

CONFERENCIAS

La actualidad de Aristóteles

PIERRE AUBENQUE

Soy consciente del que puede parecer extraño y paradójico hablar de Aristóteles, es decir, de un filósofo que vivía en el siglo cuarto antes de Cristo, en una semana consagrada a la filosofía del siglo XX, al que no pertenece Aristóteles directamente. Pero la actualidad o la nueva actualidad de Aristóteles es un fenómeno que caracteriza sin duda este siglo XX, al menos a partir de los años veinte.

La actualidad de un autor y, particularmente, de un filósofo del pasado, se puede entender en dos sentidos. Se puede tratar de la permanencia, de la persistencia a pesar del alejamiento temporal, como cuando se dice que un autor muerto hace mucho tiempo está todavía vivo, que sus ideas no están caducas o que todavía se puede aprender de él, como sin duda es el caso de Aristóteles. Pero hay otro sentido más fuerte de actualidad: la actualidad provocativa y paradójica según la cual la calidad de una obra no decrece poco a poco para, finalmente, caducar, sino que, al contrario, sube y crece de nuevo, de modo inversamente proporcional a su antigüedad. Hay pues dos tipos de actualidad, la del que vive todavía y la del que vive de nuevo. Creo que Aristóteles hoy en día es actual sobre todo en este segundo sentido de actualidad que no es un estado sino un evento, una resurrección, un renacimiento.

La historia del pensamiento ya ha conocido tales renacimientos. Por ejemplo, el periodo histórico llamado precisamente Renacimiento fue, al menos en el campo de la filosofía, una reacción contra el dominio intelectual de la escolástica, inspirada en gran parte por el propio Aristóteles. Se trataba, o al menos eso parecía, de una reacción contra Aristóteles. Y hoy día, cuando se habla de la actualidad de Aristóteles o de un Neoaristotelismo, como se dice de modo bastante corriente en algunos sectores de la filosofía, especialmente en América y en Alemania, podría pensarse que Aristóteles, el mismo de siempre, el «Aristóteles en sí», el Aristóteles histórico que vivió en Grecia en el siglo IV antes de Cristo, ha sido rehabilitado por fin después de un largo y posiblemente injusto eclipse. Pero creo que no es así. El Aristóteles que redescubrimos ahora no es exactamente el mismo. La historia del pensamiento y, como se dice ahora, de su recepción, es una forma perfectamente legítima del pensamiento mismo. No es sólo una recopilación del pasado, una museografía de los sistemas filosóficos, sino un acto filosófico pleno, un, en expresión de Gadamer, «pensar más allá», un *Weiterdenken*. La historia del pensamiento así entendida no puede consistir en la alternancia puramente mecánica de acciones y reacciones, como si las reacciones, cuando tienen fuerza suficiente, pudiesen anular las acciones precedentes y restablecer el estado anterior. No hay retorno al pasado, nunca hay retorno al pasado en la historia. Lo que en realidad tiene lugar es un proceso (no digo necesariamente un progreso), en este caso filosófico. En última instancia, el Aristóteles que hoy redescubrimos, el que valoramos, no es el mismo que el Aristóteles de los comentaristas griegos o de la

escolástica medieval. Tampoco es el Aristóteles difamado por el cartesianismo y, con pocas excepciones como Hegel, por los filósofos modernos. Por supuesto, esperamos que este Aristóteles que redescubrimos tenga algo que ver, algo en común, con el Aristóteles histórico. Pero es, inevitablemente, ni más ni menos que los precedentes, un Aristóteles interpretado. Reinterpretado, siempre reinterpretable, y posiblemente, espero, mejor entendido hoy que en los periodos precedentes a raíz de nuevas experimentaciones con el pensamiento, de nuevas incitaciones, que son precisamente las experimentaciones filosóficas y las incitaciones filosóficas del siglo pasado, del siglo XX.

¿A qué tipo de reacción responde este renacimiento actual de Aristóteles o del interés por Aristóteles? Sobre esto no tenemos mejor testigo que el propio Heidegger, que, en los años veinte del siglo pasado, fue el primero y más influyente protagonista de este retorno a la lectura y la interpretación de Aristóteles. En estos años Heidegger luchaba contra el predominio del neokantismo en Alemania (y en otras partes de Europa como Francia y, me parece, también España). El neokantismo reducía la filosofía a una teoría del conocimiento y, en consecuencia, reducía el ser, concretamente el ser de las cosas, al conocimiento, a la representación que de él tenemos.

Se pueden hacer dos objeciones a este tipo de filosofía, y Heidegger hizo ambas. La primera es que olvida la cuestión esencial, la cuestión central, que es el ser mismo, independientemente de la representación que podemos tener de él. La segunda es que esta reducción de la filosofía a la epistemología invierte el orden natural y racional de la investigación. Antes de preguntar cómo el sujeto humano piensa o se representa el ser de las cosas es preciso preguntar cuál es el ser del sujeto humano, es decir, de este tipo de ser, que Heidegger llama *Dasein*, que tiene la particularidad, privilegio o carga de pensar el ser en su totalidad.

Se podría objetar a su vez a esta segunda objeción que si sólo el *Dasein* tiene la capacidad, diríamos hermenéutica, de entender el ser en general, sólo puede conocerse el ser en general a partir del ser del propio *Dasein*. Habría entonces un círculo: la comprensión del *Dasein* es la condición para la comprensión del ser en general, pero la comprensión del ser del *Dasein* presupone esta comprensión misma del ser, de lo cual el *Dasein* es solamente un caso particular. Este círculo hermenéutico puede ser superado por la mediación del único «órgano», como decían los aristotélicos, del que dispone el hombre para pensar o decir la realidad. Este órgano es el *logos*, que no significa primariamente la razón abstracta como facultad psicológica, sino el habla, el discurso en tanto que producido a partir de las intenciones humanas. El *logos* como habla, como lenguaje, es a la vez el órgano de la interpretación del mundo y del ser y el de su propia interpretación. Como es bien sabido, en la filosofía de nuestro tiempo la mediación del lenguaje, insuperable salvo por un lenguaje mejor administrado e informado, reemplaza a la presunta inmediatez de un centro, de un fundamento, que, por ser transparente para sí mismo, autoposesivo y autofundador, no necesita a su vez de un fundamento más simple, más absoluto. Este fundamento al que renuncia la filosofía actual es el sujeto humano.

Esta consideración explica en gran medida la primacía reconocida al lenguaje en la filosofía contemporánea. Es el paso, el evento si se quiere, llamado, me parece que por primera vez por Rorty, el *linguistic turn*, el giro lingüístico de la filosofía de los dos últimos tercios de este siglo. Este giro lingüístico ha quebrado la primacía de la conciencia del yo, del ego, que era desde Descartes el dogma fundador de la llamada metafísica de la subjetividad que era, a su vez, históricamente hablando, la metafísica de la modernidad. Surge así en la filosofía contemporánea una triple exigencia, novedosa con respecto a la filosofía de los siglos precedentes, ontológica, fenomenológica y hermenéutica. Quisiera desarrollar un poco estos tres puntos.

En primer lugar, es una exigencia ontológica: el deseo, la necesidad reconocida del retorno a la pregunta por el sentido del ser. Es pues una vuelta a la ontología, a la teoría del ser, pero entendida

a través del lenguaje, como una semántica del ser, una investigación sobre el sentido del ser. En segundo lugar, es una exigencia fenomenológica, pero de una fenomenología entendida, no como el dominio de una conciencia universal y trascendental sobre sus propios contenidos, sino como una apertura a los fenómenos, es decir, a lo que se muestra del ser en la diversidad de sus manifestaciones, que es el sentido griego de la palabra *phainomenon*. Pero, en tercer lugar, esta fenomenología está mediada por el logos, porque el lenguaje es el Organon, no sólo de su expresión, sino también de su propia interpretación. De esta manera aparece la exigencia de una hermenéutica, una palabra griega totalmente de moda hoy, la necesidad de un método riguroso y generalizado de interpretación.

Mi tesis (y con ello vuelvo a Aristóteles, pero no desde la modernidad, sino quizá desde la post-modernidad) es que Aristóteles responde mejor que otros filósofos anteriores a la demanda contemporánea de nuevos horizontes y de nuevos caminos para el pensamiento. Una prueba empírica de este hecho filosófico sería la cantidad de estudios eruditos que aparecen sobre Aristóteles en la totalidad de las áreas culturales. Este fenómeno se verifica tanto en los países y las universidades donde predomina la tradición denominada con la desafortunada expresión geográfica de «filosofía continental» como en los países, principal pero no exclusivamente anglosajones, en que predomina la tradición llamada «analítica». Las dos corrientes filosóficas dominantes parecen ser y son a menudo opuestas. La tradición europea continental, suele decirse, es más metafísica, y ahora fenomenológica y hermenéutica, mientras que la tradición analítica tiene como rasgo distintivo el esclarecimiento de las proposiciones que utilizamos en el lenguaje científico o en el lenguaje ordinario. Pero esta oposición se da más en sus métodos y en sus estilos que en sus conclusiones y, en cualquier caso, hay un vínculo incontestable entre ambas que consiste en el recurso por parte de ambas escuelas a la obra de un antecesor común que es precisamente Aristóteles.

Naturalmente, la cuestión consiste precisamente en cuál es esa raíz común aristotélica o atribuida a Aristóteles, que es de nuevo un patronazgo reivindicado más que una influencia histórica directa. Para ello voy a retomar, para verificar si se aplican efectivamente a Aristóteles, las tres exigencias arriba descritas. En cuanto a la exigencia ontológica, es bien conocido que la metafísica de Aristóteles se presenta ya de entrada como una ciencia del ser y, más concretamente, del ser en cuanto tal, del ser en cuanto ser. ¿Por qué esta reduplicación en el título de la «ciencia buscada»? Pienso que para dirigir la mirada y la investigación, no hacia las realidades de las que decimos que son, sino hacia el sentido en el cual o por el cual decimos que una cosa es, o que es un ente, o que es algo de un ente o que es esto o lo otro. Como dice Heidegger en una fórmula clara y sencilla, se trata de preguntar cuál es el sentido del ser del ente. Del mismo modo Aristóteles se pregunta qué significa «ser», qué significa el verbo ser, la palabra «ser». Es decir, ya en Aristóteles una cuestión semántica y lingüística es previa a toda investigación particular. Si queremos saber qué realidades, fenómenos, eventos o sucesos cualesquiera son o no son entes, pueden ser o no llamados entes, debemos en primer lugar saber en qué consiste el ser que nosotros les atribuimos.

Esta cuestión se puede llamar también una cuestión a priori o trascendental porque la respuesta a la pregunta ¿qué es el ser? ¿qué significa el ser? es la condición de posibilidad, es decir, de inteligibilidad de toda cuestión ulterior sobre el ser de tal o tal ente determinado y particular. Esta pregunta ontológica ha conquistado hoy en día una nueva actualidad con la problemática heideggeriana. Pero aunque, como creo que es bien conocido, me siento muy cerca de esta problemática, no querría centrar el interés sobre este hecho, sino más bien por otro hecho de la investigación filosófica actual más paradójico pero quizá por ello más interesante para nosotros, como es el redescubrimiento de la ontología en la tradición de la filosofía analítica.

La ontología, la teoría o ciencia del ser, es una disciplina metaempírica. No encontramos el ser en la experiencia; en la experiencia encontramos entes, pero no el ser mismo. Por ello la posibilidad misma de la ontología fue cuestionada por los positivistas lógicos como Carnap, que son los precursores de la filosofía analítica. Pero la ontología encuentra una nueva legitimidad en la segunda o tercera generación de los filósofos analíticos, por ejemplo en Quine, que murió hace pocos días y es una gran figura de la filosofía contemporánea. Es Quine el que ha reintroducido en la filosofía analítica la palabra «ontología» y la problemática asociada a ella. Quine ha mostrado, en contra de Carnap, que toda proposición, por empírica que sea, es una proposición metafísica, es decir, cargada de presuposiciones ontológicas. Si yo digo, por ejemplo, «esto es un lápiz», presupongo, como hombre occidental que ha leído a Aristóteles, una cierta comprensión del ser de este ente o, por decirlo en términos más modernos, de este objeto. Y la lectura directa de Aristóteles no es necesaria, porque Aristóteles se puede leer a través de todo tipo de mediaciones. Los manuales o tratados de gramática o de lógica, por ejemplo, están inspirados, aunque sea lejanamente, por la filosofía aristotélica. Como hombre occidental considero implícitamente que este objeto, un lápiz, es una sustancia, una sustancia compleja que está compuesta de una forma y de una materia y que posee propiedades o atributos dentro de los cuales se deben distinguir, por una parte, los atributos esenciales sin los cuales este objeto no sería este objeto, es decir, un lápiz (por ejemplo la capacidad de trazar o dibujar figuras o letras en un papel) y, por otra parte, los llamados atributos accidentales, que pueden advenir a este objeto pero que podrían estar ausentes o ser otros sin que este lápiz dejara de ser un lápiz (por ejemplo el color exterior del lápiz no tiene ninguna función esencial, pero es una propiedad accidental de este objeto llamado lápiz).

Bien, esto es una descripción ontológica del estatuto óntico del lápiz, de un objeto concreto aquí presente. En este punto podría alegarse que para decir las trivialidades que acabo de decir no era necesario esperar a Quine; bastaba con haber leído el tratado aristotélico sobre las categorías y las vulgarizaciones subsecuentes en los manuales escolares de gramática y de lógica. Pero lo interesante en la reflexión de Quine es que redescubre el carácter no evidente y no trivial de tales proposiciones y al hacerlo reactiva el asombro del que Aristóteles y ya antes Platón dicen que es la fuente de toda la filosofía. Para reactivar este asombro, que probablemente fue ya el de Aristóteles, basta, nos dice Quine, intentar traducir esta simple frase («esto es un lápiz») a otro idioma, en particular a un idioma ajeno al grupo de lenguas indoeuropeas. ¿Cómo estar seguro, pregunta Quine, de que un interlocutor exótico en el sentido más propio de la palabra entiende exactamente como nosotros lo que queremos decir cuando decimos «esto es un lápiz» más allá o más acá de las señales empíricas que nos permiten reconocer cuándo hay ante nuestros ojos algo como un lápiz, algo «lapizario» o «lapicesco»? Más allá o más acá de esta estimulación común, nos representamos la objetividad de este objeto, de este mismo objeto, de manera eventualmente muy diferente. Yo me represento el ser de este objeto como sustancia, pero otro hombre, hablante de otro sistema lingüístico, de una lengua totalmente diferente de la nuestra, puede, posiblemente, representarse el ser de este objeto, la objetividad de este objeto, de manera totalmente diferente. Por ejemplo como una fuerza, como una energía, como un evento, como una mera yuxtaposición de elementos, o como la realización de una idea. Son hipótesis interpretativas que Quine cita en su famoso ensayo sobre la relatividad de la ontología.

Según esto, nuestra interpretación de la referencia, es decir, de nuestra relación con un objeto cualquiera, depende del sistema de referencia en el que la proposición empírica tiene sentido, es decir, del sistema de la lengua que hablamos. Quine afirma en su ensayo sobre «La relatividad ontológica» que «lo que tiene sentido no es decir lo que son, absolutamente hablando, los

objetos de una teoría, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretada en otra»¹. Es Quine mismo quien habla aquí de interpretación y, por tanto, de la necesaria hermenéutica de las proposiciones. Según el análisis de Quine, hay un *ontological commitment*, un compromiso ontológico inherente a toda teoría. Este compromiso es una decisión previa no demostrable en el interior de la teoría, pues cada proposición con sentido en la teoría presupone esta decisión ontológica previa sobre, dicho en términos tradicionales, el sentido del ser. Las conclusiones del análisis de Quine son la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, puesto que no hay un criterio objetivo de definición «correcta» o «buena» de la objetividad misma, y la tesis de la relatividad ontológica, pues hay una pluralidad de compromisos ontológicos posibles, una pluralidad de ontologías alternativas.

No se puede atribuir esta tesis, evidentemente, a Aristóteles mismo. Él no habría aceptado esta idea de que hay diversas ontologías posibles y que su ontología es una más entre otras. Pero Aristóteles fue el primero que inició el proyecto de una interpretación, es decir, de una hermenéutica del ser. La ontología de Aristóteles se presenta, ciertamente, como la única posible, pero el método que conduce a su establecimiento, y que es un análisis del lenguaje ordinario y también científico (estoy pensando en la constitución de la teoría de las categorías), abre la puerta a la idea de que la ontología en general reposa sobre decisiones previas. Estas decisiones no son ni un espejo de la realidad que deriva mecánicamente de ésta ni construcciones arbitrarias, sino que constituyen una red de significaciones que son la condición de posibilidad de un discurso sensato sobre la experiencia. Al menos en un texto Aristóteles reconoce, o al menos así me lo parece, el carácter interpretativo de su ontología. Se trata del pequeño tratado, que es el segundo de los tratados lógicos de Aristóteles, que se llama en griego *Peri hermeneias*, es decir, literalmente, «Sobre la interpretación», que fue traducido en la tradición latina por *De interpretatione*. El tema explícito de este tratado no es, ciertamente, la interpretación, sino la teoría de la proposición, concretamente de la proposición apofántica, la que afirma algo de algo y según Aristóteles será sola susceptible de ser verdadera o falsa. Pero esta teoría de la proposición está ubicada en el marco de una reflexión más general sobre la relación del pensamiento, de la representación, con la realidad. Esta relación para Aristóteles no es inmediata, sino que pasa por la mediación del lenguaje. Dado que el lenguaje se compone de signos que simbolizan la realidad y no la reflejan, la relación entre el decir y la realidad no es una relación mimética, sino interpretativa. La idea de que el lenguaje interpreta la realidad es la que parece dar sentido al título de este tratado.

El lenguaje no es un espejo de la realidad, sino una traducción en el sentido propio, mas antiguo, de la palabra *hermeneia*. Se trata de la traducción de la representación a palabras. Este tratado se atribuye como tarea tematizar la *hermeneia*, es decir, la interpretación-traducción como tal, el cómo de la traducción, no la traducción de tal o cual contenido o significado. Se pregunta cuál es la estructura a través de la cual es posible una comprensión del ser. Esto es precisamente lo que los filósofos contemporáneos como Gadamer llaman, en el sentido actual de la palabra, hermenéutica, teoría y práctica rigurosa de la interpretación.

Este es el aspecto hermenéutico de la filosofía ontológica de Aristóteles. Pero he anunciado otro punto de encuentro entre las expectativas contemporáneas y el posible recurso a Aristóteles: la fenomenología. Gadamer, en su gran libro *Wahrheit und Methode (Verdad y Método)* habla en el año 1960 de la «actualidad hermenéutica» de Aristóteles. Cuarenta años antes, en 1921, el joven Hei-

1 W.V. QUINE, *Ontological Relativity and other Essays*. Nueva York. 1969. p. 50.

degger había redactado, para su habilitación universitaria, un escrito programático que tenía por título «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles», publicado muy tarde, en 1989, después de la muerte de Heidegger, precisamente por Gadamer. Heidegger entiende la palabra «fenomenología» en su sentido original, es decir, griego, como hará también en el parágrafo siete de *Ser y tiempo*. No se trata de un logos sobre los fenómenos sino de un logos *de* los fenómenos, entendiendo logos en el sentido de desvelamiento, de mostración. El logos es un hacer ver, o quizás mejor, un dejar ver, que saca el fenómeno, lo que se manifiesta, de su ocultación, de su velamiento. La verdad es un desvelamiento que implica naturalmente un esfuerzo humano de comprensión. Pero esa extracción de lo oculto no es un salto o una provocación, sino, más humildemente, una escucha de la cosa misma. Una escucha, si seguimos la metáfora acústica, despegada de todo ruido parasitario. O, con otra metáfora visual, un ver despegado de toda provocación o proyección. Por ello el sujeto de la fenomenología no es el sujeto humano, sino el fenómeno mismo que se muestra. En la fenomenología, el logos de los fenómenos es el fenómeno mismo.

Estas consideraciones pueden ser interpretadas como rechazo del subjetivismo de los modernos, pero históricamente sería más acertado decir que lo que se afirma es la comprensión aristotélica de los fenómenos contra de la concepción platónica de éstos. Para Platón los fenómenos son meras apariencias, tienen su estructura verdadera más allá de las apariencias fenoménicas. Su estructura verdadera se halla en una estructura ideal, metafísica, en el sentido de hiperfísica, suprafísica. Las cosas sensibles son, para Platón y los platónicos, meras imitaciones debilitadas, alteradas, de las ideas. La física es una lógica corrupta y para restablecer el orden verdadero del ser se debe reconstruir la ordenación de las cosas sensibles con arreglo a las ideas, someter los entes (es una expresión platónica) al «yugo» de las ideas.

Aristóteles, frente a Platón, libera los fenómenos de este yugo, es decir, de toda subordinación vertical y asimismo de toda unificación a partir de un principio trascendente. Deja hablar a los fenómenos en su surgimiento, en su propia diversidad. El mejor ejemplo de esta actitud es la teoría aristotélica, que me parece central en sus escritos metafísicos, sobre los varios sentidos del ser. Que el ser se dice en varios sentidos es una frase clave de la metafísica de Aristóteles, y estos varios sentidos del ser son ellos mismos la manifestación múltiple del ser. El ser significa ciertamente en primer lugar lo que es, la esencia o la sustancia (*ousía*), pero también aspectos no sustanciales del ente como la cualidad, la cantidad, la acción, la pasión, la localización, la temporalidad, la relación, etc. Estos aspectos no esenciales que ocurren a la sustancia son algo determinado y pertenecen entonces en cierta manera al ser mismo.

Esta constatación que prohíbe considerar «ser» como un término unívoco está dirigida contra los dos fundadores de la tradición que posteriormente se ha llamado metafísica en el sentido de suprafísica o hiperfísica: Parménides y Platón. Para ellos había solamente un sentido auténtico del ser, el ser como esencia, *ousía*, con la consecuencia de que lo que no se reducía a la esencia, a la sustancia permanente de las cosas, no era considerado ente, sino no ente o, en Platón más que en Parménides, como menos ente, como ente disminuido, devaluado. ¿Cómo se relacionan estos aspectos no esenciales con el fenómeno universal, al menos en nuestro mundo, de movimiento y cambio? En la tradición de Parménides y Platón el movimiento quedó excluido del ser o, al menos, del ser verdadero, y relegado a la categoría de simple apariencia o, en el mejor de los casos, de forma disminuida o degradada del ser. El planteamiento fenomenológico de Aristóteles restituye al movimiento su plena dignidad ontológica y a la física, a la ciencia de la *physis*, de la naturaleza su plena legitimidad epistemológica. Para Platón, la inestabilidad de la *physis* la hace irreductible a la esencialidad. No se puede hablar de ella científica, sino míticamente. Para Aristóteles, y esta ruptura de Aristóte-

les con la tradición parmenídea y platónica es la que le confiere actualidad, si es posible la física como una fenomenología del ser móvil en la que la movilidad se interpreta en su modo propio de manifestación y en su propia inteligibilidad. No entraré a analizar la física aristotélica, pero sí diré que, a mi modo de ver, constituye un intento, no de explicar, sino de comprender el ser, los fenómenos naturales.

A esta comprensión contribuyen claves hermenéuticas como la oposición, que es también una complementariedad, del acto y la potencia, que permite entender estructuras tan fundamentales como la temporalidad y la continuidad, que son condiciones de posibilidad del movimiento. Estas claves hermenéuticas permiten comprender el movimiento mismo en su esencia paradójica, porque es una esencia que no dura, que no permanece, que no es subsistente.

Esta física fenomenológica, sobre todo cualitativa, aunque no ignore la posibilidad de matematizaciones parciales, no tiene mucho que ver con la ciencia matemática de la naturaleza que prevalece en nuestro mundo moderno desde Galileo. Esta ciencia que comienza con la revolución copernicana ha conocido diversas revoluciones, cambios rápidos en los modelos explicativos que se suceden históricamente sin que ninguno de ellos prevalezca mucho tiempo. Por contraste, la física aristotélica sobrevive a estos cambios porque se sitúa en otro nivel de comprensión, lo que le ha otorgado una aureola de permanencia e insuperabilidad. Pero esta permanencia no se debe a que sea una teoría mejor, que proporcione una explicación mejor de los fenómenos, sino a que se sitúa más allá de toda hipótesis explicativa. De ahí que físicos o matemáticos contemporáneos, como René Thom, reconozcan este valor incitativo siempre actual de la física fenomenológica de Aristóteles.

Quisiera terminar esta conferencia haciendo algunas consideraciones sobre la filosofía práctica de Aristóteles porque, aunque hasta aquí he hablado sobre todo de algunos aspectos de su filosofía teórica, es sobre todo en la esfera de la filosofía práctica donde más se habla hoy de un neoaristotelismo. Y también en la esfera de la filosofía práctica, este renacimiento del aristotelismo consiste en una reacción contra la pretensión de la filosofía moderna de derivar la filosofía práctica de la filosofía teórica, o, al menos, como es el caso de Kant, de dar a la norma moral un estatuto casi teórico, casi científico, que coincide, si no en el contenido, sí al menos en la forma, con la ley científica racional. El neoaristotelismo en la filosofía práctica es, de nuevo, una rebelión fenomenológica frente a la reducción de la racionalidad práctica a un tipo de racionalidad dominante y único que sería la racionalidad científica y, particularmente, matemática.

Aristóteles dice en varios pasajes del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* que hay una especificidad de la verdad práctica que consiste en la actitud correcta del alma con respecto a lo que se debe hacer para realizarse y alcanzar la felicidad. Esta «verdad» se manifiesta en las virtudes, no sólo intelectuales, sino también éticas. La verdad práctica de la que habla Aristóteles no se deriva de proposiciones teóricas verdaderas, sino de la conjunción, propiamente ética, práctica, de un buen carácter (ethos) por una parte y de una deliberación y elección prudentes por otra. La acción buena no es la imitación de un modelo, de un paradigma trascendente, como era el bien platónico, sino un acto intrínsecamente bueno preparado por una deliberación del alma consigo misma. Deliberación y prudencia son las palabras clave de la filosofía práctica de Aristóteles. La razón práctica es deliberativa, no deductiva. Está confrontada a una situación determinada, penetrada por la bondad natural, que es presupuesto de la voluntad. Esta razón práctica debe sostener los medios adecuados para realizar este fin bueno en un mundo contingente. La razón práctica debe hacer que este fin bueno sea practicable. El bien no es una estructura trascendente que tiene su sede en el cielo de las ideas. Es una norma que se debe realizar concretamente en la experiencia y en las circunstancias del momento de la decisión y la elección. El modelo existencial par Aristóteles es el hombre prudente,

el que es capaz de una buena deliberación, el hombre que posee al la vez la capacidad ética del bien y la capacidad intelectual de discernir bajo las circunstancias dadas los medios más adecuados para que se realice este bien querido, bajo la condición de la practicabilidad y de la corrección ética.

Lo novedoso en esta concepción aristotélica de la ética es la toma en consideración de la practicabilidad, de lo que los pragmatistas modernos llamarían la consideración pragmática. La decisión razonable es una decisión situada y cuya racionalidad es pues en cierta manera limitada. La decisión razonable no tiene una fundamentación absoluta, es contextual y conjetural. Como también lo son las decisiones deliberativas propias de en una organización democrática de la ciudad en que se practica de modo orgánico e institucional la deliberación. Es el caso de la democracia griega, que consistía en la deliberación según algunos procedimientos estrictos y codificadas en una asamblea, en un tipo de discusión pública en que todos los ciudadanos tenían la posibilidad de participar, la *Boulé* o asamblea deliberante.

Aristóteles no ha descubierto, sino que ha teorizado el procedimiento que permite, en una sociedad compleja, donde las opiniones legítimas son múltiples y eventualmente contrarias o contradictorias, obtener de la reflexión y de la deliberación en común, no la decisión absolutamente racional, sino la más racional posible en función de las circunstancias y el conocimiento de éstas. Es decir, la decisión más útil para los hombres, más apta para proporcionar la mayor felicidad posible a los hombres, tanto a los individuos como a las comunidades.

Se podría pues decir que el aspecto más actual de estas reflexiones de Aristóteles en el dominio ético-político es el rechazo claro y tajante de los totalitarismos y de los fundamentalismos, anterior a la aparición de estas palabras y las realidades correspondientes. Esta actualidad del pensamiento práctico aristotélico ha sido reconocido en los últimos decenios por pensadores venidos de horizontes bastante diferentes como Hannah Arendt y Leo Strauss en América. En la propia Alemania (los citados eran de origen alemán, pero tuvieron que emigrar a los Estados Unidos), el neoaristotelismo ético está representado por Gadamer o Habermas. Habermas quizá protestaría por este encuadramiento porque asocia el aristotelismo con cierto conservadurismo que no comparte, pero, en realidad, el aristotelismo no es políticamente conservador. El aristotelismo es más bien un reformismo prudente que no consiste, y esto es importante, en un compromiso o una atenuación oportunista de lo ideal, sino en la determinación metódicamente rigurosa de un *optimum*, de lo mejor posible bajo circunstancias coercitivas. La racionalidad práctica es una racionalidad quizá limitada, pero derivada de una razón, en terminología de Habermas, comunicativa o, por retomar el término aristotélico, una comunicación «dialéctica». Es decir, una racionalidad que no avanza más que en el plano del diálogo entre hombres razonables que pueden controlar sus propias razones precisamente por la crítica resultante de la oposición de unos a la posición de otros.

Todo lo dicho aquí son solamente sugerencias que no puedo desarrollar en los límites de una conferencia². Espero al menos haber mostrado que el recurso a Aristóteles no es casual, sino que puede realmente ayudarnos a abordar los problemas de la filosofía. Y no, o no sólo, como se decía hace algún tiempo, los problemas eternos de la filosofía, sino los problemas propios, específicos de nuestro tiempo. Pienso, y espero haber logrado señalar por qué, la filosofía teórica y práctica de Aristóteles permite contestar a algunos interrogantes específicos y desafíos de nuestra época.

2 Me permito remitir a mis dos obras Traducidas al Castellano: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1982 (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, 1977²); *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, 1999 (*La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, 1986³).