

# Sobre la “decisión” en la prudencia de Aristóteles

(Una introducción al problema de lo animal y lo humano)

Rodrigo Karmy Bolton\*

**Resumen:** Basado en los trabajos del filósofo italiano G. Agamben, el presente ensayo argumenta que la figura del prudente en Aristóteles constituiría el lugar de la soberanía y, en cuanto tal, tendría un carácter estrictamente biopolítico pues, permite “producir” la humanidad del ser vivo hombre, en cuanto *zoon politikón* (*zoon lógon ekhon*). Así, el presente texto da cuenta de una aporía inscrita en el seno de la política occidental y su concepto de justicia que, encarnado en la figura aristotélica del prudente –en cuanto lugar de la decisión soberana- ha de producir la propia “humanidad” del ser vivo hombre, separando, al mismo tiempo, algo así como una nuda vida.

**Palabras Claves:** Justicia, prudencia, biopolítica, poder.

## On “decision” in Aristotele’s prudence (An introduction to the animal and human problem)

**Abstract:** This essay is based on the work of the italian philosopher, G. Agamben’s works, and argues that the Aristotele’s figure of prudence constitutes the place of sovereignty and, in itself, it may have a strictly biopolitical status, because it “produces” the “humanity” of the human being, as *zoon politikon* (*zoon lógon ekhon*). So, the present text, shows an aporia present inside the occidental politics and its concept of justice which, located in the Aristotele’s prudence –as the place of sovereigns “decision”- has to produce the “humanity” of the human beings, isolating, at the same time, something like a naked life.

**Keywords:** justice, prudence, biopolitics, power.

\* \* \*

“Cuando ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel,  
también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios,  
él mismo camina ahora tan extático y realizado  
como veía caminar a los dioses en los sueños.”

F. Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*.

## El Problema

Si algo está en juego en la “prudencia” aristotélica es, ante todo, la misma “humanidad del ser vivo hombre” (el *zoon lógon echón*), cuyo fundamento reside en la *polis* y su *diké*. Al respecto, no es casualidad que, en las primeras páginas de la “Política” e inmediatamente después de distinguir al hombre de la “abeja” o de cualquier “animal gregario”, Aristóteles señale: “La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta a tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.” (Aristóteles 1997: 1253). ¿Por qué, al iniciar la “Política”, Aristóteles tendría que distinguir entre lo animal (perteneciente a la *phoné*) y lo humano (perteneciente al *logos*)? ¿Qué ocurre con la política que requiere y, a la vez hace posible, la distinción entre lo animal y lo humano? Al respecto, el filósofo italiano, G. Agamben señala una perspectiva para pensar el problema: “La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el *logos*.” (Agamben 2003: 18). De esta forma, si Aristóteles inicia su “Política” con la distinción entre lo animal y lo humano sería, ante todo, porque será la política el lugar de la separación-articulación entre la *phoné* y el *logos* (la aparición del “hombre” como *zoon lógon echon*).

Será, entonces, la *polis* el lugar en que el ser vivo hombre, inscribiendo su “humanidad”, aísla de sí su animalidad lo que, en el registro aristotélico citado, se testimonia con la escisión de la *phoné* (propia de la vida sensitiva del mundo animal) del *logos* (el viviente que tiene lenguaje) y, a su vez, su articulación. De esta forma, a diferencia de la vida sensitiva que sólo manifiesta “dolor y placer”, el hombre, en cuanto *zoon lógon echon* o *zoon politikon* (que no es sino lo mismo), puede distinguir lo justo de lo injusto. Por ello, líneas más adelante prosigue Aristóteles: “Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal [como la polis], pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo” (Aristóteles 1997: *Ibíd.*).

Detengámonos un momento en esta extensa cita. El “hombre perfecto” señalado por Aristóteles, sería precisamente, quien habita en la *polis*, en la medida que, tal como ya hubo distinguido en la “Ética a Nicómaco”<sup>1</sup> (desde ahora, “EN”), este hombre remite a la acción (*praxis*) que, a diferencia de la producción (*poiesis*), tendría un fin en sí mismo (pues no llega a ser otra cosa de sí). Pero este hombre “perfecto” es tal, en la medida que se inscribe en la “ley” y en la “justicia” que, como hemos visto, son propias de la *polis*. La *polis*, por tanto, no es un lugar cualquiera, sino el punto en que la humanidad del ser vivo hombre tiene lugar, a la luz de una cesura fundamental entre lo animal y lo humano. De esta forma, este pasaje, vuelve a insistir en la discontinuidad entre lo animal y lo humano, en el momento en que el hombre se “aparta” de la “ley” y la “justicia”. Allí, según Aristóteles, como adelantando al estado de naturaleza hobbesiano, mas guardando las distancias, el hombre emerge como el “más impío y salvaje de los animales” (es decir, pierde su “humanidad”). Pero si la humanidad del ser vivo hombre depende de su inscripción en la *polis*, y la política es, en efecto, el lugar de dicha cesura y articulación, ¿cuál sería, en Aristóteles, el núcleo de la política que permitiría dicha inscripción (del ser vivo hombre en su “humanidad”) ? Pues bien, Aristóteles nos lo está diciendo hacia el final de la cita precedente: la *diké*. Allí, la *diké* significa, ante todo, el “orden de la comunidad civil” que no consiste en otra cosa que en el “discernimiento de lo que es justo”.

En su “Espíritu de las Leyes” Montesquieu señalaba: “**Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían más fuerza para sostenerlo que la virtud**” (Montesquieu 1984: 47). Así, la democracia ateniense ha de “sostenerse” a partir de una única “fuerza”, esto es, la virtud y, más exactamente, en la prudencia. Precisamente, aquí se deja entrever el problema. Porque si la política constituye, ante todo, el dispositivo de separación y articulación de lo humano (*logos*) respecto de lo animal (*phoné*), en Aristóteles será la figura de la prudencia como aquel “discernimiento de lo que es justo”, lo que permitirá que dicho dispositivo tenga, en efecto, lugar.

De manera que, la “fuerza” de la prudencia tendrá el profuso cometido de sostener la *polis* cada vez que los zarpazos de los “animales” amenacen con su destrucción. En definitiva, el presente trabajo se guía bajo la hipótesis de que la figura de la prudencia constituye el lugar de la **decisión** que da la fuerza “justa” (en cuanto discierne sobre lo justo) para, en palabras de Montesquieu, “sostener” la *polis* y, con ello, a la “humanidad del ser vivo hombre” en toda su radicalidad (su diferencia con el animal). Esto significa que la prudencia tendría, en sí misma, un carácter estrictamente **biopolítico**<sup>2</sup>, en la medida que ésta constituiría la **decisión** en que dicha operación biopolítica tendría, en efecto, lugar. No habría *polis* sin la implicación originaria de la vida en ella, razón por la cual, como veremos, el propio Aristóteles hubo de distinguir entre *phoné* y *logos*, *zen-eu-zen*, en definitiva, entre *zoé* y *bíos*. Así, la prudencia, en cuanto “disposición racional práctica y verdadera” no sería sino la **decisión** que sostendría al dispositivo biopolítico de la *polis* occidental.

## El Enigma

Relata Sócrates en “La República” que, acompañado por Glaucón y con propósito de orar a la diosa, bajó al Pireo: “(...) ganoso al mismo tiempo de ver cómo hacían la fiesta, puesto que la celebraban por primera vez” (Platón: 327a). Una vez que ésta hubo terminado emprendieron el regreso a la ciudad. Precisamente, en el trayecto que va entre la ciudad y el Pireo, un esclavo detiene a Sócrates y le dice que espere a Polemarco, hijo de Céfalo. Será, pues, a partir del encuentro con Céfalo, quien vive en el “umbral de

la vejez” y que a la luz de su “experiencia” despierta la atracción a Sócrates, que se sitúa el problema de la justicia. El diálogo, podríamos decir, opera en dos tiempos: en el primero Polemarco, citando al poeta Simónides, plantea el problema de la justicia; en el segundo, se inicia la discusión entre Sócrates y Trasímaco, en el cual, el primero va a representar la justicia, y el segundo la fuerza. Veamos, pues, más de cerca estos dos momentos del diálogo.

En el primer momento, una vez que Sócrates conversa con Céfalo, éste último delega el diálogo a Polemarco quien, dando “crédito” a las palabras de Simónides, es interrogado por Sócrates: “(...) ¿qué es eso que dijo Simónides acertadamente a tu ver, acerca de la justicia? / Que es justo -repuso él- dar a cada uno lo que se le debe; y al decir esto, me parece a mí que habló bien.” (Ibíd.: 331e). Y más adelante señala Sócrates: “Así, pues -dije yo-, según parece, Simónides envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamó debido.” (Ibíd.: 332c). De esta forma, tal como Edipo, el filósofo se sitúa frente al **enigma**<sup>3</sup>: al **enigma** de la justicia.

Pero es, precisamente, el enigma de la justicia el que permite articular el segundo tiempo de este diálogo: la disputa con Trasímaco. Dirigiéndose con la elocuencia que le caracterizaba, el sofista reprocha a Sócrates lo siguiente: “Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto, lo que aprovecha y conviene a uno mismo.” (Platón: 344c). Si al “hombre justo” le va peor en todas partes, es claro, para Trasímaco que la injusticia “es algo más fuerte” y sólo por ello, lo justo es “lo conveniente para el más fuerte”. La diferencia con Sócrates es decisiva: si para Trasímaco la justicia se identifica con la fuerza, para Sócrates ésta procura el bien del otro y, por ello, solo la justicia funda y hace posible a la *polis*. La aporía entre la justicia como violencia (Trasímaco) y la justicia como derecho (Sócrates) será, exactamente la misma que habrá de enfrentar a Aristóteles y su figura de la prudencia. Así, la oposición entre Sócrates y Trasímaco es, en definitiva, la aporía inscrita en el seno de la *polis* que, sin embargo, la hace posible. La justicia, en cuanto relación al otro, aparece en Platón como el resorte de la *polis* y, precisamente por ello, es el problema de la justicia el que abre “La República” en su Libro I. De esta forma, la diferencia entre Trasímaco y Sócrates es, en definitiva, la diferencia entre la violencia y el derecho.

Pero nótese que, en la escena relatada por Sócrates (es decir, la aporía fundamental ya se inscribe en el discurso del *logos*), la justicia como violencia comporta una analogía con la fiesta desde la cual Sócrates se está retirando para retornar a la ciudad. La fiesta, la violencia, y los sofistas (Trasímaco) constituyen, precisamente, el lugar mismo de la animalidad que, en la decisión socrática operada desde la justicia, ha de ser excluida de plano, para fundar la justa vida del hombre de la *polis*.

En efecto, el punto en discusión en el diálogo de Sócrates con Trasímaco lo constituye el problema de la “vida justa” y por qué, según Sócrates, ésta sería conveniente a la injusta (a la fuerza o violencia) que defiende Trasímaco, señalando: “Por tanto, el alma justa y el hombre justo vivirá bien; y el injusto mal (...) Y, por otra parte, el que vive bien es feliz y dichoso y el que vive mal lo contrario” (Ibíd.: 354a). Nótese que, en este pasaje, lo que define al hombre justo es que “vive bien” (*eu zen*). Si apuntamos a la palabra griega utilizada por Platón “*eu-zen*”, el prefijo “*eu*” indica el carácter “bueno” y *zen* el vivir que, tal como se señaló anteriormente, es común a los seres vivos. En este sentido, el “vivir bien” va a definir al ser vivo hombre que, a diferencia del resto de los seres vivos, lleva una “vida justa”. Razón, pues, tenía Montesquieu al señalar que, en el mundo griego, era la virtud aquella fuerza que sostenía a la *polis* (o al derecho) e impedía que, en definitiva, la animalización del hombre tuviera lugar. No es objetivo de este trabajo indagar en Platón y su concepción de la justicia, pero sí indicar cómo este problema se inscribe en un punto indecible entre la “vida injusta” propuesta por Trasímaco y la “vida justa” propuesta por Sócrates (en definitiva, entre lo animal y lo humano) y cómo, a diferencia de Aristóteles y su figura práctica del “*prudente*”, será la figura del Rey-filósofo y su *logos* donde residirá la decisión entre una u otra (y, por ende, entre la violencia y el derecho, entre la animalidad o la humanidad, en definitiva, entre la “fiesta” y la “*polis*”).

## Vida

Un pasaje del Libro I de la EN señala: “Porque el vivir [*zen*] parece también común a las plantas, y se

busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste, por una parte obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa” (Aristóteles (1997 (B): 1098a). Fundamental resulta, el hecho que la EN se inicie con una jerarquización del concepto de vida: vida “nutritiva” común a las plantas, vida “sensitiva”, propia de los animales y, por último, la vida activa “propia del ente que tiene razón”, el hombre. De esta manera, el hombre, si bien comparte con las plantas y animales el “vivir”, éste lleva consigo un **suplemento**, sea éste el *lógos* o la *polis* que lo diferencia tanto de las plantas como de los animales (por eso, Aristóteles puede definir al hombre como *zoon lógon echon* y *zoon politikon*).

Pero esta separación y articulación que experimenta el concepto de la vida, es trabajado profusamente en De Anima: “(...) por vida entendemos el hecho de nutrirse y crecer (con su correlativa decadencia)” (Aristóteles 1969: 415a, 15) Y prosigue: “Sin embargo, el término “vida” recibe diversas acepciones, y basta que una sola de entre ellas se halle realizada en un sujeto para que afirmemos que vive: sea por ejemplo, la mente, la sensación, el movimiento y el reposo, según el lugar, o aún el movimiento de nutrición, crecimiento y declinación” (Ibíd.: 413a, 25). Así, como el “ser” se dice de muchos modos, la “vida” (que, como dirá más adelante, constituye el “ser” de los seres animados) se despliega, a partir del punto más bajo, la vida “nutritiva”, hasta la vida “buena” propia del hombre. De este modo, enfatiza en EN: “Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio del citarista y de un buen citarista (...) siendo así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.” (Aristóteles 1997 (B): 1098a). De esta forma, no sólo distingue a las plantas y animales del hombre, sino que, en el seno del hombre, Aristóteles distingue al “hombre” del “hombre bueno” donde el primero constituye sólo “actividad del alma según la razón” y el segundo esta misma, más la “virtud”. La vida humana aquí caracterizada tendría, pues, un carácter cualitativamente distinto al mero “vivir” (*zen*) que comparten plantas y animales, precisamente, porque, según Aristóteles, en el hombre perviven tres formas de vida (*bios*) posibles: la vida del placer (*bios apolaustikós*), la vida política (*bios politikós*), la vida contemplativa (*bios theoretikós*). La palabra que utiliza para caracterizar la vida humana no es *zoé* o *zen*, sino claramente “*bios*” que designa un modo cualitativamente diferenciado de la vida, en definitiva, una forma-de-vida.

La fractura entre *zoé* y *bios* constituye, por ello, la fractura entre lo animal y lo humano que da lugar a la *polis*. Por ello, la “ética” será posible sólo donde la *zoé* sea, de algún modo, obliterada, y permita así el paso al *bios*. De esta forma, sólo una vida considerada en su forma (y no separada de ella), podrá realizarse conforme a virtud y, precisamente, será la política la que habrá de separar y articular la vida hasta convertirla en “vida buena” (desde la “vida nutritiva” a la “vida buena” existiría, pues, una complejización de ese mismo dispositivo de separación-articulación). En este sentido, es preciso señalar que, la jerarquización de la vida que hace Aristóteles, deja a la “vida nutritiva” incluida, en la forma de una exclusión. Por ello, la operación aristotélica parece fracturar la vida humana, desprendiendo de ella un resto de vida “nutritiva” que pervive como telón de fondo de la *polis*, cuestión que explicaría por qué Aristóteles, precisamente, en la “Política”, puede decir que el hombre puede ser el “más impío y salvaje de los animales” (véase apartado “El problema”).

Así, la vida del ser vivo hombre se caracterizará porque sus acciones se efectúan “conforme a virtud” siendo la más perfecta (*teleión areté*) de todas ellas, la justicia. Si esto es así, significa que, de manera fundamental, la justicia constituiría la operación política por la cual se produce la “humanidad” del ser vivo hombre (esto es, inscribe y, por ello, resguarda la “humanidad” del ser vivo hombre en la *pólis*). Veamos pues, en qué consiste la justicia considerando el desarrollo propuesto por Aristóteles.

## La justicia

Comienza el Libro V de la EN, definiendo el concepto de justicia, como: “(...) la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo (...)” (Ibíd. 1997 (B): 1129a). Tal como la “vida” se dice en

“varios sentidos”, así también la justicia. Mas, es preciso señalar que, ante todo, ésta constituye una “práctica” en cuya acción se efectiviza “lo que es justo”. Pero, ¿Qué habría que entender por “lo justo”? Al respecto señala Aristóteles: “(...) llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política” (Ibíd.: 1129b). Es decir, lo justo sería, ante todo, una práctica que permite “producir” (*poiesis* como “llevar-a-presencia”) y “preservar” la felicidad (que, como se sabe, es exclusiva del hombre) a favor de la “comunidad política”. Pero ¿por qué la justicia tendría el privilegio de ser “la más perfecta”? Precisamente, porque ésta vela por el “bien ajeno”: “(...) el que la posee [la justicia] puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo” (Ibíd.). E inmediatamente, Aristóteles recurre a una figura que permita mostrar esta virtud: el “gobernante” que, desde luego, se encuentra: “(...) en relación con otros y en comunidad” (Ibíd.: 1130a). Ya veremos qué gobernante opera como (contra) ejemplo en Aristóteles, a diferencia de Platón. Por ahora es preciso, sin embargo, retener dos elementos decisivos para comprender la justicia: en primer lugar, la justicia es una virtud (*areté*) que, en cuanto tal, dirige las acciones humanas a un fin (*telos*). La metáfora del “arquero” opera para describir aquí la virtud: “Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa (...) es evidente que ese fin es lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?” (Ibíd.: 1094a). Así, en la medida que las acciones humanas están pensadas por Aristóteles, a partir de un fin que éstas cumplen y que, como se sabe, a diferencia de la producción (*poiesis*) la acción (*praxis*) contiene el fin en sí misma y por ello es buena y mejor, la virtud constituye aquella capacidad o poder para realizar dichas acciones. Así, si seguimos la metáfora propuesta por Aristóteles, cada virtud es como una tensión (una potencia) que apunta a un blanco (el fin, o acto). En segundo lugar, que la justicia, en cuanto virtud, es la más perfecta puesto que no vela sino por el “bien ajeno”. La justicia constituye la relación con el otro, y esto, señala el estagirita, “es lo más difícil de lograr”. Así, entre todas las virtudes, la justicia es la única referida al otro y, por ello, es el presupuesto fundamental de la *polis* (por ello, el gobernante ha de practicar la justicia).

Pero a estas dos consideraciones preliminares, se agregaría una tercera: la justicia constituye, siempre, el punto medio entre los extremos. Por ello, ésta va a requerir de, al menos, cuatro términos que constituyan la relación proporcional: “Lo justo es, pues, esto: lo proporcional, y lo injusto, lo que va contra lo proporcional” (Ibíd.: 1131b). Por ello, si la justicia es la virtud más perfecta y, a su vez, constituye el “punto medio” entre el exceso y el defecto, significa que ésta, en cuanto virtud, no puede desplegarse sino como ley. Así, la justicia concebida como proporción supone una ley que regula las relaciones entre los hombres y manda a éstos a: “(...) vivir de acuerdo a todas las virtudes y prohíbe vivir en conformidad con los vicios” (Ibíd.: 1130b). De este modo, infringir la ley de la *polis*, significa actuar injustamente pues significa transgredir las reglas de convivencia de la comunidad política. En esta situación, el juez, habrá de igualar la acción injusta, precisamente, a partir del castigo. Pero el castigo tendrá que emerger a partir de la proporción establecida, lo que supone que éste ha de estar entre la pérdida y la ganancia y, por ello, el juez ha de actuar con “juicio”, precisamente, para reestablecer la igualdad. Aristóteles no desarrolla el problema de la justicia de manera abstracta, sino que explícitamente se refiere a la “justicia política”, esto es, a aquella: “(...) que existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente” (Ibíd.: 1134a). Sólo a partir de la justicia, la comunidad política se vuelve un fin en sí mismo. Así, Aristóteles define, pues, la justicia como la virtud más perfecta, cuyo lugar está entre el exceso y el defecto, lo que se expresa en la forma de la proporción (lo cual se divide en una justicia legal – el derecho- y una justicia natural).

Pero es sobre el problema de la “equidad” y de lo “equitativo” en el capítulo 10 del Libro V de la EN, donde Aristóteles señala: “Porque lo equitativo, si bien es mejor que una especie de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo como si se tratara de otro género. Lo mismo es, por tanto, justo y equitativo, y siendo ambos buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal” (Ibíd.: 1137b). Y prosigue, explicando las causas: “La causa de ello, es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de modo universal” (Ibíd.). Es preciso detenerse en la “dificultad” mencionada por el estagirita. En efecto, ésta reside, precisamente, en que entre la universalidad abstracta de la ley y la contingencia de la vida práctica, existe, ante todo, un abismo. De esta forma, Aristóteles se encuentra con un punto en que la ley ha encontrado su límite, mas no por yerro o imperfección de ésta, sino por el carácter mismo de la contingencia.

Como si la contingencia excediera, la propia universalidad de la ley y, en medio de ese exceso,

emergiera el “hombre equitativo” que, recuerda el estagirita, siendo “justo”, no por ello es, “legal”: el “hombre equitativo” surge, precisamente, para “rectificar” la justicia legal. Al respecto señala: “(...) allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí (...)” (Ibíd.). Así, en el vacío jurídico, ha surgir el “hombre equitativo” para “corregir la omisión”. Y prosigue: “Con ello queda también manifiesto quien es el hombre equitativo: aquél que elige y practica esta clase de justicia y no exige una justicia minuciosa en el mal sentido, sino que sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte, es equitativo, y esta disposición de carácter es la equidad, que es una clase de justicia y no una disposición de otra índole” (Ibíd.: 1138a). Así, el “hombre equitativo” “elige” porque puede corregir la “omisión” del legislador y, por ende, efectivizar la justicia en el punto en que la universalidad de la ley se encuentra con la pura **diferencia**. Exactamente igual que el problema del paso de la potencia al acto, sólo el “hombre equitativo” inscribe la contingencia del mundo humano en la universalidad de la ley, precisamente, porque éste constituye el “punto medio”. Allí pues, se deja entrever una **acción humana fuera del derecho**, como pura diferencia respecto de éste que, sin embargo, será inscrita en la universalidad de la ley, a partir del juicio del “hombre equitativo”. De esta forma, especial interés cobra este pasaje, porque introduce la figura del “prudente” como el término medio (el justo) entre los extremos, completando así, un cierto silogismo jurídico (universalidad de la ley, prudente, contingencia). Por ello, el “prudente”, en cuanto término medio, surge precisamente, en una zona de contingencia para “articular” lo universal con lo singular, anudando, pues, la acción humana al derecho.

## El prudente

La aporía propia de la *polis* (violencia y derecho) que hubo enfrentado a Sócrates con Trasímaco, vuelve a aparecer en la exigencia aristotélica por la figura del “prudente”. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, la decisión no reside en el filósofo, sino en el “hombre equitativo”. En efecto, la pregunta por la “vida justa” en Sócrates se responde en Aristóteles a partir de la figura del prudente que, a diferencia del filósofo, carece de “*episteme*” (puesto que ésta se reserva al conocimiento de lo universal y necesario), mas no por ello, de “saber”. En efecto, dicho “saber” se sostiene no a la luz de la vida contemplativa, sino de la vida práctica y su “experiencia” (*empereia*). De esta forma, la prudencia aristotélica condensa, a su vez, la “experiencia” y la “acción” (*praxis*). En este sentido, habremos de seguir a Aubenque quien señala cómo Aristóteles abandona la norma trascendente platónica y la sustituye por: (...) la immanencia crítica de la inteligencia” (Aubenque 1999: 63). Y aquí la palabra “crítica” es decisiva, por cuanto indica el carácter examinador de la misma. Desarrollemos, pues, las características generales del prudente, para su problematización.

El prudente, a diferencia del filósofo platónico y su “ciencia”, habita en lo contingente que, tal como el problema de la potencia planteado profusamente en su *Metafísica*, puede “tanto ser como no ser”<sup>4</sup>. Así, el prudente, en cuanto hombre práctico, comparte la contingencia del mundo con la “producción”, sin embargo, no se confunde con él. En este sentido, no es casualidad que en el libro VI de la *EN* que, como se sabe, está dedicado exclusivamente al problema de la prudencia, Aristóteles distinga, claramente, entre la acción (*praxis*) y la producción (*poiesis*): “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (...)” (Aristóteles 1997 (B): 1140a). Aristóteles muestra aquí cómo, para él, el mundo es, ante todo, contingencia (por ello “las cosas pueden ser de otra manera”), cuestión que, en efecto, comparte tanto la “producción” como la “acción” (pues ambas inciden en el mundo). Pero, si la primera contiene el fin fuera de sí, pues se lo lleva de la ocultación a la presencia, la segunda lleva el fin en sí misma<sup>5</sup>. Tanto así, que las palabras griegas “*praxis*” y “*empereia*” significan, etimológicamente hablando, lo mismo: “Una palabra que, considerada según su etimología, corresponde a *praxis*, es **experiencia**, ex-per-ientia, que contiene la misma idea de un **ir a través** de la acción y en la acción” (Agamben 2005: 120). De esta forma, la prudencia supone el “ir a través de la acción y en la acción”, precisamente, a la luz de su “experiencia” y, a diferencia de la “producción”. Y es, a partir de esta diferencia que, Aristóteles, en el párrafo inmediatamente siguiente, agrega el *logos* tanto a la “producción” como a la “acción”: la “disposición racional a la producción” se va a denominar *techné*, la “disposición racional a la acción” se va a denominar *phrónesis*: “(...) de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción” (Aristóteles 1997 (B): 1140a). Por ello agrega: “(...) la construcción es una técnica y es precisamente una disposición racional para la producción, y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción,

ni disposición alguna que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de la razón verdadera” (Íbid.). Tal como el hombre es un “agregado” de “*zoon*” con “*logos*” (animalidad con lenguaje), la *techné*, que permite la “construcción”, será “*poiesis*” con “*logos*”. Pero, a su vez, la *phrónesis* será, “*praxis*” con “*logos*”, esto es, según el mismo Aristóteles, al tratar de distinguir la “*episteme*” de la “*techné*” y de la “*phrónesis*”: “Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.” (Íbid.: 1140b).

Así, esta “disposición racional a la acción” actúa en un mundo contingente y, esta es la segunda característica, en el “momento justo” (*kairós*): el prudente no ha de llegar tarde, pero tampoco adelantado sino y tal como indica la etimología de la palabra *diké*, ha de llegar en el momento “*in-dica-do*”. El *kairós* podría constituir el análogo de la situación de excepción moderna, y sobre todo, con la situación de la “dictadura comisarial” romana, la cual emergía en un momento muy particular hasta que, en palabras de Aristóteles, el dictador lograba “rectificar” la “justicia legal” de la *polis*. En este sentido, no es casualidad que, en su discusión con C. Schmitt, en torno al problema de la violencia, Benjamin haya caracterizado al *kairós* griego, como el moderno estado de excepción, en la forma del “instante de peligro”. Así, habrá que pensar si acaso existe alguna línea de continuidad entre la figura del prudente, el dictador romano y el moderno estado de excepción (con su correspondiente “poder soberano” que, a decir de Schmitt en su “Teología Política”, se define, precisamente por **decidir** sobre el estado de excepción). En este sentido, Aubenque señala: “Si el *kairós* ha acabado por significar la ocasión favorable, se comprende que haya podido significar, a la inversa, el instante “fatal”, donde el destino se doble ante la desgracia. Pero en este mundo donde “todo puede ser y no ser” el instante de la pérdida puede ser también el de la salud. Porque es “estático”, es decir, hace salir a los seres de ellos mismos, les impide coincidir consigo mismos, el tiempo comporta la consecuencia física, de ser destructor, “vengativo.” (Aubenque 1962/1999: 121-122). De esta forma, si el *kairós* constituye un momento “extático” es, ante todo, porque abre una situación de excepción en la cual “hace salir a los seres de ellos mismos”, precisamente, porque en dicha situación, se ha hundido la ley y se ha abierto la posibilidad más extrema, esto es, la destrucción de la *polis*.

Sin embargo, estas dos características (contingencia y *kairós*) resultarían vacías si acaso el prudente se ve imposibilitado de “decidir” sobre dicha situación para, precisamente, restaurar la consistencia de la *polis*. Así, tal como hubo señalado Aristóteles, se trata que el “hombre equitativo”, “corrija la omisión” dejada por el legislador y, sobre todo, que actúe en razón de aquello: “(...) que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido” (Aristóteles 1997 (B): 1137b). Pero, surge inmediatamente un problema: si el legislador, al hacer la ley no pudo prever una situación determinada, ¿bajo qué criterio –qué juicio– habrá de actuar el prudente en dicha excepcionalidad? Más precisamente: si el prudente actúa allí donde no existe ley alguna y, al mismo tiempo, Aristóteles ha desechado la apuesta platónica de guiarse por una norma trascendente, entonces ¿en qué habrá de fundar el juicio para actuar?

En principio, la prudencia ha de basar su juicio en la “deliberación” (*boulois*). La “deliberación” no tendría, en Aristóteles, un carácter ético sino, ante todo, “técnico” y “político”<sup>6</sup>. Pero ¿por qué tendría este carácter? Precisamente, porque la elección de la palabra griega *boulois* (“deliberación”) no es algo casual. En efecto, ésta aparece en el Libro III de EN, cuando Aristóteles explica el objeto de la “deliberación” y el de la “elección” (*proairesis*): “El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección esté ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” (Aristóteles 1997 (B) 1113a). Aristóteles explica aquí, el mecanismo por el cual el prudente funda su juicio. De esta forma, aparece una secuencia que consiste en que, primero, se “delibera” y, posteriormente se “elige”. Pero, otra vez podemos preguntar: ¿en qué se fundamenta dicha “deliberación”? Aristóteles prosigue: “Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto resulta claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido.” (Íbid.). La referencia aristotélica a Homero y sus “antiguos regímenes políticos”, no puede ser una mera comparación. Como ha sugerido Aubenque, lo que los “reyes anunciaban” no era otra cosa que el producto de la deliberación del Consejo de Ancianos: “La palabra *boulois* que, Aristóteles es el primero en emplear en un sentido técnico, remite a la institución de la *boulh*, que designa en Homero el Consejo de Ancianos, y en la democracia ateniense el consejo de los Quinientos, encargado de preparar mediante una deliberación previa las decisiones de la Asamblea del pueblo: el Consejo delibera, el pueblo escoge o al menos ratifica.” (Aubenque 1999: 128). Es decir, cuando Aristóteles opta por dicha palabra, pretende establecer una analogía

entre la “parte directiva de nosotros mismos” y dicha institución griega, para mostrar que, en definitiva, el prudente lleva la “forma interiorizada” (Ibíd.) de aquella institución griega. Pero, vuelve a surgir el mismo problema: si la situación a la cual el prudente está enfrentado es completamente novedosa –tanto así que, podemos imaginar, incluso el Consejo pudo nunca haber deliberado– significa que éste no va a deliberar lo **ya deliberado** (puesto que si esto fuera así, existiría codificado en la “justicia legal”, por ejemplo), sino lo **por deliberar** y, por ello, su deliberación sólo responde **análogamente** a dicha institución. Por ello, así como el prudente actúa entre lo universal y lo singular, ésta no puede sino moverse entre la “ciencia” y la “adivinación”. Precisamente por ello, la deliberación llevada a cabo, como advierte Aubenque, “inquieta” en razón del criterio que funda dicha deliberación: “A esta cuestión Aristóteles parece apostar a veces una respuesta inquietante: siendo el prudente el criterio último, él es para sí mismo su propio criterio” (Ibíd.: 56). De esta forma, ¿en base a qué criterio delibera el prudente? En base al criterio que él mismo es, el cual, parece operar de la misma manera que la otrora institución democrática. Así, la “deliberación” realizada por el prudente, opera de manera análoga a la institución de la *Ekklesia* (Asamblea popular). Pero, en cuanto analogía, tendrá un carácter estrictamente formal, lo que significa que el criterio que funda la “deliberación” y, consecuentemente la “elección”, no es, en el prudente, la norma trascendente propuesta por Platón, sino el prudente mismo como “su propio criterio”. Aquí, entonces, se vuelve posible la elección (*proairesis*) como el momento de la “decisión”. Así, como la ontología aristotélica distingue entre “potencia” (puede ser y no ser al mismo tiempo) y “acto”, la ética lo hace entre la “deliberación” (que permite saber al hombre qué es justo y que no es justo) y la “elección”. Pero ¿en qué consiste la “elección”, cuál es su causa?

Inmediatamente después de haber desarrollado su teoría de la justicia en el Libro V de la EN, Aristóteles elabora, en el Libro VI, el problema de la prudencia. Como si, exhibiendo los límites de la primera (justicia), fuera necesaria su “rectificación” por parte de la segunda (la prudencia). Así, en el alma del hombre, el estagirita puede distinguir una parte racional y otra irracional. A su vez, la parte racional se divide en la “científica” y en la “calculativa”. Si la primera conoce los primeros principios y permite acceder al conocimiento de lo que “no puede ser de otra manera”, la segunda, en cambio, delibera no respecto de lo “necesario” sino, como hemos enfatizado, respecto de **lo posible**. De ahí que su conocimiento sea falible, pero no por ello, menos “recto” (*orthós*). En efecto, en el alma surge el “deseo” (*opesis*) el cual, sin embargo, tendrá que ser un “deseo recto” para “elegir bien”. Al respecto Aristóteles señala: “(...) puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica.” (Aristóteles 1997 (B): 1139a). De esta forma, si la virtud depende de la elección y ésta, a su vez, constituye un “deseo deliberado”, entonces la “elección” es el punto en que “deseo recto” y “razón verdadera” coinciden y se adecuan. Solo por ello, Aristóteles puede decir que la “elección” es, **ante todo**, “inteligencia deseosa o deseo inteligente”. De esta forma, Aristóteles puede señalar: “El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión ni sin disposición moral hay elección.” (Ibíd.: 1139b) Esto significa, pues, que la acción requiere de la elección, en la medida que ésta constituye el punto en que “deseo recto” y “razón verdadera” encuentran su coincidencia. Como contrapartida, la “razón verdadera” sin referencia al “deseo recto” no puede efectivizarse como una acción humana concreta.

Sin embargo, surgen dos problemas en torno a la figura del prudente: en primer lugar que en él se vuelve imposible distinguir entre la violencia y el derecho o, entre deseo (*opesis*) y razón (*lógos*), precisamente, porque como advierte Aubenque, el prudente “es su propio criterio” (lo que no significa que éste delibere exclusivamente para sí mismo. Por ello, como advertíamos más arriba, el “hombre justo” puede ser un gobernante y no un tirano). El prudente, en cuanto “disposición racional práctica” constituye el punto en que el *logos* despunta desde el carácter potencial del mundo sensible. Así, y en segundo lugar, lo que moviliza la acción (*praxis*) en Aristóteles es, en definitiva, el deseo: en un primer momento, este deseo se vuelve “recto” y, en un segundo momento, se une con la “razón verdadera”, entonces puede haber “elección” y sólo a partir de ésta, acción conforme a virtud. Pero ¿qué “fuerza” “unifica” deseo y razón, deliberación y elección, violencia y derecho, en definitiva, *zoon* y *logos*<sup>8</sup>?

Se advierte, pues, que la prudencia en Aristóteles constituye el lugar del *kairós* y que, en cuanto tal, constituye el lugar de la “decisión”. Tanto el juez como el gobernante o, el legislador (tres figuras que recorren una y otra vez la economía del texto aristotélico), son “guardianes de la justicia”, precisamente,



porque han de “decidir” lo justo de la justicia. Así, el juez ha de “aplicar” la universalidad de la ley al caso contingente, el gobernante (como Pericles) ha de resguardar la justicia y, por último, el legislador ha de conocer la variedad de cada régimen para “establecer leyes” es, precisamente, porque es la prudencia el lugar común de estas tres figuras, es decir, éstas actúan para conservar la *polis*. Pero de esta “decisión” (que no es otra cosa que, en palabras de Benjamin, el “**instante de peligro**” como tal) depende el destino de la *polis* y, por ende, la propia “humanidad” del ser vivo hombre.

## Bio-polis

¿Por qué son las palabras de un poeta, las que, en la forma de un **enigma**, abren la pregunta por la justicia en el pensamiento occidental? Cuando Edipo “descifra” el “enigma” de Tebas, ¿acaso no constituye esto su “tragedia”? El “enigma” no ha sido sino, lo que abre al *logos*, pero en cuanto tal, éste ha quedado oculto. Su ocultamiento ocurre, precisamente, en virtud de la brillantez del *logos* (en su despunte desde el “reino de las sombras”). Pero esto significaría que el *logos*, fundamento último, es él mismo infundamentado: ¿cuál es el fundamento del fundamento? O, en otras palabras, y dicho aristotélicamente, ¿en qué reside la justicia del justo? En la figura del prudente, la “justicia del justo” (lo fundamentador del *logos*), reside en sí mismo: él es su propio fundamento. El juez, como el legislador y el gobernante, poseen una inteligencia análoga a la del filósofo (puesto que, en ambos casos es el *logos* lo que allí se fragua), cuya diferencia, reside en que éste dirime asuntos prácticos y contingentes (no necesarios propios de la ciencia). Es por este motivo que Aristóteles puede definir la prudencia como “disposición racional práctica y verdadera”. Lo “racional” (*logos*) es aquí decisivo pues permite anudar dicha acción humana, a la esfera del derecho (*polis*) y/o del lenguaje. Sin embargo y al mismo tiempo, la figura del prudente, permite mostrar la posibilidad de pensar una acción humana no inscrita en la *polis*, pero que no por ello, ésta pueda ser reducida al plano de la pura animalidad (*zoé*). Esta posibilidad sería, me parece, lo que habrá de heredar la prudencia al pensamiento de lo por venir (es decir, una acción humana no inscrita al orden jurídico).

De esta manera, la figura del prudente supondría un “*topos*” bastante particular y, en cuanto lugar de la decisión, parece llevar consigo lo que en la modernidad, progresivamente, se caracterizará como “soberanía”. Por ello, esto significa que Aristóteles constituye, respecto de la tradición inaugurada por Platón, una solución de continuidad y, a la vez, una diferencia, precisamente, porque, a diferencia de su maestro, no convierte lo inmanente en trascendente, sino lo **trascendente en inmanente** (Espósito 1996/2001) (como, por ejemplo, la figura de la “deliberación” que, a decir de Aubenque, constituye la “forma interiorizada” del Consejo de Ancianos o de la otrora democracia ateniense). Pero, ¿en qué sentido podríamos indicar a la prudencia como un precedente de la soberanía moderna?

Ya en Maquiavelo, por ejemplo, el conflicto entre la Virtud y la Fortuna, indica, pues, la aparición de una acción humana no necesariamente anudada a derecho (la Virtud y su carácter impredecible), pero a su vez, en conflicto con la Fortuna (el destino al cual dicha acción lleva). ¿Acaso la prudencia aristotélica tendría un cierto correlato en la figura de la Virtud maquiavélica? Asimismo, es preciso preguntar si acaso el “*topos*” del prudente que no consiste sino en estar, al mismo tiempo, fuera y dentro de la *polis*, no aparece con toda su radicalidad en Schmitt y su “Teología Política”<sup>10</sup>.

Cualquiera sea el caso, la figura aristotélica del prudente, señala el lugar en que derecho y hecho, *zoé* y *bíos*, violencia y derecho, se vuelven indistinguibles: por ello, la decisión, propia del prudente, no es otra cosa que la inscripción de la vida humana al orden de la *polis*<sup>11</sup>. Así, la trascendencia de la soberanía que, en Platón se halla en el mundo suprasensible, se inmanentiza en la forma del prudente. Ahora bien, la operación de la soberanía es, ante todo, una “decisión” que consiste en separar la vida (*zoé*) de su forma (*bíos*) y que, por ello, instituye a dicha inscripción como la operación **biopolítica** fundamental. Así, un resto de animalidad habrá de quedar incluida en la forma de una exclusión: dentro del *zoon lógon*, yacen los animales, pero obliterados, suspendidos, trenzados en un silencio que, tal como señala Platón en el Libro IV, si los guardianes de la ciudad no vigilan, éstos se aprestan a despertar. Es por ello que, si el problema de la “vida”, elaborado en “De Anima” es indispensable para pensar, posteriormente, el problema de la *polis* es, ante todo, porque la vida se implica de modo originario al espacio político y, por ello, la política occidental es, desde un principio, biopolítica.

La unificación del “*zoon lógon*” o del “*zoon politikon*” (es decir, la fuerza que mantiene unido a *zoon* y *logos*) supone una decisión. Por ello, lo que el prudente decide será, precisamente, aquella solución de continuidad (entre *zoon* y *logos*, entre violencia y derecho, en definitiva, entre animalidad y humanidad del hombre): la decisión de la prudencia constituye a la “humanidad” del ser vivo hombre y, por ende, tiene un carácter estrictamente antropogenético: produce la humanidad del hombre, precisamente en su carácter de operación biopolítica fundamental. Así, la decisión del prudente en la *polis* es, ante todo, una operación biopolítica, puesto que ha de perpetuar el dispositivo por el cual ésta se vuelve posible: la separación de la animalidad del hombre (*zoon*) y su articulación en la forma *logos*. Precisamente, por ello, la *polis* griega sería, sobre todo, una **bio-polis** (es decir, una *polis* cuya conservación se anuda en el dispositivo biopolítico de la separación y articulación de la vida humana en *zoé* y *bíos*).

Fundamento de la *polis* es la justicia del acto justo (el prudente). Pero será, precisamente el enigma lo que, sin embargo, permanece oculto en la brillantez del *logos*. Su soberanía impide que el enigma tenga lugar, en cuanto **enigma**. Por ello, la decisión del *logos* en la forma del prudente, se ejerce sobre dicha diferencia radical, ocultándola en la forma de una negatividad (la animalidad, la *zoé*). El *logos* encarnado en la forma del prudente, parece constituir la luz de una violencia fundamentadora, erigida sobre el enigma que atraviesa a la *polis* (la muerte de la fiesta, la separación de una *zoé*) y, la posibilidad de pensar una acción humana más allá de la cesura biopolítica fundamental (*zoé* y *bíos*). Acaso sea éste el enigma que hoy más que nunca, sea preciso traer a luz: no para **descifrarlo** y repetir entonces, la tragedia de Edipo, sino quizá, para desactivar al dispositivo biopolítico que hoy envuelve a todos los pueblos de la tierra. Quizá, siendo fiel a la palabra de Platón y Aristóteles pero, al mismo tiempo, intentando ir más allá de ellos, Benjamin recordaba, sin embargo, que una acción que no funda ni conserva el derecho, le desactiva haciendo un uso completamente diferente del mismo: si la justicia constituye la “virtud más perfecta” porque se preocupa del **otro** y su “bien” ¿será acaso posible que, a partir de dicha desactivación, seamos por una vez, **justos con la justicia**?

## Notas

\* Psicólogo, Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile, profesor Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile, alumno de doctorado en Filosofía de la Universidad de Chile, beca CONICYT, 2006, Chile.

<sup>1</sup> Aristóteles señala en su *Ética a Nicómaco*:“(…) ni la acción es producción, ni la producción es acción” en 1140 b.

<sup>2</sup> Es sabido que el término “biopolítica” fue atribuido por Foucault para designar a la transformación del poder en la sociedad del siglo XVIII a la fecha: “*Más acá, por tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir.*” (Foucault 2000: 275). Pero si para Foucault el biopoder constituye una nueva “tecnología del poder” que se inscribe históricamente a partir del siglo XVIII, para Agamben el biopoder, en cuanto implicación de la vida al espacio político occidental, constituiría el carácter originario de la política: si la política moderna ha podido convertir a grandes masas de seres humanos en vidas desnudas, es porque la política moderna ha consumado el fundamento biopolítico original que da luz a Occidente. Así, biopolítica designa el carácter originario de la política occidental que consiste, ante todo, en un dispositivo de separación-articulación, en que la humanidad del hombre tiene lugar sólo en cuanto se separa de sí algo así como una nuda vida (es decir una vida excluida de todo estatuto jurídico). Biopolítico es, pues, la operación que implica la vida al espacio político y escinde de ella una *phoné* o un *lógos*, así la propia metafísica occidental constituye, para Agamben, el dispositivo biopolítico fundamental que permite “articular” la vida del ser vivo hombre en una “humanidad” sólo si separa de ella, algo así como una nuda vida. Para el presente trabajo, remítase a Agamben (2003). Lo importante para este trabajo es el carácter originario del dispositivo biopolítico que, según Agamben, estaría presente ya desde Aristóteles y su jerarquización de la vida (vida nutritiva, sensitiva, e intelectual), y cómo la prudencia, en cuanto lugar de la *decisión*, constituiría desde mi punto de vista, el resorte de dicho dispositivo.

<sup>3</sup> En su texto “Homo Ludens” el historiador J. Huizinga señala: “*No se trata de comprender, en general, la entidad enigma, sino su cualidad lúdica y su función cultural (...). El enigma, podemos concluir, es, en un principio, un juego sagrado, es decir, que se halla a caballo entre el juego y lo serio, reviste la mayor importancia y es sagrado, sin por eso perder su carácter lúdico*” (Huizinga: 144). Así, en principio el enigma constituye un “juego sagrado”, precisamente éste es el lugar que Platón les asigna y he ahí su peligro: los poetas son hombres inspirados, precisamente, porque lo que dicen no lo dicen de sí mismos, están poseídos por la divinidad. Ahí que, Platón no los considerase “sabios”. Al respecto Huizinga agrega: “*Los griegos eran muy aficionados al juego de aporías en sociedad, es decir, las preguntas que no tienen respuesta terminante*” (Ibíd.: 145). Ahí que, en el Libro I, Platón abre el diálogo a la luz de una “aporía” que, en boca de Polemarco, remite a Simónides.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1050a.

<sup>5</sup> Aristóteles señala: “*Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción, no puede serlo: la buena actuación misma es un fin*” (1997 (B): 1140 b).

<sup>6</sup> Esta afirmación se demuestra en el siguiente pasaje de la “Política”: “*El elemento deliberativo tiene autoridad sobre la guerra y la paz, las alianzas y su disolución, la pena de muerte, de destierro, y de confiscación, el nombramiento de las magistraturas y la rendición de cuentas.*” (Aristóteles (A): 1298a). ¿Por qué la “deliberación” tiene “autoridad” sobre ello? Precisamente, porque ésta constituye la forma interiorizada del Consejo. (Véase más adelante).

<sup>7</sup> Aubenque, a su vez, advierte que dicho problema se relaciona con que Aristóteles extrae el modelo del prudente a partir del *spoudaios* (valiente o diligente) pero que, en cuanto lo que allí se juega es el problema de la justicia, éste modelo se vuelve insuficiente. Ahí la exigencia, entonces, de la figura del prudente.

<sup>8</sup> En definitiva, qué “fuerza” puede producir la “humanidad del ser vivo hombre”. Se advierte, pues, el carácter antropogenético de dicha fuerza que, como señalaba Agamben, no es otra que la *política*.

<sup>9</sup> Aristóteles define así al gobernante, cuyo ejemplo fundamental es, a diferencia de Platón, Pericles. Al respecto señala: “*Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres (...).*” (1140 b) Pero, a su vez, es lo que plantea Aristóteles del “legislador” en su “Política”: “*De modo que es evidente que el legislador debe conocer las variedades de su régimen y su número incluso para establecer leyes (...)*” (I, 1289 a). Así, tanto el gobernante como el legislador han de ser prudentes, pues, si ésta última constituye el *acto de justicia*, conserva y reestablece la *pólis*.

<sup>10</sup> En efecto, en su “Teología Política” Schmitt señala: “*Este decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo. Se ubica fuera del orden jurídico normal y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse in toto*” (Schmitt 1922/2001: 24).

<sup>11</sup> Así, no es casualidad que la preocupación fundamental de la “Política” no sea sino la pregunta por la estabilidad de la *pólis*, la cual depende del legislador que “instituye leyes” pero que, en caso de “omisión” éstas podrán ser rectificadas por el “hombre equitativo”. Lo que se juega aquí es, como hemos dicho, la continuidad de la “humanidad” y no sólo un régimen político particular.

## Bibliografía

Agamben, G. (2003), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-textos, Valencia.

Idem (1996), *El hombre sin contenido* Ed. Altera, Barcelona.

Idem (2005), *Lo abierto. Lo humano y lo animal*, Ed. Pre-textos, Valencia.

Aristóteles (1997), *La Política* (A), Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid.

Idem (1997), *Ética Nicomaquea* (B), Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid.

Idem (1969), *De Anima*, Ed. Juárez Editor, Buenos Aires.

Aubenque, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Ed. Grijalbo-Mondadori, Barcelona.

Foucault, M. (1985), *Defender la sociedad. Clases en el College e France*, Ed Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Huizinga, J. *Homo Ludens*, Editorial Alianza-Emecé, Madrid. SA.

Montesquieu (1984), *Del Espíritu de las Leyes, Tomo I*, Editorial Orbis, Barcelona.

Nietzsche, F.(2002), *El nacimiento de la tragedia*, Editorial EDAF, Madrid.

Platón (1997), *La República*, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid.

Schmitt, C. (2001), “Teología Política” (1922), en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F.