

## **El papel de las disposiciones habituales (ἕξεις) en la constitución de la identidad práctica bajo la perspectiva aristotélica**

**The role of the habitual dispositions (ἕξεις) in the constitution of practical identity under the Aristotelian perspective.**

*ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*

Heráclito, *Frag.* 119

### RESUMEN

La ética aristotélica, al ser una ética de la virtud, centra su atención en el aspecto disposicional que motiva la acción moral, o si se quiere, es una reflexión que explica la acción moral a partir de las disposiciones habituales del agente. La referencia a este componente disposicional ofrece luces para la comprensión de diversos tópicos filosóficos, entre ellos el problema de la identidad práctica. El objetivo de este trabajo es describir el concepto aristotélico de ἕξεις (disposición habitual) con el fin de destacar el papel que cumple en la constitución de la identidad práctica.

*Palabras claves:* Aristóteles, identidad práctica, *héxeis*, praxis

### ABSTRACT

Aristotelian ethics, being based on virtue, centers its attention on the dispositional aspect that motivates moral action, in other words, it explains the moral action from the habitual dispositions of agent. The reference to this dispositional component provides insights for the understanding of various philosophical topics, including the problem of practical identity. The aim of this paper is to describe the Aristotelian concept of ἕξεις (habitual dispositions) in order to highlight its role in the constitution of practical identity

*Key words:* Aristotle, practical identity, *héxeis*, praxis.

## I. Introducción

Aristóteles concibe a los hombres como sustancias individuales caracterizadas esencialmente por la racionalidad, sin embargo, no deriva totalmente el estatus de individualidad singular, que hace que cada individuo no sea intercambiable indiferentemente con los demás miembros de su especie, de la racionalidad, sino de lo que Vigo llama 'habitualismo'<sup>1</sup>. En tal sentido el concepto de ἕξις<sup>2</sup> juega un papel importante en la comprensión de la individualidad de cada hombre. La individualidad singular que distingue a cada hombre es lo que bajo ciertas perspectivas modernas<sup>3</sup> y contemporáneas<sup>4</sup> se ha calificado como identidad personal. Si bien, el tema de la identidad personal es amplio y se puede abordar desde distintos aspectos, en este trabajo se apuntará al componente práctico de su constitución, por lo cual se hablará de identidad práctica.

Korsgaard concibe la identidad del agente de praxis como una descripción bajo la cual cada agente se valora a sí mismo<sup>5</sup> y sobre la base de la cual actúa de cierta manera. La noción de profesor, como ejemplo de identidad práctica, da cuenta de aquel que se comprende, reconoce y valora así mismo como profesor, por lo que actúa y se siente inclinado a actuar de determinada manera: formándose continuamente, impartiendo clases en una institución educativa, etc. e incluso dada esta valoración que el agente tiene de sí es posible que se sienta incapaz de lidiar consigo mismo si hiciera aquello que va en contra de su propia identidad<sup>6</sup>, es decir, de esa descripción y valoración que tiene de sí mismo. Bajo la perspectiva de Korsgaard, la identidad práctica da lugar a las razones y obligaciones que motivan la acción. En tal sentido, como señala Vigo, la idea de identidad práctica hace referencia a la manera como el agente se trata a sí mismo, es decir, se hace cargo "ejecutivamente" de su identidad, como el

<sup>1</sup>Cf. VIGO, A., "Identidad práctica e individualidad según Aristóteles" *HYPNOS* ( São Paulo) 25 (2010), p. 154.

<sup>2</sup>El término ἕξις es traducido por Vigo, A., en *Zeitund Praxis bei Aristoteles*, Freiburg, K. Alber, 1996, como "disposición habitual", por Gadamer en *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, como "festen Haltung" (actitud firme), y por Heidegger en *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, como "tener junto a sí". Aunque las tres traducciones nos parecen acertadas en cuanto resaltan cierto aspecto del sentido aristotélico, nosotros mantendremos la mayoría de las veces el término griego y en algunos casos emplearemos la traducción de Vigo.

<sup>3</sup>Locke, J., Hume, D., y Kant, I.

<sup>4</sup>Korsgaard, C.

<sup>5</sup>Cf. KORSGAARD, C., *The sources of normativity*. Ed. O. O' Neill, Cambridge 1992, p. 83

<sup>6</sup>Cf. KORSGAARD, C., *The sources of normativity*. Ed. O. O' Neill, Cambridge 1992, p. 84

individuo que precisamente es. Este sentido de facticidad y ejecutabilidad que se integra en la noción de identidad práctica es lo que Aristóteles describe bajo la noción de ἦθος (carácter) que a su vez se sostiene en el hecho de que el hombre es un ser que a partir de su praxis consolida un conjunto de ἔξεις (disposiciones habituales).

## II. El concepto de ἔξεις en el *Corpus Aristotelicum*

Dada la centralidad de la noción de ἔξεις para comprender el concepto de identidad práctica bajo la perspectiva aristotélica, en este trabajo se realizará un recorrido por algunos lugares del *Corpus Aristotelicum* con el fin de hacer una reconstrucción de dicha noción, para luego mostrar el alcance que tiene la condición ontológica de las ἔξεις en la constitución de la identidad práctica.

En *Met*<sup>7</sup>.V, 20 se exponen dos sentidos de ἔξεις, el primero de ellos la define como cierto acto de lo que tiene y es tenido, esta referencia conecta la ἔξεις con un cierto tipo de tener. Cabe la posibilidad de comprender ἔχειν (tener) como la mera posesión de algo o como el uso de eso que se posee. Kirwan<sup>8</sup> considera que detrás de esta primera referencia a la noción de ἔξεις como cierto acto del que tiene y lo que es tenido, Aristóteles está privilegiando el sentido de ἔχειν como uso en contraposición a la mera posesión. Uno de los ejemplos que Aristóteles da sobre ἔχειν<sup>9</sup> hace referencia al tener específicamente como uso, esto es, el hombre que lleva el vestido “puesto”. Sin embargo ἔχειν se puede entender en un sentido activo como uso, en un sentido pasivo como posesión y en un sentido que implique tanto el uso como la posesión. ἔχειν además supone una relación entre un sujeto que “tiene” y aquello que se “tiene”. Sánchez<sup>10</sup> describe esta relación como una afinidad conceptual entre el tener y el ser sujeto. Todo “tener” reclama

---

<sup>7</sup> Abreviaturas de las obras de Aristóteles citadas:

*Met.* Metafísica

*EN* Ética a Nicómaco

*DA* Acerca del Alma

*Fís.* Física

*Pol.* Política

<sup>8</sup> Cf. Aristotle. *Metaphysics Books Γ, Δ, and E.* (C. Kirwan, Trad.) New York, Oxford University Press, 1988, p. 171

<sup>9</sup> *Met.* V, 23 1023<sup>a</sup> 8-19

<sup>10</sup> Cf. SÁNCHEZ. E., “La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles” *Cuadernos de anuario filosófico* (España), 107 (2000), p. 24

tanto lo tenido como el sujeto que tiene. Entre el sujeto y el tener hay una relación de dependencia que no llega a ser identidad, es decir, el sujeto que “tiene” no se llega a fusionar con aquello que tiene, puesto que en tal caso, no sería un “tener” sino un “ser”, y ya de antemano se está suponiendo una distinción entre el “sujeto/ser” y lo “tenido”, que a su vez, es lo que posibilita que se pueda dar la tenencia. Si bien esta relación de afinidad se evidencia en el caso de las tenencias físicas, por ejemplo, cuando la copa tiene el líquido, en el caso de las tenencias anímicas, no queda claro que la relación sea sólo de afinidad. En griego, el verbo ἔχειν en su uso transitivo muestra de manera más evidente la distinción entre el ser y el tener, y que “tener” remite a algo que no necesariamente se “es”, sin embargo, este verbo también admite un uso intransitivo, por ejemplo, cuando se dice, “εὖ ἔχειν ἢ καλῶς ἔχειν”, como estar bien, es decir, este sentido del verbo ἔχειν que se aplica al concepto de ἔξις podría entenderse como un “estar o ser”.

El segundo sentido de ἔξις que se expone en *Met.* V, 20 la define como disposición, a saber, aquella por la cual lo que está dispuesto, está bien o mal dispuesto. Si ἔξις en su segundo sentido se concibe como una διάθεσις y ésta a su vez como una ordenación de aquello que tiene partes, entonces bajo este aspecto, una ἔξις responde a la ordenación por la cual eso que tiene partes se halla bien o mal dispuesto. En tal sentido, aquello capaz de ἔξις ha de ser una totalidad compuesta por partes, donde la ἔξις entendida como διάθεσις, es la razón de que las partes de ese todo estén ordenadas de una manera particular. Estar bien o mal dispuesto remite a una cierta consideración valorativa, la cual es desarrollada por Aristóteles en función de conceptos como φύσις y τέλος.

De esta manera se completan los dos sentidos de ἔξις presentes en *Met.* V, 20. En *Met.* IX, en el pasaje donde Aristóteles describe los tipos de potencias y sus modos de actualización, se presentan algunas precisiones que en conexión con el inicio de *EN* II permiten incorporar elementos para la comprensión de los presupuestos y condiciones ontológicas de las ἔξεις.

Tanto en *Met.* IX, 5 como en *EN* II, 1 se afirma que las virtudes dianoéticas, como por ejemplos las τέχναι, y las virtudes éticas, como la valentía, son capacidades adquiridas, a diferencia de los sentidos que son capacidades

innatas. En *EN* II, 1 se especifica además que las virtudes éticas, no se dan ni por naturaleza ni en contra de la naturaleza sino porque en el agente existe una capacidad natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante ἔθισμός (costumbre)<sup>11</sup>. La capacidad natural para recibirlas es una capacidad en principio indeterminada o de contrarios (τῶν ἐναντίων)<sup>12</sup>, que sólo mediante un proceso de práctica<sup>13</sup> puede llegar a convertirse en capacidad determinada, como por ejemplo las ἔξεις éticas. En el caso de las τέχναι, pasan de la indeterminación potencial a ser ἔξεις productivas a partir de la enseñanza y el estudio. El ejemplo que da Aristóteles sobre la piedra<sup>14</sup>, la cual por más que se lance hacia arriba no puede acostumbrarse a estar arriba sino que siempre cae, da cuenta de las potencias unidireccionales, es decir, casos en los cuales la φύσις propia de determinados entes no permite ni aprendizaje ni acostumbramiento y la particularidad de ese tipo de φύσις, entre otras cosas, está en que ni es racional<sup>15</sup> ni ninguno de sus elementos constitutivos es capaz de escuchar a la razón.

En estos mismos pasajes de *Met.* IX, 5 y *EN.* II, 1 se añade una explicación en torno al modo de adquisición de las distintas capacidades, tanto de las innatas como de las adquiridas. En el caso de las primeras, como por ejemplo, los sentidos, no es necesario ejercer previamente la capacidad para poder poseerlas<sup>16</sup>. Como señala Aristóteles, no adquirimos los sentidos por usarlos, sino que los usamos porque los tenemos naturalmente<sup>17</sup>. Por su parte, en el caso de las ἔξεις adquiridas y específicamente de las virtudes éticas, su modo de adquisición es mediante el ejercicio previo, es decir, el paso de la capacidad indeterminada a la determinación de la misma se da a través de un proceso práctico que implica realización. En este sentido se perfilan los elementos ontológicos en el ámbito de las ἔξεις. Vigo<sup>18</sup> considera que una manera de comprender la estructura ontológica de las ἔξεις es a partir de la distinción entre los conceptos de acto y potencia, pues ellos están implicados al menos como se ha visto hasta ahora, en la adquisición de las ἔξεις.

---

<sup>11</sup>Cf. *EN* II, 1 1103<sup>a</sup> 25

<sup>12</sup>Cf. JOACHIM, H., *Aristotle The Nicomachean Ethics*, Great Britain, Oxford University Press, 1951, p. 72

<sup>13</sup> Cf. *EN* II, 1 1103<sup>a</sup> 32

<sup>14</sup> Cf. *EN* II, 1 1103<sup>a</sup> 20

<sup>15</sup> Cf. *Met.* IX, 2 1046<sup>b</sup> 2

<sup>16</sup> Cf. *Met.* IX, 1047<sup>b</sup> 31

<sup>17</sup> Cf. *EN.* II, 1103<sup>a</sup> 28

<sup>18</sup>Cf. VIGO, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg, K. Alber, 1996, P.175

Por su parte, en *EN* II, 4 se descarta que las virtudes sean potencias o pasiones, por el contrario, son caracterizadas como *ἔξεις*. Esta idea permite sostener que las *ἔξεις* no pueden ser clasificadas ni como potencias ni como actos sin más, es decir, sin ningún tipo de precisión, sino que ellas se encuentran en una especie de medianía entre una actualidad efectiva y una potencia indeterminada. Las *ἔξεις* son las formas más representativas de lo que Aristóteles llama en la psicología del *DA*<sup>19</sup> entelequia primera (*έντελέχεια ή πρώτη*). Aunque no se mencione directamente que *ἔξεις* y *έντελέχεια ή πρώτη* se identifiquen, el caso que se expone en *DA* es el de la *έπιστήμη*; y la *έπιστήμη* así como las virtudes éticas y las *τέχναι* son los tipos de *ἔξεις* que Aristóteles más trae a colación<sup>20</sup>. La estructura de la entelequia primera está definida como un intermedio entre la potencia indeterminada y el acto efectivo. En *DA* II, 5 Aristóteles distingue varios modos en los cuales se puede expresar la potencia, y en uno de ellos se perfila el sentido de entelequia primera que también se podría aplicar a las *ἔξεις*. Tomando como referencia nuevamente un tipo de *έπιστήμη*, en este caso el saber del gramático<sup>21</sup>, se reconoce la posesión de este saber al menos de tres maneras distintas. En el primer caso se puede decir de un hombre genéricamente que es gramático, en el sentido de que pertenece al conjunto de aquellos seres que son gramáticos. En el segundo caso, se llama gramático al que domina la gramática, en cuanto puede ejercerla cuando lo desee y nada se lo impida. Es este un dominio particular, pues el gramático es capaz de ejercer su saber en el momento en el que lo decida, sin embargo, no es capaz de ejercer en virtud de esta misma potencia otro tipo de saber, por ejemplo, el saber de la construcción (lo cual no significa que este sujeto no pueda también adquirir el saber del constructor, solo que eso implicaría el aprendizaje y despliegue de otro tipo de potencialidad). Finalmente, está el caso de quien ejerce en un momento determinado su saber, es decir, quien escribe o lee. En el primer caso se expresa la potencia indeterminada propia de un género, en el segundo, una potencia que, sin ser el acto efectivo, está ya determinada a realizarse como un tipo de acto en particular y no otro. Este es el caso de la entelequia primera que se aplica a la estructura ontológica de las *ἔξεις*. Por último, en el tercer caso se muestra el acto efectivo,

<sup>19</sup> Cf. *DA* II, 1 412<sup>a</sup> 27, <sup>b</sup> 5

<sup>20</sup> Cf. BOTNIZ, *Aristotelis Opera*, 1870, 261<sup>a</sup> 13 ss.

<sup>21</sup> Cf. *DA* II, 5 417<sup>a</sup> 24

donde la potencia se concreta en el acto. De esta manera Aristóteles da cuenta indirectamente de la condición ontológica de toda ἔξις, por referencia a la entelequia primera.

En *Fís.* VII, 3 en el contexto de una discusión sobre el movimiento, Aristóteles hace una referencia a la noción de ἔξις, la cual expone en los siguientes términos:

Algunas ἔξεις son ἀρεταί (virtudes) otras κακίαι (vicios), ni la virtud ni el vicio, sin embargo, son alteraciones sino que la virtud es una cierta perfección. En efecto, toda vez que cada cosa adquiere su propia virtud, entonces, se la llama “perfecta” pues es sobre todo en ese momento conforme a su naturaleza. Por ejemplo, se llama “perfecto” al círculo cuando es máximamente círculo, es decir, cuando es el mejor<sup>22</sup> círculo. El vicio, en cambio, es la destrucción y supresión de este <estado de perfección> (*Fís.* VII, 3 246<sup>a</sup> 10)

Uno de los aspectos novedosos respecto a la noción de ἔξις presente en este pasaje, es la asimilación entre perfección y excelencia por un lado, e imperfección y destrucción de la perfección por otro lado. Puesto que algunas ἔξεις son excelencias y otras vicios, y estas a su vez son ciertas perfecciones y destrucciones, entonces algunas ἔξεις son perfecciones y otras destrucciones. En el pasaje se señala que la perfección o destrucción se da respecto a la propia naturaleza<sup>23</sup>. Más adelante, hablando sobre las virtudes, Aristóteles da un ejemplo sobre cómo la completitud (τελείωμα) de una casa no puede ser considerada un caso de alteración<sup>24</sup>, pues no cabe decir que la casa se altera al colocarle las tejas sino que se está culminando su construcción; pareciera que Aristóteles está asemejando el sentido de las ἔξεις como virtudes, a la casa en tanto culminada. En este sentido el elemento que se está incorporando en la argumentación es la referencia a la naturaleza de las cosas. A partir de ella se determina la perfección y por lo tanto la excelencia, esto aplica del mismo modo para reconocer la destrucción de la naturaleza que se da en el vicio. Aquello que está menos conforme a su naturaleza es defectuoso y en ese sentido representa

<sup>22</sup> El “mejor” estado en relación al “proceso de formación” que es un estado imperfecto.

<sup>23</sup> Cf. *Fís.* VII,3 246<sup>a</sup> 15

<sup>24</sup> Cf. *Fís.* VII, 3 246<sup>a</sup> 20

un vicio. El pasaje de *Fis.* no da mayores explicaciones en relación a lo que puede significar para Aristóteles que una cosa esté máximamente conforme a su propia naturaleza, sin embargo, en *Pol.* I, 2 encontramos una breve explicación. Allí se señala que cuando se pretende conocer la voz de la naturaleza, ha de tomarse como referencia a los seres plenamente desarrollados según sus propiedades esenciales. Aristóteles lo expresa así, “lo que la cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo, o de una casa” (*Pol.* I, 2 1252b 32-34). Es una idea que se aplica a la naturaleza de las cosas en general. En el culmen del proceso de desarrollo se muestra con más claridad la naturaleza de la especie. Tras esta noción de naturaleza<sup>25</sup>, Aristóteles está suponiendo la existencia en cada especie de una manera particular de organizar su estructura de seres vivos, desde sus órganos y tejidos, hasta su conducta, es decir, está suponiendo la existencia de un conjunto de propiedades esenciales.

En el caso de los seres vivos, cuando estos alcanzan el punto máximo de su desarrollo se les llama maduros (τέλειος), y esta madurez implica la capacidad de realizar las actividades propias de la especie de la mejor manera o la capacidad de mostrar de manera más plena las propiedades esenciales de la especie. La razón por la cual los seres vivos maduros pueden expresar el pleno desarrollo de su naturaleza es que en ellos, ese desarrollo ha llegado en cierto modo a su punto más alto, a una completitud (τελείωμα). En aquellos seres que han alcanzado su madurez se puede ver en qué grado están conforme a la naturaleza de su especie, o qué punto alcanzó su desarrollo. De manera que llegar a desarrollar de la mejor manera las capacidades que son propias de una especie es lo que Aristóteles podría estar entendiendo por máximamente natural o estar conforme a la naturaleza. Al mirar el punto más alto de desarrollo se puede constatar si adquirieron o no la excelencia, e igualmente, viendo los rasgos que se expresan en el culmen del desarrollo se puede determinar la naturaleza de la especie, en el caso de que efectivamente ésta sea una especie perfectamente desarrollada.

### III. El carácter autorreferencial de la praxis

---

<sup>25</sup> φύσις en Aristóteles tiene varios sentidos, acá estamos destacando el sentido de naturaleza como la entidad (οὐσία) de los entes naturales Cf. *Met.* V, 4 1014<sup>b</sup> 35-36.



Ahora bien, el estatus ontológico de las ἔξεις y el modo como se adquieren pone en evidencia un aspecto constitutivo de la praxis tal como la comprende Aristóteles, a saber, su carácter autorreferencial<sup>26</sup>, lo cual en última instancia no es más que la expresión del carácter autorreferencial de la racionalidad práctica<sup>27</sup>. Aristóteles caracteriza la praxis de los agentes racionales bajo una estructura teleológica e intencional, sin embargo, en este tipo de actividad humana, a diferencia de otras actividades, como la ποιήσις, el fin o término no se da al margen de la praxis<sup>28</sup>, y además ese fin que se identifica con la praxis no se puede diferenciar como algo exterior al sujeto que la realiza, en tal sentido la praxis participa de cierta inmanencia. La “obra” que se actualiza en la praxis es la propia praxis. En esta inmanencia, por la cual cada agente racional se constituye a sí mismo a partir de sus propias decisiones y acciones, se evidencia el carácter autorreferencial. En sentido estricto no cabe hablar de “obra” como un producto externo a la praxis<sup>29</sup>, y es que el hombre en el ejercicio de la racionalidad práctica no puede como el artesano en el ejercicio de su τέχνη, elegir si se apropia o no de dicha τέχνη, todo lo contrario, el hombre se encuentra siempre en la situación del que tiene que actuar<sup>30</sup> y además esa praxis que realiza incide inevitablemente en su propio ser. En última instancia el hombre aunque dispone de sí mismo no lo hace de la misma manera que el artesano respecto a la materia con la que trabaja. En cierto modo no cabe el ensayo en la praxis ya concretada, cada actualización en sí misma considerada es irreversible<sup>31</sup> lo cual está vinculado con la estructura temporal de todo obrar<sup>32</sup>, y es por ello que ningún agente de praxis tiene la capacidad de hacer que lo que ha acontecido no haya acontecido.

El carácter autorreferencial pone de relieve la distinción de la praxis humana, en la cual el agente adquiere y expresa continuamente los rasgos propios de su ser, es decir, el repertorio de disposiciones habituales (ἔξεις) que ha

<sup>26</sup>Cf. VIGO, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles” *HYPNOS* (São Paulo) 25 (2010), p. 141

<sup>27</sup>Cf. VIGO, A., “Autorreferencia práctica y normatividad”, *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency* (New York) vol. 1 (2011) p. 197

<sup>28</sup>Cf. *Met.* IX 8, 1050<sup>a</sup> 35-1050<sup>b</sup> 2

<sup>29</sup>La praxis moral comparte en cierto modo la estructura ontológica de la ἐνεργεία como praxis perfecta (πρᾶξις τελεία), Cf. *Met.* IX, 6 1048b, pues tanto en la praxis moral como en la praxis perfecta coinciden el fin y la actualización

<sup>30</sup>Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 388

<sup>31</sup>A este respecto cabe recordar la advertencia que Sócrates hace a Calias en *Protágoras*, “no hay para las enseñanzas, recipiente diverso de uno, sino que, necesariamente, pagado el precio, hay que llevarse en el alma misma lo enseñado; y aprendido, irse perjudicado o aprovechado” *Prot.* 314<sup>b</sup>

<sup>32</sup>Cf. WOLFGANG, V., *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Ed. Biblos, p. 57

hecho suyo. Gadamer califica este carácter como lo propio de la moralidad humana, en contraposición con la “naturaleza” o lo natural. Dada la estructura moral del hombre, éste se convierte en lo que es solo a través de lo que hace y cómo se comporta.<sup>33</sup> A través de la praxis el agente pone en juego un modo de tratar consigo mismo, si bien el agente puede y de hecho lo hace, referirse a partir de su praxis a la exterioridad que le ocupa, en ese ejercicio la referencia más inmediata es él mismo. Lo definitorio de la praxis para Aristóteles no está en operar con cosas, sino que el trato con las cosas y personas está inserto en el horizonte más amplio de lo que el propio agente de praxis es y ha llegado a ser a partir de la adquisición de un conjunto de disposiciones habituales. La manera como el agente trata consigo mismo a través de su praxis supone además una cierta comprensión global de sí mismo, su propia identidad práctica, la cual se va constituyendo a partir de las decisiones y acciones particulares.

Las ἔξεις en tanto capacidades adquiridas a diferencia de las capacidades innatas, se dan en el agente a partir de la realización reiterada de determinadas acciones, en esas acciones se va concretando el proyecto global de vida del agente y consolidando su identidad práctica. Aristóteles ilustra esta condición señalando que la justicia se adquiere a partir de la realización continua de actos justos. De esta manera se aprecia que en principio la práctica continua de un tipo de acción permite la constitución de las disposiciones habituales de un sujeto y luego se puede asumir que, el ejercicio de determinadas acciones pone en evidencia las disposiciones ya adquiridas del agente de praxis. Esto quiere decir que la praxis incide fundamentalmente en el propio sujeto que la realiza, hasta el punto que estas acciones terminan mostrando lo que el sujeto es como agente de praxis. La autorreferencialidad además implica que lo que hace a la praxis auténtica praxis es la intervención de la προαίρεσις (decisión deliberada), esta se entiende como la intención desde la cual surge la acción del agente. Este sentido de προαίρεσις apunta a la intención o decisión por fines de mediano y largo alcance, y en definitiva por un determinado modo de vida, y no solo a la intención o decisión por cursos de acciones particulares en situaciones particulares.

#### **IV. Conclusión**

---

<sup>33</sup> Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 384

En consideración a lo antes dicho se evidencia que para dar cuenta de la identidad práctica, Aristóteles no se sirve sin mayor consideración de una tesis sustancialista, como se podría pensar, sino que apela a lo que podría llamarse, habitualismo. Esta noción da cuenta de la constitución y consistencia de la identidad práctica fundamentalmente a partir de las ἔξεις, las cuales en su conjunto y unidad configuran el carácter moral del individuo (ἦθος). Aristóteles concibe el “ser” mismo del agente como el resultado de la propia praxis y esto es posible porque la adquisición de las ἔξεις no solo influye hasta el punto de modificar el obrar fáctico presente del agente, sino que incide también decisivamente en su proyecto y expectativas futuras. Es por ello que Aristóteles insiste en la necesidad de darle una orientación racional a la praxis desde los primeros años de vida a través de la educación moral<sup>34</sup>, pues en el repertorio de disposiciones habituales se halla el principal fundamento ontológico de la identidad práctica e individualidad del agente de praxis.

El hecho de que la praxis pueda ser orientada racionalmente a partir de los primeros años de vida, pone en evidencia que ella aun cuando es fundamentalmente autorreferencial se constituye a partir de cierta heterorreferencia, lo cual justifica el papel de la tutela y la educación moral. La praxis es portadora de una dimensión tanto auto como heterorreferencial; resaltando esta última dimensión se entiende por qué Aristóteles precisa que es a través de las transacciones<sup>35</sup> con los demás que se adquieren y consolidan las disposiciones habituales (ἔξεις)

Apelando al ejemplo aristotélico, y ya para terminar, se puede decir que el agente de praxis se diferencia de la piedra porque su naturaleza es abierta, está dada como repertorio de potencialidades cuya actualización no se da de manera automática o mecánica, sino a través de un proceso de mediación social que implica la adquisición de ἔξεις. Lo interesante es que el agente despliega sus potencialidades solo a través de la educación, por lo cual la naturaleza y la educación convergen inevitablemente. La educación es el camino a través del cual el agente logra desplegar sus potencialidades. Las potencias indeterminadas se determinan activamente a través de la praxis y en la medida en que se

---

<sup>34</sup>Cf. *EN* II, 1 1103<sup>b</sup>13-25

<sup>35</sup>Cf. *EN* II, 1 1103<sup>b</sup> 14-15

determinan, de una u otra forma, se va configurando la identidad práctica del agente, la cual después de constituida prefigura de alguna manera su futuro. La identidad práctica se expresa en un repertorio de rasgos estabilizadores del carácter, es decir, en un conjunto de disposiciones habituales (ἔξεις).