

# IDENTIDAD PRÁCTICA E INDIVIDUALIDAD SEGÚN ARISTÓTELES

IDENTITY AND INDIVIDUALITY IN ARISTOTLE

ALEJANDRO G. VIGO

**Resumen:** Partiendo de la actual discusión en torno al concepto de identidad práctica (C. Korsgaard, S. G. Crowell), se ofrece una reconstrucción del modo en el cual Aristóteles concibe la identidad y la individualidad del sujeto de praxis. En primer lugar, se considera el carácter esencialmente autorreferencial de la praxis. A continuación, se aborda el papel que cumple la orientación a partir de una representación global de la propia vida y la apertura al horizonte de futuro. Por último, se discute la función constitutiva de la habitualidad y del *êthos*.

**Palabras clave:** Individualid; práxis; Aristóteles.

**Abstract:** Starting from the contemporary notion of practical identity (C. Korsgaard, S. G. Crowell), a reconstruction of Aristotle's conception concerning the identity and individuality of the subject of praxis is given. First, praxis is shown to be essentially self-referential. Then the role played by the capacity of a rational agent to understand his/her own life as a whole and by means of his/her openness to the future is discussed. Finally, attention is drawn to the constitutive function of habituation and ethos.

**Keywords:** Individuality; praxis; Aristotle.

## I. INTRODUCCIÓN

La noción de identidad práctica ha adquirido un protagonismo central en el actual debate en torno al modo en el que debe ser concebida la identidad propia del "sujeto" de praxis o, si se prefiere, la identidad de la persona. Christine Korsgaard, que es, en buena medida, la responsable más directa del actual auge de la noción, la define en términos de una descripción bajo la cual el agente se valora de cierto modo a sí mismo. Pero en tal valoración de sí por parte del agente no se trata del hecho de que éste meramente se considere o se piense a sí mismo de una determinada manera, sino también, y fundamentalmente, de que actúe o se vea inclinado a actuar de cierta manera, en concordancia con los patrones normativos vinculados con la descripción

---

\* Alejandro G. Vigo é professor na Universidade de Navarra, Espanha. E-mail: avigo@unav.es

bajo la cual tiene lugar la correspondiente valoración.<sup>1</sup> En este sentido, la noción de “padre”, por ejemplo, puede proveer un ejemplo de “identidad práctica”: quien se comprende y valora a sí mismo como “padre”, actuará o se verá inclinado a actuar de determinada manera, por caso, dando preferencia a sus obligaciones para con sus hijos frente a determinados intereses o gustos personales, como puede ser un *hobby* o alguna otra cosa semejante.

Como hace notar Steven Crowell, de quien tomo el ejemplo anterior, para ello no basta simplemente con que alguien sea padre, sino que se requiere, además, que el propio “sujeto” de praxis incorpore dicha descripción de sí mismo en la comprensión de su propia identidad, como el individuo que precisamente es.<sup>2</sup> En suma, puede decirse que la noción de identidad práctica, en su valencia propiamente normativa, apunta a dar cuenta de la motivación de las acciones, y ello, obviamente, desde una perspectiva esencialmente internalista, justamente en la medida en que se trata de una noción que hace referencia al modo en que el “sujeto” de praxis se comprende a sí mismo, vale decir, se hace cargo “ejecutivamente” de su propia identidad, como el individuo que precisamente es.

En conexión directa con lo indicado, se halla un segundo aspecto que explica el interés que despierta la noción de identidad práctica. Se trata de su vinculación estructural con lo que puede llamarse el carácter esencialmente “autorreferencial” de la praxis. Como se sabe, Korsgaard desarrolla su concepción de la agencia, principalmente, sobre la base de una interpretación de Kant. Se trata, sin embargo, de una interpretación que, al marcar fuertemente los componentes reflexivos en la teoría kantiana de la acción moral, conduce también a la concepción de Aristóteles, y ello, no en último término, a través de dicho énfasis en el momento de lo que denomino la “autorreferencia práctica”.<sup>3</sup> Paralelamente, intérpretes que, como el propio Steven Crowell, proceden fundamentalmente de Heidegger, y no de Kant, rápidamente advirtieron, en directa vinculación con la posición de Korsgaard, la conexión estructural que mantienen en este punto las concepciones de Kant y Aristóteles, por un lado, con la concepción heideggeriana de la identidad práctica, tal como aparece esbozada en *Sein und Zeit*, por el otro.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. KORSGAARD, 1996a, p. 101 et seq.

<sup>2</sup> Cf. CROWELL, 2010, p. 59 et seq.

<sup>3</sup> Para el modo en que Korsgaard presenta las vinculaciones entre las concepciones de Kant y Aristóteles, véase KORSGAARD, 1996b, esp. cap. 8; id., 2008, caps. 6-7; id., 2009, cap. 1.

<sup>4</sup> Para este punto, además del trabajo citado en nota 2, véase también CROWELL, 2007, donde Crowell compara la concepción de la identidad práctica elaborada por Korsgaard con

Por mi parte, me siento muy cercano a esta línea de interpretación que, poniendo el énfasis en el componente autorreferencial de la praxis, tiende a establecer una proximidad mucho mayor de lo que se suele admitir habitualmente entre las posiciones de Aristóteles, Kant y Heidegger. De hecho, en trabajos precedentes he intentado llamar la atención sobre el hecho de que la marca constitutiva de la noción aristotélica de praxis ha de buscarse, precisamente, en el aspecto de autorreferencialidad constitutivo de todo genuino obrar, y no en el de su eficacia causal. Por este lado, la vinculación existente entre las concepciones de Aristóteles y Heidegger salta inmediatamente a la vista. La vinculación de la posición de Aristóteles con Kant en este punto podría resultar, en principio, menos evidente, sobre todo, por la orientación marcadamente causalista que Kant imprime, en diferentes contextos, a su concepción de la acción. Con todo, y más allá de las eventuales diferencias en la reconstrucción de aspectos de detalle, no tengo mayores dudas de que, en lo sustancial, interpretaciones en la línea de Korsgaard van aquí en la dirección correcta.<sup>5</sup>

Dicho esto, debo aclarar, sin embargo, que no creo que se pueda hacer justicia plenamente al modo en el que el propio Aristóteles concibe la identidad práctica, si se caracteriza esta noción primaria o exclusivamente en términos de una “descripción” o múltiples “descripciones” por referencia a las cuales el agente se comprende a sí mismo, como si se tratara de algún tipo de acto de carácter teórico-reflexivo. Mis reparos en este punto son básicamente dos. En primer lugar, la propia noción de descripción puede no ser la más adecuada para expresar lo que, en términos de Aristóteles, sería, más bien, la orientación a partir de una cierta representación global, “de carácter esencialmente proyectivo y ejecutivo”, de la propia vida.<sup>6</sup> A ello,

---

la presentada por Heidegger en *Sein und Zeit* (véase HEIDEGGER, 1927), y agrupa a ambas bajo la provocativa noción de “existencialismo kantiano”.

<sup>5</sup> Para el desarrollo de algunos aspectos dentro de este complejo conjunto de problemas, véase VIGO, 2008; id., 2010a.

<sup>6</sup> CROWELL, 2010, p. 60, parece advertir el punto, cuando en conexión con la posición de Korsgaard remite a las nociones heideggerianas de “proyecto” (*Entwurf*) y “por-mor-de-(quien)” (*Worumwillen*), aunque no marca con especial nitidez el contraste con la noción de “descripción” empleada por Korsgaard. El punto de fondo emerge más claramente en la crítica dirigida al empleo de la noción de autoconciencia por parte de Korsgaard, donde se objeta el modo en que Korsgaard se vale de la noción de reflexión en conexión con la noción de identidad práctica y se lo opone al modo en el que Heidegger describe la estructura de la “cura” (*Sorge*). Véase CROWELL, 2007, p. 317 et seq. Por mi parte, he intentado iluminar el punto partiendo de la conexión entre la posición elaborada por Heidegger y el modo en que Aristóteles concibe la estructura autorreferencial de la praxis, por medio de la noción de

se añade, en segundo lugar, el hecho de que por medio de la mera noción de “descripción” no se hace justicia a otro aspecto central de la concepción aristotélica, que viene dado por el papel decisivo, que asigna a la dimensión de la “habitualidad” en la constitución de la identidad personal. Pese a su indudable centralidad, ni Kant ni Heidegger logran hacer debida justicia, en mi opinión, a este aspecto, aunque por razones muy diversas en uno y otro caso.

En el caso de Kant, la explicación más general de tal falencia ha de buscarse, muy probablemente, en su reticencia más general a admitir que estructuras adquiridas *a posteriori* puedan cumplir una función genuinamente constitutiva, vale decir, en su reticencia a reconocer la posibilidad de la existencia de estructuras de lo que puede denominarse “*apriori d* empírico”.<sup>7</sup> En el caso de Heidegger, en cambio, el problema se plantea, sobre todo, en virtud del énfasis radicalmente actualista y ejecutivista de su concepción, que lo lleva tendencialmente a considerar todos o casi todos los fenómenos vinculados con la habitualidad en términos fuertemente degradacionistas, vale decir, poco menos que como residuos tendencialmente fosilizados que resultan, como tales, incapaces de preservar el carácter esencialmente activo y ejecutivo propio de las decisiones originarias de las que en último término derivan.<sup>8</sup> Si se tiene en cuenta las importantes correspondencias estructurales de la concepción presentada en *Sein und Zeit* con el modelo subyacente a la filosofía práctica de Aristóteles, puestas de relieve magistralmente por Franco Volpi en sus pioneros trabajos sobre la recepción heideggeriana de Aristóteles - tales como, por ejemplo, la correspondencia entre el “comprender” (*Verstehen*) heideggeriano y la *phrónesis* aristotélica o bien entre la

---

*proaíresis*. Para este punto, véase VIGO, 2010a, p. 206 et seq. A la concepción aristotélica de la *proaíresis* vuelvo más abajo.

<sup>7</sup> Desde luego, Kant apela en diversos contextos a las nociones tradicionales de “temperamento”, “costumbre”, “carácter” etc. En tal sentido, véase el tratamiento contenido en la segunda parte de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (véase KANT, 1798, Zweiter Teil). Sin embargo, Kant no se vale de tales elementos para llevar a cabo un análisis de la constitución del “yo” personal, al modo característico de su propia teoría de la constitución, pues no les concede, en general, genuina relevancia constitutiva. En rigor, hay que decir que la concepción kantiana del “yo” empírico muestra, en su conjunto, una apariencia fuertemente subdeterminada, si se la compara con la sofisticada concepción del “yo” trascendental elaborada por el propio Kant.

<sup>8</sup> En este sentido, Heidegger rechaza expresamente que la concepción aristotélica de la virtud pueda comprenderse en términos de la mera repetición de una rutina, y sugiere que la noción de “repetición” (*Wiederholung*) debe comprenderse, en el marco del tratamiento aristotélico de la virtud, en el sentido esencialmente (re)ejecutivo que remite a lo que el propio Heidegger denomina la “resolución” (*Entschluß*). Véase HEIDEGGER, 1924, § 17c, p. 188 et seq., donde Heidegger discute la noción de “instante” (*Augenblick, kairós*), en conexión con la noción de virtud.

“disposicionalidad afectiva” (*Befindlichkeit*) y los *páthe*, etc. -, entonces tanto más poderosamente llama la atención la completa ausencia en el modelo, elaborado en *Sein und Zeit*, de la categoría central de análisis de la que se vale Aristóteles en el desarrollo de su teoría de la virtud, a saber: la noción de *hexis*, “hábito” o “disposición habitual”.<sup>9</sup> Los “hábitos” ni siquiera son mencionados en *Sein und Zeit*, sino que el acento cae exclusivamente en el papel de apertura de la significatividad que cumplen las disposiciones afectivas.<sup>10</sup> A mi entender, al menos, en lo que toca a la tradición de la filosofía trascendental, debe verse a Husserl como el único pensador que logró hacer justicia al decisivo papel constitutivo que desempeña la habitualidad en el ámbito de la praxis y en la constitución de la identidad personal, comprendida en términos de una identidad esencialmente práctica.<sup>11</sup>

En lo que sigue ofreceré una reconstrucción sucinta de los aspectos más importantes dentro de lo que sería una concepción aristotélica de la identidad práctica. No hace falta subrayar que Aristóteles no elabora de modo expreso una teoría de la constitución de la identidad del “sujeto” de praxis. No menos cierto es, sin embargo, que en su filosofía práctica proporciona una cantidad de elementos a partir de los cuales resulta posible reconstruir una concepción bastante diferenciada de la identidad práctica, que está en correspondencia con el papel central que el propio Aristóteles otorga tanto a la dimensión de la habitualidad, como también al carácter indelegablemente individual del modo en que el sujeto de praxis se hace cargo de sí, a través de las facultades asociadas con el uso práctico del intelecto, en particular, a través de la *proáiresis*. Comenzaré con una consideración del carácter auto-referencial de la praxis (II). Sobre esa base, abordaré luego el papel que cumplen la orientación a partir de una representación global, de carácter proyectivo y ejecutivo, de la propia vida y, en conexión con ella, la apertura al horizonte de futuro (III). Por último, me referiré al papel constitutivo de la habitualidad y a la función del *êthos*, concebido como la realidad encarnada

<sup>9</sup> Como se sabe, el modelo presentado por Heidegger en *Sein und Zeit* fue caracterizado por Volpi, en su día, como una suerte de “traducción conceptual” de la concepción desarrollada por Aristóteles en su filosofía práctica, especialmente, en *Ética a Nicómaco*. Véase VOLPI, 1984, esp. cap. 3; id., 1989.

<sup>10</sup> En opinión de O. Pöggeler, la exclusión sistemática de la doctrina tradicional de las virtudes juega un papel decisivo a la hora de explicar la posición de Heidegger frente a la (im)posibilidad de la filosofía práctica, en el sentido aristotélico de la expresión. Véase PÖGGELER, 1992, p. 128.

<sup>11</sup> Para algunas breves indicaciones sobre este punto, véase abajo sección IV.

de un cierto ideal de vida, y pondré la posición de Aristóteles en conexión con la de Husserl (IV). Para terminar, haré algunas breves consideraciones relativas al alcance sistemático de la posición elaborada por Aristóteles (V).

## II. EL CARÁCTER AUTORREFERENCIAL DE LA PRAXIS

### a) El sentido del término *práxis*

En esta sección intentaré mostrar que en el marco de la concepción de la praxis elaborada por Aristóteles el rasgo decisivo de la acción racional reside en su carácter esencialmente autorreferencial, y no en su eficacia causal ni tampoco, siquiera, en su orientación teleológica. Unas pocas observaciones relativas al sentido del término *práxis* y las dificultades que plantea su traducción pueden servir aquí de punto de partida.

La primera de ellas tiene que ver con el sentido de la palabra “acción”, con la que se suele traducir el griego *práxis*, y sus equivalentes, en lenguas modernas como el castellano, el francés, el italiano y el inglés. Se trata de un término que puede utilizarse con un significado lo suficientemente amplio, como para poder ser aplicado tanto en contextos vinculados con el obrar propiamente humano, como también en contextos vinculados con efectos causados de modo puramente mecánico. En castellano, por ejemplo, decimos habitualmente cosas tales como “la puerta se abre por medio de la acción de un dispositivo hidráulico” o bien “la acción del agua horada la piedra”. Sin embargo, en un sentido más estricto del término, no se podría decir que un dispositivo mecánico o el agua realmente “actúan”, pues no son, como tales, verdaderos agentes, es decir, genuinos “sujetos” de “acción”. Por el contrario, el sustantivo griego *práxis* así como el verbo *prátein*, del cual el primero deriva, no parecen poder ser aplicados con la misma amplitud, pues, al menos, en sus usos más habituales en el lenguaje pre-filosófico, quedan restringidos al ámbito del obrar propiamente humano, en sus diferentes posibles formas. Más aún, Aristóteles excluye del ámbito de la genuina praxis a los movimientos voluntarios de los que son capaces los animales y los niños (cf. *EN* III 4, 1111b8-9; *EE* II 10, 1225b19-27), mientras que en el castellano y las otras lenguas modernas no sería nada extraño decir que también ellos “actúan”, ni resultaría chocante decir que producen determinadas “acciones”.<sup>12</sup> El punto importante es el siguiente: al menos, en nuestro

<sup>12</sup> El alemán parece ser aquí, hasta cierto punto, una excepción. Términos como el inglés *action*, el francés *action* y el italiano *azione* se emplean, al menos, con tanta extensión como el término castellano “acción”, en la medida en que pueden ser aplicados en contextos que

uso actual, los términos “acción” y “actuar” poseen un significado que hace caer el énfasis, predominantemente, sobre el aspecto de “eficacia causal”, vinculado con la producción efectiva de un cierto efecto o resultado, sea éste buscado o no como tal; por su parte, y en alguna medida ya desde los usos más antiguos atestiguados, el verbo griego *práttēin* parece enfatizar, más bien, el aspecto de acabamiento o cumplimiento, que se vincula con el hecho de que la “acción” consiste, como tal, en un cierto llevar a término, en un *llevar a cabo*, que resulta definido, como tal, por referencia a una cierta meta, a un objetivo, en el cual la “acción” misma alcanza su cumplimiento.<sup>13</sup> Dada su significación nuclear en el empleo propio del lenguaje habitual, el verbo *práttēin* y, con ello, también el sustantivo verbal *práxis* estaban, pues, en cierto modo, cortados a la medida, por así decir, para poder ser aplicados, de modo especializado y restringido, en contextos vinculados específicamente con la acción intencional y el obrar propiamente humano. En dicha aplicación, ambos términos dejan aflorar de modo expreso la connotación de “direccionalidad y orientación teleológica”, que subyace, de modo más bien latente, ya en algunos de sus empleos más importantes en el lenguaje habitual, incluso en épocas muy tempranas. Con esto se conecta también una diferencia claramente observable con el uso del término “acción” en los lenguajes modernos: mientras que éste no prejuzga todavía acerca de si se está en presencia o no de genuina referencia a objetivos ni de intencionalidad, el término griego *práxis* remite, en cambio, desde un comienzo, a contextos en los cuales la presuposición *prima facie* es, precisamente, la de que se está en presencia de un obrar que, como el específicamente humano, se caracteriza no sólo por su orientación teleológica, sino también, y de modo

---

aluden a procesos de carácter puramente mecánico. En cambio, en alemán se reserva términos como *Handlung* y *handeln*, fundamentalmente, para el ámbito del obrar humano, y se emplean, en cambio, otros términos, tales como, por ejemplo, *Wirkung* y *wirken*, allí donde se pretende hacer referencia a la producción meramente mecánica de determinados efectos. Así, por caso, respecto de cosas tales como el agua, el fuego o un medicamento, se puede hablar de una determinada *Wirkung*, pero no de *Handlung*, justamente en aquellos contextos en los cuales nosotros hablaríamos de la “acción” del agua o del fuego, del medicamento, etc.

<sup>13</sup> Cf. LIDDEL & SCOTT & JONES, 1968, s. v. *prásson* esp. I: “pass through”, “pass over”, y III: “achieve”, “effect”, “accomplish”. La idea central en el significado originario parece ser la de atravesar de punta a punta, por completo, una cierta extensión. De ahí, una doble familia de significados derivados, a saber: los que enfatizan el aspecto del “pasar por” o “a través de” algo (cf. II: “experience certain fortunes”, “fare well or ill”), y los que enfatizan el aspecto de acabamiento y logro (cf. III). Todo esto concuerda bastante bien con lo que indicaría la etimología generalmente aceptada, que vincula el verbo *práttēin* con la raíz *per-/prā-*, de la que derivan también *peíro* (“recorrer”, “atravesar”) y *peiráo* (“emprender”, “intentar”, “procurar”). Véase CHANTRAINE, 1968-1980, III s. v. *prásson*.

más específico, por su carácter intrínsecamente “intencional”. Hay, pues, buenas razones para pensar que la orientación a partir del término *práxis* sugiere, por sí sola, un camino para la elucidación filosófica, que no transita por el intento de deslindar el ámbito delimitado por ella partiendo de un ámbito más abarcativo, que vendría dado por una noción más general de acción, no vinculada de modo específico a la esfera del obrar humano. Y, de hecho, aunque lo compara frecuentemente, desde diferentes puntos de vista, con otros dominios fenoménicos, Aristóteles no aborda temáticamente el ámbito propio de la praxis sobre la base de un previo deslinde respecto del ámbito de lo que serían “acciones”, en un sentido amplio, no específicamente humano, ni tampoco respecto del ámbito propio de los movimientos y procesos naturales.<sup>14</sup> Más bien, Aristóteles adopta, de hecho, una perspectiva, por así decir, inmanente, centrada en el ámbito de la propia praxis, al que

<sup>14</sup> En *EE II 3*, 1220b26 et seq., Aristóteles menciona a la praxis como un caso de movimiento procesual (*kínesis*). Pero, como el contexto muestra claramente, la analogía vale sólo con referencia a la continuidad y la duración el tiempo (cf. 1220b26: *he kínesis... synechés*), como rasgo común tanto de los procesos naturales, como de las acciones humanas, allí donde éstas son consideradas *de modo puramente exterior*, desde la perspectiva nivelada correspondiente a la tercera persona: tal como los meros procesos, las acciones son datables y pueden ser medidas en su duración. Pero cuando se las considera exclusivamente desde dicha perspectiva y con arreglo sólo a tales aspectos, se accede a las acciones de un modo tendencialmente reductivo y nivelador, que no hace justicia a la especificidad de su estructura interna. Atendiendo a su peculiar estructura interna, Aristóteles suele considerar a la praxis, más bien, como un caso de “acto” o “actividad” (*enérgeia*), que, como tal, está completo en cada instante, y no como un caso de movimiento procesual, que mientras dura es esencialmente inacabado (cf. *Met. IX 6*, 1048b18-28). Tampoco el pasaje de *EE II 6*, 1222b28 et seq., en el cual se afirma que el hombre es un principio de movimiento (*archè kinéseos*), por ser la acción (*práxis*) un movimiento (*kínesis*), provee un genuino testimonio en favor de la posibilidad de acceder a la especificidad de la praxis a partir de la comparación con el movimiento natural. En efecto, la referencia a la posibilidad de considerar a la *práxis* como una *kínesis* no tiene otro alcance que el de enfatizar de qué modo también en el caso del obrar humano, y a pesar de su variabilidad, el origen de las acciones puede explicarse en términos causales, aun cuando el principio que explica aquí la producción de la acción no sea él mismo inmutable. Por lo demás, muy poco antes de las líneas citadas Aristóteles enfatiza que, entre los vivientes, sólo el hombre es agente de *práxis*, ya que de ninguna otra cosa podríamos decir que *actúa* (*prátein*) (cf. 1222b18-21). Por otra parte, es un hecho que Aristóteles mismo emplea el sustantivo *práxis* en múltiples sentidos, no pocas veces, incluso, con referencia a las funciones vitales o el comportamiento de los animales (cf. p. ej. *PA I 5*, 645b14-16; *II 1*, 646b15; *II 1*, 647a23-24; etc.), en una extensión analógica bastante menos arriesgada que aquella que en otros contextos le permite incluso a llamar a algunos animales “más sabios” o “más prudentes” (*pbronimótera*) que otros (cf. p. ej. *Met. I 1*, 980b21), sin pretender con ello atribuir la virtud intelectual de la prudencia (*pbrónesis*) a dichos animales.



considera como siempre ya dado de antemano, y, en cierta forma, como siempre ya comprendido en su peculiar constitución, y ello, mucho antes de toda reflexión filosófica, ya en el acceso que a él tiene todo “sujeto” de praxis.

Una segunda observación se relaciona con el empleo específico del término que hace Aristóteles y concierne a la diferencia entre lo que podría llamarse el “uso singular-distributivo”, por un lado, y el “uso colectivo-totalizador” del término *práxis*, por el otro. El primero es el que remite a las “acciones” particulares, y, por tratarse justamente de un uso que singulariza, es también el que está presente en los empleos del término *práxis* en el plural (*práxeis*) (cf. p. ej. *ENI* 1, 1094a5; *III* 1, 1110b6; *VIII* 9, 1151a16, etc. etc.), así como en los empleos en singular dotados de valor distributivo (p. ej. *pâsa práxis*) (cf. p. ej. *I* 1, 1094a1, 12). Por su parte, el uso colectivo-totalizador debe entenderse, de hecho, como un caso de *singulare tantum* y alude a lo que puede llamarse el dominio o ámbito de la praxis como tal, es decir, el dominio o ámbito que corresponde a lo que nosotros llamaríamos, de modo general, el “obrar humano”. Aristóteles emplea el término en este sentido colectivo-totalizador, por ejemplo, cuando señala que las bestias no participan de la praxis (cf. *VI* 2, 1139a20), o bien cuando opone el ámbito de la praxis, como tal, al de la producción (*poíesis*), por tratarse de dos ámbitos genéricamente diferentes (cf. *VI* 4, 1140a2-6). A primera vista, se podría estar tentado a asumir que el sentido estrictamente aristotélico del término habría que buscarlo, más bien, en el uso singular, que remite a las “acciones” particulares. Esta suposición podría parecer reforzada, además, por la orientación general que presenta el pensamiento aristotélico en el ámbito de la teoría ontológica y la teoría del movimiento natural. Por caso, en su empleo estrictamente filosófico del término “naturaleza” (*phýsis*), que juega un papel central en su propio vocabulario filosófico, Aristóteles se orienta centralmente a partir del significado singular, de carácter distributivo que el término posee, allí donde se alude a la naturaleza de algo, y no a partir del significado colectivo que remite a la naturaleza en su conjunto, aunque este último es muy usual en la lengua cotidiana y el propio Aristóteles lo emplea en ocasiones.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Véase, en este sentido, los diferentes significados del término *phýsis* que Aristóteles considera y caracteriza en *Met.* V 4 y en *Fís.* II 1, y que corresponden todos ellos a diferentes especies del significado singular-distributivo del término. El significado colectivo, ausente en la tematización expresa de la noción de naturaleza, aparece, en cambio, en contextos menos vinculantes desde el punto de vista sistemático, especialmente, en sentencias de corte cuasi-aforístico referidas al universo en su conjunto (cf. p. ej. *Met.* III 3, 1005a33; I 6, 987b2; *Pol.* II 8, 1267b28) o a determinadas características que parecerían corresponderle, en particular, la

Sin embargo, en el caso de la noción aristotélica de praxis la situación es, en cierto sentido, la inversa. En efecto, en este caso es el significado colectivo-totalizador el que posee la preeminencia, al menos, en la medida en que Aristóteles asume que sólo los genuinos agentes, esto es, sólo quienes participan del ámbito de la praxis están en condiciones de producir genuinas “acciones” (*práxeis*), y no meros “movimientos”. No hay, pues, lugar, a mi modo de ver, para intentar reconstruir la noción aristotélica de praxis partiendo de la noción de “actos básicos”, elaborada por la filosofía de la acción de orientación analítica, al modo en que lo intentan algunos intérpretes muy connotados, como, por ejemplo, David Charles.<sup>16</sup>

### b) *Práxis y proáiresis*

De acuerdo con lo anterior, para precisar las condiciones que debe satisfacer lo que Aristóteles considera que es una genuina “acción”, se debe partir de una consideración de las condiciones que supone la posibilidad de participar del ámbito de la praxis, como tal, vale decir, la posibilidad de ser un genuino agente de praxis. El enfoque debe proceder, pues, a partir de la precisión de lo que podría denominarse las condiciones “internas” o “subjetivas” de la genuina praxis, y no de la precisión de las condiciones “exteriores” u “objetivas”, que dan cuenta del aspecto de expresión y exteriorización que trae normalmente consigo la producción de acciones particulares.

En el caso de la concepción aristotélica, un punto de partida adecuado para la consideración de tales condiciones “internas” de la genuina praxis viene dado por la noción aristotélica de *proáiresis*. El término, cuyo uso está escasamente atestiguado antes del empleo aristotélico, adquiere en Aristóteles un significado técnico bastante preciso, y suele traducirse, en atención al valor de los elementos que lo componen (*prò* “antes [que]”), y *baíresis* “acción de elegir”, de *hairéo* “tomar” y, en voz media, “elegir”, “escoger”), por “elección preferencial”, aunque hay razones de tipo sistemático que, a

---

de representar un orden que excluye lo que es en vano (cf. *DC* II 8, 290a31; *DA* III 9, 432b21; y también *DC* I 4, 271a33, donde se dice que “la naturaleza y la divinidad” no hacen nada en vano), o bien que despierta la impresión de constituir la obra de un artífice inteligente (cf. *PA* II 9, 654b31; *GA* I 23, 731a24; II 6, 743b23).

<sup>16</sup> Véase CHARLES, 1984, p. 62 et seq. Desde el punto de vista metódico, no resulta, en modo alguno, obvia ni inocua la decisión de Charles de buscar el punto de partida para la reconstrucción de la concepción aristotélica de la acción en lo que él mismo denomina “actos (o acciones) básicos” (*basic acts, basic actions*), por oposición a los actos (acciones) no básicos, que están dirigidos a fines u objetivos, y de los cuales los primeros serían los componentes elementales.

mi juicio, hacen preferible la traducción por “decisión deliberada”. En efecto, Aristóteles concibe a la *proáiresis* como un deseo deliberativamente mediado (*órexis bouleutikê*) (cf. *EN* III 5, 1113a10; VI 2, 1139a23, 31), más precisamente, como el tipo de pro-actitud que surge como resultado del proceso de deliberación, allí donde éste concluye exitosamente. En tal sentido, Aristóteles explica que el “objeto” de la deliberación (*boúleusis*) y el de la *proáiresis* son, en rigor, uno y el mismo, aunque se diferencian por la respectiva modalidad de posición: en cuanto “objeto” de la *proáiresis* (*tò proairetón*), aquello sobre lo cual se delibera aparece como *ya determinado* (*aphorisménon éde*) (cf. *EN* III 5, 1113a2-5), esto es, como cosa ya decidida. Ahora bien, si se atiende al empleo concreto de la noción en los textos aristotélicos, se advierte enseguida la presencia de una duplicidad de empleos que, en cierto sentido, guarda correspondencia con la que presenta también el empleo del término *páâxis*.

En efecto, también en el caso del término *proáiresis* se puede distinguir entre un “uso singular-distributivo”, que remite a las decisiones deliberadas particulares, referidas a acciones particulares que apuntan a fines u objetivos particulares (cf. p. ej. *EN* III 2, 1110b31; VII 9, 1150b30; VII 10, 1151a29-33, etc.), por un lado, y un “uso colectivo-totalizador”, que remite, más bien, al tipo peculiar de elección que apunta aquellos fines de mediano y largo plazo que delinean una cierta representación total de la vida buena para el agente del caso, por el otro.<sup>17</sup> Y también aquí se observa una clara prevalencia del uso colectivo-totalizador, en la medida en que es éste el que apunta a las condiciones básicas que hacen posible la existencia de genuinas decisiones deliberadas, también en el plano correspondiente a las acciones particulares y los objetivos de acción particulares, los cuales, a su vez, traducen o deberían traducir en concreto dicha opción fundamental por un determinado modo de vida, al menos, allí donde el agente obra o pretende obrar de un modo internamente racional.

En consecuencia, lo que está en juego en el empleo aristotélico de la noción de *proáiresis*, al menos, cuando ésta es tomada en su sentido más estricto, no es tanto la referencia a decisiones o elecciones vinculadas con cursos particulares de acción, sino, más bien, la referencia a lo que se podría denominar una suerte de “decisión u opción fundamental” por un determinado modo de vida: a esto se refiere Aristóteles allí donde habla de la capacidad, propia del todo genuino agente racional, de vivir según (*katà*) la

<sup>17</sup> Para este punto, véase las observaciones de ANSCOMBE, 1965, p. 143 et seq.; cf. también VIGO, 1996, p. 274 et seq.

propia *proaíresis* (cf. p. ej. *EE I 2*, 1214b6 et seq.).<sup>18</sup> Ahora bien, sólo quien es capaz de optar deliberadamente por un cierto modo de vida, no importa ahora cuál sea éste, está en condiciones de producir también genuinas decisiones deliberadas respecto de cursos particulares de acción, y sólo quien obra o puede obrar con arreglo a una cierta representación global de la propia vida puede ser considerado como un genuino “sujeto” de praxis. A juicio de Aristóteles, el ámbito de la genuina praxis se extiende, pues, tanto como el de la *proaíresis*, ya que es en la posesión de esta capacidad donde reside el rasgo distintivo de los genuinos agentes: la *proaíresis* es el principio (*archê*) de la praxis (cf. *ENVI 2*, 1139a31), y puede decirse incluso que, en su carácter de “sujeto” de praxis, un ser humano (*ánthropos*) se identifica, como tal, con dicho principio, en su peculiar carácter de intelecto desiderativo (*orektikòs nouís*) o, lo que es lo mismo, de deseo intelectivamente mediado (*órexis dianoetikê*) (cf. 1139b4 et seq.).

Se comprende, pues, la razón por la cual Aristóteles asume que la mera capacidad de producir movimientos voluntarios no debe ser confundida, como tal, con la capacidad de actuar, en el sentido estricto del término, y

<sup>18</sup> Un ejemplo representativo del uso de la noción de *proaíresis* con referencia a la opción por un determinado modo de vida viene dado por la caracterización del incontinente (*akratês*), al cual Aristóteles considera como “malo a medias” (*bemipóneros*), y no como perverso o vicioso, por ser “buena” (*epieikês*) su *proaíresis* (cf. *EN VII 11*, 1152a15-18), a pesar de que sus acciones particulares coincidan habitualmente con las del intemperante (*akólastos*). Este último vive según su propia *proaíresis*, pero ha optado por un modo de vida fundamentalmente errado, desde el punto de vista moral. En cambio, el incontinente no logra traducir en concreto sus propias convicciones y traiciona, por así decir, su propia representación de la vida buena en la situación particular de acción. Por ello, Aristóteles señala que el incontinente vive y actúa, en contra de las convicciones racionales que se corresponden con su propia *proaíresis* (cf. *VII 9*, 1151a19-31; véase también *VII 6*, 1148a13-17), lo cual no impide, por cierto, que sus acciones particulares deban ser consideradas ser voluntarias e imputables (cf. *VII 11*, 1152a15 et seq.). En el caso de la incontinencia se trata, como es sabido, de un caso paradigmático del tipo de fenómenos conocidos actualmente como fenómenos de *irracionalidad interna*. Con todo, el hecho de que el principio racional de acción, vinculado con la opción racional por un modo de vida correcto, aunque no posea la debida eficacia motivacional, quede, sin embargo, preservado como tal, en el caso del incontinente, hace que éste deba ser considerado como moralmente mejor que el intemperante (cf. *VII 9*, 1151a24 et seq.). En otros contextos diferentes se encuentran empleos igualmente instructivos de la noción de *proaíresis*, en el sentido estricto que remite a la opción por un determinado modo de vida. Considérese, por ejemplo, aquellos pasajes en los que Aristóteles contrasta la actitud propia del filósofo, por un lado, y la propia del dialéctico y el sofista, por el otro: la diferencia concierne no tanto a los instrumentos conceptuales o argumentativos de los que se echa mano en cada caso, cuanto, más bien, a la elección de un determinado modo de vida (*proaíresis tou bíou*) (cf. *Met. IV 2*, 1004b22-26; véase también *Ret. I 1*, 1355b15-21; *RS 12*, 172b11: *hê sobhistikê proaíresis*).

sostiene, entonces, que los niños y ciertos animales, aunque son capaces de producir movimientos voluntarios, no actúan, propiamente, ni son agentes de *prâxis*, puesto que tampoco poseen *proaíresis* (cf. *EN* III 4, 1111b8-9; *EE* II 10, 1225b19-27), en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida. No todo lo que cuenta o puede contar como voluntario es, pues, resultado de intervención de la *proaíresis*, mientras que, viceversa, todo lo que es resultado de intervención de la *proaíresis* cuenta, al menos, *prima facie* como voluntario (cf. *EN* III 4, 1111b6-8; V 10, 1135b8-11), vale decir, allí donde no median circunstancias excepcionales que afecten decisivamente la imputabilidad del acto, tales como compulsión externa o ignorancia invencible respecto de las circunstancias particulares de la acción (cf. III 1-3).

### c) Autorreferencialidad

He señalado al comienzo que, si nos atenemos a la concepción de la praxis elaborada por Aristóteles, el rasgo diferencial de la acción racional ha de buscarse en su carácter esencialmente autorreferencial. Conviene precisar ahora un poco mejor este punto, cuya decisiva importancia muchas veces no se advierte con la debida claridad.

Parte de la desorientación que suele producirse aquí viene motivada por el significado predominante que han adquirido posteriormente las expresiones “praxis” y “práctico”. En el uso actualmente más habitual, ambas expresiones enfatizan, sobre todo, los aspectos de eficacia causal o eficiencia instrumental, más precisamente, los aspectos vinculados con la eficaz producción de determinados efectos, a través de la implementación de determinados dispositivos. Ahora bien, para recapturar el sentido originario de la noción de praxis, tal como lo elabora Aristóteles, no basta simplemente, contra lo que se supone muy a menudo, con remitir al hecho de que dicha noción está caracterizada en términos fundamentalmente teleológicos. No basta, por dos razones elementales, a saber: en primer lugar, Aristóteles no restringe la conexión teleológica al ámbito de la acción racional, sino que la extiende también al ámbito de los fenómenos y los procesos naturales; en segundo lugar, la propia conexión teleológica puede ser comprendida, como ocurre frecuentemente, sobre la base de un modelo causal subyacente que aparece caracterizado en términos de eficacia, de modo tal que no se hace alusión, al menos, en primera instancia, a ninguna estructura de tipo autorreferencial. Un ejemplo sencillo puede ayudar a aclarar este punto. Supóngase conocida una cierta conexión causal dada en la naturaleza, por ejemplo, el hecho de que una determinada sustancia natural tiene efectos analgésicos. Puesta en

relación con un determinado deseo o interés humano, dicha conexión causal puede adquirir relevancia para nuestros propósitos, justamente en la medida en que da cuenta de los medios requeridos para alcanzar el objeto de dicho deseo o interés: lo que cumple el papel de “efecto” en la conexión causal subyacente, esto es, la disminución o desaparición del dolor, aparece ahora, vale decir, a la luz del correspondiente deseo (*vgr.* el de disminuir o eliminar el dolor), como un “objetivo” o “fin” alcanzable, por tenerse a disposición el correspondiente “medio”, que se identifica precisamente con aquello que, en la conexión causal subyacente, opera como “causa”, esto es, la (ingestión de la) sustancia que opera como analgésico. La conexión causal subyacente vehiculiza, de este modo, la correspondiente conexión teleológica, que se monta, por así decir, sobre ella. Eficiencia y teleología aparecen así como las dos caras de una misma moneda, sin que el carácter autorreferencial de la praxis parezca jugar todavía, al menos, en este nivel de análisis, ningún papel relevante.

Aunque no emplea las nociones de causa y efecto en el sentido preciso que aquí les he dado, que corresponde más bien al empleo tardomedieval y moderno de los términos, Aristóteles se vale con frecuencia este tipo de ejemplos, que toma a menudo, por otra parte, precisamente del ámbito médico. En todo caso, es importante advertir que se trata de ejemplos que ilustran estructuras pertenecientes al ámbito de la producción (*poíesis*), y no estructuras específicas del ámbito de la praxis, al que Aristóteles considera como genéricamente diferente del primero e irreductible a él.<sup>19</sup> Por otra parte,

<sup>19</sup> Desde luego, se trata aquí del significado amplio de la noción de *poíesis* que permite aplicarla no sólo a aquellas acciones productivas cuyo resultado exterior es, por así decir, un nuevo “objeto” (p. ej. un artefacto), sino también a aquellas otras que apuntan a la producción de determinados “estados” o “disposiciones” en cosas u objetos dados de antemano. Ejemplos del primer tipo, empleados a menudo por Aristóteles, son la actividad del escultor o la del constructor, mientras que el segundo tipo de caso corresponde, por ejemplo, a la acción del médico, entre otros (cf. p. ej. *Met.* VII 7, 1032b2-10; VII 8, 1032b15-29, donde la curación producida por la acción del médico es tratada como un caso de *poíesis*, en pie de igualdad con el caso de la construcción de una casa, etc.). Esta ampliación del significado del término *poíesis* implica asumir también una ampliación correspondiente en el significado del término *érgon*, si se pretende mantener esta denominación para aquello que constituye el correlato intencional de *todo* tipo de acción productiva (véase p. ej. la mención de la salud como *télos* y como *érgon* de la acción del médico en *EN* I, 1094a8 y *EE* II 1, 1219a15 et seq., respectivamente). En el sentido amplio del término, *poíesis* alude, pues, a un tipo específico acción productiva que se diferencia del tipo de producción propio de la naturaleza (*phýsis*), en la medida en que se origina a partir de capacidades específicamente humanas, como el pensamiento (*diánoia*) y la técnica o el arte (*téchnē*) (cf. *Met.* VII 7, 1032a25-27; para la *téchnē* como la virtud intelectual que garantiza la eficacia en el ámbito de la *poíesis*, véase *EN* VI 4, 1140a6-10). Por último,

al menos, en el caso de la concepción de Aristóteles, la relevancia “práctica” de este tipo de contextos, de carácter causal-productivo, no se funda simplemente en el hecho de que la conexión causal subyacente pueda ser (re) interpretada en términos de una articulación de medios a fines, ya que, como se dijo ya, Aristóteles ni siquiera restringe el alcance de la conexión teleológica al ámbito del obrar humano, sino que la extiende también al ámbito de las producciones naturales. Más aún: en lo que concierne al tipo de articulación de medios a fines presente en cada caso, puede decirse incluso que el caso de la *poiésis*, vale decir, de la producción no natural, aun cuando en el mundo histórico que Aristóteles tiene en vista constituye un fenómeno casi exclusivamente humano, se asemeja en mayor medida al caso de las producciones naturales que al caso de la propia praxis. En efecto, en ambos tipos de producción, tanto la natural como la no natural, el nexo teleológico que las constituye carece, al menos, considerado en atención a su propia estructura interna, justamente de la inserción en un contexto más comprensivo, de carácter autorreferencial, como el que pertenece estructuralmente a la praxis. Resulta revelador, en este sentido, que Aristóteles compare habitualmente a la virtud propia del obrar productivo, esto es, la *téchne*, con la naturaleza, a la cual puede decirse que “imita”, y se abstenga, en cambio, de este tipo de comparación en el caso de la virtud propia de la praxis, esto es, la “prudencia” o “sabiduría práctica” (*phrónesis*).<sup>20</sup> La relevancia “práctica” de contextos causal-productivos como el indicado y, de modo más general, la inserción del obrar productivo en el ámbito propio de la praxis viene

---

hay un sentido todavía más amplio, y menos vinculante, de la noción de *poiésis*, que permite aplicarla, incluso más allá del ámbito de la acción humana, también al ámbito del movimiento animal y los procesos naturales, en correspondencia con usos no demasiado específicos del verbo *poiéo*, en el sentido de “hacer”, “producir” o bien “crear”. Este sentido general de “producción” o “creación” a secas, que hace caer el énfasis sobre la mera capacidad de hacer que algo pase del “no ser” al “ser”, juega un papel importante en un famoso pasaje de Platón (cf. *Simposio* 205b), pero no provee el punto de partida inmediato de la concepción aristotélica.

<sup>20</sup> Para el origen aristotélico del motivo *ars imitatur naturam*, véase *Fís.* II 2, 194a21 et seq. Como se sabe, el motivo adquirió progresivamente, a partir de la filosofía tardomedieval, el carácter de un tópico de empleo poco menos que generalizado. Y, en mi opinión, no resulta inverosímil la sugerencia de que su extrapolación, sin tomar mayores recaudos, desde el ámbito de la producción técnico-artística hacia el ámbito propio de la praxis ha contribuido en no pocas ocasiones, junto con otros factores, a la consolidación de comprensiones fuertemente naturalizadas de la acción racional, que, aunque a menudo se pretenden deudoras de Aristóteles, ya no logran hacer debida justicia a aquellos aspectos nucleares de la concepción aristotélica que apuntan a poner de manifiesto la irreductible especificidad de la praxis. Para una discusión del empleo aristotélico del paralelismo entre naturaleza y arte (técnica), véase la clásica contribución de LE BLOND, 1939, p. 326-346.

facilitada, pues, por una vinculación sobreañadida, es decir, extrínseca con el espacio autorreferencial de comprensión que abre y en el cual se mueve el trato consigo mismo propio de los “sujetos” de praxis, en cuanto éstos deben obrar según su propia *proaíresis* y con referencia a una cierta representación global de la propia vida. De tal vinculación extrínseca de la *poíesis* con el ámbito de la praxis da cuenta Aristóteles, entre otros lugares, también allí donde elabora argumentos específicos destinados a mostrar la necesidad de subordinar los fines de la producción técnico-artística a los fines de la propia praxis (cf. p. ej. *ENI* 1).<sup>21</sup>

La anterior alusión al papel que cumple la propia *proaíresis* y, en conexión con ella, la referencia a una cierta representación global de la propia vida permite, por último, llamar la atención sobre un aspecto raramente enfatizado, pero que, a mi modo de ver, resulta de central importancia para comprender el verdadero alcance de la posición aristotélica. Se trata del hecho de que, en virtud de su carácter esencialmente autorreferencial, la praxis se caracteriza, de modo no menos esencial, por su irreductible individualidad e indelegabilidad. En todos los casos, allí donde se está en presencia de genuina praxis, se trata de un modo de obrar o comportarse, en virtud del cual el sujeto individual se hace cargo indelegablemente de sí mismo de una determinada manera, sobre la base de una cierta concepción global de la propia vida. Así lo enfatiza Aristóteles, especialmente, en el contexto del tratamiento de la *phrónesis*, como aquella virtud que pertenece de modo específico al orden de la praxis: el hombre prudente (*phrónimos*) se caracteriza, precisamente, por la capacidad que le permite deliberar adecuadamente acerca de lo que, en general, resulta bueno o conveniente para él mismo (*hautôî*) (cf. *ENVI*, 1140a25-27), esto es, con referencia a las circunstancias particulares de su propia vida. En su sentido primario, la *phrónesis* queda referida, pues, al bien propio del agente individual y sólo derivativamente, es decir, por extensión y sobre la base del conocimiento del propio bien individual, también aquel bien que corresponde a la familia, primero, y a la comunidad política, después, ya que estos bienes constituyen, a su vez, condiciones necesarias para la plena realización del propio bien individual (cf. *VI* 9, 1141b33-1142a10).

Este carácter de individualidad e indelegabilidad propio de toda genuina praxis explica por qué, cuando no está en condiciones de hacerse cargo comprensiva y ejecutivamente de sí mismo según su propia *proaíresis*, vale

<sup>21</sup> Para los aspectos referidos a la dependencia de los fines de la producción técnico-artística respecto de los fines de la praxis, véase el tratamiento más amplio en VIGO, 2006, cap. XII, esp. p. 385 et seq.



decir, sobre la base de una cierta concepción global de su propia vida, un individuo no puede contar, a juicio de Aristóteles, como un verdadero “sujeto” de praxis, aun cuando sea capaz de movimiento voluntario. Más bien, tal individuo ha de quedar necesariamente sometido a la tutela de otros, que estén en condiciones de velar por su propio bien. Tal sería el caso, piensa Aristóteles, no sólo de los niños pequeños, sino también de los esclavos e incluso, en una medida menor, de las mujeres. Desde luego, no se requiere adoptar esta obsoleta visión ultrarrestrictiva del universo de la genuina agencia, para poder suscribir lo esencial de la posición aristotélica relativa a las condiciones de individualidad e indelegabilidad que debe satisfacer toda verdadera praxis.<sup>22</sup>

### III. LA ORIENTACIÓN A PARTIR DE UNA CONCEPCIÓN GLOBAL DE LA PROPIA VIDA Y LA APERTURA AL HORIZONTE DE FUTURO

En la interpretación de la concepción aristotélica de la acción racional no siempre se ha reconocido debidamente el papel decisivo que Aristóteles concede a la capacidad de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida, allí donde se trata de dar cuenta de las condiciones internas que posibilitan la praxis.

Parte de la explicación de esta circunstancia tiene que ver, sin duda, con el hecho de que, a la hora de explicar el modo en el que tiene lugar la producción de los movimientos animales y la acción humana, Aristóteles apela a un mismo modelo explicativo, a saber: el provisto por la estructura formal del así llamado “silogismo práctico”. Éste enfoca la producción efectiva del movimiento o la acción, que ocupa el lugar de la conclusión, dejando de lado otros presupuestos deliberativos y reflexivos precedentes y atendiendo exclusivamente a lo que suelo denominar el “tramo terminal” o “proximal” del proceso, vale decir, el tramo que se inicia una vez que el proceso deliberativo

---

<sup>22</sup> Vale la pena aclarar, además, que el énfasis en la indelegable individualidad de la praxis no pone en cuestión la posibilidad de la existencia de una genuina praxis comunitaria, tal como el propio Aristóteles la presenta en el marco de su concepción de la *polis*. Por el contrario, si se tiene en cuenta que, a juicio de Aristóteles, de la praxis comunitaria sólo pueden tomar parte de modo protagónico quienes pueden ser genuinos ciudadanos, habrá que decir que su concepción de la praxis comunitaria confirma y refuerza la tesis del carácter de indelegable individualidad propio de toda genuina praxis. Sobre esta base, sería posible incluso reconstruir las condiciones que, a juicio de Aristóteles, subyacen a la constitución de un genuino “nosotros”, en el sentido de un verdadero “sujeto comunitario” de praxis. Tal reconstrucción, obviamente, debería tomar en cuenta también el caso de comunidades intermedias como el matrimonio, la casa, etc.

de averiguación de los medios para alcanzar un determinado fin ya está concluido. El silogismo práctico presenta dicha producción del movimiento o la acción como el resultado de la convergencia de un factor desiderativo (*vgr.* deseos de diferente tipo) y un factor cognitivo (*vgr.* percepción, imaginación o bien intelecto) (cf. *MA* 6, 700b17-23), los cuales quedan representados, respectivamente, en la premisa mayor y la premisa menor.<sup>23</sup> Sin embargo, el recurso a un mismo modelo explicativo no nivela las importantes diferencias existentes entre el movimiento animal y la acción humana. Y Aristóteles intenta hacer justicia a tales diferencias, incluso en este nivel de análisis que se focaliza sobre el tramo terminal o proximal del proceso de producción de la acción, estableciendo una clara distinción entre las formas de deseo y las formas de conocimiento intervinientes en uno y otro caso.

En el caso de la acción humana, el factor desiderativo (*órexís*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también toda una gama de deseos vinculados con las diferentes posibles reacciones emocionales ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente

<sup>23</sup> Aristóteles aborda específicamente el problema de la producción del movimiento animal y la acción humana tanto en *MA* (cf. 6-7) como en *DA* (cf. III 9-13). Tal como lo pone de manifiesto la estructura formal del silogismo práctico, el factor desiderativo interviniente en la producción del movimiento (animal) o la acción (humana) apunta a su objetivo o fin, mientras que el factor cognitivo opera la determinación de los medios necesarios para alcanzar el fin deseado. El factor desiderativo queda documentado en la premisa mayor, llamada también “premisas del bien”, por contener una referencia al fin o bien perseguido; el factor cognitivo en la premisa menor, llamada también “premisas de lo posible”, por remitir a los medios que el sujeto del movimiento o acción puede arbitrar para asegurarse la consecución de tal fin (cf. *MA* 7, 701a23-25). Un sencillo ejemplo ofrecido por Aristóteles basta para ilustrar el punto: 1) premisa mayor: “deseo beber”; 2) premisa menor: “esto es bebida”; 3) conclusión: movimiento (animal) o acción (humana) de beber (cf. 701a32-33). El *explanandum* para el cual el silogismo práctico provee el correspondiente *explanans* es el movimiento voluntario animal o bien la acción humana. No hay que confundir, pues, el silogismo práctico, que consiste exclusivamente en la conexión de un deseo particular con una creencia referida a los medios para alcanzarlo, con el razonamiento deliberativo que, en el caso de los agentes, conduce a establecer los medios para alcanzar un determinado fin, allí donde tales medios no puedan ser identificados de modo inmediato a través de la percepción y reclamen entonces determinados procedimientos de averiguación, que pueden ser más o menos complejos, según los casos. Para este último tipo de razonamiento, he propuesto introducir el nombre de “silogismo deliberativo”, siguiendo la sugerencia del propio Aristóteles, según la cual la deliberación (*boûleusís*) es un cierto (tipo de) silogismo (*syllogismós tis*) (cf. *DM* 2, 453a14; véase VIGO, 2009, esp. p. 115 et seq.). Para la interpretación que sitúa el silogismo práctico aristotélico exclusivamente en el tramo terminal o proximal del proceso de producción del movimiento o la acción, me permito remitir a la defensa más detallada en VIGO, 2009; id., 2010b.

racional (*boúlesis*). Del mismo modo, en el caso de la acción humana, el factor cognitivo involucrado en su producción no queda restringido al ámbito de la mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, sino que comprende también diferentes tipos de procesos intelectivos. Más concretamente, se trata aquí de la intervención del que Aristóteles llama el “intelecto práctico” (*noûs praktikós*), que es aquel que delibera o calcula con vistas a la consecución de un fin (*ho béneká tou logizómenos*) (cf. *DA* III 10, 433a14; véase también 433a18: *diánoia praktiké*). Las facultades intelectuales y deliberativas propias de los agentes racionales son justamente aquellas que permiten la averiguación de los medios más adecuados para hacer la posible obtención de los fines a los que apuntan sus diferentes deseos (cf. *EN* III 5, 1122a18-1113a2).

Puesto que en el caso de los agentes racionales se da la presencia de deseos de diferente tipo y origen, en particular, de deseos de origen racional que apuntan a fines de mediano y largo plazo, la averiguación de los medios conducentes a la obtención de dichos fines y la compatibilización de su persecución con la obtención de otros fines diferentes plantean exigencias completamente diferentes que en el caso de aquellos comportamientos y movimientos dirigidos a la satisfacción de deseos apetitivos inmediatos, que son los únicos que poseen los animales. A través de sus deseos racionales referidos a fines de mediano y largo plazo los “sujetos” de praxis están siempre ya lanzados más allá de toda situación particular de acción, en dirección de un horizonte futuro de posibilidades, a partir del cual deben intentar apropiarse significativamente de la situación presente en cada caso.

Esta peculiar apertura al horizonte del tiempo y, en particular, al horizonte del futuro resulta, a juicio de Aristóteles, esencial para la estructura de la racionalidad práctica, como tal. Su función queda expresada de un modo peculiarmente nítido a través del fenómeno del conflicto motivacional o conflicto de deseos, que sólo puede darse, propiamente, en el caso de los “sujetos” de praxis, precisamente por poseer éstos un tipo especial de conciencia del tiempo (cf. *DA* III 10, 433b6-7: *aísthesis chrónou*), en la cual el acceso al horizonte futuro de sus propias posibilidades juega un papel decisivo. Aristóteles explica el punto por medio de un ejemplo sencillo. En el caso de los “sujetos” de praxis puede ocurrir que surjan deseos opuestos, concretamente, allí donde el principio racional (*ho lógos*) y los deseos apetitivos (*hai epithymíai*) se oponen (cf. 433b5-6). Así, ocurre un conflicto de deseos, por ejemplo, cuando, por un lado, el intelecto (*noûs*) ordena, bajo consideración de las consecuencias futuras (*dià tò mēllon*), renunciar a determinadas sensaciones placenteras inmediatas, mientras que, por otro lado, los deseos apetitivos, que quedan como tales fijados al presente inmediato (*dià*

*tò éde*), reclaman la acción opuesta (cf. 433b7-8). En tal sentido, este tipo de conflicto de deseos pone de manifiesto la peculiar apertura al horizonte de futuro que posibilitan las capacidades intelectuales y racionales, en la medida en que dan origen a determinadas formas de deseo y las orientan intencionalmente.

Sobre la base de tal mediación racional, los “sujetos” de praxis están en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción presente en cada caso, de distanciarse de lo dado inmediatamente y de considerarlo, así, desde la perspectiva que abre la referencia a una representación de la propia vida como un todo. Por medio del intelecto práctico y los deseos racionales se abre a los “sujetos” de praxis la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido.<sup>24</sup> Si los “sujetos” de praxis, en cambio, sólo fueran capaces de deseos apetitivos, como ocurre con los animales, entonces el acceso a tales fines o bienes les quedaría vedado, de modo que, en rigor, tampoco serían ya genuinos “sujetos” de praxis. Bajo tales condiciones, que implican la supresión de la perspectiva de futuro (*dià tò mè borân tò méllon*), todo lo que se les apareciera como *abóra* (*nŷn*) bueno o placentero, explica Aristóteles, se les aparecería como bueno o placentero *sin más* (*haplôs*) (cf. *DA* III 10, 433b8-10).

<sup>24</sup> Para este aspecto y su papel central en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, véase la discusión mucho más amplia en VIGO, 1996, p. 249-285. El aspecto de referencia anticipativa al propio horizonte de futuro y a una cierta representación global de la propia vida, que resulta esencial para la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, no siempre ha sido reconocido en su genuino alcance por los intérpretes. Sin embargo, véase IRWIN, 1988, p. 338 et seq.; SHERMAN, 1989, p. 72-75; REEVE, 1992, p. 91-94. Desde luego, el énfasis sobre la apertura al horizonte futuro de las propias posibilidades y sobre el papel que desempeña la referencia a una cierta representación global de la propia vida no queda restringido al tratamiento de la *proairesis*, situado, como tal, en el plano correspondiente a la teoría de la acción, sino que juega un papel importante también dentro del modelo teórico que Aristóteles elabora en el ámbito de la ética normativa y la teoría política. En efecto, en la concepción aristotélica no sólo la prudencia o sabiduría práctica (*prónesis*), en tanto referida al objetivo de la vida buena, en general (*pròs tò eû zên hólos*) (cf. *EN* VI 5, 1140a25-28), sino también capacidades estrechamente asociadas a ella, tales como la “buena deliberación” o el “buen consejo” (*euboulía*) (cf. VI 10, 1142b31-33) e instituciones sociales básicas, tales como la casa (*oikía*) (cf. *Pol.* I 2, 1252b12-14), el matrimonio (cf. *ENVIII* 14, 1162a19-22) y el propio Estado (cf. VIII 11, 1160a21-33), quedan caracterizadas en su función específica por referencia no al beneficio inmediato ni a determinados bienes particulares, sino, más bien, al buen logro de la vida, como un todo.

La capacidad, aparentemente sólo negativa, de renunciar a bienes o placeres inmediatos es, en realidad, expresión positiva de la referencia al propio horizonte de futuro, que caracteriza a los “sujetos” de praxis, en la medida en que en cada contexto particular de acción ponen, de algún modo, en juego su propio ser, como un todo.<sup>25</sup>

Como se echa de ver, la capacidad de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida, distintiva de los “sujetos” de praxis, se conecta, de modo inmediato, con la función que Aristóteles concede a la representación de la felicidad en su concepción de la acción racional. Los “sujetos” de praxis se caracterizan por poseer deseos de diferentes tipos, entre los cuales se cuentan los deseos de origen y orientación racional, referidos a fines de mediano y largo plazo. En virtud de sus propias capacidades racionales y los deseos vinculados con ellas, los “sujetos” de praxis están proyectados siempre ya más allá de la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, y referidos así a una cierta representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Dicho de otro modo: se caracterizan por obrar, de uno

---

<sup>25</sup> Esto vale incluso allí – y peculiarmente allí –, donde, con ocasión de la situación particular de acción, el “sujeto” de praxis justamente no logra traducir adecuadamente en concreto su propia representación acerca de lo que sería para él mismo una vida buena o mejor, de modo tal que no logra hacer justicia a su propia comprensión de sí mismo. Esto ocurre del modo más nítido en el caso de los fenómenos de irracionalidad interna, en particular, en el caso de la acción incontinente. Como es sabido, en el libro VII de *EN* Aristóteles dedica un extenso y detallado tratamiento al fenómeno de la incontinencia (*akrasía*), destinado, entre otras cosas, a mostrar de qué modo es posible que el “sujeto” de praxis obre de modo voluntario o intencional en contra de sus propias creencias acerca de lo que sería mejor para él mismo, algo que Sócrates había descartado, sin más, como imposible. La peculiar apertura al horizonte del futuro y la referencia a una representación global de la propia vida, como una cierta unidad de sentido, lejos de quedar, sin más, desactivadas en el caso del agente que obra de modo incontinente, anuncian, más allá de la situación particular de acción, su persistente operatividad y vigencia, en la perspectiva retrospectiva, a través de los fenómenos del arrepentimiento y el quedar en deuda ante sí mismo, que Aristóteles considera esenciales para caracterizar la disposición interior del incontinente (cf. VII 9, 1150b29-31), por oposición al intemperante, que, justamente por no sentir ya arrepentimiento alguno, resulta incurable (cf. VII 8, 1150a19-22). Desde el punto de vista de su peculiar estructura temporal, la incontinencia puede caracterizarse, pues, como una suerte de transitoria “(re)caída en el presente”, que, como tal, sólo resulta posible para aquel que, como el “sujeto” de praxis, se elevado siempre ya más allá de toda situación particular de acción, en dirección de un horizonte futuro de fines de mediano y largo plazo, a través de la referencia a una representación global de la propia vida, como una cierta unidad de sentido.

u otro modo, sobre la base de una cierta representación de la vida buena o lograda, por poco articulada y deficiente que dicha representación pueda ser en muchos casos.

En tal sentido, en un pasaje cuya importancia sistemática no siempre ha sido adecuadamente reconocida, Aristóteles explica que lo propio de *todo* (*bápas*) el que es capaz de vivir según su propia decisión deliberada (*proaíresis*) consiste en haber puesto siempre ya un cierto objetivo de la vida buena – sea el honor, la fama, la riqueza, la educación – con arreglo al cual ordenará sus actividades, ya que no ordenar la vida por referencia a un cierto fin es signo de gran insensatez (*aphrosýne*) (cf. *EEI* 2, 1214b6-11). La asunción de un cierto objetivo que provee el contenido nuclear de la representación de una vida buena o lograda constituye, pues, una condición necesaria para el pleno despliegue de su constitutiva racionalidad por parte del “sujeto” de praxis. Llamo a la exigencia de carácter cuasi-normativo que adquiere expresión en este pasaje el “postulado mínimo de racionalidad práctica”, en la medida en que apunta a las condiciones mínimas de sentido y consistencia (racionalidad interna) que debe satisfacer la acción racional, para contar como genuina expresión de la capacidad, constitutiva de los “sujetos” de praxis, de vivir según la propia *proaíresis*. Se trata, pues, de una exigencia que plantea requerimientos de carácter, por así decir, puramente formal, y que se sitúa, como tal, en el plano correspondiente a la teoría de la acción, y no todavía en el plano correspondiente a la ética normativa, como lo muestra ya el simple hecho de que no prejuzga todavía sobre la cuestión relativa al contenido material que deba darse a la representación de la vida buena o lograda. De hecho, ninguno de los candidatos mencionados a título de ejemplos en el texto (*vgr.* honor, fama, riqueza, educación) se corresponde con el que Aristóteles mismo considera como el más adecuado, a la hora de indicar el contenido nuclear de la representación del fin último de la praxis.

Que hay que asumir la existencia de algo así como un fin último de todas las actividades, el cual es buscado siempre por sí mismo y nunca con vistas a algo diferente, se sigue, a juicio de Aristóteles, de las exigencias que trae consigo el intento de dar cuenta de las acciones por medio de la referencia a fines (cf. *ENI* 1-2). En efecto, si es cierto que la pregunta “para qué” puede aplicarse reiterativamente en diferentes niveles de consideración, se sigue entonces que la correspondiente cadena de explicaciones no quedará completa, hasta que se identifique en ella un fin u objetivo último respecto del cual dicha pregunta ya no pueda ser aplicada de modo significativo, por tratarse precisamente de un fin u objetivo que se desea y se busca “por sí mismo”, y no como medio para alcanzar algo diferente.

Para decirlo como lo formula Aristóteles, si quisiéramos y buscáramos todas las cosas sólo con vistas a algo diferente, y no deseáramos nada por sí mismo, ocurriría entonces que todos nuestros deseos y búsquedas serían, en definitiva, vanos, pues la serie de los fines y, con ello, también la correspondiente serie de las explicaciones y justificaciones de nuestras acciones por referencia a dichos fines se remontarían al infinito, lo cual equivale a decir, en definitiva, que no tendríamos explicación suficiente para ninguno de nuestros deseos y acciones (cf. I 1, 1094a18-21). Vista la existencia de una multiplicidad de fines particulares en conexión con actividades particulares, y vista la posibilidad de articular muchos de dichos fines en estructuras más comprensivas en las que algunos de ellos quedan subordinados a otros en calidad de medios o condiciones para su obtención, Aristóteles señala cuál sería el precio de suponer que “todo” fin es querido siempre como medio “para otro fin diferente”.

Puesto que bajo esa suposición la serie de fines y explicaciones remontaría al infinito, y no habría en rigor explicación suficiente alguna para las acciones, resulta entonces necesario asumir la existencia de algún fin último, ubicado en la cúspide de la jerarquía de los fines, que ya no pueda ser querido, en ningún contexto, como medio para otro fin diferente. El precio de no orientar todas las actividades hacia un fin último querido por sí mismo es, como ya se dijo, el de no poder desplegar adecuadamente la racionalidad práctica constitutiva del “sujeto” de praxis.

Ahora bien, sobre el nombre del fin último y buscado siempre por sí mismo, piensa Aristóteles, hay consenso general entre los hombres, pues todos coinciden en identificarlo con la felicidad (cf. *EN* I 2, 1095a14-20). Sin embargo, a la hora de determinar el contenido material de dicho fin último, es decir, a la hora de decir en qué consiste la vida buena o feliz, surgen amplísimas discrepancias. No sólo están en desacuerdo diferentes personas o grupos de personas, por ejemplo, quienes se atienen a bienes como el placer, las riquezas o el honor y quienes apuntan a bienes menos inmediatos, sino que incluso uno y el mismo individuo suele cambiar de opinión, pues si está enfermo, tiende a pensar que la felicidad reside en la salud, mientras que si ha caído en la pobreza, tiende a creer que la felicidad está en el dinero (cf. 1095a20-25). Sin embargo, Aristóteles no cree que cualquier representación del contenido de la vida feliz sea igualmente apropiada para satisfacer, siquiera, los requisitos de la “caracterización formal” de la felicidad como fin último de la vida. Por otro lado, y esto es igualmente importante, Aristóteles tampoco cree que cualquier representación del “contenido material” de la felicidad, aun allí donde pudiera satisfacer los requisitos derivados de su

caracterización formal como fin último, sea igualmente apropiada para dar cuenta del tipo de vida que corresponde a un agente de praxis, en tanto ser dotado de razón.

En este sentido, puede decirse, apelando a una distinción introducida por Terence Irwin, que Aristóteles no opera con una concepción meramente “conativa” de la felicidad, que define su contenido por referencia simplemente a los deseos del agente particular, cualesquiera sean éstos, sino, más bien, con una concepción “normativa”, que apunta a lo que sería el bien “real” del agente, que le corresponde en virtud de la constitución de sus propias capacidades, y que puede no coincidir con lo que el propio agente desea efectivamente.<sup>26</sup> Al pleno despliegue de la racionalidad constitutiva del “sujeto” de praxis se llega, pues, sólo allí donde la totalidad de las actividades es ordenada por referencia no a una representación cualquiera de la felicidad, sino, más bien, a una que haga justicia, del modo más pleno posible, a las propias capacidades del agente, como ser dotado de facultades racionales.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Para la distinción entre concepciones meramente conativas y concepciones normativas de la felicidad, véase IRWIN, 1988, p. 362 et seq.; de un modo comparable, KRAUT, 1979, distingue entre concepciones subjetivistas y objetivistas de la felicidad.

<sup>27</sup> Como es sabido, en *ENI 6* Aristóteles desarrolla un argumento que busca determinar el contenido nuclear de la vida feliz por referencia a la función (*érgon*) propia del hombre (cf. 1097b24-1098a18). Tal función correspondería a aquellas actividades que dan expresión a las facultades racionales que sólo el hombre posee (cf. 1097b34-1098a4). La función propia del hombre debe consistir, por tanto, en una actividad (*enérgeia*) del alma en conformidad con la intervención de la facultad racional o, al menos, no sin dicha intervención (cf. 1098a7-8). Con todo, la identificación de un género específico de actividad que resulta exclusivo del hombre no basta todavía para alcanzar el objetivo final del argumento, que consiste en la determinación del contenido material de la felicidad, por la sencilla razón de que la noción de felicidad no es coextensiva con la de actividad propia y específicamente humana, sino que alude, más bien, al ejercicio *pleno* de dicha actividad, es decir, a la vida humana plena o lograda. En tal sentido, Aristóteles explica que respecto de una actividad genéricamente idéntica la posesión de la virtud da cuenta de la diferencia cualitativa que hace que digamos que dicha actividad está *bien* ejecutada y que el que la realiza es un *buen* ejecutante. Así, por ejemplo, la diferencia entre un simple guitarrista y un buen o excelente guitarrista no concierne al tipo de actividad realizada, sino, más bien, al modo en que se realiza una y la misma actividad: es la diferencia entre la simple ejecución y la ejecución lograda o excelente de la actividad propia de quien toca la guitarra (cf. *ENI 6*, 1098a8-12). Si esto es así, el contenido nuclear de la representación de la vida feliz para el hombre debe buscarse no meramente en las actividades facilitadas por las facultades racionales, sino, más bien, en “el ejercicio pleno o virtuoso de dichas actividades”. Por ello, Aristóteles concluye que el bien propiamente humano (*tò anthrôpinon agathón*) consiste en una actividad del alma racional según su virtud propia, y, de haber varias virtudes vinculadas con el ejercicio de las facultades racionales, entonces según la mejor y la más perfecta de ellas (cf. 1098a16-18). Y ello, agrega Aristóteles, a lo largo de toda una vida, es decir, de un modo regular y reiterado, y no como algo excepcional o esporádico,



Lo dicho en la sección anterior da cuenta de los aspectos conectados con la noción de identidad práctica por el lado que remite a la presencia de determinadas “descripciones” o, mejor aún, de determinados “esbozos proyectivos de carácter global”, a partir de los cuales se orienta la propia comprensión del “sujeto” de praxis. La riqueza de la concepción aristotélica hace que, en cierto modo, la noción de “descripción” resulte aquí demasiado estrecha, pues lo que se requiere no es una mera descripción de sí mismo, ni siquiera un conjunto de diferentes descripciones, sino, más bien, un esbozo proyectivo de carácter totalizador y articulado, sobre la base del cual la propia vida pueda ser comprendida como una cierta unidad de sentido, con arreglo a una cierta representación nuclear de la vida buena o lograda (felicidad).

Con todo, la mera posesión de un esbozo anticipativo de tal índole, referido a la propia vida como un todo, no constituye todavía por sí misma, a juicio de Aristóteles, la identidad del “sujeto” de praxis, en su concreción individual. Del otro lado del esquema, la concreción individual de dicha identidad práctica tampoco viene dada, sin más, por la pertenencia del “sujeto” de praxis a una clase natural de cosas, vale decir, en este caso, a la especie humana. Por cierto, Aristóteles concibe a los seres humanos como sustancias individuales caracterizadas específicamente por la racionalidad. En la forma sustancial del ser humano, como ser racional, se apoya, por así decir, la identidad “específica del sujeto” de praxis, aquello que él mismo comparte, de antemano, con todos sus semejantes. Pero esto no puede ser visto más que un primer estrato en la constitución de su propia identidad, como el “sujeto” de praxis que él mismo es, insuficiente aún para dar cuenta de su carácter de “individualidad singular”, no intercambiable indiferentemente con los demás miembros de su misma especie. Por otro lado, tampoco bastaría aquí la mera referencia a la individualidad sustancial de cada uno de los miembros de dicha especie.

Connotados intérpretes han enfatizado fuertemente en los últimos años el carácter de particularidad que poseería, en el marco de la concepción aristotélica, la forma de cada objeto sustancial individual. En el caso específico de los seres vivos, en general, y el ser humano, en particular, esto implica asumir el carácter individual del alma, como forma sustancial del cuerpo, una tesis

---

pues una golondrina no hace verano. La felicidad es, pues, un cierto modo de vida, y no un mero acontecimiento aislado o una experiencia puntual irrepetible (cf. 1098a18-20).

que parece encontrar puntos de apoyo en la biología de Aristóteles, más precisamente, en su embriología.<sup>28</sup> Con todo, el tipo peculiar de individualidad y singularidad que reclama la noción de identidad práctica jamás podría ser explicado meramente en términos de la identidad numérica de un objeto sustancial cualquiera, no importa si se trata o no de un ser vivo. Las características de individualidad y singularidad parecen pertenecer a los verdaderos “sujetos” de praxis, a las personas, como nosotros las llamaríamos, en un sentido diferente y mucho más radical que a los meros objetos sustanciales. Esta individualidad y singularidad constitutiva del “sujeto” de praxis no puede derivarse simplemente de su forma sustancial, aunque cuando ésta tuviera que ser considerada ella misma como particular, en el sentido basado en la noción cósmica de identidad numérica. En efecto, este tipo elemental y meramente cósmico de identidad no puede dar expresión a aquello que constituye el núcleo individual de un “sujeto” de praxis, esto es, a su “identidad personal”.

Para dar cuenta de este aspecto, Aristóteles no apela simplemente al “sustancialismo”, sino, más bien, a lo que puede denominarse el “habitualismo”. Introduzco este término para caracterizar una concepción que intenta fundar la consistencia de la individualidad personal, básicamente, en los “hábitos” o, mejor aún, las “disposiciones habituales” (*béxeis*; singular: *béxis*) que, en su conjunto, configuran el carácter (*êthos*) del individuo. Como se sabe, las disposiciones habituales ocupan una posición central en el modelo ético de Aristóteles: su ética es una ética de las virtudes, y éstas están concebidas como disposiciones habituales del carácter. Pero no sólo en el plano normativo, sino, antes ya, también en el plano descriptivo juegan las disposiciones habituales un papel decisivo, particularmente, allí donde se trata de dar cuenta de la constitución de la identidad propia del “sujeto” de praxis y de garantizar su peculiar consistencia ontológica, la cual no puede ser nunca comprendida en términos puramente cósmicos.<sup>29</sup> Desde el punto de vista categorial, las disposiciones

<sup>28</sup> A este respecto, véase ahora la discusión en BERTI, 2010. Para una sucinta discusión del problema de si Aristóteles concibe la forma sustancial, en general, como particular o como universal, véase RAPP, 1996, quien, sobre la base de una interpretación de la crítica al universal platónico desarrollada en *Met.* VII 13-16, sostiene que la forma sustancial es el principio que permite la identificación y la individualización, sin ser ella misma particular, ya que, al mismo tiempo, opera como correlato de la definición y como elemento común a todos los miembros de una especie. Defensas del carácter particular de la forma sustancial se encuentran, en cambio, en IRWIN, 1988, p. 245-269; FREDE, 1987a; FREDE; PATZIG, 1988, I, p. 36-42; p. 48-57, entre otros.

<sup>29</sup> IRWIN, 1988, defiende una interpretación diferente de la posición de Aristóteles. A partir de la atribución a Aristóteles de la creencia en formas sustanciales particulares (véase nota anterior), sostiene Irwin que la persistencia de las personas se apoya básicamente en la forma sustancial

habituales constituyen estructuras de potencialidad activamente determinada, vale decir, formas de lo que Aristóteles denomina, en alguna ocasión, el “acto primero” (*entelécheia he próte*) (cf. *DA* II 1, 412a27, b5).<sup>30</sup> Más concretamente, en el caso de las disposiciones habituales, se trata de estructuras no innatas sino adquiridas, a través de los correspondientes procesos de habituación. Como nadie ignora, Aristóteles rechaza la concepción aristocrática tradicional de las virtudes como meros talentos innatos o naturales. Para Aristóteles las virtudes éticas no son dadas por naturaleza, aunque estamos naturalmente aptos para recibirlas, sino que son desarrolladas a través de una adecuada habituación moral (cf. *EN* II 1, 1103a14 et seq.). Pero, desde luego, tampoco los vicios, en el sentido específicamente moral de la expresión, son dados por naturaleza, sino que constituyen también ellos disposiciones habituales adquiridas a través del correspondiente ejercicio.

La diferencia entre virtudes y vicios no concierne, pues, a su carácter de disposiciones habituales, sino, más bien, al tipo específico de disposiciones habituales que representan: mientras que las virtudes se caracterizan por ser hábitos que incorporan determinados patrones de racionalidad, más precisamente, en el caso de las virtudes éticas, los patrones de racionalidad que corresponden a la virtud intelectual de la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*),

---

individual, y no meramente en el *ethos* (cf. p. 377 et seq.). Sin embargo, aun cuando hubiera que admitir formas individuales, como lo hace Irwin, y sostener entonces que el alma de cada individuo humano es ella misma particular, mi objeción seguiría en pie: con la sola referencia a la particularidad de la forma sustancial no basta para explicar el carácter peculiar que posee la individualidad del “sujeto” de praxis, en términos de lo que exige la noción de identidad práctica, pues lo decisivo aquí seguiría siendo el modo en que, en cada caso, el “sujeto” de praxis se hiciera cargo de su propia identidad sustancial, fundada en su propia forma individual, y no la mera posesión de tal forma individual. A ello se añade que dicho modo de hacerse cargo de la propia identidad sustancial no podría estar determinado él mismo, sin más, por la propia forma individual. En suma: la noción de mera identidad numérica, comprendida en términos puramente cósmicos, no permite, por sí sola, dar cuenta de modo específico del papel que juega la estructura autorreferencial de la praxis en la constitución de la propia identidad práctica.

<sup>30</sup> Aunque en el contexto de la psicología Aristóteles aplica la noción de acto primero para caracterizar el alma misma, que no constituye una estructura adquirida al modo de las disposiciones habituales, los propios ejemplos de Aristóteles muestran que la noción se aplica además, y fundamentalmente, a disposiciones adquiridas, como la ciencia, etc., a las cuales Aristóteles caracteriza en diversos contextos como disposiciones habituales (*béxeis*). Para una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica de las disposiciones habituales, tanto con respecto a su estatuto categorial, como también en lo que concierne a su papel en el ámbito de la teoría de la acción y la ética, véase la extensa discusión en VIGO, 1996, p. 162-248.

los vicios, en cambio, no incorporan esos mismos patrones de racionalidad, sino que surgen a partir de la reiteración de decisiones y acciones particulares que no se ajustan a lo que en cada caso exigiría dicha virtud intelectual.

Son precisamente las disposiciones habituales, ya sean virtuosas o viciosas, adquiridas a través del propio ejercicio, las que constituyen los rasgos definitorios fundamentales del carácter del “sujeto” de praxis. Por ello, puede decirse que para Aristóteles el “ser” mismo del “sujeto” de praxis es él mismo, en decisiva medida, un resultado de la propia praxis. Las disposiciones habituales del carácter operan una internalización y conservación de determinados modelos de comportamiento y patrones valorativos, de modo tal que producen una profunda identificación del “sujeto” de praxis con tales modelos y patrones. Éstos se convierten en parte de su propia identidad nuclear, como el individuo que precisamente es: llegan a constituir una suerte de “segunda naturaleza”, para usar una expresión tradicional que no se encuentra literalmente en Aristóteles, pero hace justicia a algunos de los rasgos centrales de su concepción.<sup>31</sup>

A partir de dicha identificación, el “sujeto” de praxis no sólo actúa en adelante de conformidad con tales modelos y patrones, sino que, además, *desea* de acuerdo con ellos (cf. *ENV* 1, 1129a6 et seq.). Vale decir: la adquisición y consolidación de determinadas disposiciones habituales éticas no sólo modifica nuestro obrar fáctico presente, sino que influye también decisivamente en el proyecto de nuestro horizonte futuro de expectativas y, con ello, en nuestro modo de comprender en cada caso la situación presente de acción con la que nos vemos fácticamente confrontados. El “bien”, explica Aristóteles, se nos aparece en cada caso sobre la base del repertorio de disposiciones habituales del carácter que hemos desarrollado (cf. *EN* III 7, 1114a31-b25).

<sup>31</sup> El rasgo básico del que da cuenta este empleo derivativo la noción de naturaleza como caracterización del hábito tiene que ver, a mi juicio, con el hecho de que las disposiciones habituales, una vez consolidadas, (re)instauran una suerte de unidireccionalidad en la activación de las potencias y las facultades a las que, en cada caso, sobredeterminan. Esta (re) instauración de unidireccionalidad juega un papel clave, precisamente, porque las potencias y facultades aquí subyacentes son, de suyo, multidireccionales, vale decir, pueden ser activadas en direcciones diferentes o incluso contrarias. En su tratamiento de las potencias cinéticas racionales de *Met.* IX 5, Aristóteles enfatiza este aspecto y conecta expresamente la posibilidad de habituación con la presencia del espacio de indeterminación que abren tales potencias, en su constitutiva multidireccionalidad (cf. 1047b31-35). Las potencias y facultades no racionales propias de los entes naturales se caracterizan, en cambio, por su intrínseca unidireccionalidad y excluyen, por lo mismo, la posibilidad de adquisición de disposiciones habituales a través de procesos de habituación (cf. *EN* II I, 1103a19-24). La conexión que Aristóteles establece entre racionalidad y habituación, ontológicamente fundada en el carácter multidireccional de las potencias y facultades racionales, no siempre es considerada en sus importantes sistemáticas. Para una discusión más amplia de estos aspectos, véase VIGO, 1996, p. 178 et seq.

Es importante atender aquí a la peculiar estructura temporal de las disposiciones habituales.<sup>32</sup> En ellas tiene lugar, por así decir, una retención activa de los rasgos básicos relevantes de nuestra propia actividad pasada. En tanto “sujetos” de praxis, podemos actuar de muy diversos modos y formar así también muy diversos tipos de disposiciones habituales. Lo que, en general, no podemos hacer, como “sujetos” de praxis, es obrar sin formar disposiciones habituales de ningún tipo. Las disposiciones habituales, insiste Aristóteles, están originariamente en nuestro poder, es decir, podemos influir activamente en el proceso de su formación y orientarlo en la dirección deseada; pero una vez consolidadas, tales disposiciones habituales se vuelven muy difíciles y, a veces, incluso imposibles de modificar (cf. *EN* III 7, 1114a14-21; III 8, 1114b30-1115a3). Aquí se anuncia en la esfera interna o subjetiva de la acción la fuerza fáctica que, en general, posee el pasado dentro del mundo de la praxis. En atención a esto, se comprende la insistencia de Aristóteles en la necesidad de dar a la actividad práctica, desde un principio, la orientación racional necesaria, si ha de tener éxito la tarea de la educación moral (*EN* II 1, 1103b13-25). Aunque en la formación de las disposiciones habituales la memoria representativa juega, sin duda, un papel relevante, lo característico de tales disposiciones reside precisamente en que llevan a cabo una retención operativa de la actividad pasada que no depende inmediatamente en su eficacia del recurso explícito a la memoria representativa: las disposiciones habituales configuran, pues, una suerte de “memoria funcional” u “operativa”. Sobre la base de esta retención operativa del pasado, las disposiciones habituales producen también una cierta “preformación” de la praxis futura, en el sentido de que en el repertorio de sus disposiciones habituales consolidadas están ya tipológicamente anticipados los rasgos más característicos de la actuación futura del “sujeto” de praxis, como el individuo que precisamente es.

En atención a esta peculiar estructura temporal, puede decirse que las disposiciones habituales del carácter configuran una suerte de unidad dinámica de pasado y futuro. Ellas internalizan, conservan y dan consistencia a los modelos de comportamiento y patrones valorativos en los que se expresa, de alguna manera, el proyecto vital del “sujeto” de praxis, como el individuo que precisamente es. En esa misma medida, puede decirse entonces que las disposiciones habituales confieren, por primera vez, genuina “realidad” a tal proyecto. El *ethos*, en tanto conjunto de los hábitos básicos del “sujeto”

---

<sup>32</sup> Para un desarrollo más amplio de estos aspectos, sobre la base de la caracterización de la estructura temporal de las disposiciones como unidad dinámico-funcional de pasado y futuro, véase VIGO, 1996, p. 219 et seq.

de praxis, configura así la realidad de su proyecto vital individual: es en la estabilidad de las disposiciones habituales donde se halla, pues, el principal respaldo ontológico de la identidad y la individualidad del “sujeto” de praxis.

El caso de los fenómenos de irracionalidad interna del tipo de la incontinencia muestra precisamente, por la vía negativa, hasta qué punto la realidad de una genuina identidad práctica no puede fundarse jamás en meras prestaciones abstractas de autointerpretación, que no aparezcan ellas mismas ancladas debidamente en el “ser” del “sujeto” de praxis. Allí donde la descripción bajo la cual el “sujeto” de praxis se comprende a sí mismo idealmente está en craso contraste como la propia realidad personal, lo que se tiene es, en definitiva, una realidad personal diferente, que incorpora efectivamente tal descripción como parte de sí misma, pero de modo tal que ella aparece ahora como un mero elemento de contraste, privado de genuino poder configurador: no provee, en definitiva, sino el índice de un proyecto vital no efectivamente realizado, el índice de una peculiar dislocación interior que pone en crisis lo que Korsgaard denomina la “integridad” del “sujeto” de praxis.<sup>33</sup> Se trata, pues, del índice de un fenómeno defectivo, cuya estructura específica, al menos, en el caso concreto de la incontinencia, corresponde a un “quedarse corto respecto de sí mismo” o, mejor aún, a un “quedar en deuda ante sí mismo”.<sup>34</sup> En este “quedar en deuda ante sí mismo” se expresa la disociación interior que subyace a los fenómenos de irracionalidad interna, en particular, a la incontinencia. El “sujeto” de praxis que actúa de modo internamente irracional, como lo hace el incontinente,

<sup>33</sup> Para la conexión entre la elección de lo que, a juicio del propio agente, es malo o peor y el fenómeno de la disociación que afecta su propia integridad, véase KORSGAARD, 2009, esp. p. 184 et seq.

<sup>34</sup> Aristóteles enfatiza este aspecto señalando que el incontinente (*akratés*), a diferencia del intemperante (*akólastos*), se caracteriza por sentir arrepentimiento frente a su propio modo de comportarse. Aunque ambos actúan de modo inmoderado respecto del placer corpóreo, el incontinente se diferencia esencialmente del intemperante, por el hecho de que el incontinente no actúa de ese modo en razón de su decisión deliberada respecto de lo que es mejor para él mismo. El intemperante, en cambio, considera al placer corpóreo no sólo como algo deseable, sino también como el fin último de su praxis, y lo persigue entonces por propia convicción acerca de lo que es mejor para él mismo. Por ello, tampoco experimenta arrepentimiento al obrar de ese modo. Esto, como explica Ar., lo hace, por así decir, incurable, pues sólo puede modificar su conducta habitual aquel es capaz de distanciarse de ella a través del arrepentimiento (cf. VII 8, 1150a19-22). En tal sentido, Ar. afirma que el intemperante es “peor” (*cheíron*) que el incontinente (cf. 1150a30 et seq.). El intemperante es incapaz de arrepentimiento, pues en el obrar no se aparta de sus propias convicciones, sino que permanece en ellas (cf. VII 9, 1150b29 et seq.). Lo característico del incontinente es, en cambio, el hecho de que se aparta de su propia resolución racional y obra en contra de ella. Tiende al arrepentimiento, porque queda siempre deudor ante sí mismo (cf. 1150b30 et seq.).

produce habitualmente acciones no conformes con su propio ideal de vida, porque no ha logrado transformar dicho ideal en un *ethos*. *Ethos* e ideal de vida permanecen, en su caso, ampliamente disociados.

Para completar el cuadro referido al papel constitutivo que posee la habitualidad respecto de la identidad práctica, me permito hacer una breve referencia a Husserl, que es probablemente, como señalé al comienzo, el filósofo que, dentro del ámbito de la filosofía trascendental, ha hecho justicia en mayor medida a este aspecto, a tal punto que su posición puede verse incluso como complementaria de la elaborada por Aristóteles. En efecto, Husserl ha reconocido expresamente el papel central de las disposiciones habituales en la constitución de lo que él mismo denomina el “yo personal”. En este punto, aunque no media, que yo sepa, declaración expresa de Husserl, hay una clara línea que vincula su posición con el modelo explicativo desarrollado por Aristóteles en su filosofía práctica. Al menos, hay que hablar aquí de una misma orientación básica en la consideración de los fenómenos vinculados con la constitución de la esfera individual y personal del “yo”.

En su descripción fenomenológica de la constitución del “yo”, Husserl llama la atención sobre la función fundamental que cumplen las que denomina “habitualidades” (*Habitualitäten*) del “yo”. Me refiero aquí muy brevemente tan sólo a los dos aspectos básicos en los que se constata una coincidencia de fondo con Aristóteles respecto de la función de las disposiciones habituales, a saber: por un lado, en la constitución del núcleo personal íntimo del “sujeto” de praxis y, por otro, en la apertura de la significatividad del mundo inmediato de la vida. En primer lugar, en las habitualidades permanece, más allá del acto puntual de las decisiones particulares, una cierta determinación cualitativa de la decisión personal, cristalizada y conservada en la forma de una “convicción” (*Überzeugung*) duradera. En las posteriores decisiones particulares, que se fundan en tales convicciones duraderas, se anuncia la individualidad del “yo”. En tanto sustrato idéntico de propiedades o disposiciones habituales permanentes, se constituye el “yo”, a la vez, como un “yo” personal, subsistente y permanente. En virtud de la relativa constancia de sus “convicciones”, el “yo” conserva un estilo personal estable, con persistente unidad de identidad, vale decir, el “yo” conserva un carácter personal.<sup>35</sup> Por último, través de las habitualidades, se le abre al “yo” un mundo existente para él, el cual aparece siempre, en alguna medida, como

<sup>35</sup> Cf. HUSSERL, 1925, § 42, p. 212-215; id., 1931, § 32, p. 100 et seq.

ya conocido en su articulación interna, vale decir, como un entorno significativo, que se presenta, al menos, en sus rasgos fundamentales, bajo el aspecto de la familiaridad.<sup>36</sup>

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

El “habitualismo” aristotélico, en las líneas generales que he intentado reconstruir, ofrece, sin lugar a dudas, un modelo de interpretación altamente interesante y fecundo, con vistas a la elaboración de una concepción diferenciada de la identidad práctica, tal como ésta corresponde al “sujeto” de praxis. En mi opinión, puede decirse incluso que el modelo aristotélico articula unitariamente una notable cantidad de elementos diversos y logra hacer justicia, de modo sorprendente, a los diferentes niveles en la constitución de la identidad del “sujeto” de praxis, es decir, de su identidad personal, y ello, en no pocas ocasiones, con un nivel bastante mayor de diferenciación que el alcanzado por otros modelos alternativos, elaborados muy posteriormente.

Por el lado de la conexión de la noción de identidad práctica con las nociones de autocomprensión y autorreferencialidad, el modelo elaborado por Aristóteles, con su énfasis en la función que cumplen la representación global de la propia vida, como una cierta unidad de sentido, y la apertura al horizonte del futuro, como horizonte de posibilidades, va decididamente más allá del mero reconocimiento de la integración de determinadas descripciones en la comprensión de sí, a partir de las cuales se derivan los criterios de relevancia y los patrones normativos de evaluación de las propias acciones. Aristóteles pone, además, de relieve el aspecto proyectivo, autorreferencial y, al mismo tiempo, internamente articulado de la comprensión de sí, al enfatizar la función que cumple la anticipación de una totalidad de sentido estructurada por referencia al fin último de la propia felicidad, como presupuesto de toda genuina praxis.

Por otra parte, Aristóteles reconoce, al mismo tiempo, que la mera posesión de una cierta representación global de la propia vida no basta, en modo alguno, para constituir una genuina identidad práctica, si dicha concepción global no se encuentra ontológicamente anclada en un cierto *êthos*. Una identidad práctica no es asunto de mera posesión de determinados ideales de vida, ni mucho menos de meras descripciones bajo las cuales uno intenta subsumir la propia realidad personal. Una genuina identidad práctica es además, y fundamentalmente, un conjunto de rasgos estabilizados del carácter,

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, § 33, p. 102 et seq.



un conjunto de disposiciones habituales que configuran un *ethos*, el cual, en el mejor de los casos, constituye, como tal, la genuina realización y encarnación de tal ideal. Desde luego, ello no quiere decir que toda identidad práctica deba verse como el resultado de una realización lograda de un ideal de vida correcto, ya que también ideales de vida descaminados encuentran su correspondiente concreción en un determinado *ethos*. Sin embargo, lo que la insistencia aristotélica en el *ethos* pone peculiarmente de relieve es la necesidad de que los ideales de vida obtengan un genuino respaldo ontológico en la realidad del carácter, a fin de poder ser considerados como elementos definitorios de una genuina identidad práctica.

En el caso de los ideales de vida no adecuadamente respaldados en el plano de la habitualidad, su función constitutiva se agota, más bien, en dar cuenta de la posibilidad de fenómenos de disociación interior, que, además de marcar la distancia entre la realidad del sujeto individual de praxis y su propia comprensión ideal de sí mismo, amenazan seriamente la integridad de su propia identidad personal. Con todo, y precisamente en su carácter defectivo, tales fenómenos de disociación interior, de caída por debajo de sí mismo y de deuda frente a sí mismo por parte del “sujeto” de praxis ponen claramente de relieve que una genuina identidad práctica no puede ser concebida meramente en términos de una identidad sustancial, en el modo que corresponde a las cosas. La puesta de manifiesto de la irreductible peculiaridad del tipo específico de identidad e individualidad aplicable en el ámbito de la praxis es otro de los legados fundamentales de la concepción aristotélica, que ningún abordaje que pretenda hacer justicia a este particular ámbito de fenómenos debería pasar, sin más, por alto.

Por último, hay que señalar como uno de los méritos más importantes de la concepción aristotélica el delicado equilibrio que establece entre el reconocimiento del carácter de individualidad e indelegabilidad propio de toda genuina praxis, por un lado, y el énfasis en la función, igualmente esencial y constitutiva, que cumple la mediación de la habitualidad en la constitución de todo genuino *ethos* individual. A juicio de Aristóteles, puede decirse, no hay ningún conflicto o tensión insoluble entre ejecutividad originaria y habitualidad en el ámbito de la praxis. Por el contrario, ambas configuran las dos caras de una misma moneda, pues sólo sobre la base de la apertura previa de un cierto entorno de familiaridad, tal como la facilitan las disposiciones habituales, se abre la posibilidad de una genuina apropiación creativa de las situaciones de acción, en su irrepetible concreción y singularidad. Los hábitos operativos y éticos, al menos, allí donde son virtuosos, no son jamás meros mecanismos de carácter irreflexivo, sino que incorporan los patrones

de racionalidad propios de las correspondientes virtudes intelectuales (*vgr. téchne y phrónesis*). Pero, además, las capacidades intelectuales prácticas, que, a través de los correspondientes procesos deliberativos expresos y las decisiones singulares resultantes de ellos, permiten hacer justicia a las situaciones de acción particulares, tampoco podrían cumplir adecuadamente su tarea, sin contar con la importantísima función de descarga que hace posible la dimensión de la habitualidad.<sup>37</sup> La genuina creatividad y la verdadera capacidad de improvisación no constituyen, en modo alguno, la alternativa excluyente a una consolidada familiaridad con los diversos contextos de actuación, sino que, más bien, encuentran en ella su respaldo más eficaz.

Ajeno a todo énfasis radicalmente decisionista, el habitualismo aristotélico, como puede verse, tampoco desconoce, en modo alguno, la importancia insustituible de la ejecutividad originaria, pero marca, al mismo tiempo, su inevitable dependencia de la función previa de apertura que cumple la mediación de la habitualidad, tanto en el ámbito de la acción técnica como en el de la acción moral, y tanto en el plano de la actuación individual como en el de la colectiva. Lo que se ha llegado a ser, sobre la base de la propia praxis, provee, pues, el asiento último en el que descansa la identidad misma de dicha praxis, y la del sujeto individual, que se expresa a través de ella.

[recibido em maio 2009; aceito em junho 2009; definitivo em agosto 2010]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### 1. Obras de Aristóteles citadas

- DA *De anima*  
 DC *De caelo*  
 DM *De memoria*  
 EE *Ética a Eudemo*  
 EN *Ética a Nicómaco*  
 Fís. *Física*  
 GA *De generatione animalium*  
 MA *De motu animalium*  
 Met. *Metafísica*  
 PA *De partibus animalium*  
 Pol. *Política*

<sup>37</sup> Para la función imprescindible de descarga que desempeñan las disposiciones habituales respecto de las capacidades de reflexión y deliberación, véase las consideraciones en VIGO, 1996, p. 222 et seq.

## 2. Literatura secundária

- ANSCOMBE, G. E. M. (1965). Thought and Action in Aristotle. In: BAMBROUGH (Org.), 1965, p. 143-158; reproducido in: BARNES; SCHOFIELD; SORABJI (Org.), 1977, p. 61-71.
- BAMBROUGH, R. (Org.) (1965). *New Essays on Plato and Aristotle*. London, 1965.
- BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Org.) (1977). *Articles on Aristotle*. v. 2: *Ethics and Politics*. London, 1977.
- BERTI, E. (2010). A alma é, para Aristóteles, individual?. *Hypnos*, 24/1, 2010, 24-36.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. v. I-IV, Paris, 1968-1980.
- CHARLES, David (1984). *Aristotle's Theory of Action*. London, 1984.
- CROWELL, S. G. (2007). *Sorge or Selbstbewußtsein?* Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity. *European Journal of Philosophy*, 15/3, 2007, p. 315-333.
- \_\_\_\_\_. (2010). Heidegger on practical reasoning: morality and agency. In: GONZÁLEZ;VIGO, 2010, p. 49-74.
- FREDE, M. (1987a). Substance in Aristotle's Metaphysics. In: FREDE, 1987b, p. 72-80.
- \_\_\_\_\_. (1987b). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, 1987.
- FREDE, M.; PATZIG, G. (1988). *Aristoteles, "Metaphysik" Z. Text, Übersetzung und Kommentar*. v. I: *Einleitung, Text und Übersetzung*; v. II: *Kommentar*. München, 1988.
- GONZÁLEZ, A. M.; VIGO, A. G. (Org.) (2010). *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency*. Hildesheim; Zürich; New York, 2010.
- HEIDEGGER, M. (1924). *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA Bd. 18 (Ed. M. Michalski). Frankfurt a. M., 2002.
- \_\_\_\_\_. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986 (reimpresión de la 7a. edición de 1953 con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor).
- HUSSERL, E. (1925). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. *Husserliana IX*. (Ed. W. Biemel). Den Haag, 1968.
- \_\_\_\_\_. (1931). *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Ed. S. Strasser). Den Haag, 1973.
- IRWIN, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford, 1988.
- KANT, I. (1798). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). (Ed. R. Brandt). Hamburg, 2000.
- KORSGAARD, C. (1996a). *The Sources of Normativity*. (Ed. O. O'Neill). Cambridge, 2004 (= 1996).
- \_\_\_\_\_. (1996b). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, 2000 (= 1996).
- \_\_\_\_\_. (2008). *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford, 2008.

- \_\_\_\_\_ (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, 2009.
- KRAUT, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. *Philosophical Review*, 88, 1979, p. 167-197.
- LE BLOND, J. M. (1939). *Logique et méthode chez Aristote*. Paris, 1973 (= 1939).
- LEYVA, G. (Org.) (2008). *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid, 2008.
- LIDDEL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (1968). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Henry Stuart Jones, with a Supplement 1968. Oxford, 1978 (=1968).
- PÖGGELER, O. (1992). *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg; München, 1992.
- RAPP, C. (1996). Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14-16). In: RAPP, 1996a, p. 157-191.
- \_\_\_\_\_ (Ed.) (1996a). *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z,H,Q)*. Berlin, 1996.
- REEVE, C. D. C. (1992). *Practices of Reason. Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. Oxford, 1992.
- SHERMAN, N. (1989). *The Fabric of Character*. Oxford, 1989.
- VIGO, A. G. (1996). *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg; München, 1996.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional*. In: LEYVA, 2008, p. 53-86.
- \_\_\_\_\_ (2009). Sobre el origen y la verdad de la acción en Aristóteles. Una respuesta al Prof. Carlos Ignacio Massini. *Intus-Legere*, Santiago de Chile, 31/2, 2009, p. 97-118.
- \_\_\_\_\_ (2010a). Autorreferencia práctica y normatividad. In: GONZÁLEZ; VIGO, 2010, p. 197-223.
- \_\_\_\_\_ (2010b). La concepción aristotélica del silogismo práctico. *Diánoia*, México, 2010 (no prelo).
- VOLPI, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova, 1984.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*. *Philosophisches Jahrbuch*, 96, 1989, p. 225-240.