

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 2



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Aristóteles hoy?

DANTE DÁVILA

La pregunta interroga por la vigencia y la actualidad de un pensador, Aristóteles. En la historia de la filosofía resulta extraño el destino de algunos pensadores. Unos son leídos y discutidos fervorosamente en vida, sus ideas despiertan enfrentamientos acalorados y controversias dialécticas innumerables, dividen la historia del pensamiento en lo que sucedió antes de ellos y lo que vendrá después. Pero, una vez muertos, son olvidados y sus textos pasan a formar parte de la historia del polvo. Otros son célebremente desconocidos en vida o conocidos por pequeños círculos, en los que se gestan sus especulaciones y se ponen a prueba sus planteamientos. No se sienten portadores de algo novedoso ni forman parte de ninguna historia oficial, salvo aquella que comenzará a engrandecerlos con sus muertes. No son oídos en vida, pero luego de ella sus voces se convertirán en constantes interpelaciones. Serán leídos, citados, discutidos, divulgados y también distorsionados. Hay otros que son verdaderos clásicos: las generaciones los leen, los recrean, debaten sus preguntas, los reinterpretan y ponen a prueba constantemente sus postulados, como si en sus ideas hubiese un aliento secreto que los anima. En estos autores, que son leídos con admiración en vida y después de ella, la muerte física no es más que un accidente laboral o un acontecimiento académico en medio de la historia de sus especulaciones siempre vivas. Finalmente, hay unos pocos que con el tiempo sufren olvidos comprensibles y renacimientos imprevistos. Como es de esperar, muchas de sus ideas pierden vigencia o se vuelven obsoletas, pero otras tantas los refrescan y los revitalizan de tal manera que estos autores

experimentan verdaderas refundaciones. Se empeñan en seguir viviendo, se niegan a morir y experimentan una verdadera resurrección: la del espíritu. Uno de ellos es Aristóteles.

En efecto, después de su muerte, en el año 322 a.C., su pensamiento entró en una crisis que duró dos siglos y medio. El primer renacimiento aristotélico se produce en el siglo I a.C., gracias a Andrónico de Rodas, décimo primer director del Peripato, quien organiza de forma conceptual la obra de Aristóteles y la publica por primera vez. Este primer renacimiento se prolonga durante siglos en la obra de sus comentaristas griegos, entre los que sobresalen Alejandro de Afrodisia (siglos II y III d.C.) y los neoplatónicos Porfirio (siglo III d.C.), autor de la *Isagagé*, de capital importancia para la transmisión medieval del aristotelismo, y Simplicio (siglo VI d.C.). El mundo latino, durante la Edad Media, tuvo un conocimiento escaso de la obra de Aristóteles: solo conoció y estudió los dos primeros tratados del *Órganon* en las versiones realizadas por Boecio, en el siglo VI d.C. No obstante, Aristóteles renacía en el mundo árabe. En el siglo IX, en Bagdad, se fundó una escuela de traductores del griego, que prepararon versiones árabes de Aristóteles y de algunos de sus comentaristas. Son célebres los estudios y las reelaboraciones de al-Farabi (siglo X), de Avicena (siglo XI) y sobre todo de Averroes (siglo XII), el comentarista por excelencia. La mayoría de las obras de Aristóteles comienza a traducirse del griego y el árabe al latín a partir del siglo XII en Toledo y otros lugares del sur de Europa; este hecho significó todo un acontecimiento intelectual en el Occidente cristiano. El siglo XIII, gracias a la obra de Tomás de Aquino, significó el triunfo del aristotelismo, pero el siglo XIV marcó el comienzo de su declive. Durante el Humanismo y el Renacimiento es la figura de Platón la que guía el ideal del saber, la de Aristóteles queda subordinada. Es la época en que se afirma la idea de una oposición radical entre Platón y Aristóteles, retratada admirablemente en el célebre fresco de Rafael. Posteriormente, en la época moderna, con Bacon y Descartes, con Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, la física aristotélica y su imagen del universo entraron en descrédito, y con ello Aristóteles fue prácticamente relegado al olvido. Pero en el siglo XIX hubo dos acontecimientos que cambiaron radicalmente la situación y significaron un nuevo renacimiento: primero, la revalorización

de Aristóteles hecha por Hegel en sus cursos universitarios, que fueron publicados póstumamente en 1833 en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; y segundo, la gran edición crítica de las obras de Aristóteles, promovida por la Academia de Berlín y realizada por Immanuel Bekker, en cinco volúmenes, entre 1831 y 1870. Desde ahí no ha cesado el interés y se han multiplicado las ediciones modernas, los estudios y los comentarios de la obra de Aristóteles. Después de Hegel y Bekker, vinieron los estudios de Zeller y Gomperz; y en el siglo XX, la importante obra filológica de Jaeger, los estudios de Düring y Aubenque, los de varias generaciones de intérpretes y especialistas y las meditaciones de Martín Heidegger. A Aristóteles le sucede lo mismo que a Prometeo encadenado: las entrañas que le son carcomidas en el día, le crecen durante la noche, y así se renueva.

Pero, aparte de los estudios y comentarios, que pueden ser un mero tributo al pasado y el índice de una actitud nostálgica, y luego de que muchas de las formulaciones aristotélicas, sobre todo en las ciencias naturales y en la lógica, han sido cuestionadas, han quedado obsoletas o han sido abandonadas, y solo tienen un interés histórico, ¿qué nos queda de Aristóteles y en qué consistiría su actualidad?

¿Por qué leer a Aristóteles hoy? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la frase central del pensamiento aristotélico: el ser se dice en varios sentidos (*to on légetai pollachós*).¹ La actualidad de Aristóteles consiste en que, con esta frase, nos brinda: en primer lugar, un tema, el ser (*to on*); en segundo lugar, un modo de trabajo filosófico (*légetai*); y, en tercer lugar, la forma plural de acercarse a la realidad (*pollachós*). De acuerdo con esto, dividimos nuestro trabajo en tres partes, que explicarán la actualidad de cada uno de los elementos de la frase indicada: la primera parte, el ser; la segunda, el trabajo filosófico; y la tercera, el acceso plural a la realidad.

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a33; VI, 4, 1028a5; VII, 1, 1028a10.

I. El ser

Aristóteles plantea el problema del ser, que podríamos interpretar como la pregunta por la realidad o por los criterios que definen la realidad y nuestra captación de ella. La pregunta: ¿qué es el ser? podríamos entenderla como: ¿qué hay en el mundo? o ¿qué existe? Aristóteles responde: sustancias. Con ello transforma la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia y, a su vez, la ontología, o el estudio del ser, se convierte en ousiología, el estudio de la sustancia.² Hay sustancias naturales: las plantas, los animales y las piedras; el sol, los planetas y la luna. Hay sustancias artificiales, es decir, fabricadas por el hombre sobre la base de la naturaleza: las sillas, los cuadros, los lapiceros y las computadoras. Hay sustancias matemáticas, es decir, abstracciones que hacemos de las regularidades inmanentes a las cosas. Dios mismo es una sustancia separada e inmóvil. El mundo aristotélico es un mundo de sustancias: ellas son las realidades básicas y sobre ellas versan principalmente las ciencias.

Pero la sustancia es una determinación en cuyo núcleo late la verbalidad del verbo ser. Por ello, lo que tenemos en el mundo no es simplemente un conjunto de entidades, cosas u objetos, sino un conjunto de acontecimientos o de eventos presentes en las determinaciones sustanciales. Siguiendo la célebre frase de Wittgenstein, el mundo es todo lo que acontece.³ Lo más importante de la sustancia no es su carácter de cosa u objeto, sino su verbalidad. A esta verbalidad se refiere Aristóteles cuando postula que hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser (*to on he on*) y lo que le corresponde de suyo.⁴ Considerar el ser en tanto que ser es considerar la sustancia desde el punto de vista de la verbalidad que la constituye, la configura y le da sentido; es considerar la realidad desde el punto de vista de su acontecimiento y su proceso, antes que desde su carácter de cosa. Por tanto, Aristóteles nos plantea la pregunta por la realidad verbal del mundo, presente en todas las determinaciones sustanciales. De ahí que no se trate

² Cf. *ibid.*, VII, 1, 1028b2-4.

³ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, § 1.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1.

solo de responder a la pregunta ¿qué hay en el mundo? o ¿qué existe?, buscando hacer una enumeración de las entidades que lo componen, sino de explicar el hecho mismo de que *haya* cosas o de que *existan* cosas. La pregunta por el ser es la pregunta por el *existir*, es la pregunta por el *haber*.

Ahora bien, esta verbalidad es anterior a la determinación entitativa, y esta anterioridad es captada por Aristóteles en la fórmula *to ti en einai*, el qué era ser o la esencia. Aristóteles señala que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma.⁵ Y esto significa que el acto de ser, el *einai*, es anterior a la sustancia, es lo que constituye la esencialidad verbal que la configura en su determinación sustancial. Es decir, las cosas deben ser concebidas sobre el fondo de una dimensión previa que, desde su anterioridad, las constituye y las hace inteligibles. La realidad conlleva un contexto previo a su propia mostración entitativa y a su propia constitución de cosa. Por tanto, con Aristóteles, la pregunta por la realidad es la pregunta por la *anterioridad*. Esta reflexión ha sido retomada por dos grandes pensadores contemporáneos: Heidegger y Levinas. Heidegger piensa esta anterioridad, en primer lugar, en la anterioridad del ser respecto de los entes. Ser es el contexto de sentido sobre cuyo fondo aparece la realidad en sus determinaciones y sobre el cual estas adquieren su carácter de inteligibles. Esta anterioridad, que en *Ser y tiempo* es buscada en la comprensión previa del ser que constituye la existencia humana, el *Dasein*, será buscada luego en la propia verbalidad que acontece en el ser y desde la cual se comprende todo lo que existe.⁶ Pero la verbalidad propiamente se oculta y se retrae, por eso, en segundo lugar, es pensada como *alétheia*, des-ocultamiento, no-olvido, verdad. La verdad es desocultamiento: es el darse, el abrirse previo de los criterios sobre la base de los cuales los enunciados se constituyen como verdaderos y se verifican. Solo sobre la lucha que se opera sobre este fondo de retracción y ocultamiento previo es que se muestran las cosas. Pero esta lucha acontece como un evento histórico espiritual; por eso, la anterioridad es pensada, en tercer lugar, como historia del ser. Esto significa que el evento, por el cual el ser se verbaliza y acontece

⁵ Cf. *ibid.*, VII, 4, 1029b13-15.

⁶ Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, §§ 1-4.

históricamente, es previo a cualquier manipulación, objetualización o cosificación por parte del hombre.⁷

Si Heidegger piensa la anterioridad aristotélica en sentido ontológico, Levinas la piensa en sentido ético.⁸ Levinas piensa la anterioridad, en primer lugar, en la alteridad, en la presencia del otro. La relación que establecemos con los demás no es una relación simétrica, propia de la intersubjetividad, sino una relación de asimetría, de curvatura, donde el otro es antes que yo. Y esta anterioridad radica en que él es la manifestación de lo Infinito, de lo inabarcable en una determinación o un concepto. Pero, en segundo lugar, el otro se me presenta como rostro, en cuya manifestación aparece la primera palabra: *no-matarás*. El *no-matarás* es anterior a toda comunidad humana, en el sentido de que la instituye y la funda, y hace posible así todo lenguaje, todo pensamiento y todo vínculo con la realidad. El *no-matarás*, que es una prohibición, es, al mismo tiempo, una invocación y un llamado, es una apelación y una orden para que yo asuma la condición desvalida del otro y no lo sienta lejano sino próximo, prójimo. Asumir la fuerza del *no-matarás* consiste en comprometerse con la justicia social, en luchar contra la miseria y el olvido, contra el hambre y la corrupción, y buscar crear instituciones que velen por las necesidades de los demás. Asumir su fuerza es comprometerse con la pasión por la justicia. De este modo, la anterioridad ética del *no-matarás* es paralela a la anterioridad ontológica de la *a-létheia* postulada por Heidegger, y ambas, a su vez, son formas de recrear la anterioridad aristotélica del *to ti en einai*. Ambas muestran la actualidad e importancia de leer y releer a Aristóteles hoy.

Pero la actualidad de Aristóteles, como dijimos, no solo está en que nos brinda un tema, el ser, sino también, un modo de trabajo filosófico.

⁷ Cf. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto-Biblos, 2003.

⁸ Cf. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1999.

II. El trabajo filosófico

Ser se dice en varios sentidos. En esta frase aristotélica la expresión *se dice* (*légetai*) puede entenderse como la forma como habría que acceder a la realidad, tomando en cuenta la multiplicidad de sentidos en que se presenta o acontece; y más precisamente, como la forma en que se puede ejercer el trabajo filosófico.

En primer lugar, el *légetai* puede interpretarse como la forma medio-pasiva del verbo *lego*, y traducirse como: *se dice* o *se habla*. La realidad es lo que decimos o hablamos acerca de ella y, para entender su sentido, habría que considerar los diversos modos de referirse a ella. En palabras de Aristóteles que se encuentran al comienzo de los *Tópicos*, debemos tomar en cuenta las opiniones y las creencias aceptadas por todos; si todos no están de acuerdo, las opiniones y las creencias aceptadas por la mayoría; si subsiste la discrepancia, las de los sabios; y en el caso de que ellos no estén de acuerdo, las de los que son considerados más sabios o expertos por una comunidad de hablantes.⁹ Por ejemplo, si uno padece una enfermedad y desea tratarse, o desea estudiar profundamente la física cuántica, o desea dedicarse con seriedad a practicar un deporte, el karate por ejemplo, indagará quiénes son los especialistas que lo pueden ayudar; y si hay varios, tratará de informarse a cuál o a cuáles de ellos se los considera los más competentes y expertos en la materia respectiva. En tal indagación no se preguntará a cualquiera ni se preguntará por cualquiera. Las personas que sean consideradas expertas o competentes no tienen, en sí mismas, algo esencial que les dé tal condición, sino que, sobre la base del conocimiento y de la práctica asociada con él, han suscitado el asentimiento general de que son personas autorizadas para pronunciarse y actuar con criterio en la materia respectiva. Por eso, quien acuda a ellos no tendrá una opinión cualquiera, sino opiniones relevantes de quienes saben y lo han demostrado con su práctica. Por tanto, no se trata de hacer descansar la verdad en cualquier opinión de la mayoría, sino que la verdad se entiende como un producto colectivo que surge sobre la base de la consistencia de las opiniones compartidas y opiniones

⁹ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, I, 1, 100a25-b25.

relevantes. Pero, por otro lado, esto significa que es necesario analizar la realidad, teniendo en cuenta las creencias compartidas por los agentes y las ideas que condicionan y disponen sus prácticas, tanto individuales cuanto colectivas.

En segundo lugar, el *légetai* puede interpretarse no solo como el conjunto de creencias y opiniones relevantes que *se dicen* acerca de la realidad, sino también como el conjunto de creencias y opiniones relevantes que *se han dicho* o se han formulado acerca de ella. En este caso, se toma en cuenta a los autores del pasado. Así, Aristóteles, al comienzo del *De anima*, considera necesario plantear los problemas que suscita el tratamiento del alma, y al mismo tiempo, recoger las opiniones de cuantos predecesores lo estudiaron.¹⁰ Lo mismo hace en la *Física*: luego de plantear el objeto y el método de su estudio, considera a los filósofos anteriores que emprendieron el estudio de los principios y los elementos de la realidad.¹¹ Y también en la *Metafísica*, luego de postular que la sabiduría es la ciencia que estudia las causas primeras y los principios. Ahora bien, él mismo aclara que es necesario tener en cuenta las opiniones de los predecesores, no solo para evaluarlas y retener así sus aciertos y cuidarse de sus yerros, sino también para poner a prueba la consistencia de las propias y aumentar así la certeza en ellas.¹² De este modo, la filosofía se convierte en un diálogo y un debate con los pensadores del pasado, acerca de ciertos núcleos conceptuales. La filosofía es su historia: su historia conceptual. Pero esta historia no consiste en un mero recuento cronológico de las tesis que han postulado los anteriores, sino en una historia de problemas, donde el punto de vista temporal está subordinado al punto de vista especulativo. Así, en la *Metafísica*, luego de enunciar las cuatro causas que explican tanto la constitución de las cosas —materia y forma— cuanto el movimiento de ellas —las dos causas anteriores, más la eficiente y la final—, pone a prueba su propia formulación. Para ello, la confronta con los autores del pasado, desde Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, hasta Platón. Concluye que su propia

¹⁰ Cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403b20-25.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Física*, I.

¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983a24-983b5.

doctrina de las cuatro causas es correcta y completa, que ninguno de los filósofos anteriores se ha referido a alguna que no esté considerada en su propia clasificación y que todos ellos se han expresado de un modo poco claro. Esta historia de la filosofía, que asume la tradición sobre la base de un problema, es la primera de las tres grandes historias de la filosofía que se han hecho en el pensamiento occidental. Las otras dos son las formuladas por Hegel y Heidegger. En Hegel, la historia de la filosofía es la historia del espíritu: nace con los griegos y se desarrolla, ganando paulatinamente grados de claridad conceptual y de libertad. En Heidegger, la historia de la filosofía surge con los griegos y se despliega como historia del acontecimiento epocal del ser y como la historia de un olvido. Con Aristóteles, Hegel y Heidegger tenemos, pues, tres grandes historias, que son tres grandes rememoraciones, tres grandes *anamnesis*, donde Occidente se asume a sí mismo como tradición, se recupera a sí mismo, se pone a prueba y se reconoce.

Pero, en tercer lugar, el *légetai* puede interpretarse en un sentido ontológico y traducirse por *aparecer*. El ser aparece en varios sentidos. Esto significa que los modos como aparece y se manifiesta la realidad son múltiples. Por ello, de lo que se trata es de describir los diversos modos de aparecer de las cosas. Ahora bien, las apariciones de las cosas no son solo empíricas, y por ello sería un error reducir a Aristóteles a un empirismo científico por el cual el argumento abstracto ha de estar subordinado o en concordancia con la evidencia fáctica. La realidad aparece de muchas maneras. Si tomamos en cuenta la clasificación que Aristóteles hace de las ciencias, podríamos decir que hay modos teóricos, prácticos y productivos de aparición de las cosas.¹³ En sus modos teóricos, la realidad aparece como entidades espacio-temporales, corruptibles y en movimiento: son las sustancias físicas; aparece como entidades inmutables y dependientes del pensamiento humano, que las abstrae de las cosas: son las sustancias matemáticas; aparece como entidades inmóviles, completamente separadas y eternas: son las sustancias divinas. En sus formas prácticas, la realidad aparece en las diversas acciones humanas, cuyo fin está en el mismo proceso de su realización.

¹³ Cf. *ibid.*, VI, 1.

Y en sus formas productivas, aparece en las diversas sustancias creadas por el hombre sobre la base de un conocimiento productivo. La realidad aparece de muchas maneras. La realidad es su aparecer. Y si son distintos los modos de su aparición, serán distintos también los métodos que describirán la constitución de tales manifestaciones. Pues, como señala Aristóteles, sería ilícito exigirle al retórico demostraciones matemáticas, como lo sería exigirle al matemático que, en vez de demostrar, nos persuada.¹⁴ Como se ha señalado, tenemos aquí una combinación de fenomenología con pluralismo metodológico. Y si Aristóteles es, sin duda alguna, como señaló Husserl, el primer fenomenólogo, Husserl es todo un aristotélico contemporáneo. No en vano la fenomenología busca ir a las cosas mismas, a los fenómenos mismos, describir las diversas apariciones de la realidad, es decir, *ta prágmata*.

Hasta aquí podemos decir que Aristóteles nos brinda una forma de ejercer el trabajo filosófico: tomar en cuenta las opiniones relevantes acerca de la realidad, los postulados relevantes que los filósofos han formulado acerca de ella y los modos como aparecen las cosas. Pero la actualidad de Aristóteles radica también en que nos proporciona un acceso plural a la realidad.

III. El acceso plural a la realidad

Ser se dice en varios sentidos. Aristóteles señala que tales sentidos son las categorías.¹⁵ Estas tienen, en primer lugar, un significado lógico: son las diversas maneras de referirse a la realidad o los diversos tipos de predicados que les adjudicamos a las cosas. Así, podemos decir que esta mesa es de madera, marrón, que es grande, que está junto a la ventana y que ha sido pintada. Pero la clasificación que hacemos de la realidad a partir de las predicaciones es, al mismo tiempo, la forma como ella se nos presenta, es la forma como *hay* realidad. Por ello, hay un segundo significado de las categorías, que tiene interés primario para Aristóteles, el ontológico:

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b22-26.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 7; VII, 1.

las categorías son las diversas maneras como la realidad aparece; son las diversas clases de cosas que existen. En ambos significados, las categorías son determinaciones que siempre se refieren a un núcleo que las sustenta: la sustancia. Si las categorías son los diversos sentidos de ser, el primero de ellos es la sustancia. El ser en sus sentidos. La realidad se presenta en su pluralidad significativa, y solo atendiendo a ella es que podemos entenderla.

Ahora bien, esta idea de un acercamiento plural a la realidad la podemos encontrar contemporáneamente, si bien ya no en el contexto de una meditación sustancialista como la de Aristóteles, en primer lugar, en el acontecimiento de las interpretaciones. Es la *pluralidad de las interpretaciones*. Nuestro acercamiento a la realidad consiste en una experiencia de constitución de sentido, a partir de la cual la hacemos significativa y abrimos las posibilidades de toda determinación y de toda acción humana. Vivimos interpretando. Por ello, no hay algo así como una verdad absoluta, sino que la verdad acontece como una incesante dotación de significado de lo real, como inagotabilidad de sentido. Pero este acontecer interpretativo está condicionado intersubjetivamente. La realidad humana no consiste en una suma o un agregado de sujetos que conforman una comunidad, sino que, por el contrario, solo desde una comunidad es que me constituyo y me comprendo como individuo. Vivir es participar de una comunidad de significados, una cultura, un lenguaje, un conjunto de instituciones sociales. Como en el juego, debo integrarme en él, aprendiendo a participar de las reglas compartidas que lo rigen y reconociendo las excepciones. No invento el juego, sino que me incorporo en él.¹⁶ Pero además, este acontecer interpretativo está condicionado históricamente. La comunidad a la que pertenezco está enraizada en una historia y una tradición. Vivir es comprender. Y comprender es reavivar constantemente un pasado que, si bien me condiciona, no me determina, pues también me abre las posibilidades para recrearlo. Por tanto, toda interpretación de la realidad está condicionada intersubjetiva, cultural e históricamente. La hermenéutica contemporánea recoge la idea de que la realidad se constituye en el acontecimiento

¹⁶ Cf. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1998, §§ 31, 33, 47, 199.

de los sentidos, en el *pollachós* aristotélico, en la multiplicidad de interpretaciones que se encuentran, se recrean, se fusionan y luchan entre sí.¹⁷ La realidad emerge en la lucha de interpretaciones. La realidad es *pólemos*.

Pero las interpretaciones no tienen, como podría parecer, solo un significado cognoscitivo o teórico, sino que ellas se presentan como un conjunto de creencias que nos disponen para actuar y condicionan nuestras acciones. Aquí encontramos, en segundo lugar, el acercamiento plural a la realidad. Es la *pluralidad ética*. La realidad no está constituida solo por un conjunto de interpretaciones, sino, al mismo tiempo, por un conjunto de prácticas sociales y de formas de vida, vinculadas, dispuestas y condicionadas por ellas. Aquí adquiere plena vigencia la frase aristotélica, presente en sus textos de ética, de que el bien se dice en tantos sentidos y acepciones como el ser;¹⁸ y aquella de que, por lo tanto, así como no hay una única ciencia que verse sobre el ser, tampoco hay una única ciencia que verse sobre el bien. Esto significa que el bien aparece o acontece de muchas maneras, en varios sentidos, en la pluralidad de formas de vida. El bien no es un asunto de la teoría, sino de la praxis; por ello, no se trata de definirlo o de buscar una determinación esencial, para luego, sobre esa claridad conceptual, ponerlo en práctica, sino de encontrarlo en la racionalidad inmanente a las propias acciones humanas. No se trata de saber lo que es bien, sino de ser buenos.¹⁹ Las acciones humanas se dan sobre la base, primero, de los hábitos que han incorporado los agentes; segundo, de los modelos de virtud y de prudencia, encarnados en una comunidad por las personas consideradas virtuosas y prudentes; y tercero, sobre la base de una racionalidad práctica que, tomando en cuenta las circunstancias, aplica criterios de universalidad a los casos particulares de acción. El modelo aristotélico es el modelo del *ethos*: comunidad que comparte creencias, valores, prácticas sociales, aspiraciones, y se reconoce en ellos. Pero, para nosotros que habitamos la diáspora de los sentidos de ser y de bien, no hay un solo *ethos*, una sola comunidad

¹⁷ Cf. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1996, pp. 371-377.

¹⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096a24-26; cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 8, 1217b25-35.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103b26-28.

de valores y prácticas, sino varios. Aquí es donde acontece la pluralidad de las formas de vida, y, por tanto, la riqueza de la diversidad. Pero ahí donde acontece la pluralidad, acontece también el conflicto. El problema surge cuando tenemos comunidades con diversas concepciones de bien y con sus respectivas prácticas, que los conducen a entrar en lucha por imponer un ordenamiento de las cosas. Este es un problema con muchos desarrollos y matices en el debate filosófico contemporáneo. Tenemos que seguir pensando, sobre la base de la pluralidad de sentidos de ser y de bien, un ordenamiento social y mundial que nos aleje tanto de la pesadilla de los totalitarismos y fundamentalismos, cuanto de las pesadillas, no menos cruentas, de las utopías que terminan en cadaños.

Finalmente, hay un tercer sentido en el que podemos encontrar el acercamiento plural a la realidad: es el que, inspirados en Gadamer, podríamos denominar la *pluralidad de la recepción*. Gadamer postula una historia de los efectos recíprocos (*Wirkungsgeschichte*), por la cual se considera, por un lado, la historia de la forma como un texto ha sido recibido por una comunidad determinada, y a su vez la historia de cómo dicha recepción ha condicionado la concepción misma de la obra.²⁰

De acuerdo con este punto de vista, podemos esbozar una historia de cómo han sido recibidas algunas ideas de Aristóteles en el Perú y de cómo esta recepción ha condicionado nuestra visión de muchos problemas, pero, a la vez, de su obra y de nuestra imagen de él. La pluralidad estaría en los momentos, los textos y las visiones que ellos han condicionado, tanto de los problemas, cuanto de Aristóteles. Para esbozar esto me remito a tres momentos complejos en la historia de esta recepción, que llamaré: el momento de la *Política*, el momento de la *Metafísica* y el momento de la *Poética*. El momento de la *Política* se dio a mediados del siglo XVI, en la famosa polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda.²¹ Esta disputa se realizó en Valladolid, entre 1550 y 1551, y tuvo como tema central la legitimidad o no del uso de la violencia en la conquista de

²⁰ Cf. Gadamer, H.G., *o.c.*, pp. 415-458.

²¹ Cf. Icochea, Gabriel, *El origen de la comunidad y la teoría de la esclavitud en Aristóteles* (en prensa).

América. El argumento que para defender el sometimiento de los indios usó Sepúlveda lo extrajo de la *Política* de Aristóteles, según la cual la servidumbre nace de la naturaleza y, por tanto, es legítimo el sometimiento de los indios, en la medida en que, por naturaleza, deben obedecer y ser guiados. Me interesa remarcar aquí el hecho de que se discutió acerca de la conquista de América y el sometimiento de los indios sobre la base de un texto de Aristóteles. Aristóteles nos llegaba como un espectro. El segundo momento es el de la *Metafísica*. Lo hemos tenido, de modo más nítido, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuando los pensadores nacionales se plantearon explícitamente la pregunta por la realidad nacional. Fue el tema que animó a Víctor Andrés Belaúnde y la Generación del Novecientos y, de una forma más laica y transformadora, a Mariátegui, Haya y la Generación del Centenario. Es *como si* los autores hubieran leído los textos de la *Metafísica* y se hubieran convencido de que, mientras no tuvieran clara la definición del Perú, no podrían plantear ni sus problemas ni sus soluciones. Hay un sustrato esencialista, aristotélico, en esta forma de ver el país y de vernos a nosotros mismos desde ahí. Pero después de las migraciones de los últimos sesenta años, de las reformas de Velasco en la década de 1970 y de la guerra interna que azotó el país entre 1980 y 1990, hemos asistido a la emergencia de una pluralidad informal y de la constitución de una realidad polimorfa.²² Cuando accedemos a los discursos y estudios sobre el Perú de las últimas décadas, da la impresión de que los autores hubieran leído el libro X de la *Metafísica*: es *como si* lo hubieran leído y se hubieran convencido de que, para acceder a la unidad, hay que investigar y recorrer la pluralidad en sus diversos sentidos.²³ En este segundo momento Aristóteles nos llega como una huella. Finalmente, el tercer momento es el de la *Poética*, en el que Aristóteles nos llega como un signo. Es el momento de la *póiesis*, de la creación y la producción espiritual, donde hemos

²² Cf. García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001, pp. 259-318; cf. Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Latinoamericana Editores, 2003, pp. 147-214; cf. De Soto, Hernando, *El otro sendero*, Lima: El Barranco, 1986, pp. 283-317.

²³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, X, 3.

de inventarnos; el momento de lo que aún no ha sucedido pero puede suceder.²⁴ Es el momento en que, siguiendo a Aristóteles, hemos de tomar a los filósofos no solo para estudiar lo que ellos pensaron sino también para imaginarnos contextos nuevos, donde podamos poner a prueba sus propios planteamientos y los nuestros. El momento de convertir nuestro precario pasado intelectual en una tradición con la cual podamos dialogar y en la cual reconozcamos la historia acontecida de nuestro espíritu. El momento en que podamos pensar de nuevo los orígenes. El momento de pensar, trabajar y luchar por una pluralidad menos injusta, menos violenta, con menos miseria, con menos olvido. Solo así tendrá sentido seguir preguntando y respondiendo a la pregunta de por qué es importante leer a Aristóteles *hoy*.

²⁴ Cf. Aristóteles, *Poética*, IX.