

## ENTREVISTA A ENRICO BERTI

ALEJANDRO G. VIGO

In this interview E. Berti speaks about his early philosophical career, his rediscovery of Aristotle's dialectics as based on common beliefs (the *endoxa*), the importance of Aristotle's practical philosophy and his concept of the relation between ethics and politics. The modern notion of technique, which seems to have grown in importance in the last century, seems incapable of handling basic and essential metaphysical issues, and this is why we still need metaphysics today.

*Keywords:* Aristotle, dialectics, metaphysics, technique.

E. Berti habla en esta entrevista sobre sus estudios de filosofía, su descubrimiento del método dialéctico en Aristóteles, basado en las opiniones comunes (los *éndoxa*), la importancia de la filosofía práctica de Aristóteles y su concepto de la relación entre ética y política. La noción de técnica, que parece haber cobrado importancia en el último siglo, parece incapaz de afrontar los problemas metafísicos más elementales; esta es la razón por la que aún hoy necesitamos la metafísica.

*Palabras clave:* Aristóteles, dialéctica, metafísica, técnica.

AV.— ¿Cómo llega Ud. originariamente a la filosofía? ¿Cómo entra en contacto con la así llamada “Escuela de Padua” y con Marino Gentile, a quien Ud. reconoce como su maestro? ¿Cómo surge en ese contexto el interés por Aristóteles, que posteriormente sería central en su propia carrera filosófica?

EB.— Llegué a la filosofía cuando comencé a estudiarla en los años de la escuela secundaria. De hecho, ya desde el primer año me apasionó esta materia, la cual me parecía que conectaba con los problemas que yo tenía como adolescente: el problema religioso que tienen todos los jóvenes, cuando la educación religiosa reci-

bida entra en crisis; el problema de la interpretación de la historia, que me había suscitado la lectura de *Guerra y paz* de Tolstoi; el problema estético, que nacía de mi pasión por la música, por la pintura, por la poesía. En el segundo año tuve un docente, Armando Rigobello, que posteriormente llegó a ser uno de los filósofos italianos más conocidos. Él me ayudó a redescubrir el valor de la fe cristiana. Por eso, en el tercer año del liceo me decidí a inscribirme en la facultad de filosofía. Mi obispo me aconsejó ir a la Universidad Católica de Milán, pero Rigobello me tranquilizó, diciéndome que también en la Universidad de Padua había filósofos confiables, el primero de todos, su propio maestro, Luigi Stefanini, que entonces era representante del personalismo cristiano, y también Umberto Padovani, representante de la “metafísica clásica”, vale decir, aristotélico-tomista. Por ello, elegí Padua. Corría 1953. Entre los profesores de Padua elegí como director de mi tesis de grado a Marino Gentile, porque me parecía que a la inclinación a la metafísica clásica, propia de Padovani, unía el interés por el pensamiento contemporáneo, propio de Stefanini. Por eso, le propuse a Gentile hacer una tesis en la cual pudiera comparar, justamente, la metafísica clásica con el pensamiento contemporáneo. Marino Gentile me asignó una tesis sobre Aristóteles, titulada “Génesis y desarrollo de la doctrina de la potencia y el acto”. De hecho, su interpretación de la metafísica clásica derivaba más de Aristóteles que de Tomás de Aquino. Y le había dedicado a Aristóteles su primer libro: *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele* (“La doctrina platónica de las ideas-número y Aristóteles”) (Pisa 1930), que fue el punto de partida de mi tesis de grado. Nunca le podré agradecer lo suficiente a Marino Gentile su consejo de estudiar a Aristóteles, que en ese entonces no me entusiasmaba mucho, porque me parecía lejano a la filosofía contemporánea, pero que posteriormente me resultó de un valor enorme, no sólo porque Aristóteles me dio una formación de base en todas las disciplinas filosóficas (lógica, epistemología, psicología, metafísica, ética, política, poética), sino también porque más tarde se me reveló como un pensador de gran actualidad, también en la época contemporánea.

AV.— Desde su primera monografía, el libro sobre la filosofía del primer Aristóteles de 1962, el estudio del pensamiento aristotélico ha sido un eje central de su trabajo filosófico. No en vano es reconocido Ud. en todo el mundo como uno de los aristotelistas más importantes y más representativos de los últimos cuarenta años. Pero me atrevo a decir que, en su caso, la marca diferencial es que Ud. no sólo investiga *sobre* Aristóteles, sino que también piensa en cierto modo *con* Aristóteles y *desde* Aristóteles, cuando intenta abordar problemas sistemáticos, por ejemplo, en el ámbito de la metafísica, o en el de la teoría de la racionalidad, o en el de la filosofía práctica. ¿Puede indicar cuáles son las principales características y las principales vías del tipo peculiar de recepción del pensamiento aristotélico que Ud. intenta practicar, cuando se sitúa en perspectiva sistemática?

EB.— Efectivamente, mi interés por Aristóteles era de carácter filosófico, vale decir, sistemático. Y si en mi primer libro estudié el origen de su filosofía, fue para captar las razones por las cuales Aristóteles se había distanciado de su maestro Platón. Esas razones eran, precisamente, de carácter filosófico, a saber: una mayor atención a la problematicidad de la experiencia. Sobre todo, me interesaba la metafísica de Aristóteles, como ejemplo de una metafísica que, sin partir de una fe religiosa, llegaba a conclusiones fundadas en la razón y, sin embargo, compatibles con una fe religiosa. La lectura del libro de P. Aubenque *Le problème de l'être chez Aristote* ("El problema del ser en Aristóteles") (1962), me hizo ver que Aristóteles no era ese filósofo dogmático, cerrado, que se presentaba en la tradición escolástica, sino que era un filósofo problemático, a veces aporético, siempre dialéctico y, sin embargo, capaz, a diferencia de lo que sostenía Aubenque, de construir una metafísica válida, aunque no dogmática ni cerrada a la discusión, sino abierta al debate. Al estudiar "la unidad del saber en Aristóteles", que fue el título de otro libro mío (*L'unità del sapere in Aristotele*, 1965), descubrí que Aristóteles había construido sus doctrinas físicas y metafísicas más importantes no con un método deductivo, matemático, sino a través de la discusión dialéctica con

las opiniones de otros filósofos, teniendo siempre en cuenta la experiencia y el sentido común. En suma: me parecía que Aristóteles proponía una forma de racionalidad diferente de la de la ciencia y, sin embargo, capaz de construir una metafísica a través de argumentaciones rigurosas, controlables, que podían ser compartidas por todos. Posteriormente descubrí su filosofía práctica. Las características de su pensamiento que primero me atrajeron fueron, precisamente, una lógica no sólo formal, sino aplicable a la realidad concreta, una epistemología de tipo realista, una filosofía de la naturaleza abierta a desarrollos de tipo metafísico y, sobre todo, una metafísica basada en la experiencia, en el lenguaje común, en categorías que están siempre en uso, en todas las épocas de la cultura (materia, forma, potencia, acto).

AV.— En su abordaje de la obra de Aristóteles juega un papel muy importante la recuperación del componente dialéctico, característico del método y el estilo del pensamiento aristotélico, al que Ud. ha comparado y contrastado, además, con otras concepciones de la así llamada “dialéctica”, por ejemplo, la elaborada por Hegel. ¿Qué es, en definitiva, lo que Aristóteles tiene en vista con su concepción de la dialéctica? ¿Cuál es el aporte filosófico fundamental de tal concepción? ¿Se asocia la concepción aristotélica de la dialéctica, en último término, con una determinada concepción de la racionalidad, como tal?

EB.— La dialéctica aristotélica es, esencialmente, una técnica para la discusión lógicamente correcta, que da lugar a preguntas, objeciones, argumentaciones. Como tal, constituye el terreno ideal para un debate filosófico con todas las demás posiciones, en todas las épocas, sin cerrarse de antemano al diálogo, a la confrontación. Por medio de la “refutación”, que en cualquier caso puede convertirse también en una “demostración por vía de refutación”, permite reunir los resultados positivos, vale decir, permite dirimir controversias y establecer la verdad. Naturalmente, funciona sobre la base del principio de no contradicción, que permite considerar refutadas las posiciones autocontradictorias, y del principio de tercero

excluido, que permite afirmar la verdad de la posición opuesta a la que se ha refutado. Esa me parece, precisamente, su superioridad respecto de la dialéctica hegeliana, vale decir, su capacidad para hacer posible la refutación, sobre la base del principio según el cual la contradicción es signo de falsedad. En la dialéctica hegeliana, que gracias al marxismo estaba muy de moda en los años setenta, la contradicción no tiene esta función y, por tanto, la refutación no es posible: de hecho, no se comprende por qué, para Hegel, la contradicción, una vez reconocida como tal, incluso como necesaria, tenga que poder ser necesariamente eliminada. En la dialéctica aristotélica está en acción la racionalidad humana no científica, es decir, basada en opiniones, en convicciones más difusas (los *éndoxxa*). Es la racionalidad que se emplea cotidianamente en la vida práctica. He dedicado un libro entero a la comparación entre la dialéctica aristotélica y la hegeliana: *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (“Contradicción y dialéctica en los antiguos y los modernos”) (Palermo 1987). Pero posteriormente seguí ocupándome del asunto, y descubrí que una dialéctica de tipo aristotélico está en la base de muchas de las corrientes más significativas de la filosofía contemporánea (la filosofía analítica de Ryle, la hermenéutica de Gadamer, el falibilismo de Popper, la ética de la argumentación de Apel y Habermas, y aún otras concepciones).

AV.— Una de sus áreas principales de interés ha sido la filosofía práctica, y también aquí ha caminado Ud., en buena medida, de la mano de Aristóteles. ¿Qué es, a su juicio, lo central del enfoque aristotélico de la praxis y la racionalidad práctica?

EB.— Descubrí la importancia de la filosofía práctica de Aristóteles al inicio de los años ochenta, cuando se difundió en Italia, sobre todo, por mérito de mi ex alumno y colaborador Franco Volpi, el conocimiento de la “rehabilitación de la filosofía práctica”, que había tenido lugar en Alemania tras la crisis del marxismo. En la filosofía práctica de Aristóteles encontré —como, por otra parte, también lo habían hecho H. G. Gadamer, J. Ritter, R. Bubner, G. Bien— una forma de racionalidad capaz de orientar

la praxis, es decir, de formular juicios de valor, sin dejar de ser racionalidad, vale decir, sin recurrir a motivaciones de carácter religioso o ideológico. En mi opinión, ella permite superar la así llamada “ley de Hume”, es decir, la separación entre conocimiento y acción, entre descripción y prescripción, entre juicios de hecho y juicios de valor. En la filosofía práctica de Aristóteles he vuelto a encontrar el uso de la racionalidad dialéctica, que se me había aparecido fundamentalmente en la física y la metafísica. Más aún: ella resultaba ser el campo de aplicación por excelencia de la dialéctica. Pero no era éste su único mérito. La ética de Aristóteles tiene el mérito de ser puramente humana, es decir, de no estar fundada en una revelación o en una ley divina, y de ser, por tanto, completamente autónoma. Pero, a diferencia de la ética kantiana, tiene el mérito de no ser formal, porque contiene una motivación fuerte, la búsqueda de la felicidad. La concepción aristotélica de la felicidad es la más convincente que conozco, porque concibe la felicidad como la plena realización de todas las capacidades humanas, como el *fulfilment*, la *flourishing life*, para usar las palabras de Martha Nussbaum. Esta misma filósofa ha subrayado admirablemente también el carácter “frágil” de la felicidad en la concepción aristotélica, la importancia de la fortuna, de los bienes exteriores, de los bienes de relación. Todo ello contribuye a demostrar la finitud del hombre y, por tanto, también resulta ser una confirmación de la metafísica. Otro mérito de la ética aristotélica es la pretensión de valer no “siempre”, es decir, no en todos los casos, del mismo modo que las proposiciones de la matemática, sino “en la mayor parte de los casos”, vale decir: tiene el mérito de proveer reglas que admiten excepciones y de resultar más afín a la vida y a todas sus situaciones particulares.

AV.— ¿Cómo evalúa Ud. el modo en que Aristóteles piensa las relaciones entre ética y política? ¿Considera que una concepción de ese estilo puede mostrar todavía algún tipo de eficacia en el presente?

EB.— Para Aristóteles, como es sabido, ética y política están estrechamente conectadas. Más aún: la ética es una parte de la política, y la política tiene como fin el bien de la *polis*, vale decir, un valor esencialmente ético. Considero que la conexión entre ética y política es otro mérito de la ética aristotélica, porque reconoce la naturaleza esencialmente política del hombre, el hecho de que nadie puede ser feliz en solitario, viviendo en medio de los que son infelices, sino que la felicidad del individuo presupone la felicidad, es decir, la vida buena, de la *polis* entera. Igualmente válido es el carácter ético de la filosofía política de Aristóteles, carácter ético del cual la filosofía política moderna ha renegado, al pretender emancipar la política de la ética, como ha mostrado Maquiavelo. De ese modo ha llevado a la Europa moderna a las catástrofes de las dos guerras mundiales y los totalitarismos. El renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles ha mostrado, además de la posibilidad de una racionalidad capaz de orientar la praxis, también la necesidad de un redescubrimiento de la ética no sólo en la filosofía, la medicina, la economía, sino también en la política. Naturalmente, no soy el único que piensa de este modo. Ya lo han hecho ilustres filósofos contemporáneos, acusados por ello de “neoaristotelismo”, tales como Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Hans Jonas, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum. La eficacia de la concepción aristotélica ha sido demostrada por el fracaso de las concepciones alternativas llevadas a cabo en la filosofía moderna, es decir, por el fracaso de la separación de la política y la economía respecto de la ética. Pero sobre este tema he ofrecido explicaciones más amplias en mis libros *Le vie della ragione* (“Las vías de la razón”) (Bologna 1987) y *Soggetti di responsabilità* (“Sujetos de responsabilidad”) (Reggio Emilia 1993).

AV.— Hoy vivimos en un mundo sustancialmente diferente del que Aristóteles tenía en vista: un mundo integralmente tecnificado y determinado por las comunicaciones, que en nada o en muy poco se aparece a la polis griega o incluso al imperio antiguo, y en el cual el genuino sujeto del acontecer parece ser la sociedad de masas. ¿Qué espacio puede tener en el contexto actual un ideal de la

vida buena como el elaborado por Aristóteles? ¿Cómo podría un ideal de ese tipo ir más allá de la esfera del sujeto invidual, para proyectarse en el campo de la política?

EB.— La institución política que se presenta como alternativa a la *polis* griega es el Estado moderno, entendido como institución que posee el monopolio del uso legítimo de la fuerza (M. Weber), pero que tiene como fin exclusivamente la propia conservación, la mera supervivencia, vale decir, en el mejor de los casos, el orden y la paz. Requisito fundamental del Estado moderno es la soberanía, que presupone la autosuficiencia. Ahora bien, el Estado moderno, desde hace al menos un siglo, evidentemente está en crisis, en el sentido de que está perdiendo progresivamente la propia autosuficiencia y, por consiguiente, la propia soberanía. La expresión de tal crisis es el fenómeno de la “globalización”, es decir, de la interdependencia mundial entre todos los Estados. Éstos han perdido la soberanía respecto del exterior, con el desarrollo de organizaciones políticas multinacionales como la Unión Europea (y antes aún los Estados Unidos de América). Es previsible que nazcan organizaciones análogas también en América Latina y en África. Pero también respecto de su propio interior los Estados han perdido la soberanía, con el desarrollo de las autonomías locales, las regiones, los *Länder* y de varias formas de federalismo. Si el Estado moderno está destinado a desaparecer en el curso de la historia, como todo aquello que ha nacido en la historia, la *polis*, entendida como la sociedad perfecta, vale decir, autosuficiente, a la cual el hombre pertenece por naturaleza y dentro de la cual únicamente puede realizar la propia felicidad, está destinada, en cambio, a sobrevivir mientras la tierra sea habitada por seres humanos. Ha cambiado de dimensiones, no es más ni Atenas ni Roma, sino que es toda forma de institución política que logra alcanzar los límites de la autosuficiencia, incluso si tales límites tienen que coincidir con los de una sociedad política mundial. Por ello, considero que el ideal aristotélico de la vida buena al interior de la *polis* no ha quedado obsoleto, sino que conserva también hoy, *mutatis mutandis*, toda su vitalidad. En este respecto, comparto lo que ha escrito Jacques

Maritain en *Man and the State* (“El hombre y el Estado”) (Chicago 1951).

AV.— Otro fenómeno que parece desafiar seriamente la filosofía práctica de Aristóteles es el fenómeno de la técnica. Se podría argumentar que estamos en presencia de una radical reinterpretación tecnocrática del ámbito ético-político, del ámbito entero del obrar humano, que no pareciera dejar ya espacio alguno para la tesis aristotélica del primado de la praxis sobre la técnica. ¿Puede rescatarse todavía la propia idea aristotélica de praxis, en un contexto en el cual la concepción aristotélica de la *techne* parece haber quedado del todo obsoleta, frente al fenómeno de la actual “técnica planetaria”, como la ha llamado Heidegger? ¿O habrá que asumir que lo que hoy llamamos “praxis” o “acción” ya poco y nada tiene que ver con lo que entendía Aristóteles bajo tales nociones, al igual que ha ocurrido con la propia noción de “técnica”?

EB.— Por muy sorprendente que sea el fenómeno de la “técnica planetaria”, descrito por Heidegger y posteriormente incrementado por la difusión de la informática, creo que Heidegger exageró su importancia filosófica. Es evidente que hoy la vida humana entera está condicionada por la técnica, pero no menos evidente es que la sola técnica no está en condiciones de resolver todos los problemas humanos. Signo evidente de ello es, desgraciadamente, la nueva crisis económica que se está difundiendo en el mundo entero y que se teme pueda producir millones de víctimas. Por muy potente, cuasi-omnipotente que sea, la técnica sigue siendo, sin embargo, un medio, un instrumento, mientras que la praxis, entendida como un cierto modo de vivir, o como vivir bien, es un fin. Si la técnica se confunde con un fin, o bien si la sociedad humana asume fines puramente “técnicos”, como el infinito enriquecimiento, la técnica está destinada a volverse contra sí misma y a producir así daños inmensos. Prueba de ello es la crisis de un mercado económico sin reglas éticas y políticas. El mejor remedio para la absolutización de la técnica es la educación, una educación auténticamente “humanística” —tampoco en esto concuerdo con Heidegger—, que ayude

a pensar los fines, que haga descubrir el valor de las acciones y fines por sí mismos, de la “actividad”, de una “vida floreciente”.

AV.— El mundo de la técnica planetaria parece ser, a la vez, el mundo en el cual el pensamiento metafísico y religioso se ha hecho poco menos que imposible, incluso la ética aparece en ocasiones como relegada al ámbito de lo meramente emotivo, irracional: todo pensar parece reducirse al mero cálculo, indiferente a toda ulterior orientación de sentido. Sin embargo, Ud. ha defendido la persistente validez de una concepción, en cierto modo, clásica de la metafísica, que pretende retener, al menos, dos elementos nucleares de la concepción aristotélica, como son el carácter trascendentista y el método dialéctico. ¿En qué consiste tal concepción? ¿Cuáles serían sus ventajas frente a otras concepciones alternativas? ¿Puede una concepción de ese tipo enfrentar exitosamente el desafío de la radical puesta en cuestión la posibilidad misma del discurso metafísico?

EB.— La concepción clásica de la metafísica, de la cual sigo defendiendo la validez, no coincide ni con la metafísica de Aristóteles, condicionada por su cosmología, ni con la de Tomás de Aquino, que mezcla Aristóteles con el neoplatonismo, ni tampoco, finalmente, con la que Hegel llamaba “la vieja metafísica”, es decir, la metafísica de Wolff, criticada por Kant. Una metafísica que pueda proponerse hoy, cuando la ciencia ha extendido al máximo su ámbito de competencia, conquistando toda una serie de territorios que en otro tiempo pertenecían a la filosofía, es una metafísica extremadamente esencializada, es decir, reducida al mínimo necesario, a lo indispensable, que es el reconocimiento de la insuficiencia del mundo de la experiencia humana, comprendido en su totalidad, de su incapacidad de explicarse por sí mismo, de la ausencia en su interior de una explicación última, suficiente, completa. De la metafísica aristotélica mantiene valor todavía la actitud de asombro frente a la realidad y la consiguiente búsqueda de una causa, más allá de todas las causas parciales de las que se ocupa la ciencia, de causas totales, vale decir, de “causas primeras”, que no pueden ser

múltiples, como lo eran para Aristóteles, sino que, para ser suficientes, deben reducirse a una, es decir, al Absoluto, un Absoluto trascendente. Una metafísica de este tipo consiste esencialmente en aquella que mi maestro Marino Gentile llamaba la problematicidad de la experiencia, es decir, en un “preguntarse todo que es todo preguntar”. En este sentido, he hablado de una “metafísica débil”, débil, desde el punto de vista epistemológico, porque es pobre en contenido informativo, aunque fuerte, desde el punto de vista lógico, porque es difícilísima de refutar. Pero, dado que la expresión no ha gustado a algunos, pues evocaba el “pensamiento débil”, la he llamado también “metafísica humilde”, pobre, leve, sutil (véase la colección de textos contenida en mis *Incontri col pensiero contemporaneo* [“Encuentros con el pensamiento contemporáneo”], Pistoia 2006). La mejor defensa de ella es la refutación de todas las posiciones alternativas, esto es, de las metafísicas inmanentistas y las varias formas de nihilismo, relativismo, escepticismo. Esta refutación no es difícil, porque tales concepciones alternativas prácticamente se destruyen por sí mismas.

AV.— Por último, si no estoy mal informado, Ud. se ha declarado un pensador creyente, y ello a pesar de que en el seno de la civilización tecnológica y, particularmente, en el estado actual de la civilización europea la fe religiosa parece estar expuesta a los mismos desafíos que la propia razón metafísica, si es que no a desafíos incluso mayores, ya que no parece poder situarse adecuadamente en el ámbito demarcado por la concepción actualmente dominante de la racionalidad. ¿Podría explicar brevemente cómo sitúa Ud. el fenómeno de la fe y, de modo más general, el discurso religioso, dentro del conjunto de su propia concepción de la racionalidad?

EB.— No sé valorar exactamente la situación actual de la religión, desde el punto de vista sociológico. Algunos la consideran desastrosa, a causa de la imparable secularización de la cultura, mientras que otros hablan de un retorno a la religión, de un redescubrimiento de lo sagrado. Confieso que este asunto no me interesa

mucho. Como filósofo, profeso una filosofía “abierta” a la fe religiosa, vale decir, que deja espacio para la posibilidad de creer. Tal es, precisamente, la metafísica de la que he hablado antes, porque admite un Dios trascendente y personal, sin el cual no es posible ni revelación, ni fe, ni religión. Sin embargo, no creo que una filosofía de tal tipo lleve necesariamente a la fe, ni, en particular, a una fe como el cristianismo, de la cual, sin embargo, me confieso creyente. La fe es un acto libre, que no debe ser impedido por una filosofía incompatible con ella, pero que tampoco puede estar necesitado de una filosofía, ya que, en tal caso, no sería fe sino conocimiento. Si se decide creer por razones de carácter histórico, social, existencial, y si, creyendo, se descubre que, gracias a la fe, la vida adquiere un sentido, entonces el mal, el dolor, el sufrimiento ya no resultan inútiles, la esperanza de la vida después de la muerte no resulta del todo infundada. No me considero un “filósofo cristiano” y menos aún un “filósofo católico”, porque mi filosofía no tiene nada de específicamente cristiano o católico, aunque personalmente soy cristiano y católico. El tipo de racionalidad que profeso, “dialéctico”, en el sentido de abierto al diálogo, está abierto también a la fe, en la medida en que no considera poder explicarlo todo y no excluye que haya una explicación de ello, aunque sea inaccesible a la razón.

AV.— Prof. Berti, muchas gracias por esta conversación.