

LA ACTUALIDAD DE LA PRÁXIS Y DE LA RAZÓN PRÁCTICA ARISTOTÉLICAS: LA DELIBERACIÓN Y EL SABER PRUDENCIAL EN LAS ACCIONES NORMADAS

The actuality of Aristotelian prâxis and practical reason:
deliberation and prudential knowledge in regulated actions

Ariel Vecchio¹

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

vecchioariel@gmail.com

Resumen

En el marco de los problemas prácticos de la ética profesional de la psicología, el objetivo es, por un lado, analizar la articulación entre los enunciados correctos sobre el obrar normado, descubiertos en el plano teórico de la ética, y su aplicación en el obrar mismo sometido a elementos categorialmente diversos y, por otro, reflexionar sobre el tipo de saber que un agente competente debe ejecutar en el momento kairológico de la aplicación. La hipótesis es que existe un primado y una necesidad de cultivar el saber prudencial en compañía del conocimiento de la normativa del obrar para lograr cierta competencia que permita una aplicación adecuada-regular de la norma en el contexto práctico particular de actuación. Intentaremos mostrar, desde los aportes aristotélicos, que este proceso complejo está compuesto por conocer la norma (saber teórico), actuar competently con el caso (saber experiencial) y con uno mismo (saber prudencial).

Palabras clave: ética, psicología, deliberación, praxis.

Abstract

Within the framework of the practical problems of professional ethics in psychology, the objective is, on the one hand, to analyze the articulation between the correct statements on the regulated action, discovered in the theoretical plane of ethics, and their application in the action

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y por la Universidad de Navarra.
<https://orcid.org/0009-0003-8219-5429>.

itself subject to categorically diverse elements and, on the other, to reflect on the type of knowledge that a competent agent must execute at the kairological moment of application. The hypothesis is that there is a primacy and a need to cultivate prudential knowledge in conjunction with knowledge of the regulations of action in order to achieve a certain competence that allows an adequate-regular application of the norm in the particular practical context of action. We will try to show, from the Aristotelian contributions, that this complex process is composed of knowing the norm (theoretical knowledge), acting competently with the case (experiential knowledge) and with oneself (prudential knowledge).

Keywords: ethics, psychology, deliberation, praxis.

Fecha de Recepción: 20/08/2024 — Fecha de Aceptación: 18/10/2024

Introducción:

En el marco de los problemas de la filosofía práctica en general y la ética en particular, este texto tiene la intención de presentar algunas reflexiones sobre el modo en que los agentes actúan racionalmente dirigidos en un contexto de actuación normado. Desde ese marco general, el objetivo es colaborar en visualizar los problemas que surgen de la praxis profesional de la y el psicólogo, en la medida en que su actuar está enmarcado en un código ético que no solo lo orienta, sino que también lo norma. Nuestro texto apunta a pensar y poner en claro los problemas que brotan de los momentos del obrar y de su articulación: por un lado, la norma con pretensión de validez general y, por otro, el caso siempre particular y contingente².

Para enmarcar las reflexiones mencionadas, conviene tener presente que cuando hablamos de ética, muchas veces caemos en una ambigüedad de su uso.

En cuanto saber práctico del obrar hace referencia a la competencia práctica *en* el obrar. Este tipo de competencia se aprende en el hacer, a través de un complejo proceso de asimilación dado por la emulación. Las competencias prácticas son aprendidas bajo referencias y, por esta razón, este empleo de las reglas del obrar se asume de cierto modo atemáticamente. Un ejemplo

² Quiero agradecer especialmente a la Mg. Margarita Cabrera, por las precisas y necesarias correcciones que contribuyeron a la claridad y a la formalidad del escrito.

de ello es el carácter prudencial de un agente determinado: su juicio prudencial no requiere del conocimiento científico acerca de qué es la prudencia, cómo se articulan la regla y el caso, etc. Su cultivo se da en el contexto de actuación acompañado por un paradigma competente. En este proceso atemático, se aprende a reconocer empíricamente las marcas relevantes para actuar competentemente bajo las circunstancias siempre diversas. Ahora bien, cuando decimos que alguien es “prudente” estamos haciendo alusión a una regularidad en su obrar: regularmente ese agente actúa con prudencia. Esto quiere decir que ese agente se ha habituado bajo cierto paradigma y, basado en una acumulación reflexiva de experiencias diversas, ha logrado una competencia tal que le permita dar regularmente con el caso correcto en las diversas escenas y siempre cambiantes en las que está obligado actuar durante su vida. Dicho de otro modo, nadie es prudente por azar, ni por obrar una vez con prudencia. El intelecto y el juicio morales son, desde esta perspectiva, precientíficos: ningún agente requiere estudiar ética, en el segundo sentido analizado más abajo, para convertirse en un agente prudente en el obrar.

En cuanto saber de tipo teórico, la ética apunta a la tematización racional de las condiciones y de los presupuestos de la experiencia moral. Desde la distinción metodológica aristotélica, su tipo de precisión está determinado por su propio objeto de estudio y es por ello por lo que su exactitud, a diferencia de las matemáticas, es de corte tipológica. Apuesta desde esta perspectiva a conocer teóricamente la regla y las condiciones del agente para aplicarla. Este tipo de saber científico no sustituye al empleo, sino, como el acceso a la gramática de la lengua propia, en todo caso lo refuerza. En este sentido, en ninguna circunstancia el conocimiento teórico sustituye la experiencia moral. Este uso del término “ética” hace referencia a una teoría o disciplina racional del obrar moralmente. En el nivel científico se encuentra un saber de tipo objetivante del obrar, en cambio en el nivel práctico el saber está dado ya en el obrar. En otras palabras, podríamos decir que en el nivel teórico se trata de estipular proposicionalmente el caso, en cambio en el nivel práctico tratar con él de modo directo. La formación del nivel teórico y la del nivel práctico requieren del agente competencias distintas. Entonces, ¿alcanza con que un agente en formación conozca teóricamente las normas para obrar correctamente?

Como afirma Wieland “la razón práctica tiene por fin el obrar recto, la filosofía práctica, en cambio, apunta a obtener y fundamentar enunciados correctos sobre ese obrar” (1996, p. 20). Ahora bien, el descubrimiento de las reglas correctas se lleva a cabo bajo el modo

hipotético, pero la razón práctica no puede obrar hipotéticamente: ejecuta o no una acción correctamente. De todos modos, el problema de base en el obrar normado, que aquí estudiaremos, es el complejo problema de la aplicación de la regla al caso. Puede creerse que el hecho de acceder a las normas trae aparejado el acceso a la aplicación correcta. Esta creencia es, de todos modos, infundada.

En lo que sigue nuestro objetivo, entonces, es: por un lado, analizar la articulación entre los enunciados correctos sobre el obrar, descubiertos en el plano teórico de la ética y con pretensión general, y el obrar mismo sometido a elementos categorialmente diversos y, por otro, reflexionar sobre el tipo de saber que un agente competente debe ejecutar en el momento kairológico³ de la aplicación. La hipótesis del texto es que existe un primado y por ende una necesidad de cultivar el saber prudencial en compañía del conocimiento de la normativa del obrar para lograr cierta competencia que permita una aplicación adecuada-regular de la norma en el contexto práctico particular de actuación. Intentaremos mostrar que este proceso complejo está compuesto él mismo por conocer la norma (saber teórico), actuar competentemente con el caso (saber experiencial) y con uno mismo (saber prudencial).

Para tal fin entonces, en primer lugar, llevaremos a cabo una reconstrucción operacional del texto *La razón y su praxis* de W. Wieland⁴ (1996) en conexión con la distinción contemporánea de la epistemología entre saber qué (saber teórico) y saber cómo (saber práctico). Lo importante de esta sección radica en la caracterización de la estructura ontológica del obrar y el lugar que la razón práctica tiene en tal marco. Mostraremos los límites con los cuales se encuentra la razón práctica, ejemplificados en esta ocasión en la llamada “aporía de la aplicación”. En segundo lugar, presentaremos algunas notas sobre las *Éticas* aristotélicas, debido a la fructífera actualidad⁵ de la distinción aristotélica de conocimientos: el teórico, el técnico y el prudencial. La distinción de saberes que realiza Aristóteles nos permitirá insertarnos plenamente en el ámbito de su filosofía práctica, puntualmente en el tipo de habilidad que caracteriza el modo virtuoso de obrar racionalmente dirigido. En ese punto, nos detendremos en algunos detalles relevantes del fenómeno de la deliberación práctica, momento

³ Para la relación entre *kairós* y prudencia, *cf.* Aubenque (2011, pp. 29-36)

⁴ Filósofo y médico alemán (1933-2015), discípulo de Gadamer. Entre sus diversos trabajos, se destacan sus estudios sobre la *Física* aristotélica, la obra de Platón, la razón y la *praxis*, la facultad del juicio, el diagnóstico médico y la bioética.

⁵ Para el lugar de la *EN* en la actualidad, *cf.* Aubenque (2011, pp. 213-223). Además, remitimos al tradicional trabajo de Gadamer, “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” (1997, p. 383 y ss).

clave en toda acción pretendidamente genuina, y su vínculo y relevancia en relación con la *phrónesis* (sabiduría práctica) y la *proairesis* (el momento resolutivo del agenciamiento). En una palabra, analizaremos el fenómeno de la deliberación individual y el papel del saber prudencial en el marco resolutivo del obrar.

Tras la presentación de ambos apartados, daremos lugar a una serie de conclusiones que los sintetice y, fundamentalmente, que permitan abrir líneas de reflexión.

Wieland: estructura del obrar, razón práctica y su aporía de aplicación

Para comprender el papel de la razón práctica en la *prâxis*, conviene tener presente al menos una caracterización general del obrar, en la medida en que la razón práctica se encuentra envuelta en estructuras no solo culturales o históricas, sino fundamentalmente ontológicas del obrar que prefiguran su espacio de juego.

Básicamente podemos caracterizar el obrar por referencia a una triple condición⁶. La primera condición es, justamente, la incondicionalidad. Esta hace referencia al hecho de que, a diferencia de una posición objetivante del obrar, propia de la teoría, el agente siempre se encuentra en un marco de condiciones que él mismo no puede gobernar. En otros términos, en el caso concreto del obrar el agente, aunque por razones de autoengaño crea que efectivamente lo hace, no puede estipularle condiciones, como tampoco hipótesis, al obrar, sino que él está inserto en una red de condiciones. Esta red está integrada por relaciones causales y motivacionales frente a las cuales no puede haber plena puesta en claro: siempre queda un residuo ineliminable no solo de opacidad sino de ingobernabilidad. La autonomía del agente es desde este punto de vista parcial: puede “darse la ley” en un marco no gestionable en su totalidad por él. En otros términos, el juego de la libertad se da en el marco de las condiciones dadas por el marco incondicionable. El agente puede intentar poner en claro todas las condiciones de su obrar, lo cual en el obrar concreto es imposible, debido a que siempre le queda sustraída información sea o no relevante, pero incluso si pudiera reconocer todas las condiciones que lo enmarcan, no está a su disposición modificarlas. Él se encuentra inserto en ellas y solo allí se da lugar a su libertad de acción y la responsabilidad de su ejecución. Esto hace a un aspecto de la facticidad de los agentes.

⁶ Seguimos a Wieland (1996, pp. 70-79; pp. 93-96).

La segunda caracterización hace referencia a la situacionalidad. Esta hace referencia al hecho de que el agente en cada momento debe actuar nuevamente de algún modo en un determinado contexto irrepitible. El agente no tiene a disposición las circunstancias. De algún modo ellas lo sujetan: desee o no, debe actuar dentro de esas coordenadas incondicionadas, que son siempre nuevas. A diferencia de la ciencia, el agente no puede establecer los marcos en donde actuará. En términos heideggerianos (Heidegger, 1969, p. 1), podríamos decir que el agente se encuentra ya en un marco de referencias, en un entramado de sentido, que él mismo no puede configurar. En este sentido, hay contenidos en el obrar que le quedan sustraídos al agente, es la situación siempre nueva la que sale al encuentro de él y en ella debe actuar. En este sentido, le es imposible huir de las peculiares y siempre nuevas coordenadas de la situación. La naturaleza situacional del obrar es tan profunda que tanto las acciones racionalmente dirigidas como las no racionales quedan sujetas a la ocasión.

La tercera y última característica es la irrevocabilidad. De modo semejante a la estructura de incondicionalidad, esta característica hace referencia a la naturaleza temporal del obrar. Desde un punto de vista, el obrar tiene de algún modo un orden lineal no regresivo. En otras palabras, en el obrar genuino una acción se ejecuta de modo irrepitible y su huella es permanente. En un juego de palabras, una y la misma acción nunca puede ser realizada dos veces. De algún modo sucede lo que Agatón, según Aristóteles (*EN VI 1139b11-12*), dijo: “de una sola cosa la divinidad está privada, de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho”. La contracara de la irrevocabilidad del obrar es en cierto sentido el carácter resolutivo: el agente debe actuar entre alternativas determinadas, cada una con sus correspondientes consecuencias, que a su vez son incontrolables para el propio agente, pues incluso el no actuar es un modo de acción y desarrolla sus consecuencias, sean o no manifiestas para el actuante. En este sentido, todo obrar es a su vez asumir responsabilidades, unas visibles, otras sustraídas ante toda posibilidad de puesta en claro de modo anticipado por parte del agente. Paradójicamente, aunque existan la incondicionalidad y la situacionalidad, de algún modo el agente es responsable de todas las consecuencias que se desplieguen conforme a su accionar. En este sentido, el agente no puede ejecutar la acción de modo provisorio: siempre actúa, incluso en el rechazo de una vía de acción dicho rechazo, a diferencia del teorizar que apunta a ser siempre superado y mejorado, queda registrado para siempre.

Frente a esta triple caracterización del obrar la razón práctica lleva a cabo las acciones. En términos generales, podemos decir que por “razón práctica” se entiende la facultad que dirige la acción, es decir, es aquella que conforme a normas universalizables se enfrenta a situaciones particulares. Esta facultad se las ve con dos ámbitos categorialmente diversos: por un lado, con las normas siempre permanentes y, por otro, con el caso particular siempre diverso, esto es, con una situación contingente. Dada su propia estructura, si se permite la expresión, de “entre”, podemos establecer ciertas aporías.

Wieland (1996, pp. 21-50) presenta básicamente tres aporías de la razón práctica: la aporía de la aplicación, la aporía de la motivación⁷ y la aporía institucional⁸. No solo por razones de extensión, sino fundamentalmente por el papel protagónico de la aporía de la aplicación en el tema de este escrito, nos detendremos en una caracterización general de ella.

Dado que la razón práctica no solo fundamenta y justifica el obrar, sino fundamentalmente ella misma obra en un mundo contingente, el mero establecimiento de normas para el obrar no agota la actividad de la razón práctica. Frente a esta tensión productiva, en este sentido, Wieland (1996, p. 23) llama “aporía de la aplicación” al “conjunto de dificultades que se producen a causa de la necesidad de aplicar normas generales a situaciones individuales y concretas”. A este respecto, se puede decir que la razón teórica cumple su función con el hecho de atender a las leyes de su objeto de estudio, incluso necesita desatender las peculiaridades de los casos particulares que caen dentro de la ley para, justamente, elaborar el marco general. En cambio, la razón práctica, por su propia estructura, debe atender no solo a la ley del obrar, sino fundamentalmente a la singularidad de la situación a la cual debe dar respuesta. La heterogeneidad categorial con la cual se enfrenta muestra su naturaleza bifronte.

Para ejemplificar lo dicho pongamos por caso una ley del obrar profesional del psicólogo/a contenida en el Código de Ética de FePRA: el deber de guardar secreto profesional. Como en la Introducción del Código se afirma este tipo de normas son obligantes para el ejercicio profesional. Asimismo, en la Introducción de las Normas Deontológicas se aclara que la mayoría de las reglas fueron redactadas en términos generales, razón por la cual la aplicación de una regla varía según el contexto. Esto quiere decir que desde una actitud teórica han sido

⁷ “<la aporía de la motivación> surge porque las preguntas por la motivación a la racionalidad y por la racionalidad de la motivación se exigen sin pausa. Sólo se podría escapar a la aporía de la motivación si la razón práctica poseyera ya, por sí misma, una fuerza motivadora lo suficientemente poderosa” (1996, p. 37).

⁸ Para la aporía institucional ejemplificada con el caso del ordenamiento jurídico, *cfr.* Wieland (1996, p. 44 y ss).

elaboradas las normas, pero que en el propio obrar la aplicación está sujeta al ámbito contingente del caso particular, lo cual no quiere decir que la propia regla sea relativa, y por ende no se encuentra inmune frente a la posibilidad de una mala aplicación. Hay que discriminar pues dos niveles: la regla es obligante, el aspecto relativo hace referencia al contexto de actuación, que por su propia naturaleza es, como vimos y veremos, inconceptualizable. Aún más, el deber de guardar secreto es un caso interesante, paradigmático, debido a que en la propia promulgación de la norma se realiza la aclaración de sus propios límites. Esto es relevante debido a que el límite del deber de guardar secreto también es una norma general y trae aparejado, como tal, un problema de la aplicación. Por ejemplo, la excepción de guardar secreto profesional formulada como:

Cuando así lo exija el bien del propio consultante, debido a que éste, por causas de su estado, presumiblemente pudiera causarse un daño o causarlo a otros (FEPPRA, § 2.8).
trae aparejado el hecho de que la propia norma no trae –ni podría hacerlo por razones categoriales– consigo la solución de cuándo y cómo aplicarla. Si existiera el caso de que, para cada regla general, hubiera una regla de aplicación, habría pues una cadena al infinito: para aplicar la norma 1 existe la norma 2, norma de aplicación, y a su vez una regla 3 para explicar cómo aplicar la norma 2, y una 4 para explicar la aplicación de 3, etc. Como afirma Wieland “la aplicación de meta-reglas tampoco puede resolver el problema, sino que conduce tan solo a un regreso al infinito que suprime toda fundamentación racional” (1996, p. 104). En otros términos, el hecho de afirmar con pretensión generalizable “el bien del propio consultante” o “presumiblemente pudiera causarse un daño o causarlo a otros” sigue dejando abierta la pregunta por el cuándo y cómo aplicarla; concomitantemente también requiere que se explicita en qué sentido debe ser entendido, entre otros, el término “bien” o el término “daño” en su contexto de actuación, lo cual ya es de suyo otro problema con problemas concomitantes.

Frente a la irreductibilidad de la tensión entre norma y caso, el punto central es puesto al descubierto notablemente por Wieland cuando afirma:

<lo singular de> las situaciones concretas o las acciones individuales no se deja, en cambio, determinar de modo exhaustivo por medio de un número finito de notas. La idea de que lo singular no puede ser nunca captado exhaustivamente en el plano del concepto pertenece al legado básico de la tradición ontológica (Wieland, 1996, pp. 24-25).

La norma por su propia constitución eleva ciertas notas características, que abarquen la mayoría de los casos, pues solo bajo esa condición de abstracción puede la norma funcionar como norma. La norma es alcanzada por una actitud objetivante por parte del agente, en este caso, epistémico. Ahora bien, a la hora de la aplicación, el agente práctico pone en marcha otro tipo de competencia y, a su vez, las notas peculiares del caso particular no siempre son irrelevantes, notas frente a las cuales la norma no afirma ni puede afirmar nada, en la medida en que, como vimos, el caso particular no puede ser elevado a concepto y requiere de un trato práctico-operativo competente, no conceptual. Se abre en el obrar fáctico un ámbito de competencia empírica, no se pone en juego la capacidad de objetivar proposicionalmente el caso. Entra aquí en acción la facultad de juicio, esto es, dentro de qué esquema o norma cae la situación concreta o caso.

En este sentido, Wieland (1996, p. 67) afirma que en el caso de acciones normadas se ejecuta una mediación entre lo abstracto y lo concreto:

Se trata, en suma, de un problema de subsunción. No es frecuente que se repare en las dificultades metódicas vinculadas con la solución de tales tareas de subsunción. Se encuentra todavía a menudo la concepción de que la subsunción sería una función puramente lógica del tipo de una sencilla operación lógica de derivación. Pero, en verdad, la subsunción encarna un tipo lógico totalmente diferente. No se trata aquí de derivación, sino de formación de juicio (Wieland, 1996, p. 67).

La concepción de tipo logicista no hace plena justicia al problema de aplicación, en la medida en que no se trata de derivar elementos categorialmente vinculados, sino, por el contrario, de una situación más compleja: no solo difieren en contenido lo abstracto y lo concreto, sino también en categorías. En este sentido, la norma solo cumple la función de un esbozo proyectivo ante lo individual que es por su propia naturaleza incontrolable. Wieland (1996, p. 69) llama la atención con plena justicia sobre el hecho de que el esquema, cuya pretensión es elevar notas tenidas por esenciales, nunca pueda colmar las ilimitadas características de la acción concreta, características que no siempre son irrelevantes al momento de actuar. De modo que:

supuesto el caso de que el problema de la fundamentación de las normas de acción estuviera ya resuelto, quedaría entonces todavía el problema mucho más difícil de la aplicación de la norma a los hechos concretos. Se necesita de una peculiar agudeza para

detectar y acentuar en el caso concreto precisamente aquellas características que ya no quedan cubiertas por la norma, en cuanto esta es necesariamente esquematizante (Wieland, 1996, p. 71).

La agudeza mencionada corresponde a la facultad de juicio, que es una capacidad o habilidad que trata con reglas, pero que no es susceptible de ser reglamentada de modo satisfactorio y regular. Ahora bien, otro inconveniente que se suma es el hecho de que en tales circunstancias la facultad de juicio no tiene por fin evaluar y juzgar un caso en un marco controlado, sino que además ella misma está arrojada al obrar. En otros términos, en este caso la facultad de juicio no se dispone en una posición teórica, en la cual cuenta con el auxilio de emplear hipótesis y corregir errores encabalgados, si fuera el caso, sino que se dispone de modo práctico, esto es, bajo el marco que le imponen las características del obrar, incondicionalidad, sujeción situacional e irrevocabilidad, que justamente le solicitan un componente decisionista peculiar.

En este punto es conveniente resaltar que las normas, aunque no puedan ejecutar realmente todas las anticipaciones, permiten un punto de orientación objetivo para el actuante. El agente con ayuda de la norma abre un espacio de deliberación en el cual pone en claro al menos puntos con los que elabora la fundamentación de su obrar, obra propiamente dicho y sostiene la toma de decisión. Incluso con ayuda de la regla y mirando el caso, puede, antes de actuar, elaborar esquemas de acción. Aunque sean provisorios, los esquemas permiten abrir posibles vías de acción, analizar y decidir. Los esquemas orientan el obrar y, a su vez, permiten anticipar escenarios y evaluar niveles y grados de responsabilidad en cada una de las vías. Ahora bien, su límite es evidente: es imposible que la temporalidad propia del obrar sea esquematizada. El obrar tiene en un sentido una linealidad temporal, pero también el proyecto de acción se orienta al futuro, por ende, de algún modo se obra en un claroscuro: el proyecto anticipa escenarios, pero no puede anticipar todas las consecuencias, ni tampoco su certera efectividad. Ese claroscuro es el propio de la peculiar responsabilidad de todo obrar: el agente debe dar respuesta ante el caso concreto presente y también las consecuentes vías que se desplieguen luego del obrar.

En este sentido, los esquemas de acción o las normas ofrecen una orientación ante la situación. De hecho, sobre la base de ellos el agente no solo justifica la acción para sí mismo, sino también ante los demás. Por las propias condiciones temporales del obrar, esto es, su irrepetibilidad, el agente asume las consecuencias de su obrar sobre la base de una justificación

en conformidad a reglas (Wieland, 1996, p. 67). De todos modos, se debe tomar nota sobre el hecho de que la regulación de un tipo de acciones corresponde a un acceso teórico, no situacional-práctico. El agente puede, en un marco de juego formativo y, por ende, en un contexto controlado, evaluar si *p* es el caso o no, si *p* debe ser subsumido bajo la forma de la premisa *x*. Ahora bien, en el obrar el agente no toma esa posición objetivante, sino que debe obrar propiamente dicho. Por eso, volviendo a nuestro ejemplo de FePRA –y lo mismo valdría para el diagnóstico–, un estudiante de psicología puede ejercitarse incluso varias veces con ejemplos, pero ese ejercicio está ocultándole justamente la complejidad del fenómeno práctico: en el contexto de ejercitación no solo la acción sino él mismo se encuentran en un marco controlado, nada semejante ocurre en el ámbito del obrar genuino. Por eso es necesario no solo dar acceso a la norma y, a su vez, ejercitarse en el marco controlado, sino también poner de relieve la complejidad del obrar genuino, incluso el obrar normado. Esto se debe a que el agente pone en marcha no solo su saber profesional, sino que aquí se trata de qué modo obra: cómo se las ve con las estructuras del obrar y consigo mismo bajo las formas apremiantes de la *práxis*. Ya no se trata de un saber técnico, sino de un saber prudencial, al que le corresponde otras competencias.

Dada esta aporía de aplicación y la propia estructura del obrar, lo que queda por intentar responder es la pregunta por el tipo de competencia que un agente debe poner en práctica en la instancia nunca completamente resuelta de aplicar la norma al caso. En la situación empírica dada el agente no solo ha de conocer la norma, si desea obrar racionalmente dirigido, sino también develar los caracteres del caso para saber que está en la situación de aplicar la norma. En otras palabras, el agente se desdobra: mira la regla y, al tiempo, el caso, en ese punto delibera si corresponde aplicar esa, otra o ninguna norma al caso y, luego, obra. Ahora bien, esta mínima caracterización es abstracta, en la medida en que en el obrar el agente debe conocer la norma y el caso, saber aplicar la correcta subsunción, pero también debe saber tratar consigo mismo de modo holístico ante la situación. El agente está él mismo involucrado con sus propias características en el obrar. Entonces, podemos decir que además de las estructuras ontológicas del obrar, es necesario incorporar una cuarta caracterización: el obrar le exige al agente saber tratar consigo mismo. En este sentido, el agente al ingresar en el obrar, sea o no normado, trata con sus propias características. En la estructura del obrar se encuentra también una característica reflexiva, como notablemente ha sido puesto al descubierto en el mundo griego

antiguo y, en especial, en la filosofía práctica platónico-aristotélica. Podríamos decir que estamos ante el conocido “conocimiento/cuidado de sí” y su peculiar tipo de saber, que, evidentemente, no corresponde a un acceso objetivante-teórico de uno mismo, sino, por el contrario, en cierto modo puede ser caracterizado por referencia a saber cómo tratar con uno mismo en el ámbito práctico. Sin embargo, la proposición “vive de modo reflexivo” no muestra cómo es menester vivir reflexionando, en la medida en que el saber peculiar de vivir reflexionando no está contenido en la proposición; dicho saber es de tal condición que solamente puede ser mostrado en el saber-hacer⁹.

Tras esta breve caracterización, debemos entonces intentar responder a qué tipo de saber responde este proceso complejo. Una posible vía de análisis es retrotraernos a la filosofía práctica aristotélica, puntualmente a la distinción de saberes y competencias que a cada uno le corresponde, como veremos.

Antes de ello, en este punto es importante destacar que la distinción entre el *know that* y el *know how* basada en los enfoques epistemológicos de Ryle y Polanyi ha pasado a la consciencia de la filosofía actual y la reinterpretación de la filosofía antigua, fundamentalmente en la rehabilitación de la filosofía práctica (Gadamer) y la filosofía platónico-aristotélica, línea en la que se inserta Wieland. De hecho, en este debate actual hay autores que han puesto de relieve que el saber-cómo no solo es relevante en el ámbito práctico-operativo, sino que el propio saber teórico, el saber de producir reglas es una especie de saber-cómo.

A grandes rasgos, por ejemplo, Ryle (1945, p. 4) sostiene que en términos aristotélicos todo lo referente a la inteligencia no pertenece al ámbito del producir o padecer, sino que remite a la adverbialización de la acción, esto es, al modo de ejecutar una acción. Unas líneas posteriores, afirma:

El buen jugador de ajedrez observa reglas y principios tácticos, pero no piensa en ellos; simplemente juega de acuerdo con ellos. Nosotros observamos las reglas de gramática, estilo y etiqueta de la misma manera. Sócrates se preguntaba por qué el conocimiento que constituye la excelencia humana no puede ser impartido. Ahora podemos responder. Aprender-cómo difiere de aprender-qué. Podemos ser instruidos en

⁹ Esta distinción podemos encontrarla, por ejemplo, en Epicteto (*Enquiridión*, p. 46), quien recuerda una de las enseñanzas socráticas: no hablar sobre las cosas teorizadas (θεωρήματα), sino realizar las cosas a partir ellas (ποιεῖ τὸ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων). Por ejemplo, en un simposio “no digas cómo hay que comer, sino que come como hay que hacerlo (μὴ λέγε, πῶς δεῖ ἐσθίειν, ἀλλ' ἔσθιε, ὡς δεῖ).

verdades, sólo podemos ser disciplinados en métodos. Los ejercicios apropiados (corregidos por críticas e inspirados por ejemplos y preceptos) pueden inculcar segundas naturalezas. Pero el conocimiento-cómo no puede construirse mediante la acumulación de fragmentos de conocimiento-qué (Ryle, 1945, p. 14).

En otros términos, la educación o formación de aptitudes inteligentes no es formar hábitos ciegos sobre la base de contenidos proposicionales, sino inculcar por medio de una habituación en el ejercicio efectivo una habilidad para ejecutar las tareas de manera inteligente. En el caso del acceso al obrar normado, el tipo de formación requerido es un tipo de formación inteligente, esto es, dotar al agente de la competencia reflexiva con la cual tratar con el caso particular en su contexto práctico de actuación¹⁰.

De manera que, volviendo al caso de las acciones normadas, el agente debe ser competente en el plano de la teorización y, a su vez, estar en posesión de una habilidad determinada para ejecutar las acciones correctamente. En la acción puntual, la norma, ya descubierta y comprendida, debe ser actualizada con habilidad en el ámbito contingente de acción. El agente, entonces, en el horizonte de sentido abierto en la acción particular, compuesta por una compleja red de motivos, nunca plenamente descubiertos, pone a prueba su capacidad para saber leer la situación y actuar.

Además de la preeminencia del saber-cómo en el plano de la teorización o descubrimiento de reglas para el obrar, lo importante es que esa forma específica de conocimiento corresponde en cierto modo al ingreso al mundo del obrar, en la medida en que se trata de competencia o habilidad. La habilidad requerida en el ámbito del obrar es una forma de ejecución y, al mismo tiempo, de autocontrol. Esa habilidad doble, como veremos, puede ser puesta al descubierto con ayuda del modelo aristotélico de la virtud práctica, la *phrónesis*.

De hecho, el propio texto de Wieland es de algún modo heredero, junto a la filosofía práctica kantiana, la filosofía existencialista y la filosofía fundamental (1996, p. 98), de la filosofía práctica aristotélica en la medida en que se basa en un modelo de habilidades o capacidades no objetivantes y que no se identifican con las competencias teoréticas ni técnicas. En palabras del autor, leemos:

¹⁰ Para el debate actual, *cf.* Ryle (1945 y 1967), Polanyi (1958) y Damschen (2011). Además, *cf.* Sosa (1995 y 2009) y Stanley (2011).

En el contexto de los análisis de Aristóteles hay fundamentalmente dos partes estructurales del obrar normado que resultan de importancia para nuestra cuestión, a saber: el propósito deliberado (*proairesis*) y la habituación (*éthos*). La independencia del propósito deliberado basado en decisión libre se funda en que lo correcto debe hallarse siempre de nuevo en cada situación. [...] Ahora bien, dicho hiato <entre lo particular y lo universal> también es superado por medio de la habituación. [...] Es también la habituación la que confiere la capacidad de llegar a un juicio acertado y fundado sobre las cosas de la praxis. De ahí que el obrar correcto pueda ser enseñado y aprendido, pero nunca del modo como se comunica, por ejemplo, el saber matemático (Wieland, 1996, p. 106).

En este sentido, en lo que sigue presentaremos el sutil análisis aristotélico de la deliberación en la *práxis* en conexión con la *phrónesis*, la *proairesis* y la habituación. Intentaremos articular, entonces, las características del obrar y la aporía de la aplicación con el análisis aristotélico del acceso al mundo práctico, en la medida en que allí se tematiza, entre otras cuestiones de peso, un modo de racionalidad o facultad que trata con reglas pero que ella misma no está sujeta a regla, sino que su tipo de actuación deviene tras un proceso de habituación, que no se inscribe en el saber teórico, ni técnico, sino prudencial.

Notas sobre la deliberación, la *phrónesis* y la *proairesis* aristotélicas

En esta sección intentaremos llevar a cabo una reconstrucción de la distinción de saberes que realiza Aristóteles para luego insertarnos puntualmente en el tipo de habilidad que caracteriza al modo virtuoso de obrar racionalmente dirigido. En ese punto, nos detendremos en algunos detalles de la deliberación práctica y su vínculo e importancia con relación a la *phrónesis*, sabiduría práctica, y la *proairesis*, el momento resolutivo del agenciamiento. A su vez, mostraremos el papel central de la habituación inteligente para acceder al saber prudencial con el cual afrontar las acciones.

Antes de ingresar al análisis aristotélico de la deliberación, de la *phrónesis*, sabiduría práctica, y de la *proairesis*, resolución ejecutiva, es necesario realizar una aclaración del marco en el cual se emplazan, debido a que nos servirá para una comprensión orientada.

Aristóteles lleva a cabo una división de la *psykhé* humana en el comienzo de *EN VI*: por un lado, se encuentra lo *álogon*¹¹, “lo irracional” y, por otro, lo *lógon ékhon*, “lo racional”. A su vez, esta segunda función del alma es subdividida en *epistemonikón*, “científica”, y *logistikón*, “razonadora”.

La función razonadora es aquella capacidad con la cual tratamos con los sucesos que pueden ser de otra manera, esto es, lo contingente. Aristóteles distingue zonas ontológicas, en este caso, entre lo necesario y lo contingente. Esta distinción es solidaria con la distinción de la *psykhé* racional en científica, vinculada a lo necesario, y en razonadora, vinculada a lo contingente. Esto se debe a que cada una por naturaleza se corresponde a cada género de cosas en la medida en que por una semejanza determinada (*homoióteta tina*) y parentesco (*oikeióteta*) se establece la conexión (*EN VI* 1139a5-15). En otros términos, se trata de dos modos de acceso diferenciados a dos ámbitos diferenciados: la función científica puede ser considerada como la función teórica de la razón, en cambio la función razonadora puede ser considerada como la función práctica de la razón. La primera se aplicaría a revelar y establecer la regla de carácter universal, en cambio la segunda a tratar de modo no objetivado con la regla y, a su vez, con el ámbito contingente, el obrar. Esta distinción de las facultades, como hemos visto en el apartado anterior, es central en los análisis contemporáneos.

Por su parte, la función razonadora está asociada al deliberar, en la medida que para Aristóteles el deliberar (*bouleúesthai*) y el razonar –o reflexionar– (*logízesthai*) son lo mismo¹². Según Aristóteles nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (1139a13-15), razón por la cual, el grado epistémico del asunto sobre el cual versa una deliberación y el estado epistémico del propio agente que delibera debe ser necesariamente no certero: para que exista deliberación debe haber un espacio abierto de no plena claridad. La deliberación y la reflexión genuinas, en la medida en que se vinculan con lo contingente, se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena. Son un fenómeno plenamente humano y se trata de una habilidad.

En la función científica del alma puede, si se quiere, haber un momento deliberativo, pero, debido a su propia naturaleza, su fin no es articular un entramado de medios y fines para

¹¹ Para la parte irracional, *cfr.* *EN I*, 13 1102a30 y ss., y para su distinción en *tò phytikón*, que no participa de lo racional, y en una segunda subdividida en *tò epithymetikón* y *tò orektikón*, que sí participan, *cfr.* 1102b25-35.

¹² En *DA* distingue dos tipos de *phantasia*: [a] la sensitiva (*aisthetiké*), que es dominio de todos los animales, y [b] la racional (*logistiké*) (433b29) o deliberativa (*bouleutiké*) (434a7), que es exclusiva de los humanos (434a5-7). Remitimos a Vecchio (2018).

ejecutar una acción en el ámbito de lo contingente, sino que su meta es la demostración de un estado de cosas. En una palabra, siguiendo la concepción aristotélica, con la función científica el ser humano es capaz de captar los elementos permanentes de un estado de cosas y, tras lo cual, configurar una norma aplicable a los particulares. Esta sería la tarea de la ciencia en sentido genuino, y cada ámbito científico, aclara Aristóteles, posee su propio nivel de precisión: no corresponde a un retórico solicitarle demostración, como tampoco a un matemático persuasión, en la medida en que cada objeto de estudio tiene como correlato un tipo de precisión y un tipo de ámbito de experimentación.

Ahora bien, en 1140a1ss. Aristóteles asigna dos modos de acceder a lo contingente: por un lado, se encuentra la *poiēsis*, la producción, por ejemplo, técnica, y, por otro, la *prāxis*, el obrar práctico. Con ambos modos de acceso el hombre se las ve con el ámbito de lo contingente y pone en ejecución una competencia determinada. A continuación, análogamente a *Met.* 1025b25, establece sus respectivos modos virtuosos: en el caso de la *tékhne*, la técnica, es el modo de ser adquirido propio del ámbito de la *poiēsis*, y a la *prāxis* le corresponde la *phrónesis*, traducido habitualmente por “prudencia” (1139a16-17)¹³. De ahí existen dos medios fundamentales de acceso al ámbito de lo contingente, esto es, la *poiēsis* y la *prāxis* (*cf.* Vigo, 2006, p. 44):

	I.a) necesario	I.a) ciencia (<i>epistēmē</i>)	
I. ámbito o zona ontológica ¹⁴		I.b) i. producción (<i>poiēsis</i>)	excelencia = técnica (<i>tékhne</i>)
	I.b) contingente	I.b) ii. acción (<i>prāxis</i>)	excelencia = prudencia (<i>phrónesis</i>)

Aristóteles distingue tres tipos de saberes: el saber teórico, el saber técnico y el saber práctico, en su sentido más profundo. El saber práctico por excelencia es la *phrónesis* que se encarga de hacer frente a la estructura contingente del obrar. La deliberación se inserta en la parte racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *prāxis*, y, por ende, se conecta con su objeto

¹³ La *tékhne* y la *phrónesis* son las virtudes dianoética del uso práctico del intelecto (*cf.* Vigo, 2016, p. 35). Aunque sean irreductibles una a otra, enfatiza en el paralelismo estructural entre ambas (2016, pp. 23-62). Para la relación entre filosofía práctica y *phrónesis*, *cf.* Berti (2013).

¹⁴ Únicamente desplegamos “las ramas” vinculadas con el fenómeno del deliberar.

propio: lo contingente. De modo que su nivel de precisión, dado que se ajusta a este peculiar objeto, es tipológico. Ese saber tipológico permite al agente orientarse en el obrar, esto es, hacer frente a la contingencia de las acciones siempre nuevas.

La deliberación está íntimamente conectada con la racionalidad práctica, puntualmente con la compleja noción de *proairesis*¹⁵ aristotélica, la elección deliberada.

Uno de los textos principales donde Aristóteles presenta la *proairesis*¹⁶ es *EN III*, donde, luego de tematizar las acciones voluntarias y las involuntarias (*cf.* *EE II 9 1225b*), distingue, de un lado, la extensión de las primeras y, de otro, las llevadas a cabo por *proairesis* (*1111b5*): lo voluntario posee mayor extensión, cubre las acciones de los animales en general. En cambio, la *proairesis* posee extensión restrictiva, puesto que se limita a los agentes genuinos de un tipo peculiar de *praxis*¹⁷, esto es, la proairética¹⁸. Ahora bien, ¿en qué consiste la *proairesis* aristotélica? ¿qué entiende el Estagirita sobre este fenómeno central y en qué sentido se conecta con nuestro tópico de la deliberación y los agenciamientos?

En primer lugar, en el marco del llamado “silogismo práctico”¹⁹, Aristóteles afirma que la *proairesis* se diferencia de la *órexis* (factor orético en sentido general), ambos constitutivos del obrar. El obrar se conforma por un deseo, carácter proyectivo, en el cual se estipula y se tiende hacia un fin, y una elección deliberada, carácter resolutivo, en la cual se persigue efectivamente el fin propuesto. Ahora bien, en el complejo espacio abierto entre ambos se instala la deliberación: la reflexión sobre la posibilidad efectiva de agenciar el fin y descubrir los medios convenientes para alcanzarlo.

En este sentido, desde el inicio de este análisis afirma que quien queda fuera del ámbito de la *proairesis* es el *akratés*, “el incontinente”²⁰ dado que él actúa solamente motivado por la

¹⁵ Traduciremos el término griego por el giro “elección deliberada” debido a que es connatural a la acción proairética que tiene como base un momento deliberativo previo. Para la conexión entre deliberación y decisión en Aristóteles, *cf.* Vigo (2012).

¹⁶ Merker (2016, pp. 43-56) rechaza enérgicamente que *proairesis* signifique decisión –o, en términos contemporáneos, “principio de acción” – basada en un análisis del uso político, colectivo, del término llevado a cabo desde Demóstenes.

¹⁷ Para la distinción entre *praxis* en sentido amplio y genuina *praxis*, *cf.* Vigo (2016, p. 173 y ss.).

¹⁸ La distinción entre acción proairética y acción voluntaria se basa en la presencia o ausencia de deliberación (*cf.* *Magna Moralia* 1189b).

¹⁹ Aristóteles nunca utilizó el sintagma *praktikòs syllogismòs*. Lo que entendemos por tal fenómeno es desarrollado no en un contexto ético normativo, sino antes bien en un tratado sobre el movimiento voluntario de los animales en sentido general. En el Cap. 6 de *MA* (700b10) establece que su indagación descriptiva versará sobre cómo el alma mueve al cuerpo y cuál es la *arkhé* del movimiento animal en general. *Cf.* Vigo (2010).

²⁰ *Cf.* Robinson (1977) y Rorty (1980). Además, Vigo (1997), Radoilska (2012) y Bieda (2021). Para un antecedente platónico, Bieda (2012).

epithymía, un deseo apetitivo. El incontinente lleva a cabo una acción que carece del momento resolutivo mediado por la reflexión o deliberación (*EN* 1111b15): un deseo apetitivo se vincula con el placer y con el dolor inmediatos, y el incontinente es arrasado por ellos, en cambio la *proairesis* permite una mediación reflexiva que ponga en claro la jerarquización y la correcta articulación de los medios y fines. Así pues, Aristóteles afirma que es evidente que la *proairesis* no es un fenómeno de carácter orético básico (ni *epithymía* ni *thymós*), sin embargo, parece un fenómeno cercano a la *boulesis*, al deseo racional. Es decir, frente al factor orético y sus tipos, la *proairesis* se parece a un deseo racional, en la medida en que la *proairesis* es la síntesis entre las disposiciones *oréticas* y las disposiciones de tipo racional, pero no es ninguna de las dos en sentido preciso.

La distinción fundamental entre la *proairesis* y la *boulesis* radica en que el deseo racional se orienta también hacia lo imposible (*adýnaton*), es decir, a aquellas cosas no agenciables por el ser humano, y, además, a aquellos deseos que no están en relación con nosotros –p. e. se desea la inmortalidad, aunque sea imposible–. En cambio, la *proairesis*, al estar vinculada al proceso deliberativo, se limita al ámbito de lo posible (*dýnaton*) y de lo que esté dentro de nuestra posibilidad de agenciamiento (*perì tà eph' hemîn*) –p. e. deseamos estar sanos, pero elegimos los medios que conducen a ello, tras el proceso deliberativo–. En esta línea, la *boulesis*, que es a fin de cuentas un factor *orético*, se orienta al fin, en cambio la *proairesis* fija la atención sobre los medios específicos para el fin ya delimitado al ámbito de lo posible por el momento deliberativo (*cf.* 1111b10-25)²¹.

En *EE* 1226a7-8 Aristóteles afirma que nadie elige deliberadamente el fin, sino los medios para el fin: nadie “elige deliberadamente” ser feliz, sino que se desea ser feliz, a partir de lo cual se delibera sobre los medios posibles conformes a tal fin. Entonces, una vez establecido el fin, se considera cómo y por medio de qué puede ser alcanzado, a partir de ello se elige y se actúa, con independencia a la realización efectiva del fin. Ese complejo acto crítico previo a llevar a cabo la acción en términos estrictos es propio de la *proairesis* y la deliberación racional. En consecuencia, la *proairesis* no pertenece al género *orético* exclusivamente, dado que no es un fenómeno simple (inmediato), sino complejo (mediato) que abre un horizonte temporal, cuya nota fundamental es la deliberación.

²¹ Para un detalle, *cf.* Vecchio (2020).

En segundo lugar, Aristóteles distingue la *proairesis* de la *dóxa* (opinión), que es un factor cognitivo. Reconstruyendo el argumento aristotélico, la *dóxa* versa sobre un ámbito amplio, pues en ella se tratan todas las cosas, a saber: existe opinión sobre las cosas eternas (*tà aidia*) e imposibles (*tà adýnata*) como también sobre las que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*). Además, la *dóxa* tiene un carácter veritativo bivalente: puede ser verdadera o falsa. Se trata del estado de creencias del agente. En cambio, la *proairesis* no pertenece al género de lo verdadero o falso, sino que su campo de aplicación es limitado. Hace referencia a las cosas que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*) y que están exclusivamente dentro del orden práctico, esto es, que son agenciables. En este sentido, sus objetos no pueden ser considerados verdaderos o falsos, sino *kaká*, “malos”, o *agathá*, “buenos”, y, por ende, se persiguen en un caso o se evitan en el otro. La dificultad para el agente en todo caso se instala en la capacidad de descubrir la vía posible de acción en la situación concreta y, a su vez, en haber estipulado correctamente el fin. El error puede darse en la incorrecta administración de medios, como también en la incorrecta estipulación del fin.

Dicho esto, en *EE* 1226a5 Aristóteles sostiene que la *proairesis* tampoco es *dóxa*, dado que el objeto de elección deliberada está en nuestro poder, por ello son elegibles o no, en cambio las opiniones están sujetas a un criterio veritativo: son verdaderas o falsas (*cfr. De An.* 427b15-20)²². En consecuencia, en *EE* 1226a10-20 y 1226b7-12 afirma, continuando esta doble distinción, que la *proairesis* se diferencia del deseo y de la opinión en la medida en que estos se dirigen al fin, en cambio ella a los medios descubiertos por la habilidad propia de la deliberación. En efecto, deseamos todo lo que se elige deliberadamente, pero no elegimos todo lo que deseamos, ni podríamos hacerlo (*cfr. EE* 1226b20).

En tercer lugar, tras esta doble distinción, en *EN* 1112a13ss. afirma que la *proairesis* pertenece al género de lo voluntario²³. Ahora bien, en esta línea sostiene que no todo lo voluntario es objeto de elección deliberada (*p.e.* el levantarse de un asiento puede ser voluntario, pero no necesariamente elegido deliberadamente). La *proairesis* se enlaza con la deliberación, pues se elige, en el sentido fuerte del término, algo que ha sido previamente

²² Para un análisis de *proairesis* en contexto de *EE*, *cfr.* Merker (2016, p. 309 y ss).

²³ Para otro tratamiento de la *proairesis* aristotélica, *cfr. Magna Moralia* 1189ass. Para un análisis de *proairesis* en contexto de *EN*, *cfr.* Merker (2016, p. 283 y ss)

deliberado, razón por la cual la *proairesis* está acompañada de *lógos*, razonamiento, y *diánoia*, pensamiento²⁴.

Hecha esta distinción, Aristóteles indaga la deliberación (*boulé*) en el plano ya de la acción particular²⁵. En este marco, sostiene que se delibera sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (*praktôn*), es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible (1112b1). De modo que descubrir lo que es realmente realizable en el contexto situacional pertenece a una habilidad práctica del agente y no puede ser reglamentada. En todo caso, los esbozos proyectivos o las normas que orientan la práctica contribuyen al proceso deliberativo y dan asiento de algún modo a la decisión y su fundamentación.

Ahora bien, los cursos de acción posibles (*dynatá*), que son los objetos de la deliberación, son aquellos que podrían llegar a suceder por causa de nosotros (*di' hemôn*) (1112b27, *cfr.* 1223a1-6)²⁶, esto quiere decir que el agente debe revelar, de algún modo, su alcance. Dicho esto, Aristóteles caracteriza el ámbito de lo posible: los seres humanos deliberan sobre lo que ellos mismos pueden realizar, esto es, los asuntos que tienen como causa y origen al ser humano en el marco concreto de acción, no de modo abstracto. Podemos ver aquí el aspecto autorreferencial del obrar humano. Reformulando lo dicho hasta aquí, la acción racionalmente dirigida posee un carácter:

- proyectivo, debido a que tiende a un fin
- situacional, en la medida que se debe descubrir la genuina posibilidad²⁷, y
- autorreferencial-resolutivo, en cuanto que se debe asumir irrevocablemente en primera persona.

La acción genuina, entonces, posee posibilidades prácticas, no teóricas, es decir, posibilidades fácticamente determinadas, no especulativas o lógicas. Ahora bien, esto no quiere decir que no exista cierto grado de precisión en la deliberación²⁸. En esta línea, Aristóteles afirma que la

²⁴ Para una distinción entre accesos práctico y teórico a la *práxis*, *cfr.* Merker (2016, p. 288; p. 295 y ss; p. 306).

²⁵ Para los dos sentidos del deliberar, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado, *cfr.* EN 1142b30. Vigo (2012) distingue y denomina a estos dos fenómenos como “deliberación ascendente o no descendente” y “deliberación descendente”, respectivamente.

²⁶ Para el objeto de la deliberación, *cfr.* Ret. I 1359a30-1360b2.

²⁷ Conviene resaltar que se debe distinguir genuinas posibilidades porque no tenemos toda posibilidad de agencia. Existe siempre una sustracción de ciertas posibilidades desde cero. Por ello, siempre el deliberar se da en la existencia humana en un marco de posibilidades restringidas, y de allí su relevancia en el carácter finito del obrar humano determinado estructuralmente por un escenario de acción.

²⁸ Para un interesante análisis de la relación entre la incertidumbre, el futuro y el sentido en la razón práctica, *cfr.* Vigo (1997).

deliberación tiene lugar entre las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera (*hos epì tò poly'*), pero cuyo desenlace, en tanto premisa metodológica, es obscuro (*ádelos*) e indeterminado (*adióristos*)²⁹ –pues, si es conocido o inmediatamente evidente, no es necesaria la deliberación–. De manera que la actividad deliberativa es cierta investigación (*zétēsis*) no sobre el fin del obrar humano, sino sobre los medios conducentes a un fin: establecido el fin, se delibera cómo y a través de qué medios alcanzarlo, y si hay varios medios se examina cuál es el mejor y más fácil. Por ello, según el Estagirita, es indispensable convocar a consejeros en materia de importancia, debido a que poseen la información adecuada para alcanzar el fin en el marco de lo que acontece en la mayoría de los casos (*EN 1112b5-1113a1, 1142a31-b*) (*cfr. Ret. 65b1-20*)³⁰.

Todavía queda por decir respecto a la *proairesis* que, según la etimología aristotélica, el término '*proairesis*' da cuenta del fenómeno mentado: es algo elegible (*hairētón*, adjetivo verbal de *hairéō*, "elegir") antes que o en lugar de (*prò*)³¹ otras cosas (*hetéron*). Al respecto, Berti (2010, p. 74, p. 79) sostiene que aquí Aristóteles se detiene sobre la palabra '*proairesis*' para dar cuenta de que en este fenómeno se ingresa en una dimensión temporal compleja (*cfr. EE 1225b20*). En términos aristotélicos, en *EE 1226b6-8* se afirma que es evidente que la *proairesis* es elección (*hairesis*), no en sentido absoluto, sino de algo antes que o en lugar de (*pro*) otra cosa. Como sea, es irrenunciable el momento resolutivo, por ello, no es posible para que sea efectivamente elegido que se dé sin *sképsis*, indagación, y *boulé*, deliberación (*cfr. EE 1226b3-10*).

En una palabra, como condición de la *proairesis* es necesario un objetivo (factor oréctico), con relación al cual se delibera sobre lo preferible; luego, si el proceso investigativo de la deliberación así lo determina, se lo elige, tras lo cual se arriba a la conclusión, esto es, la puesta en acto de la *práxis* (*cfr. 1227a5ss*). Así pues, el Estagirita sostiene que es evidente que

²⁹ Según Berti (2010, p. 80) el fenómeno de la deliberación y su objeto ponen de relieve la distinción entre lo necesario y lo que depende del humano, punto que vincula con la distinción de Kant. Asimismo, el autor (2013, p. 84) sostiene que la distinción aristotélica de la parte racional del alma en científica y deliberativa/razonadora tendría un correlato estructural con la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica.

³⁰ Para la distinción entre azar y contingencia, *cfr. Rossi* (2011a: pp. 212- 215, p. 223), (2011b) y (2016).

³¹ La palabra griega "*prò*" en este contexto podría abrir dos interpretaciones. Por un lado, se puede tomar como "antes" para resaltar el aspecto temporal, como asume Berti (2010), o, por otro, como "en lugar de" para focalizar el aspecto ponderativo de la acción racionalmente dirigida. Como sea, en ambas es irrenunciable el momento deliberativo, que se encuentra en conexión con la indagación (*cfr. EE 1226b3-10*). Para la justificación temporal, *cfr. Merker* (2016, p. 298, nota 95) y para el contexto de *EE cfr.* (2016, p. 315, nota 127). Contra esta tendencia, *cfr. Aubenque* (1986).

la *proairesis* no se reduce ni al factor orético, ni al factor cognitivo separadamente, sino que es *dóxa* y *órexis* toda vez que a partir de la deliberación ambas sean conclusión (*EE* 1227a3-5).

En este sentido, el objeto de deliberación es el mismo que el de la *proairesis*. Ahora bien, difieren en tiempo, dado que se elige aquello separado (*krithèn*) a partir de la deliberación (1113a4-5). De manera que nadie elige de repente (*EE* 1226b1-5), sino *a posteriori* del proceso zetético-deliberativo basado en el acumulado informativo. Entonces, la deliberación queda enmarcada en el ámbito de la *proairesis* y, a su vez, en las acciones voluntarias.

Como afirma Vigo (2016, p. 95 y ss.), aunque ambas se dirijan al mismo objeto, la deliberación es un proceso zetético-investigativo, en cambio la *proairesis* es el momento resolutorio y, por ende, performativo. En este sentido, en una acción racionalmente dirigida la deliberación precede siempre a la elección (*proairesis*). En este punto es interesante ejemplificar lo dicho con el contraste en sede práctica presentado en *EN* 1145b12-14 entre quien actúa reflexivamente y quien guiado por el impulso: el incontinente, aunque sepa que la acción a emprender es mala, actúa a causa de un *páthos*, en cambio el continente, sabiendo que ciertas apetencias (*epithymíai*) son malas, no las sigue a causa del *lógos*. El continente es capaz de reprimir el impulso inmediato de las apetencias por la fuerza de su *lógos*. En cambio, a causa de un *páthos* el incontinente pierde el control de sí (*ekstatikós*) y actúa contra la recta razón (1151a15ss). En este caso, la reapropiación heideggeriana es productiva: la tonalidad afectiva encubre al hombre de sí mismo, por ende, no ve propiamente y actúa a espaldas de sí mismo (Heidegger, 2012, §8). Según Aristóteles, al incontinente el *páthos* lo fuerza (*krateî*) a actuar de tal modo, pero, a su vez, no llega a persuadirlo (*pepeísthai*) de que debe perseguir tales placeres excesivos sin restricción (*anéden*), por ello, como veremos, durante el proceso de la acción este agente incontinente siente culpa. Por el momento, si conectamos esto con lo visto en *EE* y algunos pasajes clave de *De An.*, podemos decir que el incontinente es arrebatado por la instantaneidad del *páthos*, en cambio el continente la reprime tras un proceso reflexivo-deliberativo.

El incontinente es semejante al intemperante, pues ambos persiguen los placeres corporales excesivos, pero es diferente dado que el intemperante cree que debe perseguirlos siempre, en cambio el incontinente no (1152a1-5). En esta línea, Aristóteles afirma en 1146b20-25 que el intemperante se conduce tras haber decidido (*proairoúmenos*) y

considerado que siempre (*aei*) debe perseguir lo placentero inmediato. Entonces, el intemperante, a diferencia del incontinente, ha decidido un modo de vida y es concordante en cada acción: armoniza el marco general de su existencia con las acciones particulares. Por esta razón, el intemperante no es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*), puesto que permanece fiel (*emménei*) a su *proairesis* (1150b30ss.). Por el contrario, el incontinente no cree que se deba perseguir siempre el placer presente, pero es incapaz de actualizar ese estado epistémico en la acción presente (1146b20-25) y, así, se deja llevar por el placer inmediato (1150a15 y ss.). En consecuencia, por un lado, dado que no está obrando conforme a una elección deliberada, todo incontinente es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*). Por otro, dado que no concuerda su plano global de la existencia con las acciones particulares, es fácil de persuadir (*eumetápeistos*) (1151a10-15). De esto Aristóteles concluye que el intemperante es incurable (*aníastos*), en cambio el incontinente es curable (*iatós*) (1150b30 y ss.).

Dado el encuadre teleológico aristotélico, Berti (2010, p. 74) sostiene que la *práxis* está siempre orientada a un *télos*, un fin (*EN I 1*). Ahora bien, a su vez esto quiere decir que una acción genuina se lleva a cabo en el presente en vistas al futuro, pero presupone algo que la precede: la *proairesis*. Unas páginas posteriores, afirma (2010, p. 81) al respecto que en la relación deliberación-*proairesis* se abre un proceso temporal complejo constituido por una serie de actos intencionales³²:

- 1) previo establecimiento de un fin –deseo–;
- 2) deliberación sobre su posibilidad y los medios que conducen a él; y luego,
- 3) elección, y
- 4) consecución del fin.

Entonces, el fenómeno resolutivo encierra una instancia previa de deliberación, que pone de relieve una mediación reflexiva-temporal: nadie elige inmediatamente, en un acto presente, sino que se abre una instancia de compresión temporal compleja (*cfr.* Merker, 2016, p. 296 y ss.). Ahora bien, en el plano del llamado silogismo práctico, el deseo proyecta un objetivo (futuro), la *proairesis* elige los medios adecuados para tal fin después de que el proceso de deliberación haya presentado a la acción como posible, razón por la cual se obtiene un deseo deliberado y un agenciamiento en sentido estricto.

³² Para la relación entre *kairós* y prudencia, *cfr.* Aubenque (2011, pp. 29-37).

Dicho esto, en el contexto del tratamiento específico de las virtudes intelectuales, *EN VI*, Aristóteles retoma el tópico “deliberación”. En este estado de cosas, Aristóteles intenta nuevamente despegar del ámbito del saber científico el acceso al mundo de la *práxis* y, por ende, de la *proairesis* y de la *eubolia*, y a su vez establecer su dominio propio de saber. En otros términos, retomando lo visto en el apartado anterior, estamos ante la pregunta por el tipo de saber propio del ámbito de la actuación racionalmente dirigida.

Como hemos visto, en el inicio del Libro VI distingue dos funciones del alma: la irracional y la racional. Dentro de esta última, se encuentran la parte científica, vinculada a la zona ontológica de lo necesario³³, y la razonadora-deliberativa, vinculada a lo contingente (1139a1-17). A su vez, sostiene que la virtud ética es un modo de ser adquirido elector (*héxis proairetiké*), esto es, que tiene la facultad de llevar a cabo una *proairesis*, entendida como un deseo deliberado (*órexis bouleutiké*), una síntesis de los constituyentes *orético* y cognitivo de todo obrar humano genuino.

Para que exista una *proairesis* virtuosa, el denominado silogismo práctico debe contener la síntesis de un *lógos* –premisa menor– verdadero y un deseo –premisa mayor– recto. A su vez, Aristóteles sostiene que el principio (*arkhé*), por un lado, de la acción humana es la *proairesis*, y, por otro, de la *proairesis*, el deseo y el *lógos* en vistas de algo (*hénéká tinos*). En esta línea se comprende que Aristóteles sostenga que los animales no participan (*koinoneîn*) de ninguna *práxis* en este sentido restrictivo, dado que tienen sensación, pero no *proairesis* ni razonamiento (*logismón*) (*cf.* *EN* 1150a1)³⁴. El fenómeno mentado entonces es un deseo deliberado, es decir, un deseo que está acompañado de la actividad de la *diánoia*, el pensamiento, en sede práctica, cuya verdad a su vez es también práctica: la verdad del entendimiento práctico es homóloga al deseo recto (1139a20-32). Conviene destacar que para Aristóteles el conocimiento propio de la acción tiene un grado de exactitud peculiar, esto es, se alcanza un grado epistémico tipológico. Las ciencias prácticas dado su objeto, si se quiere, a lo sumo pueden estipular esquemas orientativos.

Aristóteles sostiene que la *diánoia* por sí misma no pone en movimiento al ser humano, sino que la capacidad que lo hace es aquella que se activa en vista de algo, un fin, es decir, el

³³ En 1139b31-2 leemos: “Por ello la ciencia es un modo de ser demostrativo” (ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξως ἀποδεικτική).

³⁴ En 1139a12-13 leemos: “Pues, deliberar y reflexionar son lo mismo” (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν).

intelecto práctico. Por ello, la *proairesis* es un fenómeno netamente humano (*cf.* *Magna Moralia* 1189a), dado que conlleva una mediación deliberativa y, por ende, una autopercepción espacio-temporal en vistas del juego reflexionante entre un fin mediato-determinado y el fin de la propia existencia que funciona como horizonte de sentido³⁵.

En otro texto, en *Investigación sobre los Animales*, I 1 488b24-25 afirma: “entre los seres vivos, sólo el hombre es capaz de deliberar” (βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων)”. Este pasaje, no siempre atendido con la justicia que merece, debe ser leído en plena conexión con la famosa definición del ser humano de *Pol.* 1253a10, donde la discursividad-reflexión es su nota característica³⁶.

En términos aristotélicos, en el acto deliberativo se abre la instancia temporal peculiar de la acción humana y devela la relación del ser humano con el horizonte del tiempo en el cual se mueve: nada de lo acontecido es objeto de elección, pues tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, esto es, lo que se debe realizar en el espacio abierto por el modo en el cual el ser humano está inexorablemente orientado hacia y por el futuro (1139b1-10)³⁷.

Por lo dicho se comprende por qué Aristóteles sostenga que el prudente (*phrónimos*)³⁸ es capaz de deliberar correctamente (*kalôs bouleúsasthai*) sobre las cosas buenas y convenientes. En el fondo está en juego la capacidad de reflexionar correctamente dentro del ámbito humano de cosas contingentes, y la prudencia³⁹, justamente, es un modo de ser adquirido práctico acompañado de *lógos* sobre las cosas buenas y malas (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἄνθρωπον ἀγαθὰ καὶ κακά) (40b5-6, *cf.* 40b20-21)⁴⁰. En otros términos, la deliberación correcta y, por ende, la prudencia comporta un carácter autorreferencial del agente de *praxis* que se guía conforme a una comprensión global, a partir de la cual ejecuta las diversas situaciones concretas de acción. Tanto es así que una *eupragía*, una acción correcta, no en sentido moral, es ella misma el fin de la acción: los principios de las

³⁵ De manera que la *proairesis*, como caso específico de acción voluntaria humana, tiene de base dos criterios: racionalidad y temporalidad. Por eso Aristóteles niega la capacidad deliberativa a los animales, solo el ser humano tiene intelecto y *lógos*. *cf.* Merker (2016, p. 294).

³⁶ *Cfr.* Vecchio (2019).

³⁷ Véase el tradicional trabajo de Kenny (1979).

³⁸ Para la prudencia en Aristóteles, *cf.* Aubenque (1998). Para una lectura en clave hermenéutica del pasaje en cuestión, *cf.* Heidegger (2012, §8 y 2009). Además, Vigo (1994 y 2002).

³⁹ Para la distinción entre *phrónesis*, *epistémē* y *téchne*, *cf.* 1140b1ss.

⁴⁰ Por ejemplo, la capacidad de visualizar qué es bueno para los seres humanos es una cualidad de administradores y políticos, *cf.* 1140b5-11

cosas practicables son el “en vistas de lo cual”, es decir, el fin de las cosas practicables (40b7-17).

De manera que la prudencia no es una técnica, cuyo objetivo es la producción de un ente, ni una ciencia, cuyo objeto es necesario, sino cierta *areté* de la parte racional del alma que forma opinión, que tiene por objeto lo contingente. De este modo, pertenece a la parte opinativa del alma, no a la teórica, pues se dirige a lo que puede ser de otra manera (40b24-30). En suma, el fenómeno de la prudencia se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En el encuadre aristotélico, la actividad del prudente es deliberar bien, y el buen deliberador en general es quien da (*stokhastikós*) conforme al razonamiento con lo mejor de las cosas realizables para el hombre mediante la acción (1141b8-15)⁴¹.

A partir de este desarrollo, Aristóteles analiza el fenómeno puntual de la *eubolia*. De comienzo, afirma que la deliberación sin más y la investigación no son coextensivas, sino que la primera es una especie de la segunda (1142a31-32). Limitado su campo, indaga si la deliberación es alguna ciencia (*epistémē*), opinión (*dóxa*), buen tino (*eustokhía*) o un fenómeno de distinto género.

Por un lado, sostiene que no es ciencia, debido a que no se investiga sobre las cosas que se saben/conocen, como ya hemos visto. En cambio, en la *eubolia*, al ser una especie de deliberación, que es, a su vez, un tipo de investigación se investiga y razona.

Por otro lado, afirma que tampoco es buen tino (*eustokhía*) en la medida en que este fenómeno se da sin *lógos*, esto es, sin un proceso reflexivo-racional, por ende, caracteriza al buen tino como una actividad inmediata, a diferencia de la deliberación que es una obra temporalmente más compleja y que requiere mucho tiempo. De allí que algunos “dicen que es conveniente llevar a la práctica (*práttein*) inmediatamente (*takhú*) las cosas deliberadas, pero deliberar lentamente (*bradéos*)” (1142b4-5). Por lo tanto, aunque aquí no sea el lugar para profundizar este tema, Aristóteles hace evidente una interesante conexión entre *lógos* y temporalidad, que, recordemos, en conjunto caracterizan el modo peculiar de ser del ser humano y su obrar mundano.

Además, sostiene que es claro que tampoco es *dóxa*, pues la opinión es ya una afirmación, por lo tanto, un resultado, no una investigación, es decir, no posee la nota

⁴¹ Para el vínculo de la prudencia con lo universal y particular, *cfr.* 1141b15 y ss. Para un análisis más complejo donde se toma en cuenta además el tiempo y, por ende, la experiencia, *cfr.* 1142b5-30. Por último, para el análisis del vínculo entre prudencia y virtud ética, *cfr.* 1144b1 y ss.

característica de la deliberación: el aspecto procedimental. Además, podemos focalizar en que, puesto que quien delibera mal yerra, en cambio quien delibera correctamente acierta, la buena deliberación es una cierta rectitud de la deliberación. Como quiera que fuera, en el fenómeno de la deliberación, sea acertada o errada, a diferencia de la opinión, hay investigación y reflexión (1142b6-16).

A continuación, tras definir la buena deliberación como rectitud de la deliberación, limita el sentido del término rectitud (*orthótes*) conforme al tipo de fin buscado, el modo y el tiempo. Aristóteles restringe el alcance de la rectitud por medio de la ejemplificación del modo de deliberar del incontinente y el vicioso: ambos, en el marco del teleologismo de la acción, deliberan correctamente en busca de un su propio fin, pero el hecho de lograrlo es un gran mal para sí mismos. Ahora bien, el haber deliberado correctamente es un bien, y la buena deliberación es esta clase de rectitud de la deliberación: la que es capaz de alcanzar (*teuktiké*) un bien (1242b20-22). De todos modos, Aristóteles es consciente de los límites de esta primera definición. De manera que, en primer lugar, sostiene que se puede alcanzar un bien a partir de un razonamiento falso, lo cual no puede ser considerado una buena deliberación. En segundo lugar, pone de relieve que tampoco puede ser considerada una buena deliberación aquella que se lleva a cabo dentro de una temporalidad no correspondiente, sino solamente aquella cuya rectitud se da conforme a lo útil, a lo que se debe, cómo y cuándo. Por último, es necesario distinguir, siguiendo al Estagirita, entre la deliberación que refiera a un fin general (*haplós*) y otra en relación con un fin particular (*prós ti télos*), y la rectitud estará en saber administrar los medios para tales bajo las condiciones correspondientes a ambos planos. Si el haber deliberado correctamente es el modo de actuar propio de los prudentes, entonces la buena deliberación sería la rectitud conforme a lo conveniente/útil en relación con un fin correcto, del cual la verdadera captación es la prudencia (1142b30-34). En este sentido, en *EN* 1143a8-9 leemos: “la prudencia es normativa: pues el fin de ella es qué se debe o no hacer”. Luego, en 1144a6-9 afirma: “la función se realiza conforme a la prudencia y a la virtud ética: la virtud hace recto el objetivo, por su parte la prudencia las cosas con relación a él”.

Entonces, dentro de lo contingente, particularmente en este caso la *práxis*, afirma que todo lo relacionado a la ética es, en primer lugar, capacidad a priori, y, en segundo, adquisición de una modalidad de acción y ejercicio en ello, razón por la cual practicando la justicia se vuelve uno justo, y practicando la moderación, moderado. Además, pone de relieve que las

mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda *areté*. En este sentido, no hay sustancialismo, sino habitualismo. Ahora bien, Aristóteles afirma que, en el caso de las *tékhnai*, ámbito no de la *práxis*, sino de la *poiésis*, también deviene sustancial la encarnación de un *êthos* en la reiteración temporal: dependiendo del modo en el cual se acostumbre alguien a tocar la cítara y lo encarne, devendrá en buen o mal citarista, del mismo modo que construyendo bien (*eû*) se hace bueno (*agathós*) el constructor, y construyendo mal (*kakôs*) se hace mal (*kakós*) constructor (1103a30-1103b25). De donde afirma que “si no fuere así, nadie necesitaría de maestros, sino que todos naceríamos buenos o malos” (1103b12-13).

Además, los modos de ser adquiridos (*héxeis*), sean productivos o prácticos, llegan a ser a partir de actividades semejantes (*homoíon*) (1103b20). Dicho de otro modo, según la diferencia cualitativa de las actividades formativas se producirán distintas disposiciones, razón por la cual una buena traducción del término griego *héxis* es ‘disposiciones adquiridas o habituales’, incluso mejor ‘modo de ser adquirido’⁴². Por esto, Aristóteles prescribe producir actividades de determinada cualidad, y advierte que “no poco, en efecto, importa acostumbrarse ya desde jóvenes de una manera u otra, sino muchísimo, o mejor dicho total”⁴³ (1103b23-25). En una palabra, para llevar a cabo buenos agenciamientos basados en un saber prudencial es indispensable la formación de aptitudes y hábitos.

En términos de Wieland:

El obrar correcto no obtiene ya su cualificación de tal meramente por medio de una decisión particular, sino recién cuando la práctica y la habituación operadas por la educación terminan por convertir al obrar correcto en una segunda naturaleza y en algo que va de suyo. Es también la habituación la que confiere la capacidad de llegar a un juicio acertado y fundado sobre las cosas de la praxis. De ahí que el obrar correcto pueda ser enseñado y aprendido, pero nunca del modo como se comunica, por ejemplo, el saber matemático. Pues tampoco se trata aquí de conocimientos que pudieran hacerse

⁴² Cfr. Vigo (2016, p. 218). La traducción por ‘modo de ser adquirido’ es una sugerencia de la Prof. Victoria Juliá.

⁴³ Contra las lecturas sustancialistas de la ética aristotélica, cfr. Vigo (2016, pp. 203-225), quien sostiene que en Aristóteles prima un ‘habitualismo’, en la medida que las virtudes y los vicios no son innatos; por el contrario, el hábito funciona, según Vigo, como una especie de ‘segunda naturaleza’. Además, es interesante su interpretación de la fundación de la ética aristotélica como ‘naturalismo trascendental’, basándose en la necesidad de una estructura teleológica (formal y apriorística) para explicar la acción y la determinación material del fin último, que envuelve una comprensión antropológica y metafísica, cfr. Vigo (2016, pp. 227-254). Sobre la necesidad de la correcta educación como un proceso complejo de formación del carácter, que incluye ítems afectivo-cognitivos, cfr. EN 1104b.

expresables objetivamente sin resto, sino de más bien aquella familiaridad práctica con la cosa que sólo se adquiere a través del ejercicio y se demuestra en el trato adecuado con dicha cosa. Esta familiaridad práctica con la cosa no puede ser nunca reemplazada por la posesión de enunciados verdaderos sobre la praxis, ni tampoco puede ser producida siquiera de este modo (1996, pp. 106-107).

Para finalizar este apartado y conectarlo con el anterior, Vigo (2016, p. 47) afirma que el saber del obrar correcto en el ámbito complejo de la *praxis* podría ser caracterizado por referencia a un tipo peculiar de conocimiento práctico-operativo, un tipo de ‘*know-how*’ y, al mismo tiempo, de ‘*know-how*’ (cfr. Vigo, 2016, pp. 45-52). Este *saber cómo hacer-práctico* reside en una armoniosa articulación entre el fin último de la actividad y los medios adecuados materialmente junto a su correcta aplicación para tal fin⁴⁴, y en tanto *know-how* requiere de un tipo de educación particular y, por ende, su correspondiente habituación en la cual configurar el *êthos*.

Conclusión

La *praxis* aristotélica en sentido estricto refiere a una situación particular orientada hacia y por un marco de comprensión general. Para que exista genuina agencia ambos niveles deben estar armonizados. En este marco, todo agente actúa por haber decidido en el presente, *proairesis* situativa, en base a un proyecto macro determinado, *proairesis* comprensiva. Entonces, la *proairesis* es el punto clave para la genuina agencia y no existe *proairesis* sin previa deliberación.

Entonces, en primer lugar, la deliberación para Aristóteles es constitutiva del obrar propio del ser humano. El análisis de la deliberación en el plano individual se inserta en la parte racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *praxis*, y, por ende, se conecta con su objeto propio: lo que puede ser de otra manera. Ahora bien, como hemos visto, en los textos aristotélicos se delimita el alcance de este dominio: se delibera sobre lo futuro, pero que a su

⁴⁴ Las tres condiciones formales de la verdad práctica presentadas por Vigo (2016, pp. 2-5) son: i- la determinación racional (*lógos*) debe ser verdadera, ii- el deseo (*órexis*) debe ser correcto, y iii- debe existir cierta identidad (*tà autá*) entre lo que afirma el *lógos*, en tanto determinante de los medios adecuados, y lo que la *órexis* proyecta, esto es, el fin de la acción. Así el factor desiderativo corresponde a la premisa mayor (‘premisas del bien’), el factor cognitivo a la premisa menor (‘premisas de lo posible’), y la cierta identidad está dada por la intervención de la *proairesis*.

vez es posible y está relacionado con el agente de *práxis*. De lo dicho se desprende que la deliberación y la reflexión genuinas se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena, por ello es un fenómeno plenamente humano. A su vez, hemos podido constatar que hay una relación entre deliberación y temporalidad humana. Existe una proyección sobre la base de cierta regularidad. Además, la deliberación guarda relación con la *proairesis*, el momento resolutivo de la acción genuinamente humana, en la medida en que dispone que el fin sea posible y analiza los medios para acceder a él. En este sentido, hay plena conexión entre futuridad y deliberación, puntualmente se delibera sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible. La deliberación se conecta con las acciones voluntarias y, en tal marco, con las acciones netamente *proairéticas*. Desde un punto de vista formal, podemos decir que hay, al igual que para la *proairesis*, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado-particular, que se encuentra enmarcado por aquel y lo dota de sentido. De manera que de entre los animales sólo el ser humano es capaz de deliberar, sea en el plano de las acciones particulares, la vida individual, sea en el plano político. De hecho, la *koinonía* política tiene como condición de posibilidad la existencia de una condición natural –o determinación ontológica– del ser humano para deliberar con otros o consigo mismo. A su vez, el fenómeno del deliberar se explica por vía de la condición ontológica humana del *lógos*. A su vez, desde esta caracterización del ser humano como ser deliberativo, esto es, que tiene la capacidad para deliberar con otros y consigo mismo, se comprende que la deliberación sea consustancial al fenómeno político y al agenciamiento particular genuino.

El complejo fenómeno de la deliberación por su vínculo inherente con el modo específico de ser del ser humano se encuentra próximo a las dos disciplinas fundamentales de la filosofía práctica aristotélica –o, en sus términos, a la filosofía de las cosas humanas (ή περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία, *EN* 1181b15, *cfr.* Vigo, 2017, p. 567)–, a saber: la ética y la política. Esta conexión se funda en que tanto en la ética, en tanto teoría de la vida buena del agente individual de *práxis*, como en la política, en tanto teoría de la mejor organización comunitaria, desde un acceso formal, se proyecta y se tiende hacia un fin no acabado y para alcanzarlo es necesario el momento deliberativo conforme al cual se encuentren y articulen los medios y los fines medios pertinentes para la consecución y realización efectiva del fin último. Este

fenómeno puede ser considerado como una competencia práctica: un saber tratar competentemente con el caso particular en el encuadre situacional del obrar. Su tipo de saber, por lo tanto, podría ser adquirido por medio de la práctica y la habituación operadas por un tipo peculiar de educación.

En segundo lugar, como hemos indicado en la sección destinada al análisis de Wieland, la educación o formación de aptitudes inteligentes con las cuales dar respuesta correcta y regularmente al obrar y el problema de la aplicación no es formar hábitos ciegos sobre la base de contenidos proposicionales, sino inculcar por medio de una habituación en el ejercicio efectivo una habilidad para ejecutar las tareas y tratar con uno mismo de manera inteligente. En el caso del acceso al obrar normado, el tipo de formación requerido es un tipo de formación inteligente, esto es, dotar al agente de la competencia reflexiva con la cual interpretar adecuadamente y tratar con el caso particular en su contexto práctico de actuación contingente.

En la acción puntual, la norma, ya descubierta y comprendida, debe ser actualizada con habilidad en el ámbito contingente de acción. El agente, entonces, en el horizonte de sentido abierto en la acción particular pone en marcha y a prueba su capacidad para saber comprender la situación, su papel en ella y, correspondientemente, actuar de modo orientado.

En esa línea, la habilidad requerida en el ámbito del obrar sea o no normado, es una forma de ejecución y, al mismo tiempo, de autocontrol. Esa habilidad doble, como hemos visto, puede ser puesta al descubierto con ayuda del modelo aristotélico, en particular, de la virtud práctica, la *phrónesis* y, en general, de la filosofía práctica aristotélica en la medida en que se basa en un modelo de habilidades o capacidades no objetivantes y que no se identifican con las competencias teórica ni técnica, sino prudencial para hacer frente a la contingencia. En las acciones normadas, los agentes cuentan a su vez con el apoyo orientativo de las normas/leyes, pero no sustituyen el problema de cómo y cuándo aplicarlas. El saber prudencial encarnado en un proceso formativo reflexivo, en los términos aristotélicos, puede contribuir, aunque nunca resuelto de modo firme y permanente, a la solución del problema de la aplicación.

En este sentido, la noción aristotélica del deliberar en sede práctica individual nos ha mostrado un fenómeno que encierra tanto a la *phrónesis* y la *proairesis*, como a la habituación, en la medida en que hemos visto un modo de racionalidad o facultad que trata con reglas pero que ella misma no está sujeta a regla, sino que su tipo de actuación deviene tras un proceso de habituación inteligente, que no se inscribe en el saber teórico, ni técnico, sino prudencial. De

manera que el agente, tras un proceso complejo de habituación inteligente, debe acceder al saber práctico-disposicional que le permita no solo articular la regla y el caso, sino, fundamentalmente, saber tratar consigo mismo en las condiciones apremiantes de la *práxis*. Ningún acceso teórico puede suplantar este requerimiento en primera persona.

Por último, dado que la razón práctica se encuentra envuelta en la triple estructura ontológica del obrar que condiciona su espacio de juego, como lo hemos visto, el saber práctico del obrar hace referencia a la competencia práctica autorreflexiva en el obrar. Este tipo de competencia se aprende en el ejercicio efectivo a través de un complejo proceso de asimilación reflexiva. El cultivo del saber prudencial con el cual hacer frente al obrar y su problema de aplicabilidad, y, fundamentalmente, a uno mismo en tal marco se da en el contexto de actuación acompañado por un paradigma. Este proceso puede ser caracterizado por dos momentos: el momento temático, donde el agente conoce los elementos teóricos, esto es, las normas/leyes, con los cuales refuerza su habilidad, y, fundamentalmente, el momento atemático, donde se aprende a reconocer empíricamente las marcas relevantes para actuar competentemente bajo las circunstancias siempre diversas. En este proceso complejo se requiere no solo conocer la norma (saber teórico) sino también que se requiere saber tratar con el caso (saber experiencial) y con uno mismo (aspecto deliberativo-resolutivo). Este saber prudencial conlleva, como hemos mostrado, una temporalidad deliberativa, esto es, una temporalidad reflexiva que permite comprender la situación práctica y dar respuesta orientadamente con ayuda de las normas orientativas. El agente en tal marco lleva a cabo un esbozo comprensivo de la totalidad de elementos categorialmente diversos que configuran la escena y, a su vez, de las acciones que puede llevar a cabo. En el accionar propiamente dicho se puede distinguir, por un lado, una estructura cinético-causal, esto es, el agente al actuar produce efectos empíricos no gobernables por él, y una estructura de sentido, esto es, el entramado de conexiones significativas. El ámbito del entramado de sentido, propio del momento deliberativo, en el que el agente debe tomar en cuenta también la estructura cinética, es el que le permite explicar su accionar, justificarlo y actuar racionalmente. Por este sentido, la razón práctica no solo fundamenta y justifica el obrar por mediación del proceso deliberativo, sino que también por medio de él se prepara la hermenéutica de la decisión y su correspondiente obrar orientado.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1957). *Ars Rhetorica*. E Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (1960), *Rhétorique*. Belles Lettres.
- Aristóteles. (1963), *Politica*. E Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (1965), *De l'âme*. Vrin.
- Aristóteles. (1966), *De l'âme*. Belles Lettres.
- Aristóteles. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Publications Universitaires.
- Aristóteles. (1978), *De motu animalium*. Princeton University Press.
- Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*. Gredos.
- Aristóteles. (2009), *Rhetoric*. Library Collection Classics.
- Aristóteles. (2010), *Acerca del alma*. Colihue.
- Aristóteles. (2011). *Poética, Magna Moralia*. Gredos.
- Aristóteles. (2014), *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. Gallimard.
- Aristóteles. (2016), *De Anima*. Clarendon Press.
- Aubenque, P. (1998). *La prudencia en Aristóteles*. Editorial Crítica.
- Aubenque, P. (1993). *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. PUF.
- Aubenque, P. (2009). *Problèmes aristotéliens: philosophie théorique*. Vrin.
- Aubenque, P. (2011). *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. Vrin.
- Bodeüs, R. (2002). *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*. Vrin.
- Berti, E. (2013). Filosofía practica e phrónesis. *Tópicos*, 43, 9-24.
- Berti, E. (2010). *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Editorial Biblos.
- Bieda, E. (2021). Aristóteles, el socrático. Algunos límites de la crítica Aristotélica al intelectualismo socrático, *Eidos*, 35, 40-67.
- Bieda, E. (2012). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón. *Diánoia. Revista de Filosofía*, LVIII-69, 127-150.
- Cassin, B (1997). *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. Puf.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París. Les Editions Klincksieck.

- Damschen, G. (2011), Saber-cómo disposicional vs. saber-que proposicional. *Universitas Philosophica*, 28, 57, 189-212.
- Fortenbaugh, W.W. (1975). *Aristotle on Emotion*. Duckworth.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill.
- Gadamer, H-G. (1997). La actualidad hermenéutica de Aristóteles (pp. 383-396). En *Verdad y Método I*. Sígueme.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o moral de la virtud*. EUDEBA.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Heidegger, M. (2012). *Platão: O Sofista*. Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1969). *Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann.
- Herrick, J.A. (2016). *The History and Theory of Rhetoric. An introduction*. Routledge.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. Duckworth.
- Merker, A. (2016). *Le principe de l' action humaine selon Démosthène et Aristote: hairesis-prohairesis*. Les Belles Lettres
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Radoilska, L. (2012). Akrasia and Ordinary Weakness of Will. *Tópicos*, 43, 25-50.
- Ryle, G. (1945). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 46, 1-16.
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.
- Robinson, R. (1977). Aristotle on *Akrasia* (pp. 79-91). En J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 2 Ethics and Politics*. Duckworth.
- Rorty, A. O. (1980). "Akrasia and Pleasure". En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 267-284. University of California Press.
- Rossi, G. (2016). Lo que es por accidente y sus diversas causas en Metafísica E de Aristóteles *Eidos*, 28.
- Rossi, G. (2011a). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin.

- Rossi, G. (2011b). ¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar. *ELENCHOS (NAPOLI)*, 32, 21-54.
- Stanley, J. (2011). *Know How*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (1995). *Knowledge in perspective Selected essays in epistemology*. Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2009). *Reflective Knowledge Apt Belief and Reflective Knowledge*. Clarendon Press.
- Soto, L. G. (2011). *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*. Marcial Pons.
- Vallejo Campos, Á. & Vigo, A. (2017). *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. EUNSA.
- Vecchio, A. (2018). El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopatética. *Revista Symploké*, VII.
- Vecchio, A. (2019). *Lógos, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a Retórica* (pp. 245-266). En Bieda, E. - Mársico, C. (eds). *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Biblos.
- Vecchio, A. (2020). Cap: 18: Notas sobre el horizonte temporal de la *práxis* aristotélica y la *Zeitlichkeit* heideggeriana (pp. 170-193). En Molina E. (ed.), *Tiempo y Espacio*. Editorial Teseo.
- Vigo, A. (1993). Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal. *Anuario Filosófico* (Pamplona), XXVI/2, 271-287.
- Vigo, A. (1994). Verdad, *lógos* y *práxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad (pp. 137-167). En A. García Marqués & J. García Huidobro (Eds.). *Razón y Praxis*, Valparaíso 1994. *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario, p. 267-285 (versión española de 18).
- Vigo, A. (1997). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. *Philosophia* (Mendoza), 172-199.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. En A. G. Vigo (ed.). *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario Filosófico (Pamplona) 32/1 (1999) 59-105; reproducido en *Philosophia* (Mendoza) (1998) 140-165 y (1999) 153-179.

- Vigo, A. (2002). Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der Aristotelischen Ontologie-Auffassung. *Existentialia*, XII/1-2, 63-86.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Editorial Biblos.
- Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva. *Diánoia* (México), 65, 3-39.
- Vigo, A. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, 43, 51-92.
- Vigo, A. (2016). *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Peeters.
- Vigo, A. (2019). *Eû zên kai eû práttein*: sobre una fórmula característica de la ética aristotélica (pp. 227-244). En Bieda, E. & Mársico, C. (eds). *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Biblos
- Wieland, W. (1996). *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*. Biblos.