio ser. Por lo que, es en la educación propiamente que se concentra la formación de los agentes necesarios para manejar y formar el campo del discurso político *phronético*.

El educador es el ejemplo, no en su propuesta de una verdad o de un bien determinado, sino en su actitud y en su *ser agente*. Desde ahí, en



la educación se ha de enfocar en el desarrollo de los dos elementos problemáticos indicados al inicio; es de la racionalidad, y de la razonabilidad. Es en la educación que se ha de preparar a agentes capaces de descifrar sus propios argumentos, así como sus sentimientos, para desde ahí ser capaces también de descifrar los aportes racionales y emotivos dentro de un discurso político. En la educación el agente debe desarrollar la requerida firmeza del carácter, no para buscar (o peor aún, apropiarse) algún discurso particular o alguna concepción del bien, sino en su capacidad de comprobar cualquier reclamo de verdad, de valor, o de veracidad.

Desde luego, una educación enfocada en una agencia *phronética* ha de combinar tanto la facultad crítica como la facultad autocrítica. Este trabajo no excluye el reforzar sus propias concepciones del bien. Al contrario, un agente en un discurso *phronético* es capaz de entender, de formular, y de transmitir sus propios valores y convicciones. Y en la educación se puede reforzar una tal capacidad —no desde los valores, sino desde el agente mismo. Al mismo tiempo, se desarrolla en el agente la capacidad de entender, de analizar y de criticar a las propuestas formuladas en el campo político. Esta capacidad no es exclusivamente racional, sino también emotiva y valorativa. En breve, se sugiere que la mejor manera para contrariar el derrumbe de la democracia es preparar debidamente a los (futuros) ciudadanos para manejar la condición de complejidad y para vivir la realidad de la posverdad.

240



## Conclusión

Las últimas consecuencias de la complejidad de la sociedad contemporánea a nivel político son tanto la ignorancia inevitable como el compromiso irreducible. El problema actual de la posverdad demuestra el rasgo de complejidad inherente al discurso político contemporáneo. La política, entendida como una ciencia práctica, contiene tanto la apelación a la racionalidad y al sentido común (*logos*) como un compromiso emotivo innegable. Desde luego, no se puede evitar una ignorancia parcial en los ciudadanos y los participantes políticos, ni tampoco su compromiso emotivo.

Para contrarrestar este desafío político, este artículo propone desarrollar una participación en el discurso político, no a partir de reglas formales que excluyen los valores más profundos y las concepciones del bien que cada participante aporta, ni a partir de un modelo de lucha que excluye de antemano la posibilidad del encuentro entre ciudadanos en un lugar común y excluyendo la posibilidad de una racionalidad comparti-

da, sino desde el modelo de la *phronesis* (neo-)aristotélica. Este modelo presupone la no-universalidad de los dichos y el compromiso ético de los participantes en el discurso político *phronético*. Luego, se presume una intersubjetividad, tanto desde la racionalidad (*logos*) como desde el compromiso (*philia*), constitutivo del mismo discurso.

Para Aristóteles, el anclaje teleológico de su filosofía es central. Al traducir el modelo de la *phronesis* a la actualidad se mantiene este marco teleológico, pero no como fundamento del discurso en una concepción de una finalidad o de un bien supremo determinado del hombre. Más bien se incluye aquella finalidad como valor supremo y fuente del compromiso de los agentes que participan al discurso. Las concepciones del bien mantenido por los ciudadanos forman objeto de un discurso marcado por su pluralidad. Dicho de manera breve, se ha de hablar de lo que importa.

Esta pluralidad requiere de una educación que prepara a los (futuros) agentes para la participación en el discurso político *phronético*. Desde luego, el enfoque de una tal educación no se encuentra en la búsqueda de una verdad o de finalidades últimas, sino en la capacidad de investigar reclamos de verdad, de valor, de finalidad, y de veracidad. Luego, una educación adecuada no busca superar los límites del conocimiento, ni excluir el compromiso ético. El objetivo es más bien explicitar y articular aquel compromiso propio, así como desarrollar la facultad de reconocer y respetar los compromisos distintos de otros agentes, y de reconocer y manejar las limitaciones de uno mismo y de los demás.

Por último, el objetivo de una educación preparativa a la praxis *phronética* es la constitución y el reforzamiento del carácter del (futuro) agente. Se considera que el mejor remedio a los retos de una sociedad compleja consiste en solidificarnos ante sus riesgos. El fundamento de una política *phronética* no se encuentra en una concepción del bien, ni tampoco en la exclusión de los valores de lo político, sino en el agente como participante constitutivo de un espacio plural y complejo. Por lo tanto, la educación del agente es la base de una consolidación del campo político.



## Notas

- 1 Sigue siendo objeto de debate el lugar y de la interpretación del concepto de *phronesis* en la obra de Aristóteles, especialmente de su uso más cercano a una virtud en los escritos éticos, y su sentido más bien como ciencia en otros textos tales como la *Metafísica* (1994). Para los fines de la presente investigación, se acerca más a la lectura de Aubenque (1963), sin repetir los pasos argumentativos realizados en dicho debate.
- 2 Para las referencias a la obra de Aristóteles se ha incluido las referencias según la edición Bekker.

- 3 <https://bit.ly/3m3G3sY>
- 4 <https://bit.ly/3E2gzlU>, consultado el 12-12-2019, la traducción es nuestra.
- 5 MacIntyre define a una práctica (*practice*) de la siguiente manera: “cualquier forma coherente y compleja de una actividad humana cooperativa socialmente establecida a través de la cual se realicen bienes internos a esta forma o actividad al intentar llegar a tales estándares de excelencia convenientes a, y parcialmente definitiva de, aquella forma o actividad, a fin de que se extienden sistemáticamente las capacidades humanas para lograr la excelencia y las concepciones humanas de los fines y bienes concernidos” (p.187; la traducción es nuestra).
- 6 Stanley Cavell (2004) incorpora a Aristóteles en su desarrollo de un perfeccionismo moral, una propuesta y una terminología que la presente investigación suscribe enteramente.

## Bibliografía

242



### ARISTÓTELES

- 1994 *Metafísica*. Madrid: Gredos.  
1990 *Retórica*. Madrid: Gredos.  
1988 *Política*. Madrid: Gredos.  
1985 *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

### AUBENQUE, Pierre

- 1963 *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF Quadrige.

### BLACKBURN, Simon

- 2018 *On Truth*. Oxford: Oxford University Press.

### CAVELL, Stanley

- 2004 *Cities of Words*. Cambridge: Harvard UP.

### ESCOBAR, Andrés & RAMÍREZ, César

- 2020 El diálogo filosófico como Aventura y experiencia que cura. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 29, 261-285. <https://doi.org/10.17163/soph.n29.2020.09>.

### HABERMAS, Jürgen

- 1985 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Provenca.

### HEIT, Helmut

- 2018 ‘There are no facts...’ Nietzsche as Predecessor of Post-Truth? *Studia Philosophica Estonica*, 11(1), 44-63. <https://bit.ly/30suBiY>

### HOBBS, Thomas

- 1982 *Leviathan*. New York: Penguin Classics.

### KIRK, Geoffrey S. & RAVEN, John Earle

- 1957 *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge UP.

### LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantale

- 2015 *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.

### MACINTYRE, Alisdair

- 1984 *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.

### MORIN, Edgar

- 2004 *La Méthode 6. Éthique*. Paris: Seuil.  
2005 *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Seuil.

MURDOCH, Iris

1970 *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.

NUSSBAUM, Martha

2001 *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

NIETZSCHE, Friedrich

2006 *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Zorzal.

PLATÓN

1992 *Diálogos VI. Timeo*. Madrid: Gredos.

SLOTE, Michael

2010 *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford UP.

SWANTON, Christine

2003 *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford UP.

VAN ZYL, Liezl

2019 *Virtue Ethics*. New York: Routledge.

Fecha de recepción del documento: 23 de diciembre de 2019  
Fecha de revisión del documento: 15 de marzo de 2020  
Fecha de aprobación del documento: 15 de junio de 2020  
Fecha de publicación del documento: 15 de enero de 2022