

PERSONA, HÁBITO Y TIEMPO. CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL¹

ALEJANDRO VIGO

This paper addresses the methodological priority of the constitutive features of personal identity over those of identification or reidentification. In this context, it studies the role of habits as basic constitutive determinants of the empirical ego. It deals with the Kantian lack of attention to the relation between the subject and the world opened by human action. Then, it studies the treatment of this topic in Aristotle and Husserl, focused on two themes: habits and temporality.



Bajo el título genérico de problema de la identidad personal se subsume en la discusión actual un espectro muy amplio de cuestiones y temas diversos, no siempre claramente conectados entre sí. A esta diversidad de problemas corresponde también una variedad de posibles perspectivas y niveles de análisis así como de intereses teóricos a satisfacer. Aun a riesgo de simplificar las cosas excesivamente, me parece razonable a los fines que aquí me propongo reducir la diversidad de los tópicos relativos a la identidad personal a dos tipos fundamentales de cuestiones que denomino, respectivamente, cuestiones de constitución y cuestiones de identificación o reidentificación. Las cuestiones de constitución apuntan a las notas constitutivas esenciales –tanto descriptivas como normativas– de las entidades denominadas personas y a las condiciones de posibilidad de su identidad en el tiempo. Las cuestiones de

¹ Este trabajo fue redactado durante una investigación llevada a cabo en el Philosophisches Seminar de la Universidad de Heidelberg con subsidio del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD).

(re)identificación apuntan, en cambio, al establecimiento de los criterios básicos para distinguir individuos de la clase de las personas de otros individuos de la misma clase y para reidentificar individuos como las mismas personas en contextos de aparición diferentes, separados temporalmente. Se trata respectivamente de cuestiones referidas, por así decir, a la *ratio essendi* y a la *ratio cognoscendi* de las entidades denominadas personas. Ambos tipos de cuestiones están, sin duda, conectadas de diversos modos y no son susceptibles de tratamiento completamente independiente. Metodológicamente, sin embargo, es importante insistir sobre la diferencia, sobre todo en atención al hecho de que, según se oriente básicamente en uno u otro tipo de cuestiones, muy diferente podrá ser el diseño y contenido de una teoría de la identidad personal. Por mi parte, creo que hay un claro primado metodológico de las cuestiones de constitución y me limito aquí en lo esencial a ellas². Me interesa llamar la atención sobre algunos aspectos particulares en la constitución del «yo» personal, a los que no siempre se le ha prestado la atención que merecen. Se trata fundamentalmente del componente práctico en la constitución de la identidad personal y, más específicamente, del papel de las disposiciones habituales como determinaciones constitutivas básicas del «yo» empírico. Para ello me referiré a las posiciones elaboradas al respecto por los dos pensadores clásicos que, hasta donde yo sé, han hecho más justicia a este aspecto, esto es, Aristóteles y Husserl (§§ 3 y 4, respectivamente). Pero previamente consideraré algunos elementos esenciales contenidos en la concepción kantiana del «yo» (§ 2). Cerraré, por último, con algunas consideraciones generales (§ 5).

² El primado metodológico de las cuestiones de constitución se patentiza, por ejemplo, en el hecho de que la identificación de otros individuos como personas sólo puede tener lugar sobre la base de la proyección analógica en el otro de una esfera subjetiva íntima con características similares a la esfera personal propia abierta inmediatamente al sujeto en la experiencia de sí mismo. Tal proyección analógica no sería en general posible sin la presencia en el «yo» de una cierta conciencia del propio ser persona, la cual constituye por sí misma ya un rasgo distintivo del ser personal.

II

Los primeros tratamientos explícitos del problema de la identidad personal en la filosofía clásica inglesa giran en torno del intento de fundar la identidad personal en el contenido empírico del «yo», concebido éste básicamente como sujeto de representaciones. Ello, por lo demás, en el marco de una creciente actitud crítica frente a la tradición del sustancialismo. Locke³, quien no niega aún la sustancialidad del «yo» pero considera incognoscible la sustancia espiritual, formula por primera vez la tesis según la cual la identidad personal se funda en la memoria, más precisamente, alcanza tan lejos como llega el recuerdo. Tal tesis fue ya en tiempos de Locke sometida a variada crítica. Aquí interesa aludir brevemente tan sólo a la crítica de Hume⁴. Hume ataca básicamente los presupuestos sustancialistas aún presentes en Locke. Su argumento acerca de la identidad personal no es sino una aplicación específica de su crítica general a la noción de sustancia. Hume rechaza la idea de una sustancia espiritual incognoscible precisamente por ser ésta incognoscible. En nuestro interior sólo encontramos una multiplicidad de percepciones cambiantes, ninguna de las cuales corresponde a algo así como una sustancia espiritual. No hay, por tanto, tal sustancia. La creencia en una identidad personal sustancial es injustificada por cuanto no se respalda en ninguna experiencia. Las personas no son más que una colección de percepciones, detrás de las cuales sólo el hábito nos lleva a postular un sustrato permanente idéntico. En su crítica radical al sustancialismo Hume se ve, pues, obligado a asumir una posición escéptica también respecto de la identidad personal.

En este contexto polémico se inscribe inmediatamente la concepción kantiana. Para Kant se trata de dar una nueva y positiva respuesta al problema de la identidad personal, la cual dé cuenta de la unidad e identidad del «yo» sin recaer, sin embargo, en posiciones sustancialistas superadas –a los ojos de Kant– definitivamente por Hume. La estrategia de Kant consiste, básicamente, en abandonar el intento de derivar la unidad e identidad del «yo» a partir de los contenidos representativos dados en

³ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, libro 2, capítulo 27.

⁴ D. Hume, *Treatise of Human Nature*, libro 1, Parte 4, Sección 6.

la experiencia interna, por ejemplo, en la memoria, para hacer de tal unidad e identidad, inversamente, un requisito formal de la experiencia misma: la multiplicidad de representaciones dadas en la experiencia interna no es, como tal, posible sino por referencia a la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental, expresada en la proposición «yo pienso». El «yo pienso» debe, según el principio kantiano, poder acompañar todas mis representaciones para que yo pueda llamarlas en general «mías»⁵. De este modo, la unidad e identidad del «yo» no se deriva originalmente de los contenidos de la experiencia, sino que está, en rigor, siempre ya presupuesta en toda experiencia posible. Ahora bien, el «yo» aquí mentado no es un sustrato sustancial de las representaciones, sino meramente el sujeto lógico de todos los juicios en los que pueden articularse los contenidos de la experiencia interna⁶. Kant evita recaer en una concepción sustancialista del «yo» a través de la tajante distinción entre el «yo trascendental» y el «yo empírico». La unidad sintética de la conciencia es simplemente una unidad formal o lógica, fundada en la común referencia de todas las representaciones al «yo trascendental». El «yo trascendental» en tanto vehículo de las reglas de síntesis denominadas categorías debe ser distinguido del «yo empírico», que es objeto del sentido interno⁷. El «yo pienso» es una mera conciencia que acompaña todas las representaciones en calidad de sujeto trascendental de ellas. De este «yo» no puede conocerse nada más que esto, pues todos los demás predicados atribuibles al «yo» proceden de la experiencia interna y corresponden, por tanto, tan sólo al «yo empírico»⁸. El «yo pienso» no da por sí solo ningún conocimiento referido a ningún objeto, sino que para obtener determinaciones predicativas del «yo» es necesario el concurso de la intuición interna bajo la forma del tiempo, con lo cual el objeto del sentido interno no es nunca el «yo determinante» (*i.e.* el «yo trascendental») mismo sino siempre el «yo determinado» (*i.e.* el «yo empírico») ⁹.

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132 (cit. *KrV*).

⁶ I. Kant, *KrV*, B 132.

⁷ I. Kant, *KrV*, B 400.

⁸ I. Kant, *KrV*, B 404; B 401.

⁹ I. Kant, *KrV*, B 406-407; La distinción entre 'yo trascendental' y 'yo empírico' es formulada de modo especialmente claro y conciso en *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 4 nota. Kant opone el «yo» como sujeto lógico del pensamiento, que corresponde a la apercepción pura o 'yo reflexionante' y es una

La filosofía clásica inglesa intentaba derivar la unidad e identidad del «yo» a partir de los contenidos de la experiencia interna y, por ende, «a posteriori». Tal intento fracasa necesariamente y lleva en último término a una posición escéptica para la cual la unidad e identidad del «yo» resta siempre problemática. Kant, por su parte, muestra que la unidad de la conciencia está ya siempre presupuesta «a priori» en toda experiencia posible y, en tal sentido, precede a la aparición de una multiplicidad de re-presentaciones como determinaciones o estados internos del «yo». El gran mérito de Kant consiste precisamente en haber llamado por primera vez la atención sobre el componente trascendental que entra necesariamente en la constitución de la identidad personal. La conciencia de sí está siempre ya complicada en toda experiencia interna o externa. Todos los contenidos de la experiencia permanecen, tácita o expresamente, referidos al «yo» en tanto sujeto trascendental último copresente junto a todas sus representaciones. La posesión de esta conciencia inmediata de sí, expresada en la primera persona «yo», eleva al hombre por primera vez a la dignidad de persona; dicho de otro modo: el hombre en tanto persona está ya siempre en posesión de una cierta precomprensión de la propia unidad e identidad personal¹⁰. Aquí el aporte de Kant es, me parece, decisivo. Otra cuestión muy diferente es la de si con esto se ha dado ya fin a la tarea de describir adecuadamente el «yo» personal en sus diferentes estratos constitutivos. Parece claro que no. La constitución del «yo» como este sujeto con tales o

representación absolutamente simple, por un lado, y el «yo» como objeto de percepción en el sentido interno, el cual contiene una multiplicidad de representaciones que hacen posible la experiencia interna, por el otro. Según esto, hay a la vez una unidad formal y una pluralidad material del «yo». Véase también la oposición 'consciencia intuitiva' (=unidad formal) y 'consciencia discursiva' (multiplicidad de la aprehensión) en § 7. Respecto del tópico cartesiano del conocimiento de sí, la posición de Kant es muy elaborada. Kant sustenta aquí dos tesis fundamentales: 1) la misma actividad espontánea de síntesis del 'yo trascendental' basta para garantizar, como quiere el *cogito* cartesiano, la existencia del «yo», pero no da todavía ningún conocimiento de las determinaciones predicativas de éste; 2) el contenido predicativo del «yo» deriva siempre de la experiencia interna bajo la forma del tiempo, es decir, toda determinación predicativa del «yo» corresponde al 'yo empírico': I. Kant, *KrV*, B, 277-278 y *Prolegomena* § 46. Para la doble dimensión del «yo» en la concepción kantiana véase ahora D. Sturma, "Das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst. Zur Struktur von Kants Begriff des Selbstbewußtseins", en G. Funke-T.M. Seebohm, *Proceedings of the Sixth International Kant Congress, vol. III/1*, Washington, 1989, 367-381.

¹⁰ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 1 (cit. *Anthropologie*)

cuales características personales no puede ser explicada completamente más que por recurso a los contenidos del «yo empírico». Respecto del papel de tales contenidos en la constitución del «yo» personal, sin embargo, la concepción kantiana no parece aportar elementos relevantes. En su concepción del «yo empírico» Kant no va habitualmente más allá de las representaciones dominantes en el empirismo inglés, en particular, en Hume. Al menos en contextos vinculados con el problema de la constitución trascendental, y en correspondencia con la tendencia general a dejar de lado en la argumentación el papel de los contenidos «a posteriori», la consideración del «yo empírico» no va más allá de la constatación de un constante flujo de representaciones cambiantes en el sentido interno. Como muestran claramente las argumentaciones de los Paralogismos¹¹ y la llamada Refutación del Idealismo¹², la implicación básica en la concepción kantiana es la de que a partir de dicho flujo de representaciones en el sentido interno no es posible, en sentido estricto, constituir un objeto sustancial «yo» que las unifique, pues en nuestro interior –a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de la espacialidad– nada hay de permanente¹³. En el ámbito del «yo», por tanto, no hay aplicación significativa de la categoría de sustancia¹⁴. Kant insiste sobre este punto

¹¹ I. Kant, *KrV*, A 348, B 406-A 405, B 432.

¹² I. Kant, *KrV*, B 274-279.

¹³ En el caso de la Refutación del Idealismo la imposibilidad de construir un objeto sustancial «yo» a partir de las representaciones de la experiencia interna es incluso un presupuesto básico de la prueba de la existencia de objetos exteriores en el espacio. Para este aspecto remito al tratamiento más detallado en C. Jáuregui-A. y G. Vigo, "Algunas consideraciones sobre la Refutación del Idealismo", *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, 1987 (2, 1), 29-41.

¹⁴ El 'yo trascendental' es simplemente concomitante con todas sus representaciones, está presente junto a todas ellas, pero no es 'permanente' en el sentido de un sustrato real subsistente en el tiempo. Kant habla algunas veces del 'yo trascendental', es cierto, como si se tratara de algo permanente o subsistente (vease: I. Kant, *KrV*, A, 123: "das stehende und bleibende Ich", formulación suprimida luego en la segunda edición), pero esto no es sino un modo metafórico, por lo demás, confuso de aludir a la co-presencia del 'yo trascendental' junto a todas sus representaciones en calidad de mero sujeto lógico y polo ideal de unificación de ellas. Que el 'yo trascendental' no es en sentido estricto 'permanente' se sigue inmediatamente del hecho de que, como sujeto que opera espontáneamente la síntesis de la apercepción en el sentido interno, no cae él mismo bajo la forma del tiempo. Como Kant aclara, si para dar cuenta de la constante presencia del 'yo trascendental' junto a sus representaciones como sujeto último de ellas se lo denominara 'sustancia', entonces el concepto de sustancia permanecería en tal expresión vacío y

porque es básico para su crítica de la Psicología Racional del racionalismo, el cual constituye el segundo frente polémico en la mira de su concepción. La necesidad de distanciarse de las concepciones racionalistas de un «yo» con las propiedades de sustancialidad, simplicidad e identidad real numérica puede explicar la exagerada acentuación de la inconsistencia ontológica del «yo empírico» que suele observarse en Kant, quien ni siquiera recalca el papel positivo de la memoria en la apropiación de la experiencia pasada y, con ello, en la constitución de la historia personal individual. A esta primera insuficiencia de la concepción kantiana se añade, a mi juicio, una segunda, que resulta del hecho de permanecer Kant en su consideración del «yo» básicamente orientado hacia la mera relación teórica de la conciencia cognoscente con los objetos de representación que queda aquí, en principio, fuera de consideración es la dimensión práctica de la relación del «sujeto» personal con el mundo abierto inmediatamente en la acción. Con ello, pasan también a segundo plano o simplemente desaparecen aquellas determinaciones básicas que corresponden al «yo» en tanto sujeto de actividad práctica. Para el problema concreto de la identidad personal importa sobre todo reparar en dos nuevos aspectos que surgen de la consideración del «yo» como sujeto de praxis: por un lado, una diferente relación del «yo» personal con el horizonte del tiempo; por otro, la constitución ontológica del «yo» como portador de determinadas disposiciones habituales que dan consistencia a su carácter y su ser personal individual¹⁵. Aquí se hace necesaria la referencia a las concepciones de Aristóteles y Husserl.

carecería precisamente de la nota que hace fructífera su aplicación a los contenidos de la experiencia externa, esto es, la permanencia: *Prolegomena*, § 47.

¹⁵ Desde luego, Kant apela en su filosofía práctica a las nociones tradicionales de 'temperamento', 'costumbre', 'carácter', etc. (véase especialmente, la segunda parte de: I. Kant, *Anthropologie*, § 86 hasta el final). Mi punto es, sin embargo, otro, a saber, que Kant no intenta a partir de tales elementos un análisis de la constitución del «yo» personal, pues no les concede, en general, relevancia constitutiva. La explicación de esto puede residir simplemente en el hecho de que Kant, en general, no considera la posibilidad de que estructuras empíricamente adquiridas posean función constitutiva. Kant no tematiza lo que actualmente se denomina estructuras de 'a priori empírico'.

III

Me remito aquí a Aristóteles no con la intención de practicar un simple retroceso al sustancialismo en la concepción del «yo». Aristóteles es, desde luego, el primero y uno de los más importantes representantes del pensamiento sustancialista. Pero, al mismo tiempo, su enorme capacidad para no perder la cercanía con los fenómenos básicos del ámbito descriptivo en cada caso abordado lo ha preservado del reduccionismo en medida sorprendentemente mayor que lo habitual en muchos pensadores posteriores. Si se rastrea los pasajes relevantes para reconstruir lo que sería algo así como la concepción aristotélica del «yo» personal, se comprobará que casi todos los aportes de Aristóteles apuntan claramente a una concepción predominantemente «práctica» de la naturaleza del «yo». Como veremos, el sustancialismo aristotélico no juega aquí, contra lo que inicialmente podría sospecharse, el papel predominante ni tiene la última palabra. He dicho antes que la consideración del «yo» personal primariamente como sujeto de praxis trae consecuencias para la concepción de las relaciones entre el «yo» y el tiempo, por un lado, y para la concepción de la naturaleza del «yo» empírico, por el otro. Veamos cómo da cuenta Aristóteles de ambos aspectos.

Desde el punto de vista de la relación con el horizonte del tiempo, el «yo» personal, considerado primariamente como sujeto de praxis, no se revela simplemente como un sujeto cognoscente presente junto a todas y cada una de sus representaciones, a la manera del sujeto trascendental kantiano. Como Aristóteles claramente percibe, las personas, en tanto agentes capaces de acción racionalmente dirigida, se caracterizan por poseer una cierta comprensión inmediata de la temporalidad, en la cual la apertura al horizonte de la futuridad cumple un papel decisivo. En tanto agentes racionales, las personas están siempre ya arrojadas más allá de la situación de acción presente en cada caso y referidas al propio futuro; se mantienen, por así decir, expuestas en un cierto proyecto de futuro sobre la base del cual tiene lugar toda posible interpretación significativa del presente práctico inmediato; en este estar abierto al horizonte del propio futuro se funda, entre otras cosas, la posibilidad —característica sólo de los agentes racionales— de renunciar a bienes o

beneficios inmediatos (por ejemplo, placeres) en favor de otros de no inmediata obtención, pero de mayor relevancia dentro del diseño general del proyecto de la propia vida¹⁶. Esto es: las personas, como agentes racionales, se caracterizan por estar ya siempre en posesión de una comprensión más o menos temática relativa al proyecto general de la propia vida, comprensión que, en su raíz, es de naturaleza esencialmente temporal y reposa fundamentalmente en la apertura hacia el horizonte de la futuridad. El agente racional se comprende a sí mismo a partir del proyecto de su propio futuro, a saber, en el retroceder hacia sí y hacia las circunstancias fácticamente determinadas de su presente-pasado desde las posibilidades abiertas por su proyecto de futuro. Esto implica, naturalmente, que el agente racional se comprende a sí mismo siempre ya como un sujeto extendido temporalmente, no sólo con una cierta historia personal sino a la vez –y fundamentalmente– con un determinado horizonte de posibilidades futuras que contiene el proyecto personal delineado por sus deseos y expectativas. El «yo» no aparece aquí como un mero sujeto cognoscente presente junto a los contenidos representativos de su experiencia teórica interna. La unidad e identidad formal del «yo» es, en su misma raíz, una unidad desplegada ya siempre en las tres dimensiones temporales y fundada básicamente en la apertura al horizonte de la futuridad¹⁷.

¹⁶ Aristóteles, *De Anima*, 433 b 5 ss.

¹⁷ La importancia funcional y constitutiva para el agente racional de la comprensión de sí como sujeto extendido temporalmente es ahora claramente reconocida en la investigación aristotélica: N. Sherman, *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 75 ss.; T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, 338, 344 ss. (cit. *Aristotle's*). En la filosofía contemporánea la recepción más original y penetrante de la concepción aristotélica del sujeto de praxis se halla en la analítica existencial desarrollada por M. Heidegger en *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953, (cit. *Sein*), donde la vinculación entre praxis y temporalidad ocupa el centro de la atención. El modelo de Heidegger en *Sein* ha sido interpretado, con buena razón, como una suerte de 'traducción conceptual' de la concepción desarrollada por Aristóteles en su filosofía práctica, especialmente en *Ethica Nicomachea*: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984, cap. 3 y, más recientemente, "Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 1989 (96), 225-240. La temática de las relaciones entre el ser personal y la temporalidad práctica se ha hecho ahora cada vez más presente también en autores vinculados con la tradición de la filosofía analítica. Véase el excelente tratamiento de D. Sturma, "Person und Zeit", en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Suhrkam, Frankfurt a. M., 1992, 123-157 (cit. "Person").

En lo que respecta a la constitución y naturaleza del «yo empírico», la consideración aristotélica de la dimensión práctica del «yo» aporta también elementos decisivos. Aristóteles, por cierto, concibe las personas como sustancias individuales caracterizadas específicamente por la racionalidad. En la forma sustancial del hombre, en la racionalidad, se apoya, por así decir, la unidad e identidad *específica* del «yo» personal. Pero esto no es sino un primer estrato en la constitución del «yo» personal, insuficiente aún para dar cuenta de su carácter de *individualidad singular* no intercambiable indiferentemente con los demás miembros de su misma especie. Las características de individualidad y singularidad parecen pertenecer a las personas de un modo mucho más esencial que a los demás objetos sustanciales. Esta individualidad y singularidad esencial al sujeto personal no puede derivarse simplemente de su forma sustancial, pues ésta no expresa, como tal, el núcleo íntimo individual de una persona sino sólo lo que ella tiene en común con todos los demás individuos de su especie. Para dar cuenta de este aspecto constitutivo del ser personal, Aristóteles no apela, de hecho, nunca simplemente al sustancialismo sino más bien a lo que puede denominarse 'habitualismo'¹⁸. Introduzco este término para caracterizar una concepción que intenta fundar la consistencia de la individualidad personal básicamente en las disposiciones habituales que, en su conjunto, configuran el «ethos» del individuo. Las «héxeis» o «disposiciones habituales» juegan un papel central en el modelo ético de Aristóteles: su ética es una ética de las virtudes y éstas están concebidas como «disposiciones habituales» del carácter. No sólo en el plano normativo sino también en el descriptivo son centrales las «héxeis», pues resultan elementos clave para dar cuenta de la constitución del ser personal individual y para garantizar su consistencia ontológica. Desde

¹⁸ T.H. Irwin, *Aristotle's*, 377ss., defiende otra interpretación de la posición de Aristóteles. A partir de la atribución a Aristóteles de la creencia en formas sustanciales particulares, sostiene Irwin que la persistencia de las personas se apoya básicamente en la forma sustancial individual y no meramente en el 'ethos'. En su sólida interpretación de la doctrina aristotélica de la sustancia en *Metafísica VII-IX*, 199-276, Irwin intenta mostrar que Aristóteles realmente supone formas sustanciales particulares. Con todo, la evidencia no es concluyente y el punto resta dudoso. Por mi parte, estoy poco inclinado a aceptar formas particulares con las características descriptas por Irwin y tiendo todavía a dar más crédito a la interpretación tradicional que ve en la forma sustancial el momento ontológico que explica tan sólo la identidad

el punto de vista categorial, las «héxeis» son estructuras de potencialidad activa determinada, formas del «acto primero», para usar la expresión del *De Anima*. En particular, se trata de estructuras de potencialidad no innatas sino adquiridas a través de procesos de habituación. Como es sabido, Aristóteles rechaza la concepción aristocrática tradicional de las virtudes como talentos innatos o naturales. Para Aristóteles las virtudes éticas no son dadas «por naturaleza», sino desarrolladas a través de un adecuado entrenamiento moral¹⁹. Puesto que son precisamente los hábitos –virtuosos o viciosos– adquiridos a través del propio ejercicio práctico los que constituyen los rasgos definitorios fundamentales de la personalidad del sujeto, puede decirse que para Aristóteles el «ser» mismo del individuo personal es ya, en decisiva medida, un resultado de la propia praxis. Las «héxeis» éticas operan una internalización y conservación de determinados modelos de comportamiento y estándares valorativos, de modo tal que producen una profunda identificación del «ser» personal del sujeto con tales modelos y estándares: éstos devienen para el sujeto parte de su núcleo personal íntimo, una suerte de «segunda naturaleza», para usar la expresión tradicional. A partir de dicha identificación, el sujeto de praxis no sólo actúa en adelante de conformidad con tales modelos y estándares, sino que además *desea* de acuerdo con ellos²⁰. Esto es: la adquisición y consolidación de determinadas disposiciones habituales éticas no sólo modifica nuestro obrar fáctico presente, sino que influye también decisivamente en el proyecto de nuestro horizonte futuro de expectativas y, con ello, en nuestro modo de comprender en cada caso la situación presente de acción con la que nos vemos fácticamente confrontados. El «bien» se nos aparece en cada caso sobre la base del repertorio de hábitos éticos que hemos desarrollado²¹. Es importante atender aquí a la peculiar estructura temporal de las «héxeis». En ellas tiene lugar, por así decir, una retención activa de los rasgos básicos relevantes de nuestra propia actividad pasada. En tanto sujetos de praxis, podemos actuar de muy diversos modos y formar así también muy diversos tipos de hábitos. Lo que en general no podemos como

específica del objeto particular y provee el fundamento real de los universales obtenidos a través del proceso abstractivo.

¹⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1103 a 14 ss (cit. *Ethica*).

²⁰ Aristóteles, *Ethica*, 1129 a 6 ss.

sujetos de praxis es obrar sin formar hábitos de ningún tipo. Los hábitos, insiste Aristóteles, están originariamente en nuestro poder, es decir, podemos influir espontáneamente en el proceso de su formación y orientarlos en la dirección deseada; pero una vez consolidados, devienen muy difíciles y a veces incluso imposibles de modificar²². Aquí se anuncia en la esfera subjetiva la fuerza fáctica que en general posee el pasado dentro del mundo de la praxis. En atención a esto se comprende la insistencia de Aristóteles en la necesidad de dar a la actividad práctica desde un principio la orientación racional necesaria, si ha de tener éxito la tarea de la educación moral²³. Aunque en la formación de las «héxeis» la memoria representativa juega sin duda un papel relevante, lo característico de las «disposiciones habituales» reside precisamente en operar una retención activa de la actividad pasada que no depende inmediatamente en su eficacia del recurso explícito a la memoria representativa: las «héxeis» configuran una suerte de memoria funcional u operativa. Sobre la base de esta retención activa del pasado, las «héxeis» operan una cierta «preformación» de la praxis futura, en el sentido de que en el repertorio de sus hábitos consolidados están ya tipológicamente anticipados los rasgos básicos de la actuación futura del sujeto individual del caso. En atención a esta peculiar estructura temporal, puede decirse que las «hexeis» configuran una suerte de unidad dinámica de pasado y futuro. En la medida en que internalizan, conservan y dan consistencia a los modelos de comportamiento y estándares valorativos en los que se expresa de alguna manera el proyecto personal del sujeto de praxis del caso, puede decirse que las «héxeis» confieren por primera vez «realidad» a tal proyecto. El «ethos», en tanto conjunto de los hábitos básicos del sujeto, configura así la realidad del proyecto personal individual de éste: en la estabilidad de las «héxeis» se halla, en tal medida, el principal respaldo ontológico de la identidad e individualidad personal del sujeto de praxis.

²¹ Aristóteles, *Ethica*, 1114 a 31-b 25.

²² Aristóteles, *Ethica*, 1114 a 14-21; 1114 b 30-1115 a 3.

²³ Aristóteles, *Ethica*, 1103 b 13-25.

IV

Dentro del ámbito de la filosofía trascendental corresponde a Husserl el mérito de haber reconocido el papel central de las disposiciones habituales en la constitución del «yo» personal. En este punto, aunque no media –que yo sepa– declaración expresa de Husserl, hay una clara línea que vincula su posición con el *Ansatz* desarrollado por primera vez por Aristóteles en su filosofía práctica. Al menos, hay que hablar aquí de una misma orientación básica en la consideración de los fenómenos vinculados con la constitución de la esfera personal del «yo»²⁴. En su descripción fenomenológica de la constitución del *ego* trascendental llama Husserl la atención sobre la función de las por él denominadas «habitualidades» del «yo». Me refiero aquí muy brevemente tan sólo a los dos aspectos básicos en los que se constata una coincidencia de fondo con Aristóteles respecto de la función de las «disposiciones habituales», a saber: 1) en la constitución del núcleo personal íntimo del sujeto de praxis y 2) en la apertura de la significatividad del mundo inmediato de la vida. 1) En las habitualidades permanece –más allá del acto puntual de las decisiones particulares– una cierta determinación cualitativa de la decisión personal, cristalizada y conservada en la forma de una «convicción duradera». En las posteriores decisiones particulares que se fundan en esas «convicciones duraderas» se anuncia la individualidad del «yo». En

²⁴ La posición de Heidegger con relación a Aristóteles es, por su parte, curiosa. Hay, según dije, una clarísima vinculación del modelo desarrollado en *Sein und Zeit* con la concepción general elaborada por Aristóteles en *Ethica Nicomachea* (véase *supra* nota 6). Heidegger se remite incluso expresamente a la doctrina aristotélica de las 'afecciones' (*pa-the*) de *Retórica*, II 5 como punto de partida directo de su propia concepción de la 'Befindlichkeit': Heidegger, *Sein*, 140, nota 1. Los puntos de contacto, sin embargo, no cesan allí, pues parece claro que también la concepción heideggeriana de la temporalidad práctica se apoya implícitamente en rasgos estructurales básicos de la concepción aristotélica de la praxis. En vistas de estas coincidencias de fondo, tanto más sorprendente resulta el hecho de que Heidegger no haga lugar alguno a las 'héxeis' en su descripción de la estructura de ser del *Dasein*. Los 'hábitos' no son siquiera mencionados en *Sein und Zeit*, sino que Heidegger pone el acento exclusivamente en las 'afecciones' (*pathe*). Como hace notar O. Pöggeler, la exclusión sistemática de la doctrina tradicional de las virtudes trae consigo consecuencias decisivas para la posición de Heidegger acerca de la (im)posibilidad de la filosofía práctica: Heidegger, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München, 1992, 128.

tanto sustrato idéntico de propiedades o disposiciones habituales permanentes se constituye el «yo» a la vez como un «yo» *personal* subsistente y permanente. En virtud de la relativa constancia de sus «convicciones» conserva el «yo» un *estilo personal* estable con persistente unidad de identidad, esto es, conserva el «yo» un *carácter personal*²⁵. 2) A través de las habitualidades del «yo» se abre a éste un mundo existente para él, el cual aparece en cierta medida como ya siempre conocido en su articulación interna²⁶.

V

Para terminar, quiero retomar algunos aspectos ya señalados y generalizar algunos resultados. Como vimos, el aporte decisivo de Kant a la cuestión de la identidad personal consiste en el reconocimiento del componente trascendental que entra «a priori» en su constitución. La identidad de la conciencia en la unidad sintética originaria de la percepción trascendental resta, sin embargo, una unidad puramente formal o lógica, que no basta todavía para dar cuenta acabadamente de la constitución del «yo» personal en su concreción como individualidad singular. La concreción individual del «yo» personal –como el propio Kant admitiría– no es derivable «a priori» a partir del principio formal del «yo pienso», sino que se constituye siempre empíricamente, esto es, «a posteriori». Se trata pues de dar cuenta de tal constitución empírica en sus estratos fundamentales. Para ello, y si realmente se ha de hacer justicia a la plena concreción del «yo» personal individual, es necesario no caer en una representación unilateral del «yo» como mera conciencia teórica, que se vincula con los objetos y el mundo exclusivamente a través de la relación teórico-cognoscitiva y no es capaz de otra apropiación de la temporalidad y la experiencia que la facilitada por la memoria representativo-reproductiva. El «yo» personal es, por el contrario, fundamentalmente un «yo» actuante: un sujeto racional de

²⁵ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana IX*, § 42, 212-215; *Cartesianische Meditationen*, en *Husserliana I*, § 32, 100 ss., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1950-1980, (cit. *Meditationen*).

praxis, poseedor ya de una cierta comprensión de la propia unidad e identidad personal en el tiempo, arrojado siempre más allá del presente fáctico hacia sus posibilidades futuras y portador de determinadas disposiciones habituales más o menos consolidadas y unificadas en un cierto «ethos» personal. La constitución empírica del «yo» personal en su concreción individual se apoya decisivamente en la propia actividad práctica del sujeto y en la apropiación operativa del pasado posibilitada por las «disposiciones habituales». Aunque la identidad personal del «yo» involucra siempre ya el momento «a priori» de la conciencia trascendental de sí, la concreción individual del «yo» personal es en medida decisiva un producto de la propia praxis. La identidad personal del «yo» en su concreción como singularidad individual no es tanto un punto de partida de la actividad del sujeto actuante, sino más bien un resultado, tal vez el más relevante, de ésta. El «yo» personal en su individualidad singular es, en tal medida, una *tarea* que el sujeto de praxis debe tomar a su cargo y un *fin* a realizar en su propia vida práctica. Es frecuente, por cierto, que los sujetos personales omitan plantearse de modo más o menos expreso la necesidad de dicha tarea y, con ello, se oculten a sí mismos esta dimensión decisiva de su praxis. Pero esto nada dice contra la necesidad de la tarea de constitución del propio «yo» personal. El sujeto de praxis debe –le guste o no– laborar activamente en la configuración de su identidad personal y asumir para sí en cada caso la tarea de proyectarse como el individuo que precisamente es y quiere ser. Justamente por ello queda el sujeto de praxis siempre expuesto a la posibilidad de lograr sólo imperfectamente la realización del proyecto de sí mismo o incluso fracasar completamente en ella. Las personas son, en tanto personas, sujetos que trabajan activamente en la elaboración de su propio ser personal²⁷.

Las «disposiciones habituales» respaldan la consistencia ontológica del «yo» personal en su concreción empírica. Este aspecto no ha sido siempre adecuadamente valorado. El «yo» empírico no es nunca un simple flujo de representaciones cambiantes dadas en la experiencia interna, sino, como «yo» actuante, siempre ya el portador de un determinado repertorio de hábitos consolidados o, lo que es lo mismo,

²⁶ Husserl, *Meditationen*, § 33, 102 ss.

el portador de un peculiar «ethos». Este «ethos» se expresa exteriormente en la acción en la forma de un estilo personal permanente y característico. Una de las objeciones dirigidas habitualmente contra el intento de fundar la identidad personal básicamente en los contenidos de la memoria representativa señala que el carácter exclusivamente privado de los contenidos de conciencia hace imposible valerse de ellos como criterios «objetivos», esto es, «intersubjetivos» de (re)identificación personal. Esta objeción no se aplica en la misma forma a los hábitos. En la medida en que los hábitos o, al menos, muchos de ellos se expresan exteriormente en el comportamiento, están a menudo en condiciones de proveer al mismo tiempo una base suficientemente sólida para la (re)identificación personal, incluso allí donde no es en general posible el recurso paralelo a otros criterios externos tales como la apariencia física: tanto el comportamiento motriz como el ético de una persona nos dice habitualmente mucho acerca de lo que ella es y, en ocasiones, puede incluso dar indicaciones suficientes para determinar con relativa seguridad *quién es*²⁸.

Las personas se caracterizan, por último, por hallarse en una peculiar relación con el horizonte de la temporalidad. Los agentes racionales poseen siempre ya una cierta comprensión de sí mismos como sujetos temporalmente extendidos con una particular historia personal y con un

²⁷ Para este aspecto véase también las observaciones de D. Sturma, "Person", 138 ss.

²⁸ En muchos casos se apela a las 'disposiciones habituales' expresadas exteriormente en el comportamiento como criterios intersubjetivos de (re)identificación personal. Piénsese, sólo a título de ejemplo, en el recurso a criterios de estilo literario para la determinación de autoría de escritos en la labor filológica o en el empleo forense de pericias caligráficas para identificación de personas como firmantes de documentos, etc. Pero, al margen de estos casos especiales, es sobre todo en la experiencia cotidiana prerreflexiva donde los hábitos expresados exteriormente en el comportamiento proveen a menudo la base para la (re)identificación de los individuos con los que tratamos habitualmente. Desde el punto de vista del propio sujeto, en cambio, sus propias 'disposiciones habituales' no siempre pueden proveerle criterios de auto(re)identificación tan claros como los contenidos de la memoria reproductiva. En efecto, ocurre muy a menudo que el sujeto se ha identificado tan profundamente con algunos de sus hábitos que éstos le pasan, como tales, inadvertidos. De hecho, cuanto más arraigados están en nuestro núcleo íntimo personal tanto más inadvertidos y tanto menos presentes como objetos de reflexión temática suelen resultar nuestros hábitos. La importancia de éstos en la constitución del núcleo íntimo personal del sujeto puede estar, pues, a veces en relación proporcionalmente inversa a su utilidad inmediata como criterios de auto(re)identificación.

cierto horizonte futuro de posibilidades. Característica distintiva de los agentes personales es, sobre todo, su apertura al horizonte de la futuridad: los agentes racionales ponen en juego en su obrar fáctico siempre también su propio ser total y comprenden en cada caso la situación de acción presente a partir de las posibilidades abiertas en un determinado proyecto del propio ser personal. Ahora bien, dicho proyecto, si ha de poder desplegar efectivamente su función orientativa de la praxis, no puede quedar simplemente en la representación de un ideal sin inserción real en el ser del sujeto. Para asumir efectivamente tal función orientativa, el proyecto personal del agente debe ser internalizado a través de la propia praxis y hecho parte del núcleo íntimo del ser personal del sujeto, de su «ethos». En el «ethos» han devenido ya virtualmente reales aquellas posibilidades futuras que el agente mismo ha asumido como las suyas más propias. La medida en que el agente tenga éxito en la realización de sí mismo depende decisivamente del grado en que ha logrado convertir en «ethos» su peculiar ideal personal. El «ethos» es, en tal sentido, la realidad del proyecto individual que, como agente personal, cada uno de nosotros siempre ya es.

Alejandro Vigo
Universidad de los Andes
Avda. General Bustamante, 86
Santiago Chile



