CONFERENCIA

ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA ACTUAL*

Alejandro G. Vigo

Universidad de Navarra

RESUMEN: Este trabajo ofrece un breve sumario de algunas de las principales vertientes de la presencia de Aristóteles en el debate filosófico contemporáneo, tanto en el ámbito de la filosofía teórica, con especial atención a la ontología, como en el ámbito de la filosofía práctica, con especial atención a la teoría de la acción y la teoría de la racionalidad práctica. Esto permite mostrar hasta qué punto Aristóteles continúa siendo un punto de referencia determinante en buena parte de las discusiones actuales sobre problemas centrales de la filosofía, más allá de las diferencias de escuelas que, en ocasiones, se suponen irreconciliablemente enfrentadas.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, filosofía continental, filosofía analítica, ontología, filosofía práctica, teoría de la acción.

ALEJANDRO G. VIGO. Doctor en filosofía por la Universidad de Heidelberg y profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona). Email: avigo@unav.es.

* Conferencia dictada en el Centro de Estudios Públicos, el miércoles 2 de mayo de 2018. El profesor Vigo preparó este trabajo a raíz de que la Unesco declaró 2016 como el año de Aristóteles, por conmemorarse 2.400 años del nacimiento del filósofo en la ciudad macedonia de Estagira, en el año 384 a. C.

ARISTOTLE AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY

ABSTRACT: *This study provides a brief summary of some of the main respects in which Aristotle is present in the contemporary philosophical debate, both in the sphere of theoretical philosophy, with particular attention to ontology, and in that of practical philosophy, with particular attention to action theory and practical rationality theory. The exercise reveals the extent to which Aristotle remains a crucial touchstone in many current discussions of some central problems of philosophy, notwithstanding differences between schools that are, on occasion, thought to be irreconcilably opposed.*

KEYWORDS: *Aristotle, continental philosophy, analytic philosophy, ontology, practical philosophy, action theory.*

1. INTRODUCCIÓN

Para una amplia mayoría del público no dedicado profesionalmente a la filosofía, el nombre de Aristóteles aparece inmediatamente vinculado a toda una larga y venerable tradición de pensamiento, que se remonta a los orígenes griegos de la cultura occidental y alcanza su más alto esplendor en la tardía Edad Media, pero que entra en un pronunciado declive ya en el Renacimiento y la temprana Modernidad, para quedar definitivamente oscurecida en tiempos posteriores. Una narrativa muy difundida suele distinguir dos fases sucesivas en el proceso de desplazamiento del pensamiento aristotélico del centro de la escena científica y filosófica. La primera corresponde a la caída en descrédito de la física aristotélica, que había alcanzado un predominio epistemológico poco menos que completo a partir del siglo XIII, con el advenimiento de la nueva ciencia matemática de la naturaleza, en los albores de la Modernidad. La segunda fase corresponde a la crisis final del pensamiento metafísico tradicional, el cual alcanza su consumación y, con ello, también su autosupresión en los sistemas del Idealismo Alemán y, más específicamente, en el sistema hegeliano, para dar lugar, en las últimas décadas del siglo XIX, al surgimiento y el auge del positivismo.

Si se tiene en cuenta este trasfondo, y si se considera, además, el destacado protagonismo actual del discurso postmoderno acerca del fin de la metafísica, que, extendido mucho más allá de la esfera propia de la filosofía académica, ha llegado a constituir en las últimas décadas un motivo recurrente en el debate cultural del presente, se podría tener

fácilmente la impresión de que el interés por Aristóteles no podría tener hoy más que un alcance puramente histórico o, si se prefiere, arqueológico, pero en todo caso sólo residual. Los homenajes motivados por la declaración de la Unesco tendrían entonces, podría pensarse, un objetivo legítimo, pero lejano a las preocupaciones filosóficas del presente, concernientes al mero fomento del turismo cultural.

Ahora bien, por mucho que se reconozca la amplia influencia de las narrativas mencionadas, tal impresión de irrelevancia actual resultaría completamente engañosa. En efecto, si algo ha puesto de manifiesto el desarrollo de la filosofía contemporánea, sobre todo desde comienzos del siglo XX, ha sido justamente la permanente vigencia de Aristóteles como punto de referencia de las más diversas posiciones y como interlocutor privilegiado en muchos, por no decir la gran mayoría, de los debates que han ocupado el centro del interés filosófico del presente.

Hablar de una renovada vigencia de Aristóteles como punto de referencia e interlocutor filosófico en el siglo XX puede resultar sorprendente, si se tiene en cuenta que se trata de un siglo signado por fuertes crisis y por intentos radicales de puesta en cuestión de toda la tradición filosófica y cultural de Occidente. Sin embargo, en ese convulsionado panorama cultural y filosófico, la presencia de Aristóteles no sólo no se vio debilitada, sino que incluso resultó fortalecida, precisamente, en virtud de la dinámica propia del desarrollo que experimentó el pensamiento filosófico, ya desde las primeras décadas del siglo.

Por cierto, Aristóteles tampoco estuvo ausente, en modo alguno, en el debate filosófico del siglo XIX, incluso después de la crisis del hegelianismo y el auge del positivismo, con su fuerte tendencia al naturalismo y el psicologismo. Baste pensar aquí, por ejemplo, en la figura de F. Brentano, cuyo papel mediador, de fundamental importancia, se vincula, además, con el origen de una de las líneas de recepción de Aristóteles más poderosas y productivas en el siglo siguiente, especialmente, a través de Heidegger. Pero, además de la presencia de Brentano y otros representantes del pensamiento neoescolástico —tales como, por ejemplo, C. Braig, un autor que ejerció también una fuerte influencia en el Heidegger de los comienzos—, en el siglo XIX tenemos nada menos que el origen de la ciencia filológica y, con ello, también de la filología aristotélica. De hecho, hay en la segunda mitad del siglo XIX toda una serie de importantes figuras que combinan armónicamente el carácter

de filósofos constructivos con el de historiadores de la filosofía y, particularmente, de especialistas, filológicamente calificados, en Aristóteles. Además del propio Brentano, hay que mencionar aquí, entre otros, los nombres de F. A. Trendelenburg y F. Ravaisson.¹

En cualquier caso, lo cierto es que en el siglo XX la recuperación, apropiación y transformación del pensamiento aristotélico adquiere un renovado impulso, al compás de la propia transformación del pensamiento filosófico que tuvo lugar ya desde las primeras décadas del siglo, con el surgimiento de las dos corrientes que iban a ser dominantes de allí en más, a saber: la corriente analítica, por un lado, y la corriente fenomenológica y hermenéutica, por el otro, sin olvidar tampoco el importante papel desempeñado por el pensamiento neokantiano, aunque en este último caso la presencia de Aristóteles, a diferencia de Platón, no fue tan profusa ni tan determinante.²

En lo que sigue me propongo ofrecer, de modo escueto y muy selectivo, una síntesis de lo que, creo, son algunos de los momentos más representativos de la presencia de Aristóteles en el debate actual, tanto en el ámbito de la filosofía teórica como en el de la filosofía práctica. No haré, en cambio, referencia alguna al estado actual de la investigación especializada del pensamiento aristotélico, cuya abundancia y diferenciación han alcanzado cotas realmente sorprendentes en el último medio siglo. No me referiré a ella sino ocasionalmente, porque lo que me interesa es poner de relieve la persistente vigencia de Aristóteles como un interlocutor filosófico de primer rango, capaz de ofrecer perspectivas de interés también con vistas al estado actual de la discusión en diversas áreas fundamentales. En efecto, como lo ha enfatizado acertadamente H.-G. Gadamer, es en esa misteriosa capacidad de interactuar de modo productivo con el presente, y no en la mera venerabilidad

¹ Para el redescubrimiento de Aristóteles en el siglo XIX, ver la colección de ensayos publicada en D. Thouard (editor), *Aristote au XIX^e siècle* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2004). Los trabajos reunidos revelan, además, el papel que juega Aristóteles como punto de referencia e interlocutor de autores tan diversos como Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Dilthey y Comte, entre otros.

² Una excepción es el caso de E. Lask, otro de los autores que influyeron decisivamente en el joven Heidegger. Para la recepción laskiana de Aristóteles, me permito remitir a la reconstrucción en A. G. Vigo, "Hylemorphism transcendantal et alétheologie. La présence d'Aristote dans la théorie des catégories et du jugement de Emil Lask", en Thouard, *Aristote au XIX^e siècle*, 327-351.

histórica, donde ha de buscarse el rasgo distintivo de aquello que puede alcanzar el rango de lo clásico.³

Ahora bien, aun dejando de lado casi toda referencia específica a la investigación especializada, se abre aquí, de todos modos, un amplísimo panorama de temas, problemas y discusiones en las cuales la confrontación con el pensamiento de Aristóteles ha jugado un papel importante y, a veces, incluso protagónico. No hace falta decir que no podré abarcar ni siquiera muy superficialmente todo ese vasto panorama.⁴ Mi aporte será, pues, muy modesto. Voy a ordenar mi exposición de los aspectos que quisiera tratar por medio de un esquema de dos ejes, uno temático y uno histórico-doctrinal. En el eje temático consideraré la presencia de Aristóteles, por un lado, en la discusión ontológica o bien lógico-ontológica y, por otro lado, en la discusión relativa a los temas centrales de la filosofía práctica, esto es, en la teoría de la acción y la racionalidad práctica y en la teoría del bien humano y las virtudes. En el eje histórico-doctrinal, voy a partir de la distinción habitual, aunque muy discutible en su alcance (desde luego), entre la tradición llamada analítica, por un lado, y la tradición llamada continental o centroeuropea, como prefiero decir, por el otro. Seré, como he dicho, muy breve y necesariamente esquemático.

2. LA TEMÁTICA LÓGICO-ONTOLÓGICA

La lógica escolar (*Schullogik*) durante la mayor parte del siglo XIX fue, en lo esencial, una lógica de los conceptos y una teoría del juicio de corte aristotélico, con su correspondiente prolongación sistemática dada por una teoría de la inferencia en la cual la silogística ocupaba el centro de la atención. Pero, como se sabe, el tranquilo reinado de la lógica tradicional pronto resultó quebrado con el advenimiento de la lógica proposicional y su matematización, desde finales del siglo XIX y comienzos del XX. El cambio de paradigma lógico llegó asociado a toda una nueva manera de enfocar también los problemas ontológicos.

³ Compárese H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960), 260 y ss.

⁴ Para una muy buena presentación de conjunto de los principales momentos de la presencia de Aristóteles en el siglo XX, puede verse E. Berti, *Aristotele nel Novecento* (Roma-Bari: Laterza, 1992).

Piénsese, por mencionar sólo uno de los desarrollos más importantes, en la concepción del atomismo lógico procedente del primer Wittgenstein y continuada luego por B. Russell. Sin embargo, la nueva situación de la lógica y la ontología, a comienzos del siglo XX, no trajo consigo, en modo alguno, una lisa y llana desaparición de la presencia de Aristóteles en este campo temático. De modos muy diversos, tanto en la tradición analítica como en la continental, Aristóteles continuó vigente como uno de los interlocutores principales en el debate. Para mostrar esto de modo algo más concreto, me referiré brevemente a algunos de los desarrollos más importantes en cada una de ambas tradiciones.

2.1. Aristóteles y la ontología analítica

Mencioné antes la nueva lógica proposicional y tesis ontológicas asociadas a ella, como la del atomismo lógico. Se trata, en estos casos, de ontologías que se orientan a partir de la noción de “estados de cosas”, asociada a la idea de “proposición” (*Satz*), que había ingresado en la lógica del siglo XIX a partir de B. Bolzano, el introductor de la noción de “proposición en sí” (*Satz an sich*), y de R. H. Lotze, el propagador de esa idea en la tradición de la lógica antipsicologista alemana. La nueva orientación lógica a partir de la proposición, tomada en muchos casos como una unidad mínima no analizada o, incluso, no analizable, con el correspondiente abandono de la orientación básica a partir del enunciado de la forma S-P, trae consigo, en el plano ontológico, cuando menos, una fuerte relativización de la importancia del esquema “objeto + determinación”, de cuño aristotélico. A ello se añadió posteriormente, como momento complementario de la puesta en cuestión de las premisas básicas del aristotelismo (lógico-)ontológico, la crítica a los presupuestos modales del esencialismo, asociado a la orientación a partir del esquema “objeto + determinación”, tal como dicha puesta en cuestión tiene lugar en autores como W. v. O. Quine, entre otros.

Ahora bien, de diversos modos, se produjo muy pronto una reacción de orientación aristotelizante ante esta nueva situación, tanto en el frente lógico como en el ontológico, y en ambos casos por motivos estrechamente vinculados. En el frente lógico, por cierto, dicha reacción no consistió —ni podía consistir, por cierto— en un rechazo de la nueva lógica matemática y del cálculo proposicional, tal como fue

desarrollado de modo sistemático, por primera vez, por A. Whitehead y B. Russell en los *Principia Mathematica*. La reacción apuntó, más bien, a restringir los alcances del impacto que dicho descubrimiento podría tener sobre el modo de interpretar los fenómenos del sentido, la referencia y la verdad, tal como éstos se dan y se comprenden, de modo pre-reflexivo, ya en el plano correspondiente al uso habitual del lenguaje natural. En este contexto, hay que recordar, ante todo, el famoso debate entre P. Strawson y B. Russell.⁵ Frente a las radicales consecuencias que Russell extraía del nuevo modelo cuantificacional, entre otras cosas, por medio de la así llamada Teoría de las Descripciones, Strawson defendió la diferencia funcional entre referencia identificadora y atribución predicativa, que resulta, a su juicio, irrenunciable, a la hora de dar cuenta de fenómenos como el significado, la referencia y la verdad, tal como éstos tienen lugar en el discurso ordinario. La diferencia funcional entre referir y atribuir, tal como opera allí donde aseveramos algo de un objeto particular, se conecta, desde el punto de vista de la estructura del enunciado S-P, con las diversas funciones que desempeñan el término S y el término P. En este punto, la posición de Strawson puede caracterizarse, en sentido amplio del término, como aristotélica, en la medida en que reivindica la validez de la orientación a partir del enunciado de la forma S-P, al menos, allí donde se trata de hacer justicia al modo en que operan la referencia y la atribución en el contexto de la aserción, tal como ésta tiene lugar en el uso habitual del lenguaje. No en vano, el propio Strawson identifica a Aristóteles, junto con Kant, como uno de los antecedentes de su propio proyecto filosófico de una metafísica descriptiva, y no revisionista, en la cual nuestra habilidad para referir e identificar particulares por medio del uso del lenguaje juega un papel crucial.⁶

Algo comparable ocurrió también en el frente ontológico, ya que ni el abandono de la ontología orientada a partir del esquema “objeto + determinación” ni tampoco la crítica al esencialismo y sus presupuestos modales quedaron sin respuesta. Como se ha dicho ya, el propio Straw-

⁵ Para la polémica entre ambos autores, ver B. Russell, “On Denoting”, *Mind* 14, n.º 56 (1905); B. Russell, “Mr. Strawson on Referring”, *Mind* 64, n.º 263 (1957); y P. Strawson, “On Referring”, *Mind* 59, n.º 235 (1950).

⁶ Ver el libro de 1959 de P. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres y Nueva York: Routledge, 1996), 9 y ss. Para el tratamiento de la estructura S-P, ver, en la misma obra, 137-179.

son elaboró una ontología que se orienta a partir de ese mismo esquema básico, aunque Strawson vincula su posición, al mismo tiempo, con un planteo metódico de corte cuasi trascendental, que conecta también con su interpretación de la filosofía teórica de Kant.⁷ En lo que concierne al problema del esencialismo de corte aristotélico, la reacción más influyente frente a su puesta en cuestión por parte de Quine y otros se encuentra, como nadie ignora, en la obra de S. A. Kripke.⁸ Kripke elabora su concepción esencialista sobre la base de la noción de “designación rígida”, conectada con la idea de identidad en todo mundo posible, aplicada tanto a los nombres propios como a los designadores comunes que remiten a propiedades esenciales. Así, por ejemplo, las especies naturales son casos en los que los correspondientes designadores son rígidos. De este modo, Kripke restablece una noción metafísica de necesidad, que se distingue de toda noción meramente epistémica, entendida como necesidad apriorística. En tal sentido, Kripke sostiene que hay verdades necesarias que son conocidas *a posteriori*, como ocurre con los casos de “agua es H₂O” o bien de “Héspero es Fósforo”, en los que ambos términos son nombres propios de Venus, por contraste con las correspondientes descripciones “la estrella matutina” y “la estrella vespertina”, que no son designadores rígidos. Inversamente, argumenta Kripke, hay verdades contingentes que se conocen *a priori*, como, por ejemplo, “el metro patrón de París tiene un metro de largo”, que es contingente, porque no vale en todo mundo posible, pero se conoce *a priori*, dada la convención que fija el correspondiente *standard*. Siguiendo a Kripke, tuvo lugar una suerte de renacimiento del esencialismo aristotélico en el ámbito de la ontología analítica; sobre todo, en la forma del tipo particular de concepción que se suele caracterizar por referencia a la tesis de la así llamada “dependencia sortal de la identidad”. Según dicha tesis, la identidad de un objeto está asociada al conjunto de las propiedades esenciales, por referencia a las cuales tiene lugar su identificación. Esa forma de identificación resulta básica respecto de cualquier otra posible. Así, para decirlo por medio de un ejemplo de origen aristotélico, cuan-

⁷ Para la interpretación de Kant por parte de Strawson, ver, de 1966, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Londres y Nueva York: Routledge, 2006).

⁸ Ver de S. A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), originalmente publicado en 1972.

do se dice que “lo blanco es culto”, lo que en verdad se quiere decir es que “la misma cosa que es blanca es culta”, y tal cosa a la que implícitamente se hace referencia debe poder ser identificada, ella misma, por medio de un correspondiente designador rígido, ya sea un término sortal (por ejemplo, “hombre”) o bien un nombre propio (por ejemplo, “Sócrates”). Entre los representantes más conocidos de este tipo de posición hay que mencionar, sin duda, a D. Wiggins, discípulo directo de Strawson.⁹ Wiggins estudió filosofía griega y a Aristóteles, en particular, con G. E. L. Owen y tiene una clara conciencia del carácter básicamente aristotélico de su posición, de modo que remite constantemente a los escritos de Aristóteles. Como era de esperar, este tipo de concepción impactó fuertemente en la propia investigación aristotélica y dio lugar a diversos trabajos que buscan reconstruir la concepción metafísica de Aristóteles echando mano del instrumental de la teoría de la dependencia sortal de la identidad.¹⁰

2.2. La ontología aristotélica y la tradición continental

También del lado de la tradición continental la presencia de Aristóteles en el debate ontológico es profusa, si se quiere, más aún que en el caso de la tradición analítica. Naturalmente, se podría mencionar una cantidad de autores que permanecen, de modo expreso, dentro de la tradición de la ontología aristotélica, en particular, en las variantes propias del neoescolasticismo. Pero, dado que en tales casos los aspectos de continuidad resultan obvios, prefiero referirme selectivamente a otras posiciones, si se quiere, más influyentes aún, en el debate del siglo XX como tal. Aquí sobresale, sin lugar a dudas, el nombre de M. Heidegger. Pero conviene hacer también alguna referencia a los casos de N. Hartmann y E. Husserl.

⁹ Ver D. Wiggins, *Identity and Spacio-Temporal Continuity* (Oxford: Blackwell, 1967); *Sameness and Substance* (Oxford: Blackwell, 1980), y su segunda edición renovada (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

¹⁰ A este respecto, se puede citar, entre otras, la obra de C. Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz* (Freiburg y München: Alber, 1996). Ver también M. Th. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung* (Freiburg y München: Alber, 1985);

Como se sabe, en el desarrollo de su pensamiento, Hartmann evolucionó desde una posición neokantiana hacia una más próxima a la fenomenología. En dicho tránsito, la recuperación de algunas de las intuiciones aristotélicas, sobre todo en el ámbito de la teoría de las categorías, juega un papel fundamental. Hartmann abandona la idea del conocimiento como construcción o posición del objeto, tal como había sido elaborada, sobre todo, por H. Cohen. En su teoría del conocimiento, elaborada a comienzos de los años 20,¹¹ Hartmann asume que la relación de conocimiento es irreductible y presupone la referencia a aquello que está dado ya como existente (*vorhanden*). Posteriormente, en su ontología, publicada en cuatro tomos entre 1935 y 1950,¹² Hartmann desarrolla una concepción completa de las categorías, los diversos modos de ser y la modalidad. Hartmann concede “ser” o “existencia” (*Dasein*) tanto a lo real (*Realität*) como a lo ideal (*Idealität*) y piensa la complejión ontológica de todo lo existente como una articulación de dos momentos, que aparecen entrelazados de diversos modos, a saber: el “ser ahí” o “existencia” (*Dasein*), como tal, y el “ser así o asá” o, si se prefiere, el “ser tal o cual cosa” (*Sosein*). Así, Hartmann sigue, a su manera, la distinción tradicional, de origen aristotélico remoto, entre existencia y esencia, aunque evita la identificación tradicional de la existencia con lo real y la esencia con lo ideal, justamente, en la medida en que afirma la presencia de ambos momentos, *Dasein* y *Sosein*, en todo lo que es, sea real o ideal.¹³ En cambio, en su teoría de la modalidad, Hartmann abandona el esquema tradicional aristotélico y se acerca a una posición del tipo de la megárica, en la medida en que rechaza que, en el ámbito de lo real, pueda haber posibilidades que permanezcan siempre inactualizadas. Sobre esa base, en el ámbito de las modalidades del ser, Hartmann invierte el esquema modal tradicional, de origen aristotélico (es decir, de la necesidad se sigue la realidad y de ésta, a su vez, la posibilidad), y asume, en cambio, el esquema megárico, opuesto al primero (es decir, de la posibilidad se sigue la realidad y de ésta, a su

¹¹ Ver N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín: Walter de Gruyter, 1965), original de 1921.

¹² Ver N. Hartmann, *Ontologie*, 4. vols. (Berlín: Walter de Gruyter, 1935-1950).

¹³ Ver N. Hartmann, *Ontologie*, vol. I: *Grundlegung der Ontologie* (Berlín: Walter de Gruyter, 1935), en especial los capítulos 18 y 19.

vez, la necesidad).¹⁴ Frente a este giro de carácter determinista, algunos defensores del indeterminismo epistemológico y ontológico encontraron en el propio Aristóteles, y por la misma época, los puntos de partida necesarios para el desarrollo de lo que iba a ser una revolución en el ámbito de la lógica. Más concretamente, se trata del descubrimiento por parte del gran lógico polaco J. Łukasiewicz de la así llamada “lógica trivalente”, que opera con tres valores de verdad: verdadero, falso e indeterminado, frente a la lógica bivalente tradicional, que sólo conoce la alternativa entre lo verdadero y lo falso. Para el desarrollo de la trivalencia, Łukasiewicz se orientó a partir del famosísimo tratamiento aristotélico de los enunciados referidos a hechos futuros contingentes en el capítulo 9 del tratado *De interpretatione*. Łukasiewicz complementó su defensa del indeterminismo con una crítica radical al modo en el cual Aristóteles intenta establecer la validez irrestricta del Principio de (No) Contradicción.¹⁵

Que la influencia de Aristóteles en la fenomenología ha sido decisiva es cosa sabida, sobre todo, por causa del papel que su pensamiento ha jugado en los comienzos filosóficos de M. Heidegger. Mucho menos atención ha recibido, en cambio, la vertiente aristotélica operante en el pensamiento de Husserl, a pesar de que, sobre todo, en el ámbito de la lógica trascendental y la ontología formal su presencia y su importancia resultan, a mi modo de ver, innegables y decisivas. En el caso de Husserl, la presencia de dicha vertiente no parece derivar de una confrontación demasiado directa o intensiva con el pensamiento de Aristóteles, sino que constituye, más bien, el resultado de una apropiación creativa y una transformación consciente de algunos motivos centrales de la lógica y la ontología tradicionales, de cuño aristotélico. La apropiación de posiciones aristotélicas tiene lugar, en Husserl, sobre todo en conexión con el desarrollo de una teoría de las categorías y con el intento

¹⁴ Ver N. Hartmann, *Ontologie, vol. II: Möglichkeit und Wirklichkeit* (Berlín: Walter de Gruyter, 1938), en especial los capítulos 12 a 14.

¹⁵ Por otra parte, Łukasiewicz desarrolló la primera reconstrucción de la silogística aristotélica que satisface las exigencias de la actual lógica formal, la cual incluye, además, un tratamiento crítico de la silogística modal. Para una breve presentación de la ocupación de Łukasiewicz con Aristóteles, me permito remitir a A. G. Vigo, “Jan Łukasiewicz y la lógica aristotélica”, en *Sobre el Principio de Contradicción en Aristóteles*, de J. Łukasiewicz, traducción al español de R. Rovira (Madrid: Encuentro, 2015), 5-19.

de reconstrucción genética de las formas lógicas elementales, tal como Husserl lo lleva a cabo en obras como *Lógica formal y trascendental*, de 1929, y *Experiencia y juicio*, de 1939.¹⁶ Husserl otorga una relevancia ontológica fundamental para su proyecto de una ontología formal a la problemática de las formas lógicas, tal como las consideró la tradición, que son, en su forma básica y primaria, las formas del enunciado apofántico. Y lo hace así, porque considera que “apofántica formal” y “ontología formal” son disciplinas que se identifican por su objeto, aunque lo abordan desde diferentes respectos. Muchas veces se enfatiza, con razón, que Husserl está bajo la influencia de la tradición antipsicologista que, a través de Lotze, remonta a Bolzano, lo cual se pondría de manifiesto en su apropiación de la noción de “proposición en sí” (*Satz an sich*) y en su adopción de la idea de una ontología de los “estados de cosas” (*Sachverhalte*). Todo ello es cierto, sin duda. Pero demasiado a menudo se omite mencionar que, desde el punto de vista genético, Husserl no considera a los “estados de cosas”, que funcionan como correlatos de los juicios, como entidades ideales dadas, sin más, de antemano. Aquí la crítica del joven M. Scheler y otros autores es claramente errónea. Por el contrario, Husserl considera los “estados de cosas” como entidades categoriales de carácter derivado, cuya constitución puede explicarse por recurso a las correspondientes pre-estructuraciones configuradas de modo pasivo en el nivel de la receptividad sensible: las así llamadas “situaciones objetivas” (*Sachlagen*). Por lo mismo, Husserl no parte simplemente de proposiciones dadas de antemano, que luego son simplemente aseveradas o negadas o preguntadas, sino que intenta dar cuenta de su constitución originaria a partir de la experiencia antepredicativa. Y lo hace de modo tal que, en dicho intento de explicación, concede claramente la prioridad constitutiva, entre todas las demás formas categoriales, al juicio predicativo elemental de la forma S-P. En el tratamiento de *Experiencia y juicio*, tal intento de explicación genética se lleva a cabo bajo referencia expresa a la caracterización aristotélica del enunciado declarativo (*lógos apophantikós*) en términos de “composición” (*synthesis*) y “división” (*diaíresis*). Al igual que Heidegger,

¹⁶ Ver E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), en *Husserliana* vol. XVII, editado por P. Janssen (La Haya: Kluwer, 1974); y *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), editado por L. Landgrebe (Hamburgo: Meiner, 1985).

Husserl interpreta la fórmula “composición y división” como una fórmula unitaria que pretende dar cuenta de la estructura de todo enunciado de la forma S-P, con independencia de su cualidad de afirmativo o negativo, y no, según lo había hecho habitualmente la tradición, como una referencia a la oposición entre afirmación y negación.

Por último, hay que mencionar el caso de M. Heidegger, que en sus textos de referencia autobiográfica, como nadie ignora, ha identificado, una y otra vez, la concepción aristotélica del ser —tal como la conoció a través de C. Braig y, sobre todo, de F. Brentano— como el origen de la que sería la única pregunta que habría movido su pensamiento, desde los tiempos de colegio, en adelante: la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, hay motivos de sobra para dudar de la corrección de esta presentación autobiográfica, que parece diseñada a dar lugar a la estilización de la propia figura como un “pensador de un solo pensamiento”. A la luz de lo que hoy sabemos, la versión autobiográfica de Heidegger, en esta forma lineal, no se sostiene, pues hay un largo interregno de algo menos de diez años, en los cuales Heidegger se ha convertido en un convencido seguidor de Lotze, a través de Lask, y, como tal, ha abandonado la orientación aristotélica de la metafísica tradicional a partir de la noción de ser como hilo conductor de la problemática filosófica. En ese interregno, que abarca desde 1912 hasta 1919, por lo menos, Heidegger opera, en cambio, con el esquema lotziano de los dos hemisferios de todo lo pensable: el del “ser” (*Sein*), por un lado, y el del “valer” (*Gelten*), por el otro. Dicho de otro modo: Heidegger acepta en estos años las premisas fundamentales de la “lógica de la validez” (*Geltungslogik*) lotziana, a la que más tarde, ya en la época de *Ser y tiempo* (1927), criticará ferozmente, por valerse acríticamente de la noción de validez como si fuera una especie de comodín, que termina convirtiéndose en un “fetiche verbal”. De este modo, puede decirse que en algún momento, a comienzos o mediados de los años veinte, Heidegger recupera la orientación tradicional a partir de la noción de ser, en la cual ve ahora, sobre todo, un potencial crítico: la lógica antipsicologista de cuño lotziano recae acríticamente en el platonismo, sin preguntarse por el sentido de ser de la idealidad. Por ende, piensa ahora Heidegger, para aclarar el tan debatido problema del “ser del sentido”, que mantiene en vilo la discusión entre psicologismo y antipsicologismo en el ámbito de la filosofía de la lógica, resulta imprescindible plantear primero la pregunta por “el sentido del ser”.

Así, en los años de gestación de *Ser y tiempo*, su obra principal y una de las dos o tres más importantes de todo el siglo XX, Heidegger recupera, en un contexto de reflexión nuevo y mucho más elaborado, la conexión de base con el planteo aristotélico de la problemática filosófica, que había marcado sus intereses ya desde los tiempos de colegio. Y es un hecho innegable que, en las lecciones dictadas en los años veinte, que coinciden con la fase de gestación de *Ser y tiempo*, Aristóteles vuelve a ser la figura omnipresente y completamente dominante en la reflexión heideggeriana.¹⁷ En esta nueva confrontación con Aristóteles, la temática ontológica queda vinculada, además, con una apropiación transformadora, de carácter ontologizante, de las estructuras subyacentes a la filosofía práctica aristotélica, leídas en clave de lo que en *Ser y tiempo* se presenta como una ontología fundamental. Se trata, más precisamente, de la búsqueda de un repertorio categorial específico para dar cuenta de la absoluta peculiaridad ontológica de la existencia humana, dejando completamente a un lado, a la hora de intentar interpretar el ser del tipo de ente que somos nosotros mismos, el repertorio de categorías cósmicas con las que operó, de hecho, la ontología tradicional, al dar por supuesta su aplicabilidad universal. Dentro de este nuevo proyecto filosófico, el Aristóteles filósofo de la vida y la sabiduría práctica (*phrónesis*) es leído por Heidegger como alternativa ontológica liberadora, frente al Aristóteles esclerosado de la tradición filosófica, es decir, frente al Aristóteles que quedó reducido al rango de mero filósofo de la sustancia.

3. LA PRESENCIA DEL ARISTÓTELES PRÁCTICO

Aunque su presencia en el debate lógico y ontológico del siglo XX ha sido muy amplia, es probablemente en el ámbito de la filosofía práctica donde el pensamiento de Aristóteles ha tenido mayor protagonismo. Tanto en la teoría y la psicología de la acción como en la ética y la filo-

¹⁷ Para el papel que juega la confrontación con el pensamiento de Aristóteles en los años de gestación de *Ser y tiempo*, hay que remitir a los trabajos pioneros de Franco Volpi. Ver, en particular, el libro *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne Editrice, 1984), al que se suma toda una serie de otros trabajos dedicados a aspectos de detalle. La línea de investigación abierta originalmente por Volpi ha sido seguida posteriormente por una legión de intérpretes del pensamiento de Heidegger.

sofía política, Aristóteles ha jugado un papel destacadísimo, y de modo comparable tanto en el ámbito analítico como en el continental. Puede decirse que, en cierta medida, el Aristóteles práctico es un patrimonio compartido de todas las tradiciones filosóficas dominantes, aunque, naturalmente, el modo de apropiarse de su pensamiento pueda ser, en cada caso, muy divergente, en ocasiones, incluso opuesto. Por lo mismo, se podría abundar aquí en un conjunto muy amplio de consideraciones, pero me restringiré, una vez más, a algunos aspectos que me parecen especialmente destacables. Y lo haré, sobre todo, desde el punto de vista que corresponde a la teoría de la acción y la teoría de la racionalidad práctica, pues se trata de un ámbito temático en el cual la presencia de Aristóteles ha sido especialmente relevante en tiempos recientes, pero que no siempre resulta muy conocido para el público no especializado. No entraré específicamente, en cambio, en el campo de la ética y la filosofía política. Por caso, no haré alusión a la defensa de una concepción aristotélica de la virtud, la racionalidad y la política como la que lleva a cabo el llamado “comunitarismo”, ni a las influyentes concepciones elaboradas por sus representantes más aristotelizantes, tales como A. McIntyre.¹⁸

3.1. El Aristóteles práctico y la filosofía analítica de la acción

No es exagerado decir que no pocos de los representantes más importantes de la filosofía analítica de la acción y la teoría analítica de la racionalidad práctica pueden ser considerados continuadores de la concepción aristotélica. Para avalar este aserto, se puede mencionar nombres como los de G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, A. Kenny y D. Davidson, entre otros. Para dar cuenta del protagonismo que adquirió Aristóteles en este particular ámbito temático, se puede hacer referencia a dos aspectos principales, a saber: por un lado, la concepción de la acción intencional y, por otro, la teoría del razonamiento práctico.

En lo concerniente a la acción intencional, hay que mencionar, sobre todo, la concepción elaborada por Anscombe en su clásica mono-

¹⁸ Ver especialmente A. McIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), original de 1981; *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); y *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

grafía dedicada a la noción de intención.¹⁹ De la concepción presentada en esta obra, de concisión y poder analítico igualmente admirables, el propio Davidson ha dicho que constituía, al momento de su aparición, el tratamiento de la acción más importante desde Aristóteles. Pero se trata, además, de un tratamiento que presenta una combinación altamente creativa de motivos aristotélicos y wittgensteinianos. La noción de acción intencional, como un acto que se elige y lleva a cabo bajo una cierta descripción, la cual contiene una referencia a los motivos del agente, recoge algunos de los principales elementos de la concepción aristotélica de la acción, como una articulación de sentido dotada de estructura teleológica, y de la *proaíresis* como una capacidad de elección o decisión, deliberativamente mediada, de determinados medios (acción) con vistas a un cierto fin que se desea alcanzar. El aspecto wittgensteiniano de la concepción de Anscombe se revela, entre otras cosas, en su rechazo de la posibilidad de tratar los estados disposicionales que dan cuenta de los motivos de la acción (es decir, deseos, preferencias, intenciones) como *causas* de la acción que tiene lugar en correspondencia con ellos. De hecho, Anscombe distingue nítidamente —entre las posibles respuestas a la pregunta “por qué” referida a acciones— las respuestas que aluden a causas (*causes*), como se dan en el caso de acciones no intencionales (por ejemplo, volcar la taza de café), por un lado, y las que aluden a razones (*reasons*), que son las propias de las acciones intencionales, por el otro. Según esto, las razones no cuentan como causas. Por su parte, Davidson en un famoso ensayo sobre el tema,²⁰ reacciona contra esta última tesis y sostiene que la explicación por referencia a razones, vale decir, la racionalización, debe verse como una especie peculiar de explicación causal. Con esto, a mi juicio, Davidson profundiza los rasgos aristotélicos de su concepción de la acción, distanciándose de la ortodoxia wittgensteiniana, pues también Aristóteles concibe los estados disposicionales que explican la acción como sus causas primarias. La diferencia con Aristóteles estriba, sin embargo, en el modo en el cual Davidson entiende la causalidad como tal, ya que en este punto su concepción se aproxima mucho más al modelo de D. Hume.

¹⁹ Ver G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Blackwell, 1963).

²⁰ Ver D. Davidson, “Actions, Reasons and Causes” (1963), en *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 3-19.

En lo que concierne al razonamiento práctico, y a la hora de explicar la estructura de la motivación de la acción, tanto Anscombe como Davidson recurren a la concepción aristotélica del así llamado “silogismo práctico”. Pero también lo hacen, de diversos modos, Von Wright²¹ y Kenny²². La recepción de la concepción aristotélica del silogismo práctico es compleja, profusa y bastante confusa, porque se suelen superponer aquí cosas muy diferentes: el genuino silogismo práctico, el que yo llamo silogismo deliberativo, y el especial caso de silogismo deliberativo que es el silogismo técnico, que Kenny estudia en detalle. La distinción entre silogismo práctico y silogismo deliberativo —que me parece crucial— no siempre se toma en cuenta debidamente, lo cual acarrea múltiples confusiones, entre otras cosas, con respecto al estatuto de la conclusión del silogismo práctico, de la cual Aristóteles afirma, reiteradamente, que es la acción misma, y no una proposición o un enunciado sobre la acción. Pero, como quiera que sea, el aporte de la concepción aristotélica, tanto para la teoría del razonamiento práctico (es decir, la teoría de la deliberación) como para la teoría relativa a la motivación y la producción de la acción (es decir, el silogismo práctico como tal), es crucial y contiene hallazgos de valor permanente, desde el punto de vista sistemático. También en el ámbito específico de la teoría de la racionalidad práctica, los aportes de la concepción aristotélica han probado su valor permanente. Baste con mencionar la enorme influencia que la concepción aristotélica ha tenido sobre la discusión de fenómenos centrales, tales como los vinculados con la irracionalidad interna y, en particular, la acción incontinente.²³

²¹ Ver especialmente G. H. von Wright, “Practical Inference” (1963) y “On the so-called Practical Inference” (1972), en *Practical Reason. Philosophical Papers I* (Oxford: Blackwell, 1983), 1-17 y 18-35, respectivamente. En el libro de 1971, *Explanation and Understanding* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), Von Wright desarrolla una concepción metodológica de las ciencias humanas basada en su propia teoría de la inferencia práctica.

²² Ver A. Kenny, *Action, Emotion, and Will* (Londres y Nueva York: Routledge, 2003); y *Aristotle's Theory of the Will* (New Haven: Yale University Press, 1979).

²³ En este punto, baste con remitir, a título de ejemplo, a las contribuciones de autores como el propio D. Davidson y A. Mele. En particular, ver D. Davidson, “How is Weakness of the Will Possible?” (1979), en *Essays on Actions and Events*, de D. Davidson (Oxford: Clarendon Press, 1980), 21-42; y A. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

3.2. El Aristóteles práctico en la tradición continental

La inflexión de la recepción analítica de la concepción aristotélica de la acción intencional y el razonamiento práctico apunta predominantemente “hacia abajo”; vale decir, tiene la mira fundamentalmente en la caracterización de la acción intencional individual y la explicación de su producción. Hace menos énfasis, en cambio, en las condiciones que dan cuenta de la inserción de toda acción particular y todo razonamiento práctico particular en un contexto más amplio de comprensión, que en último término posee un carácter tendencialmente totalizador. La excepción ha sido aquí, hasta cierto punto, Davidson, quien en el desarrollo de su concepción de la acción, el lenguaje y la interpretación fue acentuando de modo cada vez más marcado los aspectos de carácter holístico. Con ello, Davidson fue aproximándose de hecho, como él mismo lo reconoció posteriormente, al punto de vista más característico de las teorías hermenéuticas de la racionalidad, en particular, la elaborada por Gadamer. En tal sentido, el punto de partida de la recepción del Aristóteles práctico en la tradición hermenéutica continental fue, en cierto modo, el inverso: en el centro de la mira estuvo aquí, desde un comienzo, el carácter totalizador del acceso comprensivo que el agente tiene al mundo y a sí mismo, precisamente, en la medida en que puede contar como un genuino agente, esto es, como sujeto de *praxis*. Esta peculiar inflexión de la recepción hermenéutica del Aristóteles práctico en la tradición continental viene determinada fundamentalmente, como nadie ignora, por la concepción elaborada por Heidegger, cuya influencia ha sido aquí, como en muchos otros aspectos, completamente decisiva, ya sea para bien o para mal. La línea que va del propio Heidegger hasta autores tales como P. Ricoeur, R. Rorty, Ch. Taylor —estos últimos dos “continentales” en sede analítica, puede decirse— y G. Vattimo, pasando por el propio Gadamer, ha gozado de una influencia enorme en las últimas décadas del siglo XX. La recepción heideggeriana de Aristóteles ha tenido aquí, sin lugar a dudas, un papel decisivo como desencadenante de una amplia gama de desarrollos filosóficos independientes. Es imposible abordar aquí todo esto, siquiera de modo sumario. Me limito, pues, tan sólo a un par de breves observaciones sobre los casos del propio Heidegger, primero, y de Gadamer y Ricoeur, luego.

En el caso de Heidegger, ya he mencionado los trabajos pioneros de Franco Volpi, quien abrió toda una vía de investigación centrada en

la cuestión del papel que juega la apropiación transformadora de Aristóteles por parte de Heidegger en el proceso de elaboración de la posición filosófica presentada en *Ser y tiempo*. En su libro de 1984,²⁴ Volpi enfocaba la cuestión de la relación de Heidegger con Aristóteles todavía de un modo más general, que recogía, en cierto modo, la propia insistencia de Heidegger en la cuestión del ser como factor de continuidad de su pensamiento con la tradición filosófica. En cierto modo, el libro de 1984 continuaba la línea de trabajo abierta en la investigación de 1976 sobre Heidegger y Brentano.²⁵ En cambio, en una serie de brillantes trabajos publicados con posterioridad a la aparición del libro de 1984, lo que Volpi pone en el centro de la atención es, más bien, el modo en el cual Heidegger se apropia de la filosofía práctica de Aristóteles, por vía de una operación hermenéutica que lleva a cabo una radical ontologización de las estructuras de la vida humana tematizadas por Aristóteles, poniéndola así al servicio de su propia concepción, tal como ésta cristaliza en *Ser y tiempo*, bajo la forma de una “ontología fundamental”.²⁶ Como nadie ignora, ambos temas, la cuestión del ser y la ontología de la vida humana, están, en Heidegger, intrínsecamente conectados, en la medida en que, en su diagnóstico acerca del desarrollo de la metafísica occidental, Heidegger asume y denuncia la radical inadecuación del repertorio tradicional de categorías, tomado de la ontología de la sustancia, para hacer justicia, en el plano de la interpretación ontológica, a la peculiar constitución de ser del ente que somos nosotros mismos, es decir, el *Dasein*, en el vocabulario de *Ser y tiempo*. Así, la búsqueda de un repertorio específico de categorías de la vida, tomando como guía la filosofía práctica aristotélica, constituye un caso ejemplar de un tipo de operación hermenéutica que caracteriza el modo habitual en el que Heidegger dialoga con la tradición filosófica, y que en el caso

²⁴ Ver nota 17.

²⁵ Ver F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema de la univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger* (Padova: Daphne Editrice, 1976).

²⁶ Ver, entre otros, F. Volpi, “Dasein comme praxis”, en “Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”, a su vez en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, de AA.VV (Dordrecht, Boston y Londres: Kluwer, 1988), 1-41; “*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989): 225-240; y “¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminarios de Filosofía* 9 (1996): 45-73.

de Aristóteles puede describirse del siguiente modo: *con* Aristóteles *contra* Aristóteles, es decir, *con* el Aristóteles *posible*, el filósofo de la vida humana y de la sabiduría práctica que advierte la imposibilidad de reducir la vida humana al ámbito de la ontología de cosas, *contra* el Aristóteles *realmente existente*, el Aristóteles de la tradición metafísica, es decir, el filósofo de la sustancia, que elabora por primera vez un repertorio categorial que, posteriormente esclerosado y traspuesto por vía de generalización, conduce finalmente, a través de una larguísima y enrevesada historia de recepción, al estrechamiento y la nivelación de la idea del ser que imperan en la “ontología de la presencia”. Frente a esto, a juicio de Heidegger, es justamente el Aristóteles práctico el que, leído en clave ontológico-fundamental, abre, en cambio, nuevas posibilidades al pensar que busca liberar a la idea del ser de tal estrechamiento y tal nivelación. Así, por ejemplo, la recepción heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica, en términos de una teoría radicalizada de la (auto)comprensión, permite poner de manifiesto que el comprender(se) constituye un rasgo constitutivo del existir, dotado de un carácter anticipativo-totalizador y, a la vez, esencialmente autorreferencial. En todas sus posibles formas de realización mundana, el “tener que ver con el ente” presupone, por fuerza, como una suerte de reverso estructural el “hacerse cargo de sí (de cierto modo)” por parte del “sujeto” de dicha experiencia. Es, pues, en su carácter intrínsecamente autorreferencial donde Heidegger identifica el rasgo definitorio de lo que Aristóteles entiende como *praxis*, en el sentido más propio del término. Este notable acierto interpretativo explica, en buena medida, que la concepción aristotélica, sobre todo, a través de la propia recepción heideggeriana, haya podido tener un impacto enorme sobre toda una variedad de posiciones contemporáneas que intentan dar cuenta de los rasgos diferenciales de la genuina agencia.

Por su parte, Gadamer, como nadie ignora, continúa de modo expreso la concepción de la comprensión elaborada por Heidegger, pero lo hace de un modo marcadamente creativo, que se caracteriza por la introducción de una serie de motivos de carácter, por así decir, moderador. Gadamer retiene la idea heideggeriana según la cual la comprensión es un rasgo constitutivo del existir, y no un fenómeno particular vinculado con determinado tipo de actividad práctico-mundana o, menos aún, con un tipo específico de acceso científico al mundo, por caso,

el propio de las Ciencias del Espíritu, al modo en el que las entendió la tradición que remonta a Dilthey y Schleiermacher. Al mismo tiempo, Gadamer mantiene también la tesis del carácter anticipativo-totalizador y también esencialmente autorreferencial de toda comprensión. Pero, dentro de su propia elaboración de una concepción general de la comprensión, Gadamer lleva a cabo también, de modo expreso, una rehabilitación de la relevancia hermenéutica de Aristóteles; en particular, de la idea aristotélica de la *phrónesis*, la “prudencia” o “sabiduría práctica”, en la cual Gadamer identifica una forma de racionalidad que pone en el centro del interés los aspectos vinculados con las condiciones que posibilitan las prestaciones de interpretación y aplicación que subyacen al trato comprensivo con el ámbito de lo particular.²⁷ Como se sabe, esta recuperación hermenéutica de la *phrónesis* aristotélica por parte de Gadamer proporcionó uno de los puntos de partida fundamentales al amplio movimiento de la así llamada “rehabilitación de la filosofía práctica” (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*), que dominó la escena filosófica alemana a comienzos de los setenta y se extendió luego a otros países, especialmente a Italia, entre otras cosas, gracias a la tarea de mediación llevada a cabo por el propio Franco Volpi.

Finalmente, una muy breve referencia al caso de Ricoeur. Ya en la concepción hermenéutica de la acción como texto que Ricoeur elabora en la fase más temprana de su producción filosófica independiente, la importancia de la concepción aristotélica, reconocida también a través de la mediación de Heidegger y Gadamer, resulta notoria.²⁸ Pero es especialmente en la concepción presentada en el primer volumen de la monumental obra *Tiempo y relato* donde la recepción de la poética aristotélica adquiere, junto a la recepción de San Agustín, un protagonismo central.²⁹ Aquí, la caracterización aristotélica de la representación trá-

²⁷ Ver Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en particular: “Zweiter Teil”, capítulo 2, Ab. 2: “Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems” (“Recuperación del problema hermenéutico fundamental”), cuyo apartado b) se titula: “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles” (“La actualidad hermenéutica de Aristóteles”).

²⁸ A este respecto, ver P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (París: Ed. Du Seuil, 1986), que reúne ensayos de los años setenta y comienzos de los ochenta.

²⁹ Ver P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. I: *L'intrigue et le récit historique* (París: Ed. Du Seuil, 1983), especialmente “Première partie”, capítulo 2: “La mise en intrigue. Une lecture de la *Poétique* d'Aristote”.

gica como “imitación que recrea la vida”, es decir, como *mímesis* de la *praxis*, queda puesta al servicio de la elaboración de una concepción del sí mismo y la apropiación comprensiva de sí que pone en el centro de la atención el motivo de la así llamada “unidad narrativa de la vida”. La concepción narrativa de la identidad elaborada por Ricoeur ha tenido, como se sabe, una enorme influencia, que desborda con mucho el ámbito de la discusión filosófica, para penetrar en el de disciplinas tales como la crítica literaria y la psicología. Su difusión constituye, al mismo tiempo, un documento más de la inagotable productividad de motivos básicos procedentes del pensamiento de Aristóteles.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar del carácter altamente parcial y selectivo del panorama que he procurado ofrecer, espero que el lector pueda formarse a partir de él una idea aproximada de la medida en la que el pensamiento de Aristóteles ha estado, presente, de diversos modos, en el centro mismo de la escena, en buena parte de los desarrollos y los debates más característicos de la filosofía actual, en particular, tal como ésta se desarrolló a lo largo del siglo XX. Como nadie ignora, los enfrentamientos de escuelas o estilos y, en particular, la en ocasiones enconada polémica entre analíticos y continentales determinaron en buena medida el tono, a menudo hostil, en el cual se desarrolló la filosofía de la época. Pese a ello, el pensamiento de Aristóteles estuvo en condiciones de interpelar a muchos de los representantes más connotados de posiciones que, en sus variantes más extremas, se presentaban como carentes de todo punto de contacto y, por lo mismo, incapaces de entrar en un diálogo productivo.

En el contexto de un enfrentamiento tan agudizado, justamente la referencia compartida al pensamiento de Aristóteles ha podido abrir no pocos caminos de cooperación que contribuyeron a la paulatina superación de los prejuicios. En efecto, la investigación especializada del pensamiento de Aristóteles fue, desde la segunda mitad del siglo XX, un ámbito de convergencia de pensadores procedentes de diversas tradiciones, no sólo la analítica y la continental, sino que también la escolástica. En el ámbito de la teoría de la acción, la teoría de la racionalidad y la hermenéutica se han dado también, como se vio, desarrollos comparables. Y hay buenas razones para sostener que también aquí Aristóteles

ha jugado un papel mediador muy importante en la apertura de posibles vías de convergencia. El impresionante vigor de su pensamiento no sólo ha soportado la prueba del tiempo, sino que, en rigor, hay que decir sólo ha podido desplegarse plenamente gracias a ella, en el curso de una historia que lleva ya más de 2.400 años. Y nada hace pensar que esa historia de productividad poco menos que inigualable, si se excluye el caso de su maestro Platón, vaya a quedar finalmente interrumpida en un futuro cercano.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1963.
- Berti, E. *Aristotele nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Davidson, D. "Actions, Reasons and Causes" [1963]. En *Essays on Actions and Events*, de D. Davidson, 3-19. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- . "How is Weakness of the Will Possible?" [1979]. En *Essays on Actions and Events*, de D. Davidson, 21-42. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.
- Hartmann, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlín: Walter de Gruyter, 1965.
- . *Ontologie*, 4. vols. Berlín: Walter de Gruyter, 1935-1950.
- . *Ontologie, vol. I: Grundlegung der Ontologie*. Berlín: Walter de Gruyter, 1935.
- . *Ontologie, vol. II: Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlín: Walter de Gruyter, 1938.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), editado por L. Landgrebe. Hamburgo: Meiner, 1985.
- . *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929). En *Husserliana* vol. XVII, editado por P. Janssen. La Haya: Kluwer, 1974.
- Kenny, A. *Action, Emotion, and Will*. Londres y Nueva York: Routledge, 2003.
- . *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Kripke, S. A. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Liske, M. Th. *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*. Freiburg y München: Alber, 1985.
- McIntyre, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- . *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

- . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- Mele, A. *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Rapp, C. *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*. Freiburg y München: Alber, 1996.
- Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Ed. Du Seuil, 1986.
- . *Temps et récit*, vol. I: *L'intrigue et le récit historique*. París: Ed. Du Seuil, 1983.
- Russell, B. "Mr. Strawson on Referring". *Mind* 64, n.º 263 (1957): 385-389.
- . "On Denoting". *Mind* 14, n.º 56 (1905): 479-493.
- Strawson, P. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- . *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.
- . "On Referring". *Mind* 59, n.º 235 (1950): 320-344.
- Thouard, D., ed. *Aristote au XIX^e siècle*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- Vigo, A. G. "Hylemorfismo trascendental et alétheiologie. La présence d'Aristote dans la théorie des catégories et du jugement de Emil Lask". En *Aristote au XIX^e siècle*, editado por D. Thouard, 327-351.
- . "Jan Łukasiewicz y la lógica aristotélica". En *Sobre el Principio de Contradicción en Aristóteles*, de J. Łukasiewicz, traducción al español de R. Rovira, 5-19. Madrid: Encuentro, 2015.
- Volpi, F. "¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica". *Seminarios de Filosofía* 9 (1996): 45-73.
- . "Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote". En *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, de AA.VV, 1-41. Dordrecht, Boston y Londres: Kluwer, 1988.
- . "Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik". *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989): 225-240.
- . *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984.
- . *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema de la univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Daphne Editrice, 1976.
- Wiggins, D. *Identity and Spacio-Temporal Continuity*. Oxford: Blackwell, 1967.
- . *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell, 1980.
- . *Sameness and Substance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Wright, G. H. von. *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

———. “On the so-called Practical Inference” [1972]. En *Practical Reason. Philosophical Papers I*, 18-35. Oxford: Blackwell, 1983.

———. “Practical Inference” [1963]. En *Practical Reason. Philosophical Papers I*, 1-17. Oxford: Blackwell, 1983. *EP*