

SOBRE LA PRAXIS ARISTOTELICA

I. YARZA

Introducción

Al tratar de la praxis aristotélica una primera cuestión debe ser antes que nada resuelta: el significado preciso que ARISTÓTELES otorga a este término. No dedicar la suficiente atención a resolver este problema, puede ser fuente de graves equívocos. Es más, la consideración unívoca del término praxis —en el sentido de acción inmanente— constituye en buena medida el origen de numerosas incomprensiones. A modo de ejemplo señalaré uno que me parece especialmente relevante. En el comentario de una de las más autorizadas versiones de la *Ética a NICÓMACO*, la realizada por GAUTHIER-JOLIF, se señala la distinción entre la praxis y la producción. La praxis es considerada como la actividad inmanente, mientras que la poiesis lo es como devenir o movimiento. Sin embargo, se advierte una grave incoherencia en ARISTÓTELES, cuando utiliza el análisis explicativo de la producción para teorizar la acción moral, que es inmanente¹.

Ese mismo modo de entender la praxis, *a sensu unico*, está presente también en otros comentaristas de la ética aristotélica. TRICOT, por ejemplo, no duda en aplicar a la praxis moral la estructura de la praxis perfecta tal como ARISTÓTELES la expone en *Met.* Θ, 6².

1. Cfr. *L'Éthique a Nicomaque*, 2.^a ed., Neuwelaerts, Louvain 1970, t. II, 1, p. 7.

2. Cfr. *Éthique a Nicomaque*, 5.^a ed., Vrin, Paris 1983, p. 32.

Dentro del problema ciertamente complejo de la praxis humana tal como es entendida por ARISTÓTELES, sólo trataré el aspecto señalado y desde una perspectiva exegetica. La cuestión, en la dimensión que ahora nos interesa, podría formularse así: ¿es una incoherencia por parte de ARISTÓTELES la consideración de las acciones morales como praxis o más bien utiliza ese término con diversidad de sentidos para designar acciones que, guardando entre sí una cierta relación, contienen también diferencias? A mi modo de ver, y es lo que trataré de justificar en estas páginas, igual que ocurre con otros muchos conceptos aristotélicos, la praxis reviste al menos dos sentidos que es preciso distinguir. No se trata de ambigüedad o incoherencia por parte de ARISTÓTELES, sino que más bien manifiesta la profundidad de un pensamiento capaz de señalar los múltiples matices que presenta la acción humana, aunque lo haga de modo disperso y no del todo organizado.

1. *Praxis perfecta*

El sentido fuerte del término praxis parece ser el descrito en *Met.*, Θ , 6, que ARISTÓTELES opone a la kinesis; los demás modos de entender la praxis estarán en dependencia de él y podrán ser considerados efectivamente praxis por su semejanza con él. Nos detendremos primeramente en la exposición aristotélica de este concepto, con la intención de resaltar aquello que constituye su razón formal.

Como es bien sabido, para ARISTÓTELES es praxis perfecta, a diferencia de la kinesis, aquella acción que es fin de sí misma: «Acción es aquello en lo que se da el fin»³, mientras que los movimientos tienen todos un límite, todos están subordinados al fin.

Praxis perfecta es pues la acción —operación, como tradujeron los escolásticos— que es fin en sí misma, esto es, que posee ella misma el fin, no tiende a, no está limitada por un fin distinto de ella misma, como la kinesis. La relación con el fin es el fundamento de la distinción entre praxis perfecta y kinesis. Los modos

3. *Met.*, Θ , 6, 1048 b 22.

distintos de referirse al fin, poseyéndolo o tendiendo a él, determinan estos dos tipos de actualidad. El movimiento lejos de identificarse con su fin, está limitado por él, subordinado a él, de modo tal que sólo existe mientras haya tensión hacia el fin, no posesión del fin⁴. Por ello precisamente puede denominar ARISTÓTELES al movimiento ἐνέργεια ἀτελής, un cierto acto, pero incompleto, en cuanto no es el fin. Al contrario, perfectas (τέλεια) se dicen aquellas cosas que han conseguido el fin, el término: «perfecto es lo que tiene el fin»⁵.

De la diferente relación al fin se desprende, como indica ARISTÓTELES en el mismo texto de la Metafísica, la diferente configuración temporal de estos diversos tipos de acciones. El tiempo constituye, como es bien sabido, la medida del movimiento. Es precisamente el carácter procesual y continuo del movimiento —exigido por su no posesión del fin— lo que hace posible el tiempo⁶. Es la necesaria y continua tensión hacia el fin lo que posibilitando su mensuración impide predicar del móvil simultáneamente el presente y el perfecto: uno «no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado»⁷. Al contrario, en la praxis perfecta la posesión del fin supone una cierta atemporalidad, un modo diverso de estar en el tiempo, que permite la aplicación simultánea del tiempo presente y perfecto: «uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido»⁸. Una praxis perfecta no tiene término, no termina cuando alcanza su fin; al contrario, sólo hay praxis perfecta cuando hay fin alcanzado, poseído. Sólo veo cuando en efecto veo; y, cuando veo, he visto. La praxis perfecta excluye la configuración procesual y por tanto su medición temporal, «si no, sería preciso que en un momento dado cesara»⁹. Sólo las praxis perfectas pueden ser indefinidamente continuas. Su posesión del fin, su ilimitación, su no subordinación sino coexistencia con el fin, hacen posible su continuidad limitada. El seguir viendo no persigue ningún término, a diferencia de cualquier pro-

4. *Ibid.*

5. *Met.* Δ, 24, 1023 a 34; cfr. *Met.* Δ, 16, 1021 b 23.

6. *Phys.* IV, 11, 219 a 10.

7. *Met.* Θ, 6, 1048 b 24.

8. *Ibid.*, 1048 b 23.

9. *Ibid.*, 1048 b 26.

ceso cinético necesariamente subordinado a un término y necesariamente limitado, también temporalmente, por su consecución. El perfecto del movimiento implica el cese de la acción, su límite en todos los ámbitos. El perfecto de la praxis perfecta indica su existencia presente.

Sin embargo, esta contraposición entre praxis perfectas y kinesis parece quedar comprometida por los análisis que ARISTÓTELES realiza en el *De Anima*, donde aplica el esquema y la explicación del movimiento hecha en *Phys.* III a las acciones cognoscitivas, ejemplos típicos de praxis perfectas. Si en *Met.* Θ , 6 parece excluir las praxis perfectas del ámbito del movimiento, en *De Anima* no duda en aplicarles el esquema cinético. El conocimiento sensitivo e intelectual son allí descritos como ciertos movimientos.

Para salvar esta aparente paradoja, me parece necesario hacer dos advertencias. En primer lugar, que el carácter cinético del conocimiento sensible e intelectual y la posibilidad de aplicarles, al menos parcialmente, la definición del movimiento, procede de la necesaria existencia previa de una potencia —una facultad o un sentido— cuya actualidad sea precisamente conocer o sentir. Las praxis perfectas siendo ilimitadas en cuanto a su término, por poseerlo, tienen sin embargo —a excepción de la actividad del Primer Motor— un inicio en el tiempo. Ciertamente el paso de no-ver a ver no puede ser procesual, imperfecto, como el movimiento. Antes de ver o entender sólo hay potencia de ver o entender, facultad sensitiva o cognoscitiva, descrita por ARISTÓTELES exclusivamente en términos de potencia¹⁰. Y una vez que se ve o se entiende, sólo hay perfecta actualidad de facultad y objeto¹¹, quedando excluido cualquier proceso intermedio entre los dos momentos. Por todo ello, y esta es la segunda advertencia, la aplicación del esquema cinético a las praxis perfectas, su explicación desde el movimiento, sólo puede hacerse para entenderlas desde una perspectiva peculiar, desde la potencia; pero no sirve para comprender su realidad actual. O mejor, la actualidad de las praxis perfectas sólo puede entenderse desde la kinesis negando de ésta aquellas características que precisamente la distinguen.

10. Cfr. *De An.* II, 5, 417 a 7; *ibid.*, III, 4, 429 a 21.

11. *De An.* III, 2, 425 b 29.

Así, tanto para la sensación como para el entendimiento, ARISTÓTELES aplica en *De Anima* el binomio acción-pasión. Igual que el movimiento unifica la actuadidad de agente y paciente, la sensación y el conocimiento suponen coactualidad de sensible y sentido o inteligible e intelecto; y del mismo modo que el movimiento se da en el móvil, en el paciente, la sensación y el entendimiento se dan en el sentido y en el intelecto¹². Pero estas explicaciones serían incompletas si no se aclara que el carácter pasivo del intelecto y del sentido desaparecen totalmente en el acto de entender y sentir. A diferencia de lo que ocurre en el movimiento, donde el móvil sigue manteniendo necesariamente su carácter paciente— si lo perdiera, si se colmara su potencialidad, cesaría el movimiento—, en el acto de sentir o entender un determinado objeto nada queda de pasivo, ni por parte de la facultad ni del objeto. Es más, se hace preciso negar del sentido y del intelecto en acto todo carácter paciente con relación al sensible o inteligible en acto; agente y paciente se identifican: «el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible»¹³.

El movimiento es ciertamente coactualidad de motor y móvil¹⁴, pero tal coactualidad no es la identidad propia de las operaciones cognoscitivas. En el acto de conocer y sentir la forma conocida está en el intelecto o sentido, hasta el punto de poder decir que el intelecto o el sentido son ya la forma y el fin: la facultad sensitiva en acto «se asimila al objeto y es tal cual él»¹⁵; «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas»¹⁶. Con propiedad no cabe —en el acto mismo de conocer o sentir— establecer la distinción agente-paciente, motor y móvil; tal modo de designar a lo sensible o inteligible y a las respectivas facultades, implica necesariamente una referencia a un momento anterior, previo al conocer o sentir: la forma sensible o inteligible puede decirse agente o motor sólo en cuanto sensible o inteligible, no en cuanto son conocidas en acto; y lo mismo respecto al sentido y al intelecto,

12. Cfr. *De An.* III, 2, 425 b 26; III, 4, 429 a 13.

13. *De An.* III, 8, 431 b 22.

14. *Phys.* III, 3, 202 a 18.

15. *De An.* II, 5, 418 a 6.

16. *Ibid.* III, 5, 430 a 14.

pacientes sólo en la medida en que no están conociendo. La coactualidad entre motor y móvil propia de la kinesis exige, sin embargo, distinguir desde esta perspectiva al motor del móvil, pues la forma hacia la cual tiende la kinesis, su fin, es transmitida paulatinamente por el agente al paciente sin que pueda éste llegar a ser ella mientras haya movimiento. No hay kinesis sin móvil, y no hay móvil sino en virtud de un motor y un fin formalmente distintos.

La inmanencia propia de las praxis perfectas consiste precisamente en esa identificación entre facultad y sensible o inteligible. El intelecto o el sentido en acto, identificándose con la forma inteligible o sensible, la poseen; conocer o sentir es poseer intencionalmente la forma: «el receptáculo de lo inteligible, es decir de la sustancia, es la inteligencia, y la inteligencia está en acto cuando está en posesión del inteligible. De manera que la actualidad más que la potencia es el elemento divino que la inteligencia parece tener»¹⁷.

Explicar las praxis perfectas desde el movimiento tal como es entendido en *Phys.* III, exige necesariamente aclarar, según hace ARISTÓTELES, que debe tratarse de otra clase distinta de movimiento: «es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento —como decíamos— es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin, mientras que el acto entendido de un modo absoluto —el de lo que ha alcanzado su fin— es otra cosa»¹⁸. Si la no posesión del fin obliga a ARISTÓTELES a designar al movimiento como acto, pero incompleto, cuya naturaleza resulta difícil comprender —«necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en la actualidad pura (ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλήν), pero ninguna de estas cosas parece posible»¹⁹—, en sentido contrario, la perfecta posesión del fin permitirá entender las praxis perfectas

17. *Met.* A, 7, 1072 b 22-23.

18. *De An.* III, 7, 431 a 4-8.

19. *Met.* K, 9, 1066 a 18-24; cfr. *Phys.* III, 2, 201 b 31 ss.

como actualidad sin paliativos: «a esto último llamo acto (ἐνέργεια), y a lo anterior movimiento (κίνησις)»²⁰.

Pero dado que ARISTÓTELES recurre en sus ejemplos de praxis perfectas no sólo a las operaciones cognoscitivas, sino también a la vida, una cuestión queda por aclarar: ¿de qué modo puede decirse que la vida es una praxis perfecta como lo es el sentir o el conocer? Indudablemente ARISTÓTELES está aquí entendiendo la vida en su sentido más pleno, esto es, no como acto primero, sino como el ejercicio del vivir mismo, el conjunto de las operaciones vitales, pues «son nuestras actividades las que constituyen el factor determinante de nuestra vida»²¹.

Ahora bien, de ser así, dos posibles interpretaciones me parecen posibles. Por un lado, una acepción del vivir que incluya todas las operaciones vitales, también aquellas que ARISTÓTELES considera como kinesis. En este sentido, la vida podrá decirse praxis en cuanto es ella misma el fin de todas las operaciones; la vida entendida como acto primero, forma sustancial del viviente, principia y unifica todo el conjunto de las operaciones vitales. Esas operaciones, vida en acto segundo, están al servicio de la vida siendo ellas mismas vida; su fin es, pues, su mismo ejercicio. Así consideradas, el conjunto de las operaciones vitales puede decirse, al menos hasta cierto punto, praxis, aun cuando en su análisis particular, esto es, tomadas individualmente y desligadas del ejercicio del vivir en el que necesariamente se constituyen, deben ser estimadas como kinesis. No sería contradictorio, por tanto, que el mismo ARISTÓTELES se sirva del adelgazar como ejemplo de kinesis a la vez que atribuye al conjunto de las operaciones vitales, dentro de las cuales quedaría incluido el adelgazar, el carácter de praxis.

Sin embargo, tal modo de entender la vida no justifica del todo su consideración de praxis perfecta. Si bien puede decirse que el fin del vivir es el vivir mismo, sin necesidad como el movimiento de un término distinto de él, no parece que pueda aplicársele al vivir la característica inmanencia de las praxis perfectas. La perfecta actualidad de las operaciones cognoscitivas no es la actua-

20. *Met.* Θ 6, 1048 b 34-35.

21. *EN*, I, 11, 1100 b 33.

lidad propia del vivir; el vivir manifiesta no sólo caracteres de immanencia, sino también elementos que parecen acercarlo a la kinesis. Siendo una actividad finalizada en sí misma, es a la vez una actividad que se desarrolla y despliega en el tiempo y con su ayuda se perfecciona. El vivir supone, pues, una cierta procesualidad ausente en las praxis cognoscitivas. Sólo la vida del Primer Motor podría decirse praxis perfecta y ello porque su vivir es conocer. La vida de los entes sensibles podrá entenderse como praxis, pero no perfecta. Una praxis a medio camino entre la perfecta actualidad y el movimiento. No es movimiento en cuanto es ella misma, su ejercicio, su único fin. Pero tampoco es perfecta operación, por cuanto su ejercicio supone un proceso. Se entiende por ello que ARISTÓTELES, en el ámbito de la vida humana, considere posible el crecimiento, un perfeccionamiento final que, siendo en sí mismo una actividad vital, no se identifica sin más con el vivir, sino con el vivir bien, el ser feliz, que es «vida de un carácter especial»²². No tiene, pues, la vida según ARISTÓTELES un término final distinto y externo a ella, no es movimiento, pero tampoco hay, sin más, identidad perfecta entre la actividad y su fin, tal identidad se realiza sólo en el caso de la vida feliz, una vida que para ARISTÓTELES consiste primordialmente en la actividad teórica y que tiene como modelo la vida divina²³.

Este sería el segundo modo de entender la referencia aristotélica a la vida como ejemplo de praxis perfecta, una acepción restrictiva del vivir, que excluye de su ámbito tanto las operaciones vitales de carácter predominantemente cinético —nutrición, crecimiento, generación— como aquellas otras de carácter ético o productivo. Según esto, ARISTÓTELES estaría entendiendo en este lugar por vida el ejercicio exclusivo de la facultad cognoscitiva, como parece confirmarlo al precisar que no se trata de cualquier ejercicio del vivir, sino del vivir bien, ser feliz: «uno que vive bien, al mismo tiempo ha también bien vivido, y uno que es feliz, a la vez ha sido también feliz»²⁴.

22. *Met.* Θ, 8, 1050 b 1.

23. Cfr. *Met.* Λ, 7, 1072 b 14.

24. *Met.* Θ, 6, 1048 b 25-26.

De esta manera nos encontramos, al término de nuestra disquisición sobre la distinción praxis-kinesis, con la *teoría*, que nos aparece, no ya como opuesta a la praxis, sino asimilada a ella, es más, como la más excelsa de las praxis perfectas.

Que la teoría es la operación inmanente por excelencia se desprende de modo evidente de las afirmaciones aristotélicas sobre el Primer Motor. Su actividad «que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa»²⁵, pues «la contemplación es lo más agradable y lo más noble». Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es el acto. Y el acto propio de El es vida nobilísima y eterna. Afirmamos por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto»²⁶. Dios es acto y acto perfectísimo, *ἐνεργεία ἀκίνητος*²⁷; su vida, su actividad, su ser, no es otra cosa que entender y entenderse a sí mismo, en perfecta, continua y eterna identidad de inteligible e intelecto²⁸.

2. Praxis perfecta y praxis ética

Ahora bien, si la actividad contemplativa es praxis —praxis perfecta—, pero se contraponen también a la praxis, es necesario otorgar ahora al término un sentido al menos en parte diverso. En efecto, la contemplación —dice ARISTÓTELES— es la única actividad propia de los dioses, una vez que de ellos deba ser excluida la acción (*πρᾶξις*) y la producción²⁹. ¿Cuál es el sentido que tiene para ARISTÓTELES la praxis que se distingue de la teoría? También en este caso el criterio de la distinción entre una y otra actividad lo procura en primer lugar la finalidad, pues «sólo esta acti-

25. EN, X, 8, 1178 b 22.

26. Met. A, 7, 1072 b 24-30.

27. Cfr. EN VII, 14, 1154 b 27.

28. Cfr. Met. A, 9.

29. Cfr. EN X, 8, 1178 b 20.

vidad —la teoría— se ama por sí misma, ya que nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma»³⁰. Este mismo es el criterio que ARISTÓTELES adopta para distinguir las ciencias teóricas de las prácticas. Sólo las ciencias teóricas, y especialmente la primera entre ellas, son buscadas por el saber mismo, sin ninguna otra utilidad: «es evidente que buscamos el conocer sólo con el fin de saber y no para conseguir cualquier utilidad práctica (...) Es evidente, pues, que nosotros no la buscamos por ninguna ventaja extraña a ella»³¹. Sólo la primera de las ciencias teóricas puede decirse libre, y ella también parece pertenecer principalmente a Dios³². La ciencia teórica persigue, pues, el conocimiento de la verdad, mientras que la práctica tiene como fin la obra, la acción, busca conocer para obrar³³; las ciencias prácticas persiguen una utilidad distinta del saber mismo, son saber para obrar. Así lo manifiesta ARISTÓTELES en la *Ética* a NICÓMANO donde subraya que el tratado no es teórico, «pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil»³⁴.

¿Hasta qué punto este criterio de distinción entre teoría y praxis es válido para diferenciar en general las praxis perfectas de las éticas? Será válido sólo bajo la condición de no confundir los dos modos diversos en que ARISTÓTELES habla de finalidad, esto es en el orden de la ejecución y en el orden de la intención: «La palabra fin, por lo demás, tiene dos sentidos: subjetivo y objetivo»³⁵, es decir, «aquello a lo que mira la acción y esto que la acción realiza»³⁶. La teoría se distingue de la praxis por ser fin en los dos sentidos. Es fin en el orden de la intención, y se diferencia por ello no sólo de las praxis éticas, sino de cualquier otra acción humana: sólo esta actividad se ama por sí misma; pero se distingue también de la praxis por ser fin en el orden de la reali-

30. *EN* X, 7, 1177 b 1-4.

31. *Met.* A, 2, 982 b 21.

32. Cfr. *Met.* A, 2.

33. Cfr. *Met.* α, 1.

34. *EN*, II, 2, 1103 b 26.

35. *De An.* II, 415 b 2.

36. *Met.* Λ, 7, 1072 b 1-3.

zación: nada saca de ella aparte de la contemplación. Si el primer criterio no parece apto para diferenciar en general las praxis perfectas de las éticas, podría serlo este segundo. Esto no supondría desconocer las divergencias que existen entre las distintas praxis perfectas, ni reducirlas todas a la actividad contemplativa; obviamente no es lo mismo conocer que sentir, ni es idéntico el pensamiento divino y el humano. Tales diferencias entre las praxis perfectas no comprometerían en ningún caso aquello que las hace semejante: su condición de fin en el orden de la ejecución, la perfecta posesión de su fin. Al mismo tiempo, este sería el aspecto que las distinguiría de las praxis éticas, en cuya estructura deberá ser posible diferenciar la acción misma de su término final. Sin embargo, la defensa de tal criterio distintivo deja entrever desde ahora un elevado coste explicativo.

a) *Per se y propter aliud*

Antes de ocuparnos de esa tarea, no parece ocioso entretenernos algo más en el primer punto recientemente señalado. El carácter final de la teoría, en el orden de la intención, quizá no sirva como criterio para distinguir los dos tipos de praxis, pero justificar tal afirmación puede ser útil para evitar equívocos e introducirnos de lleno en el punto central de la discusión.

Las praxis éticas, dice ARISTÓTELES, deben realizarse en vista de un fin distinto de ellas mismas, una *utilidad* que en última instancia deberá subordinarse a la felicidad, único fin que se basta a sí mismo y puede ser deseado por sí³⁷; nuestras acciones serán pues cumplidas en vista del bien³⁸, de aquello que a cada uno, según su talante moral, le aparezca como bien³⁹. Además, si dentro del plano de la intención ARISTÓTELES considera que toda nuestra actividad ética mira necesariamente a la felicidad, debe aceptarse también que tal búsqueda no supone que las acciones con las que el hombre hacia ella se encamina no puedan ser elegidas por sí mismas. Señala, en efecto, que aun mirando a la feli-

37. Cfr. *EN*, I, 5 *passim*.

38. Cfr. *EN* IV, 2, 1120 a 23; IV, 4, 1122 b 6; I, 5, 1097 a 16; VI, 8, 1141 b 16; VII, 9, 1151 a 16.

39. Cfr. *EN*, III, 4, 1113 a 14 ss.

cidad elegimos realizar nuestras acciones por ellas mismas⁴⁰; es más, para que una praxis ética lo sea efectivamente, debe haber sido elegida por sí misma⁴¹, o, en sentido contrario, para que una mala acción sea verdaderamente tal, debe haber sido elegida por sí misma⁴². Ser elegida por sí misma una acción significa literalmente que es elegida por ella misma, *per se*, por lo que tal acción es en sí misma⁴³ y no *per accidens*, es decir no por cualquiera de los aspectos accidentales que están ligados al ejercicio de tal acción⁴⁴. Se puede ser embustero, explica ARISTÓTELES, por la complacencia en la mentira misma o por aspirar a la gloria o a la ganancia⁴⁵. Pero elegir realizar una acción por ella misma no supone que no se esté realizando en vista de la felicidad. Es decir, el por sí mismo —*per se*— se opone a *per accidens* y no al *propter aliud*. Una cosa puede ser querida por sí y a la vez *propter aliud*. Y ARISTÓTELES deja constancia de opinar de esta manera: «¿qué bienes se han de considerar por sí? ¿Todos aquellos que buscamos incluso aislados, como el pensar y el ver, y algunos placeres y honores? Todos éstos, en efecto, aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes por sí mismos»⁴⁶.

Como antes señalábamos, esto no puede servir para diferenciar los modos distintos de concebir la praxis, pues también las perfectas, siendo ellas mismas el fin en el orden de la realización, pueden no serlo en el de la intención, pueden realizarse en vista de otra cosa. Ni las praxis perfectas ni las éticas parecen ser, por tanto, de modo absoluto fin en sí mismas en el orden de la intención, a excepción de la más excelente de las praxis perfectas, la felicidad.

b) *Inmanencia peculiar de las praxis éticas*

Esclarecer este punto nos ha llevado, sin embargo, hacia otras afirmaciones aristotélicas que parece refutar lo que habíamos in-

40. Cfr. *EN*, X, 6, 1176 b 6-7.

41. *EN* II, 3, 1105 a 31; III, 1, 1110 a 18.

42. Cfr. *EN*, V, 8, 1136 a 1; 12, 1136 b 27.

43. Cfr. *Met.* Δ, 18, 1022 a 25.

44. Cfr. *Met.* Δ, 30, 1025 a 14.

45. Cfr. *EN* IV, 7, 1127 b 10.

46. *EN* I, 6, 1096 b 16-19.

dicado como posible criterio distintivo entre las praxis. En efecto, ARISTÓTELES no sólo indica la posibilidad de elegir —aun buscando la felicidad— las acciones éticas por sí mismas, sino que además señala que tal elección es posible precisamente por ser ellas su fin, esta vez en el sentido de término: «Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas»⁴⁷.

¿Contradicen estas afirmaciones nuestro principio? ¿Podemos seguir manteniendo que las praxis perfectas se distinguen de las éticas por ser unas término de sí mismas —fin en el orden de la realización— y las otras no? Pienso que se puede mantener el principio, aunque ahora sea preciso matizarlo más. Ambos tipos de acciones deben ser término de ellas mismas, pero de modo distinto. De manera plena sólo lo son las praxis perfectas; de modo parcial también las éticas. O, dicho de otro modo, sólo las praxis perfectas gozan de una inmanencia perfecta, mientras que las éticas manifiestan —como el vivir en el sentido amplio antes señalado— una naturaleza compleja, a medio camino entre la perfecta inmanencia y la transitividad.

El carácter inmanente de las praxis éticas se refleja en las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco* donde ARISTÓTELES deja bien sentado que el fin de algunas actividades son las actividades mismas, mientras que el fin de otras son ciertas obras distintas de ellas⁴⁸. La insistencia aristotélica en resaltar este aspecto, comparece sobre todo cada vez que pretende distinguir la *praxis* de la *póiesis*. Es en estos lugares donde con mayor fuerza subraya que el fin de la acción (*praxis*), su término, no puede ser distinto de ella: «y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (pues es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque la buena actuación misma (*εὐπραξία*) es su fin»⁴⁹. «Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (*πρᾶξις*) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin»⁵⁰.

47. EN X, 6, 1176 b 6-8.

48. EN I, 1, 1094 a 1-6.

49. EN VI, 2, 1139 b 2-4.

50. EN VI, 5, 1140 b 6-7.

La inmanencia propia de las praxis éticas consiste, pues, en ser fin de sí mismas, en no «producir» nada distinto de la misma acción. En este sentido no son acciones transitivas como lo son las póiesis, en cuanto la acción no se transmite, para transformarlo, a ningún sujeto externo, no se asienta en nada distinto, permanece en el sujeto que realiza la acción. En tales acciones se cumple lo que ARISTÓTELES dice en la *Metafísica* con referencia a las praxis perfectas: «cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que es movido); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma)»⁵¹.

Ahora bien, las praxis éticas no manifiestan sólo caracteres de inmanencia, sino que ofrecen también aspectos que indican una cierta procesualidad y que hacen imposible su absoluta identificación con las praxis perfectas. Este carácter transitivo y procesual de las praxis éticas es precisamente lo que ARISTÓTELES quiere resaltar cuando opone la teoría a la praxis, o en general las praxis perfectas a las éticas. Aquellas son fin en sí mismas de modo absoluto; éstas lo son, pero no de manera plena. Y es en este contexto donde debe situarse el principio diferenciador antes enunciado. Las praxis éticas se distinguen de las perfectas por el modo en que cada una de ellas es término de sí misma. Las praxis éticas lo son en cuanto que su término no es otro que la acción, la acción terminada, distinguiéndose sin embargo en ellas la realización misma del resultado final. Las praxis éticas no pueden decirse, como las perfectas, posesión inmediata del fin, pues sólo lo alcanzan con el transcurso del tiempo, como ARISTÓTELES deja entrever: «de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin»⁵². Y el principio de la praxis moral es la elección, que se distingue nítidamente del término, de la consecución del fin propuesto: realizar cumplidamente una determinada acción. Hay praxis perfecta

51. *Met.* Θ, 8, 1050 a 30 b 1.

52. *EN* III, 5, 1114 b 30.

cuando hay actualidad de una facultad cognoscitiva o un sentido, actualidad que implica a la vez actualidad del objeto. Hay praxis ética —completa en todos sus aspectos— cuando, una vez elegida su realización y determinados los medios para realizarla, el hombre efectivamente la realiza. Pero es obvio que su realización debe ser, a diferencia de las praxis perfectas, procesual. El fin no se alcanza de modo inmediato una vez determinado por la elección y señalados los medios para alcanzarlo por la deliberación⁵³. Es obvio también que tal acción termina una vez alcanzado el fin, no puede tener la continua e ilimitada duración propia de las praxis perfectas. Siempre que se da una praxis perfecta, necesariamente se da la posesión del fin; al contrario, cuando se realiza una praxis moral se tiende hacia un fin todavía no poseído y cuando se posee, acaba en cierto modo la acción. Por eso, la predicación simultánea de presente y perfecto no pueden aplicarse a las praxis éticas, al menos en el mismo sentido. Veo y he visto, pero no soy valiente y he sido valiente; tal simultaneidad podría ser mantenida sólo por vía habitual, es decir, porque poseo la virtud del valor soy valiente, y lo soy precisamente porque lo he sido, porque he realizado acciones valerosas. Pero respecto a la acción misma, con independencia de su continuidad a través de un hábito, no cabe duda que no se da tal simultaneidad: la acción valerosa termina con su realización. En consecuencia, aun cuando la acción virtuosa sea término de sí misma, sea elegida por sí misma y no produzca otro resultado distinto de la acción misma, no podrá decirse que es una praxis perfecta. Más bien habrá que decir de las praxis éticas que son acciones inmanentes que se realizan transitivamente. Por ello son acciones afectadas por el tiempo de modo semejante, al menos en parte, a como es afectado el movimiento, pues el tiempo de las praxis éticas no es sólo la medida de su duración, que desaparece una vez terminada la acción, como sucede en la kinesis, sino más bien es «un buen inventor y colaborador»⁵⁴, que permanece de algún modo bajo forma de hábito, cualificando las tendencias del sujeto y aumentando sus posibilidades de realizar nue-

53. Cfr. EN X, 8, 1178 a 34.

54. EN I, 7, 1098 a 24.

vas acciones. Pero esto en nada las diferencia de las praxis perfectas, origen de los hábitos dianoéticos.

Desde esta perspectiva se entiende también que las praxis éticas no son transitivas al modo de las kinesis. La kinesis parte del agente para transformar, transmitiendo una nueva formalidad, al paciente. El movimiento transita, pasa de agente a paciente. La praxis ética tiene su origen en el agente y vuelve sobre él, no pasa a ningún objeto distinto del agente mismo.

Pero, además, la diferente naturaleza de estos dos distintos tipos de acciones se entiende no sólo considerado el modo peculiar como cada una de ellas se realiza, sino considerando también las diferentes potencias que actualizan. Las praxis perfectas son ejercicio de facultades cognoscitivas sin intervención alguna de instancias deseantes, volitivas, mientras que las praxis éticas exigen necesariamente la presencia de ambos aspectos. Las praxis perfectas se sitúan en el orden cognoscitivo y son la actualidad del intelecto teórico o de los sentidos; las praxis éticas en la esfera más amplia del compuesto humano, como actividad compleja que imbrica el pensar y el querer. Ciertamente sólo la felicidad, actividad contemplativa, praxis perfecta, es deseada en sí misma y sólo ella puede ser elegida —en sentido absoluto— por sí misma⁵⁵; pero tal deseo, como el ínsito en la naturaleza humana de saber, nada tiene que ver con el ejercicio mismo de la actividad contemplativa o cognoscitiva. Un hombre puede tardar, y mucho, en ser feliz o en satisfacer su deseo de conocer una determinada realidad, pero cuando es feliz o cuando conoce, tal deseo deja de estar presente. Y es el mismo ARISTÓTELES quien excluye del ámbito de las praxis perfectas la presencia de cualquier otra facultad que no sean las cognoscitivas. Baste recordar el modo como describe la vida divina y su consideración de la felicidad perfecta como «demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esa manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano»⁵⁶. La actividad ética, por el contrario, no es el ejercicio de una única

55. EN I, 5, 1097 a 25 ss.

56. EN X, 7, 1177 b 27-29.

facultad cognoscitiva, sino ejerciendo confluyente de la personalidad ética del sujeto: «para las acciones se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad»⁵⁷. Ese origen distinto de una y otra acción es lo que explica sus diferencias. Las praxis éticas, precisamente por involucrar al compuesto humano, intelecto y deseo, quedan imposibilitadas para la perfecta inmanencia. Toda praxis moral debe ser una acción elegida: «el principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección (*προαίρεσις*), y el de la elección el deseo y la razón orientada a un fin (*λόγος ὁ ἕνεκα τινος*)»⁵⁸. Para que exista acción moral debe haber elección y, en consecuencia, tendencia, no posesión del fin. Junto a la tendencia debe estar presente el intelecto, pero no el teórico sino el práctico, que «razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico»⁵⁹. Es la existencia de un fin no poseído lo que en última instancia explica las praxis éticas, mientras que sólo la posesión del fin da razón de las perfectas. Estas últimas por ser fin en sí mismas del modo más pleno pueden llamarse actividades libres, mientras que las éticas deberán designarse mejor como las actividades del hombre libre, pues está en su poder determinar el objeto de sus acciones mediante la deliberación y la elección. El objeto de las praxis éticas deberá ser por tanto algo que pueda ser realizado por el hombre. Tanto en las producciones como en las acciones, el objeto debe estar en poder del sujeto; es el hombre quien realiza el objeto, quien determina que el fin de tales acciones, sea algo distinto de la acción misma —póiesis— o la misma acción —praxis éticas⁶⁰—. Las praxis perfectas se relacionan con su objeto de un modo distinto, ya que en modo alguno lo realizan, puesto que el objeto es

57. EN III, 5, 1178 b 1-5.

58. EN VI, 2, 1139 a 30-32; cfr. *Met.* E 1, 1025 b 21; *Θ*, 5, 1048 a 7; *De An.* III, 10.

59. *De An.* III, 10, 433 a 15-16.

60. Cfr. EN III, 4, 1111 b 30; III, 5, 1112 a 30; *Ibid.*, 1113 a 9; VI, 1, 1140 a 1.

sólo objeto y nunca efecto; objeto que, además, no puede ser de modo distinto de como es, no está en poder del hombre determinarlo, él sólo puede mediante una praxis perfecta conocerlo⁶¹.

Volvemos así al punto de partida. Las praxis perfectas, actividades cognoscitivas, sentir o conocer en acto, se identifican con la forma sensible o inteligible, son ya la forma, pues «el fin es la forma y perfecto es lo que tiene el fin»⁶². Las praxis éticas miran a la realización de un fin, de una forma todavía no poseída, de tal modo que la acción —siendo ella el fin— no se identifica con el fin. La acción es la realización del fin, no el fin mismo; el fin es producto, es el resultado o efecto de la acción, aunque tal efecto no sea otro que la acción terminada, la bondad misma de la acción realizada. Por eso una praxis perfecta es susceptible de ser predicada simultáneamente en perfecto y presente, mientras que una praxis ética no. Por eso, una praxis perfecta nunca puede quedar incompleta, fracasada; si hay praxis perfecta, hay fin. Sin embargo, una praxis ética sí que puede fracasar, puede no alcanzar el fin propuesto, la realización misma de la acción, aun poniendo los medios que la razón práctica juzgue necesarios. No se oscurecen tampoco las diferencias que median entre las praxis éticas y las póiesis. También estas últimas acciones miran a la obtención de un fin, una forma todavía no poseída. Sin embargo, la relación entre la acción y su fin es diferente en este caso y en el de las praxis éticas. En éstas la forma producida, el fin, es la acción terminada que permanece transformándolo en el agente mismo. En las póiesis la realización de la acción no tiene carácter de fin; la acción terminada que permanece transformándolo en el agente mismo. En las póiesis la realización de la acción no tiene carácter de fin; el producto de la acción es distinto de su realización completa y necesariamente transita a un objeto diverso del agente. Para las póiesis sí que es válida, sin restricciones, la aplicación del análisis del movimiento de *Pbys.* III, pues nada hay en ellas de inmanente.

61. Cfr. *EN* VI, 2, 1139 a 5; 5, 1140 a 30.

62. *Met.* Δ, 24, 1023 a 34.

3. Conclusión

A modo de conclusión, podríamos decir que la palabra *praxis* en ARISTÓTELES tiene al menos un doble significado. El primero corresponde a las operaciones cognoscitivas que merecen por su absoluta inmanencia la calificación de *praxis* perfectas, que se oponen por esa misma razón a los movimientos transitivos o *kínesis*. El segundo sentido, el más profusamente utilizado por ARISTÓTELES, la *praxis* sin más especificaciones, hace referencia a las acciones éticas o morales del hombre. Tales acciones están, como he intentado mostrar, en una situación intermedia entre la *praxis* perfecta y la *kínesis*, entre la absoluta inmanencia y la total transitividad, y las afirmaciones de ARISTÓTELES parecen confirmarlo. Su inmanencia queda reflejada sobre todo cuando son confrontadas con la *póiesis*; su transitividad se evidencia por la necesaria presencia en ellas de las instancias *oréticas* y comparece cada vez que ARISTÓTELES las compara con la teoría y cuando se detiene en su análisis.

La acusación de incoherencia por parte de GAUTHIER-JOLIF al autor de la *Ética a Nicómaco* por la aplicación a las *praxis* éticas de los esquemas concebidos para dar cuenta de la producción, no es acertada. Del mismo modo que ARISTÓTELES no compromete la inmanencia de las *praxis* perfectas por el empleo en su explicación del esquema propio del movimiento, tampoco lo hace respecto la peculiar inmanencia de las *praxis* éticas por el hecho de explicarlas sirviéndose del análisis de la *póiesis*. Si es lícito en un caso, lo será también en el otro. Y no cabe duda que lo es en los dos, pues junto a las semejanzas no deja ARISTÓTELES de marcar las diferencias. Pero, además, en el caso de las *praxis* éticas, la aplicación de tal esquema no es sólo un instrumento explicativo del que quizá podría ARISTÓTELES haber prescindido, sino el único modo posible de hacer comprender la peculiar naturaleza inmanente y transitiva de tales acciones.