

Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos

On the actuality of the Aristotelian practical philosophy: Practical wisdom and action in the hermeneutical studies

COLCIENCIAS TIPO 2. ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

RECIBIDO: NOVIEMBRE 18, 2015; ACEPTADO: ENERO 11, 2016

Jean Jader Orejarena Torres
jeander809@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Resumen

En el presente artículo se repasan las estrategias interpretativas empleadas por los hermeneutas post-heideggerianos al momento de emprender un diálogo con la filosofía práctica aristotélica. Se trata, en términos generales, de observar de qué forma los conceptos fundamentales de la *Ética nicomáquea* —concretamente la “acción” (*práxis*) y la “prudencia” o “sabiduría práctica” (*phrónesis*)— se convirtieron en un modelo actual de racionalidad práctica que ha influido, entre otros aspectos, en una serie de contextos ético-políticos.

Palabras Clave

Rehabilitación; filosofía práctica; hermenéutica; neoaristotelismo; *práxis*; *phrónesis*.

Abstract

In this article we review the interpretive strategies used by post-Heideggerian hermeneutics in the moment when undertake a dialog with the Aristotelian practical philosophy. This is, in general terms, to observe how the fundamental concepts of the *Nicomachean Ethics* -specifically the ‘action’ (*praxis*) and “prudence” or “practical wisdom” (*phronesis*)- becomes in the alternative model of practical reasoning who has influenced in a series of ethical and political contexts.

Keywords

Rehabilitation; practical philosophy; hermeneutics; neo-Aristotelism; praxis, phronesis.

I. INTRODUCCIÓN

Es bastante conocido el lugar que Hans-Georg Gadamer le confiere a la ética aristotélica en su obra *Arbeit und Methode*. En su opinión, en la filosofía práctica de Aristóteles se encuentra un modelo vigente de racionalidad hermenéutica a partir de la interpretación del concepto de *phronesis*¹ expuesto en el libro VI de la *Ética nicomáquea*. ¿En qué consiste, puntualmente, dicha actualidad? En el presente trabajo se describe una serie de razones a partir de las cuales se ha efectuado una profunda renovación en los estudios acerca de la ética aristotélica. No obstante, el presente trabajo se limitará a ofrecer un esbozo descriptivo de la amplia recepción de la ética aristotélica en el panorama de la tradición hermenéutica de la segunda mitad del siglo anterior. El objetivo es mostrar, en primer lugar, la manera puntual en la que los principales representantes de la hermenéutica adoptaron un modelo específico de comprensión de las nociones de “prudencia” o “sabiduría práctica” (*phronesis*) y “acción” (*praxis*) en el marco de una lectura renovadora de la *Ética nicomáquea*. Aunque en el marco del presente trabajo resulta imposible reconstruir la monumental discusión en torno a las estrategias interpretativas empleadas por los hermeneutas – para ello pueden confrontarse los trabajos altamente especializados de Berti (1990; 2008; 2011, 2012), Bubner (1994), Riedel (1972; 1974), Schnädelbach (1986), Thiebaut (1988; 1992), Vigo (1993, 1997), Volpi (1980; 1988; 1999; 2005) y Zagal (2011), entre otros–, se trata, en un sentido muy concreto, de esbozar la manera en que estos pensadores coincidieron en una serie de tesis programáticas en torno a la recepción de Aristóteles.

II. REHABILITACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

En su célebre trabajo de 1980, titulado “La rinascita della filosofia pratica in Germania”, Franco Volpi presentó uno de los primeros trabajos escritos acerca del debate alemán en torno a la “rehabilitación de la filosofía práctica”. Con base en la publicación de los dos volúmenes recopilatorios de *Rehabilitierung der praktische Philosophie*, a cargo de Manfred Riedel entre 1972 y 1974, Volpi identificó varios rasgos comunes que, en su opinión, caracterizaron en un primer momento a las propuestas de algunos de los representantes alemanes de la filosofía política y la hermenéutica filosófica en el marco de una discusión generalizada que se planteó a lo largo de los años

sesenta y setenta. En opinión de Volpi (1980, p. 13), la expresión “rehabilitación de la filosofía práctica” designa, en términos generales, el fecundo renacimiento de un interés en el ámbito filosófico por los problemas de la buena vida en el ámbito privado y político, a partir de la exigencia de una readquisición de la competencia crítico-normativa por parte de la filosofía práctica en relación con el problema del actual personal, social y político. Volpi destacó que el debate esencialmente alemán acerca de la rehabilitación de la filosofía práctica –y que remonta a la organización de una serie de coloquios públicos en estos años²– se dio en tres momentos o fases.

En el primer momento del debate se puso en escena la actualidad, tanto de la filosofía práctica de Aristóteles, como la de Kant, mientras que en segundo lugar se dio una discusión generalizada acerca de las estrategias de actualización en la que hicieron parte las escuelas filosóficas más representativas de Alemania, entre ellas la antigua y la nueva Escuela de Frankfurt (Theodor Wiesengrund Adorno, Jürgen Habermas y Karl Otto Apel), el racionalismo crítico (Hans Albert, Hans Lenk, Ernst Topitsch), la hermenéutica de la escuela de Gadamer/Bubner y la de Joachim Ritter (Hermann Lübbe, Odo Marquard, Willie Oelmüller, Reinhart Maurer) y el constructivismo de la Escuela de Erlangen y Constanza (Paul Lorenzen, Friedrich Kambartel y Oswald Schwemmer), entre otros. En el tercer momento, en opinión de Volpi (1999, pp. 316-317), se dio una discusión en la que intervinieron pensadores activos “en campos disciplinarios no propiamente filosóficos”: Niklas Luhmann, Konrad Lorenz, Arnold Gehlen, Paul Lorenzen y Richard M. Hare, entre otros³.

III. ¿ES ARISTÓTELES LA NECESARIA TERAPIA FRENTE A KANT?

Tal como fue mostrado en el primer momento del debate –llamado también por Volpi como la fase “teórico-filológica”–, el redescubrimiento de los modelos de racionalidad práctica en Aristóteles y Kant fueron, en la etapa gestativa de esta compleja discusión, los elementos cruciales desde los que se intentó renovar los esquemas clásicos de la filosofía práctica. A partir de una crítica radicalizada a la hegemonía moderna del modelo científico-teórico que intentó determinar a la acción humana como

¹ cf. “Die hermeutische Aktualität des Aristoteles”, en Gadamer (1990a, pp. 317-329).

² Volpi (1999, p. 317) menciona concretamente el IX Congreso Alemán de Filosofía de 1969.

³ Una versión mucho más detallada acerca de las distintas fases de este debate se encuentra en Volpi (1980).

objeto primordial de su estudio, fueron las indagaciones en pos de una serie de elementos alternativos al modelo moderno de racionalidad ético-científica las que abrieron paso a una revaluación de las obras de Aristóteles. Bajo el nombre de “neoaristotelismo” (Schnädelbach, 1986; Volpi, 1988; 1999; Thiebaut, 1988; 1992), un grupo de especialistas ha agrupado una serie de interpretaciones y propuestas filosóficas –aunque bastante diferenciadas entre sí– cuyas tesis programáticas consistieron, en términos generales, en recuperar y actualizar algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía práctica aristotélica. Se trató, en términos generales, de resaltar la importancia de la concepción aristotélica de la “acción” u “obrar” (*práxis*) humanos en franca oposición con los postulados que subordinan el ámbito de la acción a la hegemonía moderna de la *scientia* y la *theoria*. Si bien en el panorama anglosajón se discutía –en el mismo momento en que lo hacían los alemanes– la vitalidad de las concepciones aristotélicas acerca del razonamiento práctico y la ética de la virtud⁴, la crítica desplegada en ambas latitudes supuso, de una forma más o menos similar, un fracaso del proyecto moderno de carácter imperativo universalista.

Desde el punto de vista historiográfico, el “neoaristotelismo” alemán planteó una aguda crítica al proyecto moderno que emprendió una conquista científico-teórica de los ámbitos de la acción humana y una instauración, en el programa filosófico kantiano, de una determinación “inflexible” del deber desde el punto de vista normativo. Tras el fracaso de la concepción astronómica defendida aún por la Baja Edad Media, y tras poner en duda la influyente autoridad doctrinaria del *corpus aristotelicum*, en la era moderna las progresivas conquistas de los modelos de las nacientes *scientia* y *theoria* plantearon la posibilidad de subordinar el ámbito de la comprensión de la vida humana al carácter metódico de ciencia moderna (Martin, 2014). Esta “confianza” en la naciente razón, que se ejemplifica en un largo periodo que va desde la ética de Spinoza a la obra de Dilthey (Volpi, 1999), determina que la vida del hombre y la ética deben ser estudiados a partir de los mismos criterios sobre los que se establecen las

teorías científicas del mundo natural. El redescubrimiento de Aristóteles, por parte de los neoaristotélicos alemanes a mediados de la segunda mitad del siglo pasado, supone así un cuestionamiento profundo al primado científico moderno sobre el ámbito en el que se desenvuelve la vida práctica.

Uno de los momentos más llamativos dentro de la gestación del llamado “neoaristotelismo” alemán se efectuó, en este sentido, en las huestes de alumnos que asistieron a las lecciones que Martin Heidegger dictó antes de la publicación definitiva de *Sein und Zeit* en 1927. En efecto, con la publicación en 1958 de *The Human Condition* de Hannah Arendt, traducido al alemán en 1960 con el nombre de *Vita Activa*, y con la publicación, en el mismo año, de la obra más importante de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* –considerados acertadamente como los textos fundacionales del neoaristotelismo alemán–, se pusieron los cimientos para el renacimiento en clave hermenéutico de la obra de Aristóteles. En ambas obras, Arendt y Gadamer –ambos, alumnos de Heidegger en la década del veinte– llamaron la atención respectivamente acerca de la actualidad de la *práxis* y la *phrónesis* aristotélica. Mientras que en *Vita activa* (1960), Arendt enfatizó la importancia de la *práxis* contra la concepción moderna del trabajo en el sistema capitalista; en *Wahrheit und Methode*, Gadamer destacó el aspecto hermenéutico de la *phrónesis* y la actualidad de la ética de Aristóteles. Sumado a este hecho, dos alumnos de Heidegger que asistieron a las mismas lecciones llamaron la atención, en diferentes momentos, acerca de la importancia de dos conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles: Joachim Ritter, respecto del *éthos* en *Metaphysik und Politik* (2003), y Hans Jonas, respecto del *agathón* en *Das Prinzip Verantwortung* (2003). Así, con base en las lecciones universitarias de Heidegger en la década del veinte, en las que concretamente intentó elaborar de forma programática una hermenéutica de la vida humana a partir de varios rasgos concretos de la filosofía práctica aristotélica, los neoaristotélicos –al menos en la primera fase fundativa de la mencionada rehabilitación– enfatizaron la necesidad de repensar dicha filosofía práctica con un procedimiento metódico que consistió en potencializar el aspecto práctico de aquello que Heidegger había buscado en términos ontológicos. El intento de elaboración de una ontología de carácter fundamental, por parte de Heidegger –y que en el fondo remitía al fenómeno originario del *in-der-Welt-sein* la conocida, y derivada, estructura moderna del mundo bajo la estructura sujeto-objeto– se mostró como una guía para

⁴ Una investigación detallada acerca de la presencia de Aristóteles en el siglo XX (incluyendo, por supuesto, la recepción angloparlante), puede verse en Berti (2008). Una versión resumida, pero muy completa, de la presencia de Aristóteles se encuentra en la introducción titulada “Aristóteles en la filosofía del siglo XX” (Berti, 2011, pp. 13-23). En esta última obra, Berti destaca el papel que desempeñó la escuela de Oxford en la propagación de los estudios aristotélicos, concretamente en las líneas de la filosofía de la acción (Anscombe, von Wright, Kenny), la ética de la virtud (MacIntyre, Nussbaum) y el *Mind-Body Problem* (Putnam, McDowell).

la revaloración de los estudios clásicos, en aras de desplegar una potente crítica a la comprensión de la vida humana desde la perspectiva del proyecto de la *Aufklärung* (Volpi, 1999; Vigo, 1993).

A pesar de dirigir una serie de agudas críticas a la filosofía práctica de corte kantiano, los neoaristotélicos están de acuerdo con la formulación kantiana acerca de que la invasión mutua de las ciencias, antes que ampliarlas, las desfiguran (Kant, 2010, p. 16). En efecto, esta misma afirmación puede tomarse como un *leitmotiv* a partir del cual una lectura actualizada de Aristóteles tiene como propósito defender la autonomía metódica del ámbito de la filosofía práctica. En la interpretación de varios de los conceptos clave de la *Ética nicomáquea*, principalmente los de *práxis* y *phronesis*, la autonomía de la vida práctica del hombre es resaltada con base en la distinción conceptual que Aristóteles propone entre dos disposiciones distintas, con objetos distintos: la *episteme* y la *phronesis*. Las afirmaciones “anticientíficas” (Nussbaum, 2001, pp. 290-317) que Aristóteles hace acerca de la naturaleza de la *práxis* plantean –tal como ha destacado con acierto Berti (2008b)– la existencia de una serie de *razones* (entre las que se encuentran la apodíctica y la dialéctica, por mencionar algunas) que no reducen la naturaleza del “objeto” abordado mediante el modelo propuesto de “racionalidad científica”.

“¿Es Aristóteles la necesaria terapia frente a Kant?” (Thiebaut, 1988, p. 18). En la rehabilitación hermenéutica del concepto de *phronesis*, los neoaristotélicos encontraron una notable fuente de inspiración para plantear, más allá del ámbito normativo y universalista de la razón práctica, una forma de racionalidad de carácter dialógico. Si es tomado como un fenómeno contrastable y evidente –aunque no definitivo⁵– la caída del proyecto moderno, y la crisis de los programas ético-políticos basados en la estructura imperativa de la razón práctica, entonces ¿en qué estado se plantea nuestra relación con Aristóteles y con Kant?, ¿son justos los reproches de los críticos al proyecto moderno?, ¿bajo qué criterios se plantea la mencionada rehabilitación de Aristóteles?

IV. HERMENÉUTICA Y NEOARISTOTELISMO

Tal como se ha mencionado, las escuelas hermenéuticas de Hans-George Gadamer y de Joachim Ritter participaron activamente en el debate alemán acerca de la rehabilitación

de la filosofía práctica. Una revisión a los trabajos compilados por Riedel (1972) en su *Rehabilitierung der praktische Philosophie* muestra, particularmente, la presencia activa de ambas escuelas. El mismo Gadamer participó con su texto “Hermeneutik als praktische Philosophie” (Riedel, 1972, pp. 325-344); Günther Bien hizo lo mismo con “Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik” (Riedel, 1972, pp. 345-371); Joachim Ritter con “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles” (Riedel, 1974, pp. 479-500); Willie Oelmüller con “Kants Beitrag zu Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne” (Riedel, 1974, pp. 521-560); Hermann Lübbe con “Philosophie als Aufklärung” (Riedel, 1972, pp. 243-265); y Reinhart Maurer con “Von Heidegger zur praktischen Philosophie” (Riedel, 1972, pp. 415-454) e “Idealismus als Reflexion der Praxis” (Riedel, 1974, pp. 563-592). En el contexto de la documentación proporcionada por Riedel, también destaca la participación Helmut Kuhn con “Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft” (Riedel, 1974, pp. 261-290). Aunque el mismo Riedel reconoce un renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles (1972, p. 79), la presencia testimonial de esta serie de temas vinculados con el orden de la *práxis* obliga a preguntar por el lugar del más famoso alumno de Platón en dicho debate.

Tal vez una de las fuentes más importantes para la gestación de este llamado renacimiento se encuentra, sin lugar a dudas, en la obra de Gadamer. Además de la conocida y ya mencionada sección dedicada a la *hermeneutische Aktualität* de Aristóteles en *Wahrheit und Methode* (Gadamer, 1990a, pp. 317-329), en la obra gadameriana se encuentra una serie de reflexiones acerca de los problemas de la racionalidad práctica en Platón y Aristóteles que, luego de una profunda asimilación, serán integrados como parte de su propia propuesta hermenéutica. Desde 1927, con la redacción de “Der aristotelische >Protreptikos< und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, y también con la redacción de “Praktisches Wissen” en 1935 –publicados nuevamente en 1985, en el marco del volumen quinto de sus *Gesammelte Werke*–, Gadamer inició una minuciosa interpretación de la ética y de la noción de “saber práctico” en Aristóteles. En contraposición con Heidegger –quien en la lección de 1924/25 *Platon: Sophistes* (1992), llevó a cabo una minuciosa interpretación *fenomenológica* de las virtudes intelectuales en Aristóteles–, Gadamer observó algo que más tarde sería la

⁵ Esto se observa sobre todo en la discusión entre Ernst Tugendhat (1988) y Gadamer (2002, pp. 209-219).

piedra angular de su propia propuesta hermenéutica: el saber práctico como forma de racionalidad dialógica. Esta cercanía con Aristóteles, que la llevaría al punto de comentar y traducir al alemán –y en clave hermenéutica– el libro VI de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles, 1998), da indicios de una puntillosa reflexión acerca de los distintos tipos de racionalidad en donde, de manera general, Gadamer extrajo una serie de conocimientos importantes que le permitirían plantear los fundamentos esenciales de su propuesta hermenéutica.

De esta forma, a grandes rasgos, existe una serie de elementos que caracterizan la recepción hermenéutica de la filosofía práctica de Aristóteles y que pueden ser esbozados mediante cuatro tesis programáticas que engloban a una serie de posturas que, aunque diferenciadas entre sí, tendieron a observar un resurgir conceptual y epistémico del aristotelismo práctico.

A. La autonomía autorreferencial de la *práxis*

En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles analiza las virtudes dianoéticas o intelectuales, como modos de ser (*béxis*) que afirman o niegan la verdad. Aristóteles menciona que la parte racional del alma humana se divide en dos: la parte científica (*epistemonikón*), que aborda a los entes cuya naturaleza es estable y necesaria, y la parte calculadora (*logistikón*), que aborda a los entes contingentes y que pueden ser de otra manera. Estos modos de ser correspondientes a estas partes del alma, son cinco: *episteme* (ciencia), *nous* (intelecto), *sophía* (sabiduría), *phrónesis* (prudencia) y *téchne* (arte). Los tres primeros modos, que pertenecen a la actividad de la *theoría*, tienen por objeto aquello que es necesario, mientras que la *phrónesis* (perteneciente a *práxis*) y la *téchne* (perteneciente a la *poíesis*) se dirigen a lo que es contingente.

A partir de este análisis de los distintos “modos de ser” se extrae, para los estudios hermenéuticos, una serie de desarrollos que están dirigidos, de forma puntual, a distinguir “ciencia” y “filosofía práctica”. Desde el punto de vista aristotélico, es posible sostener una autonomía de la noción de *práxis*, o la “acción” o el “obrar” humanos, frente al ámbito de la ciencia. Mientras este remite, en opinión de Aristóteles, a aquello que es necesario (e.g., las entidades matemáticas), la acción humana es siempre contingente y por lo tanto requiere otra manera de abordaje. Aristóteles insiste, por ejemplo, en que no se le puede pedir la misma exactitud a cada materia: sería absurdo, en su opinión, aceptar que un matemático

empleara la persuasión, y que el retórico ofreciera demostraciones.

Para Aristóteles, la *práxis* se dirige a lo contingente, sin embargo, no es la única actividad referida a ella. La actividad de la *poíesis* (y su forma específica en la *téchne*) se encuentra dirigida a aquello que no es necesario; sin embargo, entre *práxis* y *poíesis* se da una diferencia muy importante: mientras la primera es autorreferencial, es decir, se dirige hacia quien lleva a cabo la acción misma; la segunda, se dirige a la obra, a lo producido. No obstante, esta diferenciación en el plano de lo contingente, entre *práxis* y *poíesis*, también es radicalizada en el plano de su contrastación con la *theoría* (en donde se encuentra la “ciencia”): mientras la *theoría* persigue como fin a la verdad (*alétheia*), pues, por ejemplo, la ciencia trata de hacer demostraciones verdaderas; la *práxis*, que es autorreferencial, persigue como fin el éxito de la *práxis* misma. El desarrollo de la *práxis* tiene como finalidad, en este sentido, el actuar bien (*eupraxia*) y el vivir bien (*eu zoé*). Su finalidad no se alcanza, como se logra ver, mediante la actitud contemplativa-constatativa perteneciente a la *theoría*. En los estudios hermenéuticos esta notable distinción será muy importante pues, a grandes rasgos, una de las experiencias “extra-metódicas” (entendiendo “método” en el sentido esencialmente moderno) será, efectivamente, la acción. La hermenéutica filosófica de Gadamer reconocerá, en este sentido, a la acción como una “experiencia” que no puede ser reducible a los métodos teóricos que la *scientia* y *theoria* moderna han configurado.

B. *Phrónesis* como modelo de racionalidad

En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles propone dos virtudes soberanas para cada parte del alma: la *sophía* en la parte científica (*epistemonikón*) y la *phrónesis* en la parte calculadora (*logistikón*). En este sentido, es la “sabiduría práctica” o la “prudencia” (*phrónesis*) –en opinión de Berti (2008b, p. 145)– un modelo de racionalidad práctica que se logra vislumbrar desde Aristóteles. En el marco de la *Ética nicomáquea*, la *phrónesis* es pensada a partir de la capacidad humana por deliberar y elegir cuáles son los medios necesarios para alcanzar un fin propuesto. Dado que la *phrónesis* es la virtud más excelsa de las virtudes que pertenecen al ámbito de la parte calculadora del alma, en este sentido puede sostenerse el carácter a-científico de su propio dominio (Nussbaum, 2001). El dominio de la *phrónesis* se encuentra en el ámbito en el que

la acción humana se determina y se despliega. Así, dado que ambas cosas son contingentes, Aristóteles precisa que esta virtud tiene por objeto el despliegue de la vida misma. La *phronesis* es definida, en ese sentido, como “hábito verdadero, dotado de razón y práctico, concerniente a lo que está bien y mal para el hombre” (Berti, 2008b, p. 45).

Como se sabe, en *Arbeit und Methode* Gadamer ha dedicado un comentario pormenorizado a la actualidad hermenéutica de la *phronesis*. Ahí es entendida como un modelo de racionalidad dialógica efectiva en el dominio del saber práctico. En este sentido, el plano de la acción humana se erige en el componente práctico-deliberativo que se intensifica según los fines propuestos, y se despliega en virtud de la acción. Esta interesante “teoría”, que discute frontalmente con el papel normativo-racional de la razón práctica moderna, postula un planteamiento que reevalúa la crítica kantiana acerca de la *mesotes* aristotélica. El modelo de racionalidad práctico-dialógica propuesto por la hermenéutica exalta a la deliberación racional acerca de lo contingente, antes que el cumplimiento inexorable del deber.

C. El orden aristotélico de las *epistemai*

Como ha mostrado Volpi (1999), la división aristotélica de las “ciencias” (*epistemai*) –abarcando las teóricas, prácticas y poéticas– fue un elemento importante dentro de la configuración de los saberes que instauró la universidad medieval:

En realidad, independientemente de una referencia precisa y rigurosa a la clasificación aristotélica del saber, la tradición de la filosofía práctica como disciplina, con su tripartición, se constituyó y permaneció viva a partir de la Edad Media esencialmente en la cultura escolástica de las enciclopedias y en la estructuración en disciplinas del saber producido en las universidades alemanas. En efecto, a partir de la mitad del siglo XIII con el nuevo descubrimiento de la *Ética* y de la *Política* de Aristóteles la tendencia, hasta entonces dominante en la enseñanza universitaria, a tratar la moral y la política como dependientes de la metafísica y de la teología sufrió una inversión; pudieron reunirse entonces las condiciones previas indispensables para la constitución de una autonomía de la *philosophia practica*, al menos,

en cuanto disciplina. En las universidades, efectivamente, junto con las lecciones del *organicus*, en las cuales se estudiaba los libros del *Organon*, y las del *philosophus naturalis* y del *metaphysicus*, el estudio de la filosofía comprendía también las lecciones del *ethicus*, es decir, el estudio de la *Ética* y la *Política*; más tarde se agregó también el estudio de la economía y la crematística. La *philosophia practica* se transformó así en una materia oficial de enseñanza y, al menos, en Alemania, siguió siéndolo casi hasta el fin del siglo XVIII. (Volpi, 1999, pp. 320-322)

Sin embargo, en opinión de Volpi (1999, p. 324), esta tradición que cultivó la autonomía de la *philosophia practica* es una “tradición perdedora”, pues con la entrada de la modernidad, el sistema antiguo de las *epistemai*, y el sistema medieval de las *disciplinae* y las *artes*, son derrocadas por la fiabilidad del método impuesto por la *scientia* y la *theoria*. De esta manera, la idea del método y su garantía de universalidad y rigor científico provocó, en opinión de Volpi, la gestación de dos fenómenos en torno de la *philosophia practica*: por una parte, la caracterización de ésta como *philosophia minor*, al mostrarse una inmediata inaplicabilidad del método, fruto de ser asumida como un saber de carácter provisorio y aproximativo; por otra parte, el hecho de que la *praxis* es tomada como objeto de saber, como campo de un ejercicio del conocimiento en el que –de la misma forma en que es abordada la naturaleza– sus dominios son descritos rigurosamente en su funcionamiento. Acerca de este procedimiento, Volpi (1999) menciona el hecho de convertir las ramas de la filosofía práctica en formas de un saber riguroso como el matemático: Spinoza en ética, Hobbes en política, Pufendorf en el derecho y Petty en la economía.

En el seno de la hermenéutica gadameriana, y tras un fenómeno complejo de racionalización y matematización del dominio de la acción humana, se gesta una reacción en contra de este complejo proceso de determinación del conocimiento, y se propone que existen otros modos de racionalidad humana que pueden responder a la “cosa misma” de la *praxis*. La elaboración de una “teoría” del comprender (*Verstehen*) va en este camino, reconociendo que no es únicamente el modelo de la ciencia moderna el que puede abordar el campo total de la experiencia humana. Se sigue, en opinión de Volpi, el hecho de que Gadamer trata de oponerse a un “malentendido

objetivista” que consiste en reducir la esfera humana en su totalidad al problema del método: “Se sigue, como ha subrayado Gadamer, que incluso las experiencias extra-metódicas de las verdades como el arte, la historia, la moral, la política son re(con)ducidas al horizonte de un saber metódico y científico” (Volpi, 1999, p. 327).

De esta forma, la hermenéutica filosófica de Gadamer no propone, en este sentido, una metodología de las ciencias humanas o de las *Geisteswissenschaften*; su objetivo, tal vez más modesto pero igualmente importante, se erige en el intento de alcanzar un entendimiento sobre la naturaleza de las experiencias “extra-metódicas” (el método propio de la ciencia natural) y la manera en que estas se dirigen a la totalidad de nuestra experiencia del mundo. En este sentido, la división aristotélica de las ciencias, y por supuesto la introducción de una serie de criterios específicos acerca de la naturaleza de los dominios de dichas ciencias, es en gran medida, un motivo filosófico singular sobre el que sustenta la hermenéutica filosófica.

D. Política neoaristotélica

A partir del redescubrimiento práctico de la obra aristotélica, en el ámbito de la hermenéutica también se planteó una rehabilitación en el contexto de la determinación del ejercicio político. Günther Bien (1973) con *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Wilhelm Hennis (1977) con *Politik und Praktische Philosophie*, Joachim Ritter (2003) con la ya citada *Metaphysik und Politik*, y Manfred Riedel (1975) con *Metaphysik und Metapolitik* han analizado la crisis de identidad de los estudios políticos (Volpi, 2005, p. 290) y han resaltado la causa de dicha crisis en el marco de las orientaciones metodológicas de la ciencia política moderna. En este sentido, como han señalado Volpi y Berti, se propone una rehabilitación del método tópico-dialéctico, desarrollado originalmente por Aristóteles, como un método adecuado para la ciencia política.

V. APORÍAS NEOARISTOTÉLICAS

Como puede verse, este peculiar entusiasmo a partir de una lectura actualizada de la filosofía práctica aristotélica permeó en una serie de ámbitos académicos en donde la rehabilitación de varios de los conceptos fundamentales de *Ética nicomáquea* fue puesta en boga. No obstante, este procedimiento, con todos los méritos destacables a partir de la singular renovación de los enfoques modernos, no estuvo exento de objeciones teóricas por parte de un grupo

de especialistas en la obra de Aristóteles. Ya Manfred Riedel (1972) había hablado de una serie de “aporías” presentes en el ámbito de la rehabilitación de la filosofía práctica de corte aristotélico. Estas objeciones, así como también la descripción de una serie de estrategias interpretativas presentadas, han sido objeto de una discusión amplia acerca de las formas en las que se ha emprendido una serie de *apropiaciones* de la antigüedad clásica (Cassin, 1994). No obstante, han sido Franco Volpi y Enrico Berti –tal vez los especialistas que más han impulsado la reconstrucción del debate por la rehabilitación de Aristóteles–, los más rotundos críticos. En general, ambos han argumentado que una recuperación del legado aristotélico tiende a descuidar una serie de marcos de referencia pertenecientes al mundo antiguo que, de alguna u otra forma, no son *actualizables* ni corresponden a los fenómenos más representativos del mundo contemporáneo. En este sentido, la rehabilitación planteada por los neoaristotélicos daría paso a una “ideología de un agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador” (Volpi, 1999, p. 314)⁶. En una entrevista con Ángel Xolocotzi Yáñez, Volpi expresó una áspera crítica al fenómeno de la rehabilitación contemporánea de Aristóteles, estudiada minuciosamente por él mismo. En el marco de un diálogo acerca de la tarea de la filosofía en el mundo contemporáneo, Volpi expresa una opinión acerca de lo que él llama “el mercado de las ideas contemporáneo” y en el que se objetan las tesis planteadas por los neoaristotélicos:

(...) Practicar un pensamiento crítico, cuestionar todo y afrontar las consecuencias de esta crítica, aun cuando produzca una deconstrucción de las soluciones. Así se despierta la conciencia crítica y se brindan conceptos o esquemas para poder tener luz al abordar las cuestiones fundamentales del ser humano. Muchos como Rorty, MacIntyre, Hannah Arendt, Habermas y Gadamer se han preocupado por esto y cada uno ha contribuido a la oferta de soluciones que hay en el mercado de las ideas contemporáneo. Pero, con todo, yo observo una gran confusión. Por ello opino que una de las primeras tareas que tenemos que proponernos es aclarar los conceptos que se utilizan. Por ejemplo, podemos constatar que

⁶ Un examen crítico en torno a esta afirmación se encuentra en Zagal (2011).

pensadores reconocidos como Hans-Georg Gadamer o Hannah Arendt, brindan, entre otras cosas, algo que emana del pensamiento aristotélico. Gadamer ofrece una rehabilitación de la *frónesis*, dice que necesitamos educarnos en la prudencia. Esto me parece perfecto y creo que ya contribuye a despertar la conciencia respecto al grave problema que enfrentamos. Sin embargo, lo grave de este planteamiento es que Gadamer toma una importantísima, pero pequeña determinación del conjunto de la filosofía aristotélica, la saca de su contexto antiguo y la propone como respuesta a los problemas contemporáneos. Ciertamente que con esto se tiene una perspectiva interesante desde la que podemos observar nuestra propia situación, pero creo que no se puede resolver el problema de la ética contemporánea con una rehabilitación de la *frónesis*. Es una forma de aristotelismo mutilado, deficitario, insuficiente. Lo mismo podría decir de la idea de *vita activa* propuesta por Arendt, que es una genial apertura de otro horizonte a partir del pensamiento aristotélico. Para Hannah Arendt las ideas de *vita activa* y vida contemplativa se han fusionado en el concepto moderno de trabajo. Contra cuya tiranía ella retoma la distinción aristotélica de *praxis*, *poiesis* y *theoria* no sólo para subrayar la riqueza de las actividades humanas, sino antes que nada para rehabilitar lo ideal de la acción y de la interacción política, libre de poder y dominación, y capaz de formar una comunidad entre los seres humanos. Todo esto me suena muy bien, pero lamentablemente el sistema de vida actual ha destruido el mundo de vida donde hubiera sido posible practicar algo como una *vita activa* o una vida contemplativa. Entonces la propuesta arendtiana resulta poco practicable para el hombre contemporáneo que vive en la dimensión y en el sistema del trabajo. Por ello, predicar la vida activa cuando no hay ni espacio ni tiempo para hacerlo resulta bastante utópico. Algo similar se podría decir de MacIntyre y otros (Xolocotzi, 2009, pp. 58-59).

En este sentido, Volpi y un grupo de destacados especialistas en la obra de Aristóteles han evaluado de manera crítica la recepción alemana que se realizó de Aristóteles, y extrajeron una serie de conclusiones que pueden ser presentadas, de manera esquemática, a partir de los siguientes puntos:

A. Recuperación de la *praxis*

Tal vez uno de los méritos más destacables de la interpretación neoaristotélica consistió en observar con detalle las determinaciones fundamentales de la *praxis* y su modo específico de orientación en la *phrónesis*. De esta forma, más allá del primado de la *vita contemplativa* como ámbito en el que se dirime la verdad y la vida del hombre, la rehabilitación de la *praxis* abrió un panorama edificante en el que se puso en tela de juicio la comprensión moderna, de cuño teórico, de la acción humana.

B. Filosofía práctica como saber científico

No obstante este panorama, la interpretación de la filosofía práctica aristotélica fue afrontada solamente a partir del modo específico de orientación en la *phrónesis* y la *praxis*. Sin embargo, para Aristóteles, la filosofía práctica es una ciencia (*episteme*) –con menos rigor que la ciencia teórica– cuyo método consiste en emprender una discusión acerca de las dificultades de los *phainómena* a la luz de las opiniones más acreditadas (*édoxa*). Aunque la filosofía práctica no tiene la misma precisión (*akribéia*) que la filosofía teórica –cuyos entes son invariables y necesarios, y sus demostraciones son de carácter apodíctico–, las demostraciones que en efecto ésta hace son de carácter probable y tópico-dialéctico (Volpi, 1999; Berti, 2008b; 2012).

C. Fundamentos metafísicos de la vida buena

Dada la reasunción parcial de la filosofía práctica, los neoaristotélicos rehabilitan la *phrónesis* (cuyo objetivo se dirige en la deliberación que permita aclarar los medios para llevar a cabo la vida buena) en un horizonte *post-metafísico* en el que hacen falta los ideales regulativos de la vida (Zagal, 2011). Así, la *phrónesis* se convierte en una especie de *deinótes*, de sagacidad que conduce a un relativismo práctico-moral en el que se destruyen las posibles orientaciones unitarias que conduzcan la vida.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo cierto es que aún en estos momentos se cuenta con pocos elementos para desarrollar adecuadamente un examen crítico de la rehabilitación de la filosofía práctica (en especial, en el momento en el que dicha concepción es discutida por las principales escuelas alemanas). El trabajo de Volpi, junto con la recepción no muy generalizada de dicho debate, se han centrado en indagar dos cuestiones importantes: la confrontación de los postulados de los nearistotélicos a partir de una concepción fundada y no parcializada de la filosofía práctica de corte aristotélico (Berti, 2012; Zagal, 2011) y, aunque no se haya planteado con más detalle en este artículo, el análisis de la gestación del nearistotelismo a partir de la influencia de las lecciones aristotélicas que Martin Heidegger dictó en su periodo de enseñanza en Marburgo (1923-1928).

Sin embargo, al tenor de las críticas expuestas, el análisis acerca de la interpretación nearistotélica no solo debe cuestionar, por ejemplo, la manera en que los principales representantes de este fenómeno académico ejercieron sus principales análisis (en este punto, el terreno ganado es significativo). Se hace necesario una evaluación más detallada –hasta ahora inexistente– acerca de dos cuestiones relativas a la interpretación que los mismos críticos han emprendido: por una parte, si determinan la comprensión de las propuestas hermenéuticas desde una perspectiva parcial o poco fundada (en el fondo, se trata de observar en los críticos si incurren en el mismo defecto que en los rehabilitadores); mientras que por otra se debe poner en escena la significación del aristotelismo en estos autores (sobre todo, a la luz de una serie de estudios más recientes que han emprendido una revisión crítica de la comprensión tradicional de la obra de Aristóteles). Aunque en este punto sólo se ha tratado de esbozar, de forma descriptiva y esquemática, las fases y las estrategias interpretativas del nearistotelismo, un examen más riguroso debe responder a una pregunta sencilla, pero que abre un amplio margen de pensamiento: ¿Es Aristóteles un pensador vigente? Esta pregunta va más allá de toda concepción “filológica” del aristotelismo.

En “La idea de la filosofía práctica”, Gadamer (1983) resalta este mismo carácter. En contraposición con lo sostenido por varios críticos acerca del olvido sistemático de la metodología de la filosofía práctica, en Gadamer la rehabilitación de la *praxis* se da, por ejemplo, desde la comprensión del despliegue del vivir humano, a partir de la unidad (de sabiduría y prudencia) de la vida buena:

Y si Aristóteles separó por mor de la claridad de conceptos ambas cosas, “sofía” y “frónesis”, en tanto virtudes de la teoría y de la praxis, con mayor razón nos debe estar permitido reflexionar sobre esa unidad oculta entre ambas que el genio de la lengua griega reservó para nosotros. La “sabiduría” se muestra, tanto en el ámbito teórico, como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica. Esto es lo que dice la palabra “sofía”. En este caso, Aristóteles seguirá siendo en nuestra conversación interlocutor privilegiado, él, que frente al ideal de la modernidad de un mundo susceptible de ser dominado por medio de conocimientos y de la capacidad de poner estos en práctica, sigue representando para nosotros el ideal de la razón, el ideal de un mundo razonablemente ordenado y comprensible en el que tenemos que vivir (1995, p. 196).

VII. REFERENCIAS

- Arendt, H. (1960). *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart, Alemania: Kohlhammer.
- Aristóteles (1998). *Nikomachische Ethik VI*. Hans-Georg Gadamer [Trad.]. Frankfurt am Main, Alemania Klostermann.
- Berti, E. (2012). Filosofía práctica e phrónesis. *Tópicos* (43), 9-24.
- Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Berti, E. (2008a). *Aristóteles nel novecento*. Roma, Italia: Bari, Laterza.
- Berti, E. (2008b). *Las razones de Aristóteles*. G. Horacio., & M. Maximiliano. [Trad.]. Buenos Aires, Argentina: Oinos.
- Berti, E. (1990). La philosophie pratique d' Aristote et sa 'rehabilitation' recenté. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (95), 249-266.
- Bien, G. (1973). *Die grundlegung der politischen philosophie bei Aristoteles*. Freiburg München, Alemania: Karl Alber.
- Bubner, R. (1994). *Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días*. En: B. Cassin, [Edit.]. *Nuestros griegos y sus modernos: Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, (pp.291-298). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Cassin, B. (1994). *Nuestros griegos y sus modernos: Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Gadamer, G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Á. Ackermann [Trad.]. Barcelona, España: Herder.
- Gadamer, H.-G. (1983). *La idea de la filosofía práctica*. En: *El giro hermenéutico* Madrid, España: Cátedra.

- Gadamer, H.-G. (1990a). *Wahrheit und methode* [Gesammelte Werke 1]. Tübingen, Alemania: J.C.B. Mohr
- Gadamer, H.-G. (1990b). *Praktisches wissen*. En: *Griechische philosophie I* [Gesammelte Werke 5] (pp. 230-248) Tübingen, Alemania: J.C.B. Mohr.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes* (Gesamtausgabe Bd. 19). I. Schüßler [Ed.]. Frankfurt am Main, Alemania: Vittorio Klostermann.
- Hennis, W. (1977). *Politik und praktische philosophie. Schriften zur politischen theorie*. Stuttgart, Alemania: Klett-Cotta.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid, España: Gredos.
- Hans, J. (2003). *Das prinzip verantwortung. versuch einer ethik für die technologische zivilisation*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Martin, C. (2014). *Subverting Aristotle. religion, history y philosophy in early modern science*. Baltimore, MD: John Hopkins.
- Nussbaum, M. (2001). *The fragility of the goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Riedel, M. (1975). *Metaphysik und metapolitik. studien zu Aristoteles und zur politischen sprache der neuzzeitlichen Philosophie*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Riedel, M. (1972). *Rehabilitierung der praktischen philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Freiburg, Germany: Rombach.
- Riedel, M. (1974). *Rehabilitierung der praktischen philosophie, Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg, Germany: Rombach.
- Ritter, J. (2003). *Metaphysik und politik - studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Schnädelbach, H. (1986). *Was ist Neoaristotelismus?* En W, Kullmann, [Ed]. *Moralität und sittlichkeit. Das Problem Hegels und die diskursethik*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Thiebaut, C. (1992). *Neoaristotelismos contemporáneos*, En V, Camps., O. Guariglia., & F, Salmerón, [Eds.]. *Conceptciones de la Ética*, (pp.29-51). Madrid, España: Trotta.
- Thiebaut, C. (1988). *Cabe Aristóteles*. Madrid, España: Visor.
- Tugendhat, E. (1988). *Ética antigua y moderna*, En *Problemas de la ética* (pp. 39-65). Barcelona, España: Crítica.
- Vigo, A. (1997). *Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido*, *Philosophia. Anuario de Filosofía*, (1997), 172-199.
- Vigo, A. (1993). *Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo*, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 11, 31-43.
- Volpi, F. (2005). *Hermenéutica y filosofía práctica*. *Éndoxa*, 1(20), 265-294.
- Volpi, F. (1999). *Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo*. *Anuario Filosófico*, 32(1), 315-342.
- Volpi, F. (1988). *Che cosa significa neoaristotelismo?* En: E. Berti, [Ed.], *Tradizione e attualità della filosofia pratica*. (pp. 111-135). Genova, Italia: Marietti.
- Volpi, F. (1980). *La rinascita della filosofia pratica in Germania*. En C, Pacchiani, [Ed.]. *Filosofia pratica e scienza política*. (pp. 11-97). Padova, Italia: Abano.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi*. En *Fenomenología viva*. (pp. 49-62). Puebla, México: BUAP.
- Zagal, H. (2011). *A propósito de la rehabilitación de la phrónesis aristotélica*. En Á. Xolocotzi, R. Gibu, C. Godina, & J. Santander [Coords.]. *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi* (pp. 179-194). Puebla, México: BUAP.

CURRÍCULO

Jean Orejarena Torres. Licenciado en Filosofía; Maestro en Filosofía; Doctorando en Filosofía Contemporánea. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.