



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 12, December 2020, pp. 10-42
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.4304041

Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo

Practical Identity, Virtue and Meaning. An Interview to Alejandro Vigo

Roberto Casales García*

UPAEP, México

Livia Bastos Andrade**

UPAEP, México

Rubén Sánchez Muñoz***

UPAEP, México

Resumen

A través de esta entrevista a Alejandro Vigo, un referente obligado para quien desea profundizar en el pensamiento de autores como Kant, Aristóteles, Husserl o Heidegger, exploramos los puntos de encuentro entre estas tradiciones, a fin de esclarecer la relación entre identidad práctica, virtud y

* Profesor investigador y director académico de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. E-Mail: roberto.casales@upaep.mx

** Profesora investigadora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. E-Mail: livia.bastos@upaep.mx

*** Profesor investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. E-Mail: ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

[Received: 5 de Junio de 2020

Accepted: 18 de Agosto de 2020]

sentido. Esta entrevista a Alejandro Vigo, además de permitirnos explorar parte de su itinerario intelectual, nos da la oportunidad de reflexionar sobre los alcances y las limitaciones de las propuestas filosóficas de cada uno de estos autores.

Palabras clave

Kant; Aristóteles; Fenomenología; Virtud; Carácter; Identidad práctica

Abstract

Through this interview to Alejandro Vigo, an obligatory reference for those who wish to deepen the thought of authors such as Kant, Aristotle, Husserl or Heidegger, we explore the meeting points between these traditions, in order to clarify the relationship between practical identity, virtue, and meaning. This interview with Alejandro Vigo not only allows us to explore part of his intellectual itinerary but also allows us to reflect on the scope and limitations of each of these authors' philosophical proposals.

Key words

Kant; Aristotle; Phenomenology; Virtue; Character; Practical Identity

Alejandro G. Vigo (Buenos Aires, 1958) es licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1988), donde trabajó con el Dr. Conrado Eggers Lan, y doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (1994), cuya tesis fue realizada bajo la dirección del Prof. Dr. Wolfgang Wieland. Como catedrático, no sólo ha impartido cursos en distintas Universidades de Latinoamérica y Europa, sino también una amplia variedad de temas, entre los que destacan sus cursos de griego clásico, de filosofía antigua, de Kant, fenomenología, hermenéutica y teoría de la acción. Ha dictado más de 222 conferencias a lo largo del mundo y publicado 14 libros de autoría propia, 6 más en coautoría y 14 como editor o coeditor. Cuenta con más de 144 artículos especializados, 10 más para diccionarios o enciclopedias y ha realizado más de 15 traducciones científicas. Entre las distinciones y premios que ha recibido, destacan la medalla de la Universidad de los Andes (2006), la Plaqueta del Instituto de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (2006), el premio “Friedrich Wilhelm Bessel Forschungspreis” otorgado por la Alexander von Humboldt Stiftung y el Bunderministerium für Bildung und Forschung (2010), la “Cátedra Diánoia 2012” de la UNAM, y el premio Internazionale di Filosofia “Antonio Jannone” por la Pontificia Univesità della Santa Croce (2017). Es, además, miembro del Institut International de Philosophie de la École Normal Supérieure-CNRS, París, desde el 2001. Colabora en diversas revistas especializadas de Filosofía, entre las que figura

Méthexis, Philosophia, Tópicos, Ordina Prima. Journal for Classical Studies, Methodus, Anuario Filosófico, Hypnos, Open Insight, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Ápeiron. Estudios de Filosofía y Metafísica y Persona. Actualmente es profesor e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

Roberto Casales García.– El quehacer filosófico, al menos en lo que respecta a nuestra experiencia, parece estar siempre motivado por una serie de inquietudes o cuestiones que terminan por definir nuestros gustos e intereses filosóficos. En una disciplina cuya complejidad y diversidad de temas es tan amplia, ¿cómo es que Alejandro Vigo llegó a la filosofía? ¿Cuáles fueron esas inquietudes que despertaron o motivaron su interés por la filosofía, concretamente por la filosofía práctica de autores clásicos y contemporáneos como Platón, Aristóteles, Kant, Fichte, Husserl, Anscombe y Heidegger?

Alejandro Vigo.– Llegué a la filosofía de una manera distinta de cómo continué una vez que estaba en ella. Vale decir, una respuesta tiene que ver con cómo llegue a la filosofía y una segunda es por qué después descubrí la relevancia de la filosofía práctica. Lo voy a decir en dos tramos. Llegué a la filosofía por razones que son biográficas y muy fáciles de explicar. Fui adolescente en una época muy convulsa. Yo tenía 15 años en el 73. A esa edad, por lo menos en mi circuito de mi colegio, que éramos gente normal de un colegio no especialmente destacado, leíamos a Kafka, a Dostoievski. Personalmente, me marcó mucho la literatura de Ernesto Sábato, quien citaba a todos esos y otros autores, especialmente, en una obra llamada *Abaddón el exterminador*, publicada en el 74, que compré y leí de inmediato. Recuerdo que anoté todos los nombres que Sábato citaba allí para ir a leerlos. Incluso me carteeé en esos años con Ernesto Sábato. Le mandé unas cartas y él me contestó muy amablemente. Entonces, claro, había una crisis de sentido tremenda en Argentina: estaba la guerrilla, un gobierno peronista que en menos de un año había girado desde una posición de izquierda filomarxista nuevamente hacia el fascismo de sus orígenes a fines de los años '30 y comienzos de los '40, muerte por todos lados, locura inflacionaria, crisis completa de sentido. Yo tenía un *background* católico, desde el cual no se entendía mucho lo que estaba pasando. Fue entonces cuando descubrí, de la mano de Sábato, la gran literatura de corte existencial, Dostoievsky, Kafka, etc. y eso me llevó a leer todas esas cosas a una edad muy temprana, inconveniente, quizás. Yo quería hacer eso mismo, sí, pero de una manera más conceptual. Quería ver tratados esos problemas, pero

no de ese modo, y supuse que la filosofía me podía dar algo de eso. Como a los 16 me decidí a estudiar filosofía, pero dudé un largo tiempo entre filosofía y astronomía. Y fue una sorpresa tremenda para mí, cuando empecé filosofía, darme cuenta de que los primeros filósofos eran gente que miraban las estrellas, astrónomos que se caían en pozos por andar mirando hacia arriba, como cuenta Platón de Tales. Vale decir que, en definitiva, astronomía y filosofía algo de común tienen, que es esa actitud contemplativa, de mirar hacia lo alto, por así decir. Pero el descubrimiento de la praxis y su relevancia filosófica fue más tardío, no muy tardío, pero sí bastante posterior. Al comienzo, yo quería hacer más bien filosofía teórica. De hecho, las primeras cosas que hice, todavía en la licenciatura, eran temas de la teoría de la sustancia, sustancia y tiempo, etc. Tardé en darme cuenta de la relevancia de la praxis. Y, sobre todo, la descubrí al hilo del modo en que Heidegger retoma la praxis aristotélica, como un acceso al mundo de pleno derecho, que supone una ontología regional particular: la ontología que subyace a la vida humana en su ejecución habitual. En ese sentido, mi interés por la praxis fue primero ontológico. Por trabajar como ayudante en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, yo ya había tenido que enseñar a Aristóteles, la *Ética Nicómaco* y cosas así. Pero cuando me fui a Alemania, me di cuenta de que había estado enseñando cosas que realmente no entendía y me preguntaba cómo es que había podido enseñar esas cosas sin entenderlas demasiado. El punto es que fui convirtiéndome en alguien de mayor inflexión práctica, por así decir, con el tiempo, porque me fui dando cuenta de que los problemas y los temas de la filosofía práctica, lejos de reducirse a ser una mera aplicación de la filosofía teórica, o lejos de deducirse de la ontología de la sustancia, tenían una especificidad, una consistencia propia, que reclamaba otro tipo de abordaje. Y como siempre fui de talante anti-deductivista, me distancié muy rápidamente de ese modelo según el cual la filosofía práctica tendría que estar fundada en la metafísica o algo así. En suma, creo que fue eso, una convergencia de múltiples factores, lo que me fue llevando a adoptar gradualmente una inflexión más práctica.

Livia Bastos Andrade.— Una obra que me ha marcado la formación, justamente por mi cambio de pensar, fue el libro de Julia Annas, *The Morality of Happiness* (1993). Considero que ahí tiene tesis osadas. Y una de ellas se refiere al rol formal y metodológico de la *eudaimonía*, a la hora de desarrollar la teorización ética en la filosofía antigua. Según Alejandro Vigo, ¿qué rol metodológico y formal tiene la *eudaimonía* en la constitución de las teorías éticas en el mundo antiguo, en especial, en Aristóteles?

A.V.– Es una gran pregunta. Ese libro de Julia Annas a mí también me marcó bastante en algún momento. Ella publicó primero un artículo en 1992 sobre ética antigua y moralidad moderna, que resume de algún modo la tesis principal del libro, que es, creo, de 1993. Pienso que el título contiene intencionadamente un oxímoron, desde el punto de vista de la manera habitual de ver, porque *morality* es el nombre que se le da modernamente a la ética, y *happiness* es algo que, desde ese punto de vista, parecería ser extrínseco a la ética misma. Annas combina ambas nociones en un título unitario, *The Morality of Happiness*, cosa que, desde la perspectiva de una visión muy compartimentada, vendría a ser una especie de círculo cuadrado. Digo esto, porque, según una visión muy difundida, en los autores donde la ética es entendida como *morality*, en sentido moderno, pareciera que la *happiness*, la felicidad, no juega ningún papel, al menos, no juega un papel central. Y muchos dicen, inversamente, que la teoría antigua de la felicidad no es ética, en sentido estricto, no es moralidad, por que esta última sería, en definitiva, una teoría relativa a reglas, deberes y obligaciones, es decir, a cosas que no tienen mucho o nada que ver con la felicidad. Ha habido y hay todavía mucha gente que opina así, por ejemplo, la gente que marca que entre la ética antigua y la moralidad moderna no hay un hilo de continuidad, sino que se trataría, en rigor, de dos cosas distintas, como si las teorías morales modernas no pertenecieran, en rigor, a la misma disciplina que las teorías éticas antiguas, sino que hubiera aquí un cambio radical de asunto, al modo del que tiene en vista el famoso aserto de Quine: “cambio de lógica es cambio de tema”. En cambio, Julia Annas practica un enfoque, en buena medida, compatibilista, una manera de ver que también yo, de modo mucho más modesto, he tratado defender. Dicho de modo simplificado: en un enfoque de ese tipo se asume que, desde luego, hay diferencias de orientación y acentuación, a veces notorias, entre las teorías antiguas y las modernas, pero, a la vez, se sostiene que es falso que exista una inconmensurabilidad radical. Por caso, es falso asumir que las teorías éticas antiguas eran indiferentes a la noción de lo que es debido hacer, que es aquella en la que parecen estar centradas las teorías modernas más representativas. Y, de modo complementario, es falso también que las teorías modernas sean indiferentes a la dimensión vinculada con la noción de felicidad, por lo menos, no lo son aquellas las teorías modernas que resultan más representativas y más interesantes, como la de Kant. Siempre me he adscripto a esta visión compatibilista, en lo que toca al caso de la ética antigua y la moralidad moderna. Una cuestión ulterior es la de qué papel debe jugar la felicidad en un

diseño ético. Lo que yo haría aquí es contrastar los dos autores que más me han influido, que son Aristóteles y Kant. Entre ambos hay una diferencia clarísima, no tanto respecto de la relevancia de la felicidad en la ética o la moral, sino, más bien, respecto del lugar preciso en el que debe colocarse la felicidad dentro de una concepción de conjunto. A diferencia de Kant, Aristóteles reclama de la noción de felicidad una función de fundamentación, si es que se puede hablar propiamente de una “fundamentación” de la ética en su caso.

L.B.A.– La felicidad sería el punto de partida...

A.V.– Claro. En el caso de Kant, es diferente: también para Kant la felicidad es algo muy importante dentro del ámbito de la moralidad, pero a la noción de felicidad no se le puede pedir, según Kant, que cumpla una función de fundamentación de la moralidad. A primera vista, podría parecer que son posiciones totalmente opuestas. Y en este nivel de abstracción, puede que lo sean. Pero en el nivel de ejecución que corresponde al desarrollo de conjunto de ambos modelos, las distancias se acortan de manera muy notoria. Y esto se puede ver desde los dos lados, a mi juicio, tanto desde Aristóteles como desde Kant. Desde el lado de Aristóteles, porque mucho de lo que modernamente identificaríamos como contenido de la noción de deber –mucho de eso, no todo– queda incorporado, de hecho, en una noción peculiar de felicidad que, en Aristóteles, tiene carácter normativo. La noción aristotélica de felicidad es normativa, y no conativa, para decirlo con la terminología propuesta por Terence Irwin: la felicidad no queda definida por referencia a cualesquiera deseos que el agente pudiera tener, sino por referencia a aquello que el agente, en tanto es el tipo de ser que es, a saber, un ser humano, ha de querer y debe aspirar a lograr. Así, la felicidad es, para Aristóteles, el logro pleno y estable de un modo de vida acorde a las capacidades que caracterizan al ser humano como el tipo de ser que es. Por lo tanto, la felicidad es aquello que le proporciona al ser humano el mejor modo de vida, pero también es aquello a lo que está llamado, por así decir, como algo a lo que debe aspirar y a lo que, de cierta forma, está destinado. No se trata entonces de algo que el agente pueda diseñar de modo puramente constructivo, es decir, de un modo que se desentienda completamente de sus condiciones de partida.

L.B.A.– No es algo arbitrario.

A.V.– Exactamente, uno no puede determinar el contenido de la felicidad para el ser humano de una manera puramente arbitraria en cada caso. Más bien, Aristóteles cree que hay maneras de argumentar en favor de una visión, digamos, más articulada de la felicidad, que tenga mucho más que ver con las capacidades que esencialmente posee un ser humano. Este enfoque lleva a admitir, siguiendo una intuición de origen socrático, que un agente individual muy bien puede estar equivocado respecto a su propia felicidad: puede incluso haber alcanzado todo lo que se proponía y, sin embargo, estar equivocado acerca de qué es lo que debería proponerse. Por lo tanto, se trata de una concepción normativa de la felicidad, de tal manera que incorpora buena parte de aquello que la moralidad moderna trata bajo la noción de deber. Por el lado de Kant, viceversa, la felicidad propia no es un mandato moral básico, pero es un deber moral indirecto. Kant dice que yo tengo el deber indirecto de cuidar de mi propio bienestar, porque si no cuido de eso pongo en riesgo mi propia capacidad de obrar de un modo adecuado a las exigencias de la moralidad. Esto, en lo que toca a mí mismo. Pero, además, la promoción de la felicidad es un deber primario respecto de los demás. Las dos máximas de la ética material kantiana son: la máxima de la perfección propia y la máxima de la felicidad ajena. Bajo esas dos máximas caen, en definitiva, todos los deberes de virtud. Yo no puedo buscar la perfección ajena, porque la perfección moral sólo se puede buscar en primera persona, de modo no delegatorio. Nadie puede asumir la tarea de lograr el perfeccionamiento moral por el otro. Pero yo debo contribuir, en lo que de mí dependa, a que el otro alcance el mayor grado de felicidad posible. Entonces, es sencillamente falso que en la ética kantiana la felicidad sea irrelevante. La felicidad es fundamental en mi trato con el otro: yo debo hacer todo lo posible para hacerle amable la vida a los demás. Ese es un mandato kantiano, es un deber de virtud. En cambio, no debo poner jamás mi propia felicidad como el primer mandato moral. Como es obvio, este planteo de Kant es mucho más cercano al cristianismo que el de Aristóteles, porque en el cristianismo, claramente, debo poder subordinar la búsqueda de mi propia felicidad o mi propio bienestar, muchas veces, a la promoción de la felicidad ajena. Y después, ya en sede propiamente teológica, uno puede decir que el camino para encontrar la verdadera felicidad, la dicha perfecta, consiste finalmente subordinar mi propio bienestar. No es que renuncio a mi propio bienestar o lo subordino a la felicidad ajena para finalmente alcanzar la dicha perfecta, sino porque eso es lo que debo hacer. Pero haciendo eso que debo hacer puedo tener la esperanza de poder ser finalmente premiado

con la dicha perfecta. Ahora bien, más allá de todas estas y otras diferencias, hay cierta compatibilidad de fondo entre los enfoques de Aristóteles y Kant, al menos, en el sentido de que ni la ética aristotélica es ajena a la dimensión de lo que hoy llamamos deber, ni la ética kantiana es ajena a la dimensión de la felicidad. En tal sentido, soy defensor de un enfoque compatibilista, lo que no significa decir que ambos autores sostienen exactamente lo mismo. Por eso, pienso que, sobre todo, en los círculos de extracción católica es muy importante realizar un esfuerzo mayor de comprensión que apunte a hacer justicia realmente a lo que propone la ética kantiana. Digo esto, porque en sede católica suele imperar todavía, lamentablemente, la tendencia doblemente errónea a, por un lado, querer bautizar a Aristóteles y, por otro, querer demonizar a Kant. Desde mi modesto punto de vista, esto es un craso error: ni Aristóteles es tan fácilmente bautizable, al menos, no en todos los aspectos, ni hay realmente razones de peso para ver a Kant como un pensador que deba ser execrado, mucho menos, cuando se trata, precisamente, de su filosofía moral.

R.C.G.– A lo largo de tus estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles, defiendes que toda genuina acción intencional tiene una estructura hilemórfica, donde se establece una relación entre la estructura kinética de la acción, propia del movimiento corpóreo, y el entramado teleológico de sentido que responde a las disposiciones internas del sujeto, esto es, tanto a sus creencias, convicciones y conocimientos, como a aquellos deseos, propósitos e intenciones que motivan la acción. Al considerar esta dualidad constitutiva de la acción y establecer cierta prioridad de la segunda, sin por eso dejar de ver la importancia de la primera, sostienes que en la teoría aristotélica de la acción intencional “la razón práctica sólo está en condiciones de *hallar* sentido a partir de una *apuesta* en un proyecto de futuro” (2011b: 282). Esto implica que el sujeto de la praxis es capaz de situarse más allá de la facticidad para actuar en función de su concepción de una buena vida, es decir, “sobre la base de un proyecto total, más o menos articulado, de aquellas posibilidades futuras que el agente asume en cada caso como propias” (Vigo, 2011b: 284). Bajo este panorama, ¿qué papel juega la habituación, la autorreferencialidad y la verdad práctica en su explicación de la filosofía práctica aristotélica?

A.V.– Mi punto básico es el siguiente: la manera en que Aristóteles trata con la agencia y, por tanto, con aquello que llamamos praxis, es una manera que no es de carácter elementarizante, sino, más bien, de corte totalizante, holístico. Esto es así, porque

Aristóteles conecta la noción de praxis con exigencias propias de la comprensión: sólo es un genuino agente de praxis, en sentido aristotélico, alguien que puede tratar consigo mismo de una manera peculiar, esto es, sobre la base de una cierta anticipación global de la propia vida. Alguien no puede contar como un genuino agente, en sentido aristotélico, si no está en condiciones de darse a sí mismo una cierta representación global de su propia vida. Esa representación no es detallada, por eso sólo hablo de una representación global. No es una anticipación, imposible de hecho, de todo lo que le va a ocurrir a alguien. Es, más bien, una cierta imagen de lo que él mismo es y quiere ser. Proyectos prácticos del tipo: “voy a ser profesor” o “voy a dedicarme a la acción social”, o “voy a ser militar” son esbozos globales de un cierto tipo de vida. No sé de antemano a qué misión me van a mandar, no sé qué va a pasar el día tal en que tengo que dar una clase, pero hago una apuesta por comprenderme a mí mismo con arreglo a una representación global de lo que soy y quiero ser. Son apuestas del tipo de lo que en la teología se solía llamar en un tiempo las “opciones fundamentales”, en las cuales uno toma posición con respecto de sí mismo: hago una apuesta por un modo de autocomprenderme, que, como tal, adquiere carácter normativo, regulativo, porque es aquello que pretendo alcanzar y, por lo tanto, a aquello a partir de lo cual me oriento. Es ese esbozo global de la propia vida el que me proporciona los criterios últimos de relevancia para decir cómo, en qué medida, hasta qué punto debo o no involucrarme en ciertas actividades, en qué momento debo involucrarme más o menos en esto o aquello, qué estoy haciendo conmigo mismo cuando actúo como actúo, etc. Si soy profesor, se entiende porqué estoy en clase, pero también tengo que ir al médico, pero además puedo practicar un *hobby*, pero además estoy casado. Todo eso es la gestión de una complejidad que no se puede sustentar sin una cierta representación, más o menos articulada, del tipo de persona que uno es y quiere ser. A mi modo de ver, este enfoque aristotélico es filosóficamente muy rico, ya que es lo que permite poner a Aristóteles también en conexión directa y en diálogo directo, como de hecho ocurre, con concepciones modernas de la identidad personal y también de la racionalidad práctica. Por otro lado, la anticipación global de una vida es, necesariamente, un modo de tratar con la estructura temporal de la vida misma. No es un plan atemporal de acción, ni es tampoco un conjunto de condiciones, al modo de *set* de carácter lógico. La función fundamental de tal representación global de la propia vida tiene que ver con el intento de conceder una cierta unidad vertical de sentido a la unidad horizontal del tiempo en el que la vida misma se

despliega. Apunta a lograr una cierta manera de gestionar la multiplicidad temporal y la unidad horizontal de la temporalidad, digamos así, con arreglo a una cierta articulación vertical de sentido, que no está completamente realizada en ningún momento de la secuencia temporal, pero que está presente de algún modo en todo momento, de tal manera que, cuando estoy confrontado toda esa multiplicidad de circunstancias, tengo un cierto norte que me permite orientar la gestión de esa misma multiplicidad. Por lo mismo, poder comprenderse a sí mismo como totalidad está intrínsecamente conectado con la capacidad de poder anticiparse a sí mismo, es decir, de poder venir a sí mismo desde una cierta representación global del propio futuro. La legibilidad del presente sólo es posible desde algún tipo de anticipación de futuro que concierne mi propia identidad práctica y vital, por así decir. ¿Qué relevancia tiene, por caso, esta situación concreta de estar haciendo una entrevista sobre asuntos de filosofía? La respuesta, obviamente, tiene que ver con el hecho de que me considero y me proyecto a mí mismo como profesor de filosofía, y algo semejante vale también en el caso de cada uno de ustedes. El presente es ilegible librado a sí mismo, es decir, si no hay una cierta proyección de anticipación, que apunta a las posibilidades propias de un agente de praxis. Entre esas posibilidades están las que pertenecen al tipo de ser que uno es y que, por tanto, comparte con todos sus semejantes, pero hay también un cúmulo de posibilidades fácticas que son de otro tipo, por caso: el haber nacido en un cierto lugar y en un determinado momento histórico, el tener una determinada lengua materna, el poseer ciertos talentos y habilidades, y no otros, el carecer de ciertos talentos o habilidades que otros tienen, y un larguísimo etc. Todo eso nos conduce a tener que lograr una cierta gestión de nuestra propia facticidad, desde el punto de vista que proporciona una cierta representación anticipativa de nuestra propia vida. Como es obvio, todo esto se conecta muy centralmente con la noción aristotélica de verdad práctica, que, para Aristóteles, consiste en la correspondencia que la acción particular que realizo voluntaria e intencionalmente tiene con el fin que en cada caso anticipa el deseo. Ahora bien, para estar frente a un caso de verdad práctica, Aristóteles le plantea al deseo una exigencia de carácter moral, que queda expresada en el criterio de rectitud: el deseo debe ser recto. Aquí “recto” significa que tiene que estar en correspondencia con todo aquello que es y puede ser bueno para mi vida, concebida esta última según una representación adecuada de la felicidad. En mi interpretación, la exigencia de rectitud del deseo, que Aristóteles plantea como al pasar, es nada menos que la punta del iceberg de

toda esta concepción totalizante y holística de la praxis, según la cual no tenemos deseos aislados, sino deseos interconectados, de mayor y menor alcance, de mediano y largo plazo, que, en último término, están conectados con un deseo último que es el de querer ser feliz, el de querer llevar un tipo de vida que esté adecuado a lo que soy y quiero ser. Por el lado de la exigencia de rectitud del deseo aparece, según esta interpretación, un componente holístico también en la propia noción de verdad práctica, tal que la acción concreta que realizo aquí y ahora sólo puede contar como un caso de verdad práctica cuando está en correspondencia, siquiera de modo tácito o indirecto, con esa totalidad de sentido anticipada en la representación global de mi propia vida.

R.C.G.– ¿Crees que bajo este esquema es posible hablar de vocación?

A.V.– Pienso que sí. La noción de vocación no está formulada así, me parece, en Aristóteles. La metáfora de la vocación es la metáfora de un llamado, y se hace muy fuerte en el cristianismo, porque ahí hay una ética de la interpelación que pone de relieve un aspecto diferente: que yo nunca podría hacerme cargo genuinamente de mí mismo, si previamente alguien no me escoge y me llama por mi nombre. Este atisbo fundamental de que hay otro que me supera infinitamente y me dice “tú, tal cosa”, es un motivo originalmente cristiano que posteriormente explota también en la filosofía. Pero, hasta donde alcanzo a ver, no es un motivo muy característico de la ética griega. Puedo estar equivocado, desde luego, pero pienso que, en estos casos, hay que intentar leer a los griegos desde los griegos mismos, si uno quiere minimizar el riesgo de confusión. A mi modo de ver, la aportación del cristianismo es tan decisiva que, cuando uno trata de homologar demasiado el cristianismo con el pensamiento griego, termina pensando que los cristianos no han hecho más que repetir, por ejemplo, a Aristóteles. En el caso de la ética, se pierde de vista así que el cristianismo posee un dramatismo existencial que, en Aristóteles, por ejemplo, no está presente en esa forma. La ética judeocristiana de la interpelación, que es de donde procede en definitiva la noción de llamado, se extrapola posteriormente al “foro interior”, cuando aparece la idea de la “voz de la conciencia”, que es también un “llamado”, algo así como una réplica o un eco interior de un llamado trascendente. No por nada se habla del “santuario de la conciencia”, porque pareciera que esa voz, que viene de mí mismo, viene también de mucho más allá de mí, desde aquello que me trasciende infinitamente. Todos estos motivos y conexiones pertenecen

originalmente, más bien, a la ética cristiana, y reaparecen en autores como Kant, Fichte, Heidegger, y muchos otros, aunque desligados de su contexto teológico original. No son motivos griegos, ni aristotélicos. Si, una vez dicho esto, uno quisiera ir a los griegos para ver qué antecedentes o motivos análogos se puede encontrar para la temática de la vocación, naturalmente podrá hallar cosas relevantes. Sin ir más lejos, se puede acudir al famoso mandato de Píndaro: “llega a ser lo que eres”. Uno tiene un cierto mandato de llegar a desplegar aquello que uno *in nuce*, por así decir, ya es, y eso es a lo que uno, en cierta forma, está llamado.

L.B.A.– El “conócete a ti mismo” se da al interior de un horizonte teleológico, que es un presente y un futuro.

A.V.– Exactamente. Pero no está presente ahí la metáfora del llamado, que es tan potente, porque proporciona una metáfora vinculada con una noción de trascendencia y alteridad que no es propiamente griega. Motivos análogos, dotados de otra acentuación, sí que los hay en la ética griega. Uno podría decir que, naturalmente, lo que Aristóteles dice acerca de la vida plena o lograda puede verse como una manera de traducir a términos muy técnicos y mucho más sofisticados el núcleo significativo del mandato de Píndaro. Pero este último se puede interpretar de muchas formas. De hecho, también Nietzsche lo hace suyo. Lo que quiero decir es simplemente que uno puede leer la ética aristotélica como una manera de traducir, desde una visión muy diferenciada y conceptualmente muy balanceada, un mandato tradicional que, así entendido, nos está diciendo lo siguiente: “tú tienes que llegar a ser lo que eres, porque tienes que desplegar aquellas capacidades connaturales a tu propia condición como ser humano, como individuo capaz de *proáiresis*, y por eso tienes que elegirte a ti mismo de cierta manera”.

Rubén Sánchez Muñoz.– En relación con la prudencia que es exigida al hombre que intenta ser virtuoso, el tiempo, el *kairós* está jugando un papel fundamental. ¿De qué modo la vida virtuosa y, por tanto, la prudencia dependen o están en relación estrecha con el *kairós* y con la circunstancia?

A.V.– La temática del *kairós* es pre-aristotélica. Aquí Aristóteles es deudor de una tradición que ha puesto el dedo en la llaga, en relación con el asunto de la importancia de la oportunidad. Es una temática griega, que está también en la mitología greco-romana. El

refrán español “a la oportunidad la pintan calva” viene del modo de representar a la diosa de la ocasión como una mujer con espesa cabellera hacia delante, pero calva hacia atrás, de modo que, si no se la pesca de la cabellera al momento exacto de pasar, se escapa, porque desde atrás ya no se puede agarrarla. La temática referida a la importancia de la oportunidad es tradicional, porque corresponde a una experiencia habitual en la vida práctica. Por caso, si alguien se prepara mucho para lograr algo, pero pierde el momento preciso para llevarlo a cabo, entonces ocurre a menudo que todo el esfuerzo realizado resulta vano, incluso si la decisión tomada fuera la correcta: ejecutada en el momento inadecuado, ya no resulta eficaz. Esto tiene mucho que ver también con la peculiar estructura del fracaso de la praxis, ya que muchas veces no se fracasa por haber pensado o decidido lo incorrecto, sino, simplemente, por haber llegado a destiempo. Esto resulta bastante trágico, porque uno se dice entonces: “lo hicimos todo bien, pero llegamos tarde y ahora no sirve de nada”. Hay unos cuantos ejemplos de esto en la tragedia griega. La temática de la oportunidad juega un papel importante, sobre todo, en la sofística, en la retórica y en la medicina, y no por casualidad. El tratamiento médico adecuado, si se aplica demasiado tarde o antes de tiempo, puede no servir: para acertar, el médico tiene que reconocer el momento o la situación en que se encuentra el enfermo y dar con el momento justo de aplicar tal o cual remedio. Del igual modo, el retórico que no atiende al *kairós*, el general que no atiende al *kairós*, el navegante que no atiende al *kairós*, es un insensato, porque fracasa en su objetivo o bien incurre en riesgos innecesarios. Toda esta temática, entonces, es previa, no es una temática originada en la ética aristotélica. Aristóteles la recibe y la asume con toda conciencia, porque concierne a estructuras básicas de la praxis. Su concepción del saber práctico enfatiza la importancia decisiva del juicio prudencial, porque es muy sensible al hecho básico que el saber práctico está vinculado al contexto particular de acción. No es un saber general del tipo de la ciencia. El saber práctico al modo de la *phrónesis*, la prudencia, es sensitivo al contexto, como diríamos nosotros, hace posible un permanente ajuste a la particularidad de las circunstancias. El prudente o también el que descuella en algunas artes, por ejemplo, el gran médico, es alguien que está todo el tiempo ajustándose a la facticidad, no es alguien que viene con ideas preconcebidas y procede sin tener en cuenta la especificidad de la situación. El juicio prudencial, para Aristóteles, tiene siempre una dimensión de este tipo. Parte fundamental de la tarea de la prudencia es considerar las circunstancias y lograr el debido ajuste a ellas. A través de Cicerón y de la

llamada “tópica de la circunstancia” –que es un desarrollo post-aristotélico, pero derivado de Aristóteles–, toda esta problemática llega posteriormente incluso hasta el Medioevo. Basta recordar que en la concepción escolástica sobre el acto moral se distingue habitualmente entre objeto, fin y circunstancia. ¿Por qué aparece aquí la circunstancia, en lugar tan destacado? Esto es un resultado de la recepción escolástica de toda una muy larga historia de lucidez sobre la importancia de la atención a las circunstancias de acción, como parte esencial de la elaboración del juicio prudencial. Atender a este aspecto revela la clara conciencia de la insuficiencia de los meros esquemas generales para guiar la acción: por más que uno tenga los conceptos correctos y sepa, en general, lo que hay que hacer, siempre se puede equivocar por no tomar debidamente en cuenta las particularidades del caso. De tal manera que no existe un recetario infalible, a la hora de guiar la acción. Es cierto que hay tres o cuatro cosas que nunca están bien, que es lo que no hay que hacer en ningún caso. Las prohibiciones absolutas conciernen a tres o cuatro cosas que están en los márgenes de la vida moral, pero no proporcionan ellos mismos una guía suficiente para lograr el perfeccionamiento moral. Si alguien nos dice que no asesina a nadie y no roba, ¿nos basta con eso para saber si es una persona virtuosa? Es obvio que no. Para ser alguien realmente virtuoso, hay que lograr gestionar de modo excelente la multiplicidad inabarcable de las situaciones con las que se confronta el obrar humano. Saber que no debo matar o robar me garantiza, cuando mucho, no ser un delincuente, pero no me basta para configurar de modo excelente mi vida, como un todo. La “tópica de la circunstancia” pertenece, de una u otra manera, a toda ética que no está centrada en los meros mandatos prohibitivos. Los mandatos prohibitivos son muy pocos y delimitan el ámbito más allá de cual ya no hay verdadera racionalidad en el obrar. Prohíben aquellas cosas para las cuales ya no puede haber verdadera justificación. En cambio, determinar las razones positivas para obrar de tal o cual manera reclama balance prudencial, es decir, el adecuado equilibrio a la hora de determinar si “más” o “menos”, “hasta dónde”, “cuándo”, etc. Todo esto es clave en la buena gestión del intrincado laberinto de la praxis, dentro del cual hay que actuar y tratar de hacer las cosas bien. Reconocerlo es fundamental. La ética kantiana, por cierto, tampoco está centrada en las prohibiciones. Los mandatos prohibitivos son sólo los ejemplos que Kant emplea preferentemente a la hora de establecer la fundamentación de la moralidad, precisamente, por su claridad y su sencillez. Pero, en su contenido material, la ética kantiana es una ética de la virtud. Cuando Kant clasifica los deberes distingue entre

los deberes negativos, que son deberes no laxos o latos sino estrechos, porque solamente prescriben que no hay que realizar un cierto tipo de acción, y los deberes de virtud, que prescriben esforzarse en la consecución de un cierto objetivo general y que, por lo mismo, tienen un carácter laxo o lato. Por caso, el mandato de generosidad, que nos dice “sé generoso”, expresa un deber de virtud y nos prescribe un cierto objetivo general a alcanzar, un fin, nos fija un norte. Ahora bien, ¿qué significa ser generoso aquí y ahora respecto de esta precisa persona? Con los deberes de virtud, Kant tiene exactamente el mismo problema que Aristóteles y propone el mismo tipo de solución, porque apela al juicio prudencial. Quiero decir: para poder decir en concreto qué significa ser generoso, aquí y ahora, con una determinada persona, hace falta recurrir a la “facultad del juicio”, la *Urteilkraft*, que corresponde en este empleo a lo que Aristóteles llama *phrónesis*. Esto es así, por la simple razón de que el modo adecuado de ser generoso no es siempre uno solo ni el mismo. Supongamos que a una persona que está en una grave situación médica quiero dedicarle mi tiempo. Pero dedicarle mi tiempo, probablemente, no quiere decir aquí pretender darle clases de filosofía antigua. En este caso, eso no sería ser generoso, sino, más bien, ser necio o incluso egoísta, porque no le estoy dando a esa persona lo que realmente necesita en ese momento, sino lo que a mí me interesa. Probablemente, ser generoso en ese momento sería decir: “me dejo de molestar con la filosofía antigua y le voy a traer los remedios que necesita”, o algo semejante. El objetivo de la generosidad es un objetivo general que debemos tener, es un fin que es a la vez un deber. Pero se puede alcanzar por múltiples caminos, que varían fuertemente según los casos. Kant tiene esto muy presente, por cierto. Por eso, tener el noble objetivo de ser generoso no me desliga, en modo alguno, de la obligación de ser juicioso o prudente. Más bien, es el comienzo mismo de la ardua tarea de tener que determinar, una y otra vez, cómo se alcanza ese objetivo, en diversos contextos de acción.

L.B.A.– Si entendí bien, usted ubica en Kant una ética de la virtud.

A.V.– Sin duda alguna, porque la ética material de Kant *es* una teoría de la virtud. La confusión que hay con Kant es que muchas veces se toma como su ética lo que aparece en los escritos dedicados a la fundamentación de la moral, donde Kant, para ejemplificar la aplicación del principio de la moralidad, pone mayormente ejemplos de normas negativas, que resultan inmediatamente claros. Pero la ética material de Kant está en su teoría de la

virtud, y es una ética de fines: los deberes de virtud son fines que es obligatorio tener, objetivos a los que racionalmente no es posible renunciar, vale decir, objetivos que es racional, vale decir, racionalmente exigible, darse a sí mismo. Lo que se tiene aquí es un conjunto de deberes para con uno mismo y para con los otros, que apuntan, básicamente, al perfeccionamiento moral, en el caso de uno mismo, y al bienestar o la felicidad, en el caso del prójimo, porque todos los objetivos vinculados con los deberes de virtud caen, en último término, bajo esas dos máximas generalísimas: perfeccionamiento moral propio y felicidad ajena. Los deberes de virtud son deberes de carácter lato, dice Kant, en cuanto que no prescriben un tipo de acción en particular. El deber de ser generoso significa potencialmente toda una amplia gama de cosas, que hay que determinar y precisar adecuadamente en cada caso. En cambio, el mandato de no robar es mucho más claro, al menos, en primera instancia, porque lo que hace es prohibir, sin más, un tipo particular de acción. Decir que hay que ser generoso es prescribir un objetivo de modo general, no mandar un único tipo de acción determinado. La ética de la virtud kantiana es una ética finalista, de objetivos, es decir, teleológica. Y los deberes de virtud que prescriben tales objetivos son de carácter lato, dice Kant, porque no hay manera de indicar de modo genérico qué significa ser generoso en todas y cada una de las diversas circunstancias. El mismo problema tiene Aristóteles. Hay un deber de generosidad. Ahora bien, ¿qué significa ser generoso con una persona que sufre una enfermedad terminal? Obviamente, no quiere decir lo mismo que ser generoso con un alumno que quiere entender Aristóteles. Determinar con quién, en qué medida, de qué forma se ha de ser generoso en cada caso es, para Kant, tarea de la “facultad del juicio”, la *Urteilkraft*, y, para Aristóteles, de la prudencia, la *phronesis*. Por eso Kant, cuando en su teoría de la virtud trata de los diferentes deberes de virtud, recurre al expediente de añadir en cada párrafo un excursus casuístico, para ilustrar lo que se quiere decir en cada caso, con arreglo a algún ejemplo o caso señalado. Pero se trata de una mera ilustración casuística, es decir, de algo que, a su vez, se debe tomar como tal y se debe tratar de entender razonablemente. En cambio, sobre los mandatos prohibitivos del tipo de no matar, no robar, etc., no hay necesidad del mismo tipo reflexión prudencial, sin duda. Pero la ética kantiana no está, en modo alguno, centrada en esos mandatos. Por eso digo que, muchas veces, circula una visión muy deformada o, incluso, severamente mutilada de la ética kantiana.

R.S.M.– A mí me ha parecido que Husserl está más cerca de Aristóteles que de Platón, aunque sin duda también le confiere un lugar importante a Platón y, evidentemente, a Descartes. Quizás uno de los lugares donde se podría ver algunos paralelismos entre Aristóteles y Husserl, es en la importancia que ambos conceden al tema de las habitualidades. ¿Podrías hablarnos del modo como las habitualidades aparecen en ambos autores y qué lugar están jugando en ambos casos?

A.V.– No soy un experto husserliano como mi querido y admirado profesor de fenomenología, Roberto Walton. Tuve la gran fortuna de ser su alumno en mis estudios de grado. Roberto tiene un dominio del *corpus* husserliano que yo no tendré en cinco vidas, si es que hubiera cinco vidas, y para peor hay una sola. Así que imagínate qué puedo decir yo de Husserl. Es cierto que he hecho algunas incursiones en Husserl, sobre todo, en temas como la teoría del juicio y otros afines. Y también me ha interesado el tema de la identidad práctica. Desde hace mucho vengo diciendo algo que, en primera instancia, suena un poco dogmático, pero que pienso que se entiende por qué lo he repetido varias veces: si uno quiere buscar, en sede trascendental, un pensador que le haga relativa justicia al habitualismo de corte aristotélico, tiene que buscarlo, a mi modo de ver, por el lado de Husserl, y no por el de Heidegger, por mucho que sea Heidegger quien, de los dos, más intensamente se haya ocupado de Aristóteles, con mucha diferencia. Hay gente inclinada a Heidegger que trata de aproximar a Heidegger al habitualismo aristotélico. Se puede intentar en cierta medida. Pero, en el caso de Husserl, la proximidad es notoria y no hace falta forzar las cosas. Husserl tiene una teoría del “yo” práctico que presenta una orientación fuertemente habitualista. Desde bastante temprano, Husserl se vio llevado – como guiado por las cosas mismas, diría Aristóteles– a reconocer que el “yo”, aunque tenga un núcleo de actividad trascendental originaria, en su concreción personal, como el yo personal que es, es ya en gran medida el resultado de su propia actuación. Husserl dice, con toda claridad, que un “yo” personal es ya la concreción de un cierto modo de actuar, tiene un carácter y un estilo propio. Este estilo personal es delineado por un conjunto de convicciones duraderas, que son el resultado sedimentado de su propia actividad, tanto la perceptiva y judicativa como la operativa y práctica. Husserl ve el “yo” práctico fundamentalmente como un “yo puedo”, en el sentido de que no sólo puedo juzgar, sino también percibir, moverme en torno de las cosas espaciales y variar así el entorno de mi

actividad perceptiva, investigar los objetos desde diferentes ángulos, y un largo etc. Así aprendo, por ejemplo, que los objetos se ven desde varios ángulos y presentan diferentes caras, pero también aprendo y voy familiarizándome, por eso mismo, con el hecho de que, con ver las cosas de un solo lado, no alcanza para decir cómo son o aparecen. Se da lugar así a un desarrollo que hace posible alcanzar, por ejemplo, mayor prudencia en el uso de la capacidad de juicio, y un montón de otras cosas más, que son muy básicas e importantes. Todo eso va floreciendo, por así decir, como resultado sedimentado de la propia actuación: la actividad sedimenta en la forma de las “habitualidades del yo”, que es como Husserl llama a lo que la filosofía más tradicional identificaba como la dimensión de la “segunda naturaleza”. Husserl le hace mucha justicia, desde el punto de vista fenomenológico, a esta dimensión, tan importante en la tradición que remonta a Aristóteles. Hay otros autores que, en cambio, no advierten adecuadamente la relevancia constitutiva de esta dimensión o, incluso, la pasan por alto olímpicamente. Pero Husserl, que, más allá de lo que puedan ser las ocasionales limitaciones de su enfoque, tenía ese impresionante apego a los fenómenos y esa tenacidad al describir, incorpora esta temática en lugar central de su concepción y le dedica mucha atención. Por eso, creo que uno puede establecer puentes importantes entre el habitualismo aristotélico y el habitualismo husserliano, sin que Husserl haya sido necesariamente un receptor directo de Aristóteles en esta materia. Lo que hay aquí es, más bien, una convergencia en la cosa, más que una deuda de lecturas previas, pues Husserl leyó más bien poco a Aristóteles, si se lo compara, por caso, con Heidegger. Como ya dije, escribí algo sobre teoría del juicio en Husserl. Y ocurre que, también en el ámbito de la teoría del juicio, Husserl es muy aristotélico en varios aspectos de gran importancia, pero no es que haya sido un gran lector de Aristóteles.

R.S.M.– Más bien es que Brentano está mediando.

A.V.– Claro, hay muchas cosas que explican por qué la orientación de Husserl es la que es. Pero no es que, en su caso, haya por detrás un estudio intensivo de la fuente aristotélica misma. Por otra parte, en ética, Husserl no parecer ser un aristotélico, ni remotamente, ahí hay otras cosas en juego. Pero, en teoría de la identidad práctica, hay, sin duda, puntos de convergencia muy importantes con Aristóteles.

L.B.A.– Ahora en 2019 se han cumplido 10 años del fallecimiento de Franco Volpi, quien lamentablemente murió muy joven en un accidente banal, trágico. Volpi siempre me

ha iluminado para entender la filosofía aristotélica. Algo que enfatiza es del tema del *akribés*. Se relaciona con lo que estábamos hablando. En la misma *Ética a Nicómaco* Aristóteles propone un criterio epistemológico, según el cual en cada género de conocimiento es necesario requerir tanta precisión, *akríbeia*, como lo permita la naturaleza del objeto. Y él dice que en las ciencias prácticas, la política y la ética, tendrían como objeto el *hos epi tò poly*, lo que suele ocurrir, o sea que el *hos epi tò poly* está entre lo que pasa siempre y lo que pasa en modo caótico que no tiene ninguna regularidad. De lo que Volpi concluye que en la ética aristotélica debemos contentarnos en mostrar la verdad *grosso modo* y de modo esquemático, porque, partiendo de premisas –y ahí estamos en el ámbito del silogismo práctico– que son “en su mayoría”, las conclusiones sólo podrán ser a su vez “en su mayoría”. ¿Qué tendría que decirnos de esta aproximación del profesor Volpi?

A.V.– Primero recordar esa figura entrañable, inolvidable. Fui amigo personal de Volpi y he sido incluso su traductor en alguna oportunidad. Traduje con mi esposa su libro sobre *El nihilismo*. Fuimos amigos mucho tiempo, y ahora acaba de salir el libro en homenaje, a los diez años de su muerte, para el cual he escrito algo. Realmente, fue una persona muy significativa para mí, que nos fue arrebatada muy pronto y de modo casi incomprensible, al menos, desde la perspectiva de los que quedamos aquí. En fin. No podría agregar mucho a lo que dice Franco sobre este asunto. A lo sumo algún detalle menor, para ratificar lo que dice él. Por cierto, esa posición sobre el problema de la exactitud refleja un espíritu netamente aristotélico. En varios lugares de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles aclara que la filosofía moral, la teoría ética, no puede operar con una noción de exactitud que estuviera tomada de un ámbito diferente como, por ejemplo, la ciencia matemática. La razón es que el modo en que procede una teoría, un tipo de teoría, debe ser adecuado a la materia de la que trata. Esto es lo que suelo llamar el principio aristotélico del pluralismo metódico. Aristóteles no es un monista metódico, rechaza que la filosofía pueda ser matemática o la matemática filosofía. Pero lo que se tiene aquí es una exigencia metódica de la filosofía o, en general, de la teoría, no de la acción, como tal. Aristóteles dice que lo que él mismo va a hacer en la *Ética a Nicómaco* es algo aproximativo: va a tratar de los asuntos que hay que tratar de modo esquemático y, por así decir, *grosso modo*. Bien entendido, esa restricción vale sólo para la teoría ética, no para la acción misma. Las

ciencias prácticas, como la ética y la política, no se ocupan con lo que ocurre siempre y de modo necesario, como, a juicio de Aristóteles, ocurre, en vez, con la astronomía y con las matemáticas. Las ciencias prácticas se ocupan con cosas que tienen un amplio grado de variabilidad, aunque no carecen de cierto grado de regularidad. A esto que ocurre de modo regular, pero no invariable, Aristóteles lo designa como lo que ocurre *hos epì tò polý*, que es lo que Tomás de Aquino llama *ut in pluribus*: lo que ocurre en la mayoría de los casos. A su vez, esto admite gradaciones. Por caso, para Aristóteles, la física sublunar, no la astronomía, la física que se ocupa de lo que ocurre por debajo de la luna, también es una ciencia que, a pesar de ser meramente teórica, se ocupa de lo que ocurre *hos epì tò polý*, aunque, en este caso, con un grado de regularidad que es mayor que el propio del objeto de la ética y la política.

L.B.A.– Exacto, eso lo dice Volpi y hay quien afirme que los mejores comentaristas de Aristóteles tropezaron en no identificar que el *ut in pluribus* también ocurre en una ciencia teórica como es la física sublunar aristotélica.

A.V.– Por eso mismo, Aristóteles piensa también que el joven no puede ser un buen filósofo natural ni tampoco un buen filósofo moral, un buen ético: porque todavía no está suficientemente acostumbrado a la variabilidad ni tuvo el suficiente tiempo para adquirir la experiencia necesaria. Pero la física sublunar, para Aristóteles, también se ocupa de aquello que ocurre *hos epì tò polý*, no es como la física supralunar, que se ocupa de lo que es necesario e invariable. Hay, por tanto, una cierta gradación de lo *hos epì tò polý*. Sobre el empleo epistemológico de la noción de *hos epì tò polý* hay un artículo muy interesante de un antiguo colega de Franco Volpi, el profesor Carlo Natali, otro gran aristotelista. Natali muestra que podemos hacer aquí una gradación, y que el nivel de regularidad de lo *hos epì tò polý* en el ámbito de la ética, el *ut in pluribus* ético, está por debajo del que corresponde a la física sublunar. Los asuntos humanos, además, están situados ellos mismos en el mundo sublunar, pero son incluso más variables que procesos como el crecimiento de las plantas o la reproducción de los animales. Cómo se organizan las ciudades, por qué una constitución fracasó, etc. todo eso bastante más variable todavía que lo que pertenece al mundo físico que está por debajo de la luna. Y como lo humano también está por debajo de la luna, queda afectado, además, por toda la variabilidad propia de esa región física. Por ejemplo, hay terremotos, de modo que un gobierno que iba bien, de

repente, puede quedar arruinado por una catástrofe natural. Todo esto pertenece, pues, a un ámbito signado por una gran contingencia. Pero, como digo, todas estas restricciones relativas al grado de exactitud que se puede buscar afectan, ante todo, a la teoría ética y la teoría política, y no a la acción moral misma. Aquí hay que distinguir nítidamente entre la teoría ética, que es o pretende ser una ciencia práctica, y la praxis misma, que va guiada por una virtud como la prudencia, que no es ni pretende ser una ciencia. Respecto de la virtud, Aristóteles dice que es más exacta que cualquier técnica y cualquier ciencia práctica. Pero la exactitud de la virtud no tiene nada que ver con la generalización y la universalidad, como ocurre en el caso de las ciencias: la *phrónesis*, que está implicada también en todas las virtudes del carácter, es exacta, en el sentido de que permite hacer justicia a lo particular y permite acertar en la situación concreta de acción. Se trata aquí, pues, de un tipo diferente de exactitud, de modo que no sólo hay grados de exactitud, sino también diferentes tipos o especies de ella. Este es el sentido fundamental del principio metódico aristotélico según el cual hay que pedir en cada ámbito de conocimiento el grado y el tipo de exactitud que puede y debe ofrecer. En ese sentido, sería tan absurdo pedirle al retórico demostraciones matemáticas como pedirle al matemático que sea persuasivo, en el sentido retórico. A la persona prudente, por su parte, se le exige un tipo de acierto que, a su modo, es muy exacto, pero en circunstancias donde la generalización no ayuda mucho. Pero la *phrónesis* es exacta, porque hace justicia a lo particular, en cuanto particular; da en el blanco con respecto a lo que hay que decidir y hacer aquí y ahora. Como se ve, Aristóteles es un enemigo declarado del monismo metódico, es un pluralista metódico convencido.

L.B.A.– Aquí hay una articulación entre el nivel de ciencia ética, teórica en algún modo, y el nivel de la praxis, porque al final estamos hablando de una ética que es esquemática, *grosso modo*, y, al mismo tiempo, se articula con el ideal tan alto, de la *areté*. No estamos hablando de una aproximación laxa (en el sentido de poco exigente) a la filosofía práctica.

A.V.– Claro. Y hay que recordar que Aristóteles dice –y lo dice varias veces, aunque a menudo se quiera pasarlo por alto– que un libro como la *Ética a Nicómaco* sólo le sirve al que ya es virtuoso, es decir, no sustituye el aprendizaje de la virtud y la educación del carácter. También por eso el joven no es un buen auditor de lecciones sobre filosofía moral. En cierto modo, puede decirse que la teoría ética expuesta en *Ética a Nicómaco* es

al comportamiento moral lo que el estudio de la gramática española es a la competencia lingüística del hablante nativo del español. Si uno es un hablante competente del español, cuando estudia gramática sólo refuerza de modo reflexivo su propia competencia: el estudio de la gramática le hace tomar conciencia, con una lucidez diferente, de lo que, en rigor, ya sabe hacer, pero la gramática no es el modo original ni más eficaz de aprender español, y es completamente inútil cuando uno recién empieza a hablar español y no sabe tampoco otra lengua. De modo semejante, el obrar moralmente correcto se aprende por vía de emulación en la casa, en la aldea, en la *polis*, y se aprende con gente virtuosa que, además, nos dice: “¡esto no se hace”, “¡esto está bien!”, etc. Y luego, cuando un buen día uno asiste como oyente a lecciones ética como las que ditaba Aristóteles, encuentra que lo que ahí se indica es, más o menos, lo que uno ya hacía, de modo que tiene así una cierta experiencia de *déjà vu*, que lo ayuda a reforzar la seguridad de su propia praxis. Pero pretender remplazar el aprendizaje de la virtud y el proceso de formación del carácter con la simple lectura de libros de ética es lo propio de un enfoque intelectualista ingenuo, con el que Aristóteles no tiene absolutamente nada que ver.

R.C.G.– Y esto nos recuerda aquel pasaje de la *Crítica de la razón práctica* donde Kant se burla de uno de sus críticos, el cual le reclamaba no haber inventado un principio nuevo para la moralidad, como si la moral fuese algo que no existiera hasta que Kant publica su libro.

A.V.– Exactamente, Kant dice que sería un disparate que un filósofo pretendiera introducir un nuevo principio de la moralidad. Lo que es moralmente bueno o malo, en general, es algo que ya todo el mundo sabe. Kant piensa que, en sede práctica, el sentido común es totalmente eficaz, al menos, en lo que concierne a los principios más generales de la moralidad. La gente comete errores y pecados, sin duda, pero sabe que lo son. No hay nadie que necesite ser adoctrinado demasiado sobre estas cosas. Lo que hay que salvar, en sede de filosofía práctica, es la idea de que la razón puede ser ella misma práctica, y esto se debe llevar a cabo frente a aquellas teorías filosóficas que afirman que no hay algo así como una razón práctica no condicionada empíricamente. Pero en el ámbito de la filosofía práctica, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la filosofía teórica, no hay necesidad alguna, a juicio de Kant, de enmendar filosóficamente el sentido común. ¿Qué es lo que hay que hacer entonces? Elevar al plano del concepto los principios de los que se vale ya el

juicio moral del que los agentes echan mano en su actuación, y eso ayuda al propio sentido común a reforzar su propia seguridad, en una especie de vuelta reflexiva temática sobre sí mismo. Sin embargo, en la reflexión sobre los principios que subyacen al ejercicio habitual del juicio moral, el filósofo moral no introduce él mismo, según Kant, ningún criterio de moralidad que fuera nuevo o desconocido.

R.C.G.– En la primera parte de tu artículo, “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, nos dices que en Kant “la multiplicidad de representaciones dadas en la experiencia interna no es, como tal, posible sino por referencia a la unidad sintética originaria de la apercepción trascendental, expresada en la proposición «yo pienso»” (1993: 274), lo cual implica que “la conciencia de sí está siempre ya coimplicada en toda experiencia interna o externa” (1993: 275). Esta caracterización de la unidad de la conciencia, si entiendo bien su propuesta, alude tan sólo a un «yo» trascendental que, por su misma condición, se muestra insuficiente para hablar de un «yo» empírico que atienda a la dimensión práctica de la identidad personal. En función de esto giras a ver a Aristóteles y a Husserl.

A.V.– Quizá parezca exagerado, pero no encuentro en Kant un habitualismo consecuentemente desplegado, como el que hay en Aristóteles. Si bien algunas ideas básicas están presentes en Kant, si uno compara con las cosas que dice Aristóteles sobre el papel constitutivo de la habitualidad, el balance resulta en este caso, pienso, muy positivo a favor de Aristóteles.

R.C.G. No obstante, si tomamos como punto de partida la teoría kantiana de la acción que presentas en “Acción como estructura causal y como estructura de sentido. Reflexiones programáticas a partir de Kant” (2018) –originalmente presentado en alemán en la *Humboldt Lecture* (2011a) –, pareciera que en Kant encontramos elementos para hacer frente a esta problemática. ¿Podemos decir que la concepción kantiana de la agencia moral logra transitar de ese «yo» trascendental de la *Crítica de la razón pura*, a un «yo» empírico? Y si es así, ¿en qué medida se distingue de la concepción aristotélica del carácter (*êthos*)?

A.V.– Excelente pregunta, pero difícil de responder. Quisiera aclarar esto, porque, si no, se puede entender mal lo que he querido decir: la concepción kantiana es hilemórfica

respecto de la constitución de la acción. Personalmente siempre fui enemigo de presentar a Kant como un formalista. Esto que digo se refiere, en primera instancia, a su teoría de la acción, no a su teoría del yo, que son dos asuntos muy distintos. Veamos lo que ocurre con el criterio kantiano de corrección moral. Digo que Kant es un pensador hilemórfico, y no formalista. Es un pensador que apunta al ajuste recíproco de forma y materia, tanto en su filosofía teórica como, de otro modo, en su filosofía práctica. Por caso, la manera en que Kant concibe el conocimiento en su filosofía teórica no es, en modo alguno, formalista. Kant elabora una concepción acerca de las condiciones apriorísticas que tiene que reunir cualquier acto sintético para calificar como conocimiento, pero esas condiciones apriorísticas sólo proporcionan conocimiento en concurrencia con la correspondiente materia, que, en la mayoría de los casos, además, es materia empírica. Por caso, en la experiencia corriente, no hay conocimiento sin concurrencia de materia empírica. ¿Cómo podría haberlo? Pero tampoco hay conocimiento si solo se tiene una materia empírica dada, vale decir, si no concurre una forma conceptual apriorística en la cual esa materia empírica queda, por así decir, acogida. Para Kant, por tanto, el conocimiento, como acto sintético, tiene un carácter necesariamente hilemórfico. No entiendo cómo esto puede pasarse por alto a veces con tanta facilidad, cuando es parte central del sentido de la concepción presentada en *Crítica de la razón pura*. Kant tematiza las condiciones apriorísticas de la experiencia, ciertamente. Pero esas condiciones de la experiencia, libradas a sí mismas, ¿son acaso experiencia o proporcionan alguna experiencia? Desde luego que no: son meras condiciones formales de la experiencia, condiciones sin el concurso de las cuales la experiencia, como tal, no resulta posible. ¿Se sigue acaso la experiencia de esas meras condiciones formales? ¿Se deriva simplemente a partir de ellas? No, la experiencia no se sigue de sus meras condiciones apriorísticas de posibilidad. ¿Cuándo aparece entonces la experiencia? Cuando un *input*, por decir así, que ya no deriva de esas mismas condiciones apriorísticas, es acogido en ese marco de condiciones y elevado así a la correspondiente forma conceptual. Pero ese *input* es dado *a posteriori*. Así, por ejemplo, el juicio empírico “la puerta está cerrada” es un juicio que tiene forma apriorística y materia empírica. El concepto de “puerta” es un concepto empírico y el concepto “estar cerrado” también. Pero ambos quedan vinculados a través de una forma de enlace que es apriorística: la categoría de sustancia (subsistencia) y accidente (inherencia). Por otro lado, con la mera categoría de sustancia y accidente no puedo realizar todavía ningún juicio sobre el mundo: para poder

hablar de las cosas y referirme a ellas con pretensión de verdad, necesito dotar de contenido empírico a la forma apriorística provista por la categoría, por medio del recurso a conceptos empíricos. Y si el juicio empírico resultante, que combina en su estructura interna *forma conceptual apriorística* y *materia conceptual empírica*, resulta verdadero, entonces lo que afirmo será un acierto respecto del mundo, porque quedará ratificado por lo que se presenta como dado en la intuición empírica. En este caso, hay acierto y, por tanto, conocimiento, porque se da una adecuada concurrencia de lo apriorístico y lo empírico, entre la forma y la materia del juicio, que, a su vez, remite a lo dado en la intuición empírica. Cambiando lo que hay que cambiar, que es bastante, algo análogo pasa, a juicio de Kant, en el caso del juicio moral. También en sede moral Kant es, pues, un pensador esencialmente hilemórfico. Veamos. Si cuento ya con el imperativo categórico, que es un principio apriorístico de carácter formal, entonces sé que debo obrar de tal manera que la máxima de mi querer pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal. Pero ¿qué hago ahora, si no procedo a aplicar ese mismo criterio formal a alguna máxima de acción concreta, es decir, dotada de contenido empírico? Lo que tengo con el imperativo categórico es un mero criterio formal de enjuiciamiento moral de máximas, que no se aplica sobre sí mismo, sino sobre algo diferente, que es lo que, en cada caso, corresponde a aquello que proporciona la determinación empírica del querer. El querer humano está siempre empíricamente determinado, pero la determinación empírica no me provee el criterio para enjuiciar la corrección moral de lo que quiero hacer. El criterio para enjuiciar la corrección moral de lo que quiero hacer es él mismo de carácter formal y apriorístico, porque es de origen puramente racional, y no empírico. He de aplicarlo, sin embargo, a aquello que empíricamente quiero, para poder saber si tengo moralmente permitido obrar de ese modo o no. Por lo mismo, el resultado de esa aplicación y ese modo de enjuiciamiento no puede no tener contenido empírico: será un mandato del tipo “no mientas” o bien “ayuda a tus semejantes”, o algún otro parecido. Aquí es donde encontramos, propiamente, mandatos morales que están dotados de un contenido determinado. Los imperativos morales son, por su forma, categóricos, pero siempre mandan o prohíben algo determinado. El mandato “no mientas” tiene forma categórica y, por lo mismo, una pretensión de validez apriorística, pero tiene también una materia empírica: mentir es un tipo de acción determinado, que se corresponde con un determinado concepto empírico. Ahora bien, todo esto pertenece, en Kant, a la teoría de la

acción, la teoría de la motivación y la teoría moral, y no primariamente a la teoría del sujeto. Si ahora nos preguntamos por la teoría kantiana del sujeto, la primera pregunta sería aquí la de cómo mi actuación resulta posibilitada por esa fuente de actividad última del “yo” trascendental, que queda siempre a la espalda, por así decir, de lo que hacemos y que es lo que Husserl llamó el presente viviente. Es algo análogo a lo que en sede metafísica era el *noûs*, en el sentido de Plotino y de Platón, ese foco último de actividad inextinguible que está a la espalda de cualquier experiencia, el cursor de la experiencia, por así decir. Pero ¿eso es todo lo que se puede decir del “yo”? Evidentemente no. Además de lo referido al “yo” trascendental, Kant hace también una serie de observaciones referidas al “yo” empírico. Por supuesto. Pero la pregunta es si tiene Kant una buena teoría de cómo se constituye el “yo” empírico en su carácter de empírico. Yo diría que no, que su consideración del “yo” empírico es muy fragmentaria y bastante insuficiente, porque no ofrece todo lo que podría y debería dar. Me parece que esto es así, entre otras cosas, porque Kant no tiene una teoría desarrollada de los hábitos que enfatice su importante función constitutiva, como sí ocurre en el caso de Aristóteles o Husserl. Ahondar en ese aspecto le hubiera permitido a Kant, probablemente, plantearse finalmente la pregunta de cómo se constituye la identidad práctica del “yo” empírico, para cuestionarse si acaso puede pensarse como un mero sujeto de sensaciones, sentimientos e inclinaciones, o si más bien hay que verlo como un sujeto de habitualidades, que, sobre la base de su propia actuación, lo van orientando en una determinada dirección. Kant sabía que existe esta dimensión, sin duda alguna, pero mi punto es que no le hizo debida justicia en el plano teórico, porque no la abordó con el detenimiento y la extensión necesarios. Obviamente, hay una cantidad de observaciones muy interesantes sobre estos asuntos en Kant. Pero, en todo caso, no sería el autor que yo recomendaría tomar como punto de partida para intentar elaborar una teoría más diferenciada del “yo” empírico.

R.C.G.– Tomando como referencia la lectura que presenta Wieland en *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft* (2001), tanto en “Determinación y reflexión” (2004: 771 y ss.) como en “Reflexión y juicio” (2006: 29 y ss.) nos ofreces una lectura más comprensiva del Kant teórico, en virtud de la cual reivindicas el papel de los procesos de mediación reflexiva en la epistemología kantiana. Acorde con ambos textos, la aplicación efectiva de las categorías a los objetos de la experiencia supone ciertos procesos de mediación reflexiva previos, en cuanto que éstos hacen “posible la selección del concepto

bajo el cual dicho(s) objeto(s) pueden quedar efectivamente subsumidos” (2004: 772). En el 2004, casi al mismo tiempo en que apuntabas esta tesis, presentaste una ponencia en el Seminario de Homenaje al Prof. Dr. Mirko Skarica Zúñiga, titulada “Conciencia moral y facultad del juicio. Kant y el camino reflexivo hacia la ética de la situación”, donde parece sugerir que estos procesos de mediación reflexiva también juegan un papel fundamental en la filosofía práctica de Kant, en concreto al considerar la situación. ¿Podemos decir que la reflexividad juega un papel central dentro de la ética kantiana, en particular en su caracterización de la agencia moral?

A.V.— Claro, sin duda. Estoy sorprendido de que conozcas la conferencia de 2004, porque realmente es algo que nunca publiqué en esa forma. Incorporé cosas tomadas de ahí en otros trabajos, pero la conferencia como tal no está publicada y su punto principal es precisamente el mismo que estás marcando. Pero vayamos a la pregunta de fondo. Déjame ir un poco más atrás: si Kant es un pensador hilemórfico, como dije antes, entonces es necesariamente también un pensador de la reflexión, porque la mediación entre forma y materia es, en la mayoría de los casos, reflexiva, más precisamente, viene posibilitada por prestaciones reflexivas. Sólo en casos donde la materia no ofrece ninguna heterogeneidad, la mediación entre forma y materia no reclama reflexión. ¿Qué quiero decir con esto? Por ejemplo, si uno tomara el esquematismo trascendental como un proceso de determinación de una materia dada *a priori* que es completamente homogénea, la intuición pura del tiempo, entonces la aplicación de categorías a una materia pura homogénea no reclama ningún proceso reflexivo de ida y vuelta entre el polo formal y el polo material, porque no hay nada que tomar en cuenta en la materia misma que hiciera alguna diferencia relevante para la aplicación de la forma. Por eso, la aplicación de formas categoriales al mero tiempo o al mero espacio es un procedimiento parecido, digamos así, a lo que ocurre cuando uno incide con el cursor en el campo activado que ofrece la pantalla del computador dibuja formas y se dedica a ver lo que aparece en ese campo activado. Por medio de ese procedimiento de activación, el campo mismo muestra ciertas propiedades que posee y que están conectadas con la multiplicidad homogénea que alberga en su estructura interna. Algo así es, según Kant, lo que hacemos, por ejemplo, cuando esquematizamos matemáticamente, por caso, cuando construimos figuras geométricas en el espacio, que es un procedimiento apriorísticamente reglado de exhibición de objetos en la intuición pura. Pero, en cambio,

cuando queremos aplicar formas apriorísticas, esto es, categorías ya esquematizadas, a los objetos de la experiencia, necesitamos tomar en cuenta una realidad empírica, una materia empírica dada *a posteriori*, que ya no es homogénea y, por lo mismo, los procesos reflexivos de ida y vuelta entre la regla y el caso resultan inevitables. Tomemos el caso de un simple concepto empírico, que ni siquiera presupone todavía la aplicación de formas de enlace judicativo: el concepto de mesa. Obviamente, el concepto empírico de mesa pretende ser un concepto de algo que cuenta como una sustancia. Pero basta tomarlo aquí como un concepto empírico aplicable a un tipo de objetos, sin hacer referencia a la correspondiente forma categorial que lo ubicaría como sujeto de un juicio, por ejemplo. Pues bien, si esto que tengo delante es o no una mesa no me lo dice jamás el mero concepto de mesa. Para poder aplicar el concepto a lo que tengo dado aquí delante, tengo que mediar entre lo que veo, que es el caso, y la regla que me proporciona el concepto. Por lo tanto, que a esto lo designe como mesa, y no como silla, y a esto otro, en cambio, como silla y como no mesa, es una prestación que presupone ya una cierta mediación reflexiva. En la vida corriente, habitualizamos estos procedimientos a tal punto, que ya no nos damos cuenta de que, para hacer lo que hacemos, de entrada hay que poder reflexionar. Pero, en cambio, cuando un niño está aprendiendo una lengua, hay que estar enseñándole estas cosas todo el tiempo: cómo aplicar a lo que le es dado en la intuición conceptos o términos como “vaso”, “silla”, “mesa”, etc. La necesidad de poner ejemplos, muchas veces variando los casos para apuntar a la diferencia entre lo que es importante y lo que no, por caso, el color diverso de las cosas que se llaman “mesa”, responde a la necesidad de mediación reflexiva, cuando la materia con la que tratamos ya no es homogénea, sino que presenta múltiples diferencias. Ahora bien, ¿qué pasa en el ámbito de la moralidad? Cambiando lo que hay que cambiar, exactamente lo mismo. Por ejemplo, un imperativo moral como “no mentir” es una norma absoluta, sobre cuya validez irrestricta no hay nada que meditar ni se necesita deliberar. Sin embargo, si lo que uno va a decir es mentir o no, o bien si una declaración cae bajo el concepto empírico de mentira, ya son asuntos bastante más complicados. Mentir es un concepto empírico. La mentira está apriorísticamente prohibida, pero mentir es un concepto empírico. No hay que confundir la validez universal del mandato que prohíbe la mentira, de modo apriorístico, con el carácter mismo del concepto que se emplea para identificar aquello que está prohibido en este caso: tenemos aquí un mandato de validez apriorística que versa sobre algo que tiene contenido empírico. El

mandato es claro en su significado o, al menos, supongamos que lo es, que todo mundo sabe qué con claridad qué es, en general, mentir. Pero la cuestión de si lo que se acaba de decir es o no una mentira, ya no es tan fácil de responder y, en ocasiones, puede incluso resultar muy difícil responderla con toda seguridad. En el ámbito de la actuación moral, estamos yendo y viniendo reflexivamente entre regla y caso casi todo el tiempo, a menudo sin advertirlo siquiera. El mismo tipo de problema se plantea, por ejemplo, cuando un juez tiene que enjuiciar un caso desde el punto de vista jurídico. El robo está prohibido, no sólo moralmente, sino también en el derecho. Pero la cuestión de si este hecho que el juez debe enjuiciar constituye o no un robo puede, a menudo, no ser tan fácil de responder. También aquí operan habitualmente procesos de mediación reflexiva entre regla y caso, aunque normalmente el que los lleva a cabo se valga simplemente de ellos, sin necesidad de tematizarlos como tales ni preguntarse por su estructura. A mi modo de ver, un pensador que es hilemórfico, en el modo en que digo que lo es Kant, no puede serlo realmente, sin ser al mismo tiempo también un pensador de la reflexión. No es casual, por tanto, que Aristóteles y Kant sean ambos, cada uno a su modo, pensadores hilemórficos y también defensores de la importancia fundamental de la capacidad reflexiva, que es la que permite mediar entre caso y regla. Aquí reside la semejanza de familia más importante que yo veo entre estos dos autores, con todas las diferencias que puedan tener y tienen en tantísimos otros aspectos. Pero hay entre ambos una semejanza de familia que concierne a su orientación metódica, que se podría resumir en la consigna “hilemorfismo + reflexión” o bien “hilemorfismo + facultad del juicio”.

R.S.M.– Algunos autores suelen referirse en ocasiones a las descripciones o análisis que realizan Aristóteles, Platón, Tomás de Aquino o Kant, por mencionar solo a algunos, en el sentido de “análisis fenomenológicos” o “descripciones fenomenológicas”. Y quienes están poco familiarizados con la fenomenología cuestionan la legitimidad de estas afirmaciones. A tu juicio, ¿en qué sentido se puede hablar de autores que vivieron antes del surgimiento y desarrollo de la fenomenología como pensadores que hicieron análisis fenomenológico?

A.V.– Esa es una pregunta que se plantea mucho también en círculos fenomenológicos, porque hay gente que tiene un concepto muy técnico de fenomenología, más restrictivo, y hay gente, en cambio, que defiende un concepto menos ortodoxo y más

amplio. Yo pertenezco seguramente al segundo grupo. No me considero un fenomenólogo ortodoxo, si por ortodoxo se entiende que ser fenomenólogo es, por ejemplo, practicar el método de la reducción fenomenológica, o cosas semejantes. No digo que esté mal practicar la reducción fenomenológica, digo que mi concepto de fenomenología es más amplio, menos restrictivo, aunque deriva, en definitiva, de cosas que han dicho y hecho el propio Husserl y después, sobre todo, Heidegger. Diría que en filosofía suele ocurrir que, en los diversos pensadores, se hallan pasajes o momentos descriptivos o comprensivos, pero también pasajes o momentos más especulativos. A mi juicio, una filosofía de estilo fenomenológico es una filosofía en la cual la descripción y la comprensión tienen un papel mucho más protagónico que la construcción especulativa. Apostar por una filosofía de estilo fenomenológico, a mi modo de ver, es apostar por un tipo de filosofía que no enfatiza tanto la necesidad de unidad sistemática, como la necesidad de hacer justicia a la diversidad y la especificidad de los diferentes contextos descriptivos. Por caso, Hegel es un pensador que, indudablemente, tiene abundantes momentos fenomenológicos, muchas veces, de enorme lucidez descriptiva y comprensiva. Pero, a la vez, es claro que Hegel tiene una fortísima vocación sistemática, y no pocas veces le ocurre, a mi modo de ver, que, para forzar unidad sistemática, se ve tentado de abandonar la proximidad a los fenómenos. ¿Es Aristóteles un pensador fenomenológico? A mi juicio, lo es en gran medida, al punto de que, en muchos aspectos, puede verse como un fenomenólogo *avant la lettre*. Y lo es, porque, a la hora de optar por una unidad sistemática más fuerte o una mayor especificidad de la descripción, se inclina a menudo por lo segundo. Doy un ejemplo: Aristóteles no intenta tratar el ámbito de la praxis y la ética en los términos de su propia teoría de la sustancia o su propia filosofía natural. En cambio, los que muy posteriormente se consideran, con o sin razón, aristotélicos muchas veces sí intentan llevar a cabo ese tipo de trasposición explicativa. Aristóteles es un habitualista en el ámbito de la ética, y no un mero sustancialista, porque lo que le importa primariamente en este ámbito corresponde a lo que luego se llamó la “segunda naturaleza”, y no tanto la naturaleza misma, ni mucho menos la sustancia, como tal. A mi modo de ver, lejos de ser esto un defecto o una falta de consistencia, es más bien lo que permite decir que Aristóteles es un fenomenólogo *avant la lettre*, en el sentido de que es un pensador que, si bien busca cierta unidad explicativa, al mismo tiempo e incluso con mayor énfasis, busca hacer justicia a la variedad irreductible de los diversos contextos de experiencia. A la hora de decidir entre

unidad sistemática y proximidad a la experiencia, en toda su amplitud, Aristóteles es un pensador que, más allá de las limitaciones que pueda tener, intenta conceder la voz cantante a la experiencia misma, incluso al precio de sacrificar a veces una mayor unidad sistemática. Esto es lo que, a mi modo de ver, caracteriza de modo emblemático a una filosofía de estilo fenomenológico o de inspiración fenomenológica. Y es lo que personalmente me basta para declararme simpatizante de ese estilo o esa inspiración. En cambio, la gente que defiende una visión muy ortodoxa de la fenomenología podrá decir, no sin razón, que esto ya no alcanza para hablar propiamente de fenomenología, porque la fenomenología, tomada la expresión en su sentido más técnico, presupone la referencia al *ego* trascendental, el recurso a la teoría de la reducción, etc. A mi juicio, el estilo fenomenológico del filosofar aparece allí donde se descrea de la mera construcción especulativa o bien se reacciona contra sus excesos. Así entendida, la fenomenología es, sobre todo, un llamado a no construir, sobre todo, antes de describir y comprender suficientemente, y a sujetar la construcción, allí donde sea necesaria, a los límites que prescriben la descripción y la comprensión.

R.S.M.— Describir más que explicar.

A.V.— Exactamente, si por explicar se entiende cosas como inferir, deducir o especular. Pero describir significa, a la vez, comprender, porque describir es siempre a la vez interpretar. Usar una máquina fotográfica no es hacer fenomenología.

R.S.M.— Claro, no se puede describir sin interpretar.

A.V.— Así es. Pero la divisa es siempre atenerse a lo que se da, tal como se da, sin llevar a cabo construcciones que no puedan acreditarse por referencia a lo dado mismo. El que intenta atenerse a esa pauta metódica es un fenomenólogo, al menos, en este sentido no demasiado técnico del término. Por eso creo que Heidegger tenía algo de razón, cuando dijo aquello de que Aristóteles fue el último que tenía ojos para ver. Es una exageración, naturalmente, pero da a entender que, en muchos ámbitos, Aristóteles fue, efectivamente, una especie de fenomenólogo *avant la lettre*. Por caso, los notables análisis que hace Aristóteles de la *phrónesis* son claramente fenomenológicos, en este sentido amplio del término, porque Aristóteles elabora una teoría de la *phrónesis* que se mantiene aferrada, en todo momento, al campo fenoménico que pretende abordar. Y no extrapola sin necesidad

desde otros ámbitos. Por caso, y contra lo que afirma una corriente de interpretación ahora en boga, a la hora de tematizar la *phrónesis*, Aristóteles no se apoya fundamentalmente en el instrumental conceptual que él mismo elabora en su teoría de la ciencia. La tematización *phrónesis*, piensa Aristóteles, reclama sus propios instrumentos descriptivos e interpretativos, y el recurso a la experiencia pre-reflexiva, tal como aparece articulada en el uso habitual del lenguaje. Los filósofos que a mí más me interesan son los que cultivan una actitud y un estilo de este tipo.

Bibliography

- Abbà, G. (1995), *Felicità, vita buona e virtù: Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma.
- Abbà, G. (1996), *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale I*, LAS, Roma.
- Abbà, G. (2009), *Costituzione epistemica della filosofia morale: Ricerche di filosofia morale 2*, LAS, Roma.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Annas, J. (1998), *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e pensiero, Milán.
- Aristóteles (2009), *Etica Nichomachea*, trad. Natali C., Bari, Laterza, Roma.
- Vigo, A., (2018), “Acción como estructura causal y como estructura de sentido. Reflexiones programáticas a partir de Kant”, en E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdecasas y R. Pereda (eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, EUNSA, Pamplona, pp. 801-817.
- Vigo, A. (2004), “Determinación y reflexión”, en *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, pp. 749-795.
- Vigo, A. (2011a), “Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant“, en *Humbolt Lecture*, 30 de junio de 2011, Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg.
- Vigo, A. (1993), “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, en *Anuario Filosófico*, n. 26, pp. 271-287.
- Vigo, A. (2011b), “Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido”, en A. Vigo, *Estudios aristotélicos*, 2da edición, EUNSA, Pamplona, pp. 279-300.
- Vigo, A. (2006), “Reflexión y juicio”, en *Diánoia*, vol. LI, n. 57, pp. 27-64.

Volpi, F. (1980), “La rinascita della filosofia pratica in Germania”, en C. Pacchiani, *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme: Francisci, pp. 11-97.

Volpi, F. (1998), “Filosofia practica in «Enciclopedia del Novecento»”, (2016), [http://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-pratica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-pratica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

Yarza, I. (1996), “Ética y dialéctica, Sócrates, Platón y Aristóteles”, en *Acta Philosophica*, 5(2), pp. 293-315.

Yarza, I. (2001), *La razionalità dell’etica di Aristotele: Uno studio su Etica Nicomachea I*, A. Armando, Roma.

Wieland, W. (2001), *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga.

