



Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo

ISSN 1669-9092

Año V, Número 17, Abril 2008

**VOLPI Y ROSENZWEIG Y EL RETO DE ORIENTAR EL OBRAR HUMANO;
UNA RELECTURA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES.**

José Luiz Bueno (Brasil) ¹

Resumen

En este artículo intentaremos explicitar la evaluación de Franco Volpi respecto la situación de la razón en el siglo XXI y su intento de rehabilitar la filosofía práctica de Aristóteles para ver si la *phrónesis* puede volver a ser utilizada como medio para orientar el obrar humano tras el derrumbe de las categorías filosóficas y de la estructura metafísica racionalistas e idealistas. También se intentará exponer algunos de los elementos de la filosofía de Franz Rosenzweig que podrían hacer frente a esta cuestión.

Palabras-clave: ética, *phrónesis*, filosofía práctica, relativismo, existencialismo, Nuevo Pensamiento, Franco Volpi, Franz Rosenzweig

Abstract

In this article we should try to make explicit the work of Franco Volpi when he tries to expose the status of reason at the 21st century and the intent of rehabilitation of the Aristotelian practical philosophy and his *phrónesis* as tools to achieve orientation to human acting after the catastrophe of rationalism and idealism. We shall also try to expose some elements of Franz Rosenzweig's thinking as an alternative to face those issues.

Keywords: Ethics, *phrónesis*, practical philosophy, relativism, existentialism, New Thinking, Franco Volpi, Franz Rosenzweig

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Pablo, Brasil. Estudiante de Magister en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Volpi y Rosenzweig y el reto de orientar el obrar humano

Seguimos en el siglo XXI delante de cuestiones de fondo que nos muestran el desaliento antropológico y la necesidad de capital simbólico que nos ayuden en nuestro tiempo a direccionar el actuar humano individual y colectivo. Las cuestiones de ética, tan apremiantes, son cada vez aún más complejas.

Franco Volpi nos pone estas cuestiones de forma tan explícita que muestran el agobiante de nuestra situación actual. Sus estudios han mostrado la actualidad del debate respecto a la retomada del aristotelismo como un tesoro de saber que se revela más que adecuado a la tarea de buscar una disciplina que oriente el obrar humano. Esto se hace muy patente en su artículo “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”². En ello, Volpi hace un examen de los autores, en particular los alemanes, y sus posiciones frente la necesidad de un instrumento filosófico para orientar el obrar humano ante su desacuerdo a la comprensión moderna del obrar y de su idea de un saber unitario y metódico a la vez que buscan obtener alguna referencia para el obrar tras el colapso de las disciplinas metafísicas que se encargaban de la tarea de establecer criterios absolutos o al menos constantes para el obrar.

En su examen de las motivaciones³ para la reasunción de los conceptos de *theoría* y *práxis* de Aristóteles, o sea, de su filosofía práctica, Volpi pone relieve en dos textos los cuales considera paradigmáticos. Uno de ellos es el de Hannah Arendt, en el cual ella llama la atención para el concepto aristotélico de *práxis* como fundamental para la distinción del fenómeno del *lo* político⁴ contra la tiranía de la producción y del trabajo característicos de la vida contemporánea. El otro, de H.-G. Gadamer, es el capítulo “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” de su libro *Wahrheit und Methode*, en el cual plantea la actualidad de la ética de Aristóteles por razón de su determinación de la *phrónesis*, la prudencia, como el saber que orienta el obrar y la vida del hombre.

Volpi encuentra absolutamente necesario hacer ver la distinción clara que los neo-aristotélicos hicieron o mantuvieron entre *theoría* y *práxis* pues que sin eso queda imposible usar la filosofía práctica para hacer frente a la racionalidad de rasgo científico que, a pesar de sus contribuciones al conocimiento de la naturaleza, no se ha podido hacer cargo de la orientación del obrar humano. Manteniendo la distinción determinada por Aristóteles, el saber práctico, *la praxis*, puede generar un tipo de acción, la *ética*, que tiene como su particularidad la búsqueda de un resultado para el hombre que es la *eudaimonía*, la felicidad. Con esta distinción, el saber práctico, que actúa mediante la *phrónesis*, la prudencia, adquiere su autonomía respecto tanto al saber teórico, la *theoría*, cuyo fin es *alétheia*, la verdad, cuanto al saber técnico, la *poiesis*, el producir, cuyo saber es la *tekhné*.

Esto hace, según Volpi⁵, de la *phrónesis* aristotélica el paradigma por excelencia del saber de la *práxis* que orienta el obrar en oposición clara al saber meramente descriptivo y constativo además de axiológicamente neutro del saber de las disciplinas prácticas contemporáneas.

² VOLPI, F. *Rehabilitación da la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, in “Anuario Filosófico”, Universidad de Navarra, 1999, pg 315-342.

³ Idem, pg 317.

⁴ la cursiva es de Volpi.

⁵ Idem, pg 338

Una aplicación muy evidente de estos conceptos y de estas sus investigaciones se puede comprobar en su artículo “*El hombre entre el nihilismo de la técnica y la responsabilidad ético-política*”⁶, en el cual el autor empieza por hacer un análisis respecto el propio o no de una filosofía de la técnica, en el sentido de saber se una filosofía nominativa más (como otras, por ejemplo, filosofía de la medicina, filosofía del deporte, filosofía del esto y aquello) no sería sencillamente una nueva *anábasis* al detalle sin importancia especial.

Empero, el reto que la técnica ha puesto al hombre, especialmente si se la considera en su asociación con la ciencia, es tan largo que se constituye en un tema mucho más amplio que el término “técnico” lo hace parecer. Volpi demuestra la relevancia del debate filosófico respecto la técnica retrocediéndolo ya mínimamente hasta Rousseau, pero muestra asimismo el largo recorrido de textos y autores que llegan hasta el siglo XX incluso con Adorno, Horkheimer, Marcuse, el último Heidegger, Emmanuele Severino.

El problema Volpi lo plantea mostrando que el entusiasmo con la técnica que lo demostró la revolución industrial ahora se ha cambiado en una gran preocupación con la seguridad de la humanidad ya que la técnica se ha desechado del significado y de la herencia simbólica. Dice Volpi que

“Se puede decir que la filosofía se ha encontrado sustancialmente no preparada frente al fenómeno de la técnica, y que por ello no ha prestado una consideración particularmente atenta al problema de su incontrolado desarrollo”⁷.

Ahora bien, esto se comprende históricamente desde del fenómeno del renacimiento, del racionalismo hasta el empirismo y el positivismo comtiano, pero también con el desarrollo científico del fin del XIX y del comienzo del siglo XX. La filosofía como que se quedo deslumbrada y ofuscada con las posibilidades que la técnica prometía al bienestar de la humanidad. Su esperanza era de ser la racionalidad tecno-científica una aliada del humanismo progresista. La ciencia como productora del conocimiento y la técnica como su aplicación eran entendidas como valores y como aliadas en la lucha contra el obscurantismo.

Pero, ciencia y técnica se mostraron en el siglo XX no sólo como partes del compuesto cultural sino como potencias y agentes de cambio globales en tanto al medio ambiente pero también, y lo más importante, en su capacidad de intervención en el propio hombre haciéndole patente su carácter de “animal incompleto”⁸. Y esta su “defectuosidad” se hace argumento para el “*empowerment*” de la ciencia y da la técnica como agentes y instrumentos de cambio. Asimismo, al progreso del conocimiento tecno-científico, que es un conocimiento de cómo hacer cambios, no ha correspondido un criterio de elección del que hacer: “Nos damos cuenta de que ésta nos enseña cómo realizar una infinidad de cosas, pero es incapaz de enseñarnos cuáles hacer”.

⁶ VOLPI, Franco. *El Hombre entre el Nihilismo de la técnica y la responsabilidad ético-política*, in revista en-línea Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo, Número 13, Año IV, Buenos Aires, 2006, publicado originalmente en *América y la idea de la nueva humanidad*, pp. 83-92, Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Tomo IX, Córdoba, 2003.

⁷ idem

⁸ *Mangelwesen*, cómo lo cita Volpi en el artículo.

Así, este alargamiento del ámbito de la tecno-ciencia empieza a hacerla entrar en conflicto con el humanismo progresista en medio al cual fue alentada y se ha desarrollado. El cambio se hace evidente y el conflicto se hace pleno cuando la tecnociencia choca con los conceptos de “persona” y de “naturaleza humana”. El desarrollo de la tecnociencia se hace tan poderoso que ella ya puede proponer y hacer efectivos cambios en la estructura misma del hombre. Dice Volpi que “la tecnociencia hace estallar las bases de la tradicional concepción del hombre”. Pero esto tiene un alto costo. Estallar la concepción del hombre, basada en la tradición cristiana y bíblica, no significa tan solamente deshacer una descripción teórica del hombre sino que le sacar los fundamentos de sus valores. A esto se añade el problema central causado por el desarrollo tecno-científico: la desarticulación de la antropología heredada de la tradición humanista cristiana. La tecno-ciencia, además de deshacer en concepto de naturaleza humana, “no está en grado, en cuanto asimbólica, de proporcionar elementos para una antropología a la altura de los problemas que plantea”. El “hombre”, antes una categoría metafísica, universal, ahora se hace un “algo” concreto, objetivo, al alcance de la mano de la técnica, y por ende, un algo manejable y cambiante.

Y es así que la cultura humanista desecha el sueño de una eterna cooperación con la tecnociencia. Ahora se hacen patentes los peligros de este alejamiento, incluso muy claramente registrados en la historia del siglo XX.

Frente al cuadro histórico así descrito, Volpi se percata de que el cambio también se hizo en la forma de manejar el tema de la tecno-ciencia. Su artículo plantea que muchos documentos de alcance transnacional, como las declaraciones de los derechos del hombre de 1789 o el de la ONU de 1948 ponen los temas tecno-científicos bajo los criterios macropolíticos de las naciones, o sea, su ámbito de elección se dio en el campo ético-político. Las declaraciones universales que se siguieron se fueron cambiando para temas de protección de los derechos de la persona contra el abuso del poder por los leviatanes nacionales y posteriormente para el control de los recursos naturales.

“Y es aquí entonces donde nace una atención específica por el problema de la ciencia y de la técnica, como se ve por ejemplo en la ‘Declaración de Derechos Humanos y el Desarrollo Científico y Tecnológico’ (ONU, 1982)”.

Volpi hace notar que globalmente se percibe que ahora la ciencia y la técnica son de suyo amenazas si no se ponen bajo un control social:

“Se advierte en este punto un significativo cambio de acento. También aquí, naturalmente, se trata de proteger la dignidad de la persona humana, pero las amenazas a dicha dignidad no provienen ya del poder político sino del desarrollo científico y tecnológico, en particular del desarrollo de las técnicas biomédicas y de la ingeniería genética”.

¿Cuál es el peligro primordial? ¿Qué es eso que la tecno-ciencia puede hacer que sea tan maléfico al humano? Una de las posibilidades la expone Volpi hablando de la gran inquietud

“acerca de la minuciosa eventualidad de que, más que promover la realización del hombre, la tecno-ciencia termine por desarraizarlo de su mundo natural y cultural, depauperando los recursos simbólicos”

O sea, los cambios potenciales que la tecno-ciencia puede provocar en el “humano” pueden ser tan significativos que no solamente aspectos de su cuerpo se transformen sino que estos

cambios se traducirán en inexorables alejamientos de los signos o de la herencia simbólica basada en el cuerpo y en su imagen social, cultural y/o religiosa. Esto hace patente que todavía no hay un concepto antropológico que se interponga al manejo sin criterio de la naturaleza humana por la tecno-ciencia. Volpi hace un recorrido donde evalúa el concepto de hombre o de naturaleza humana en su trayecto a través de la historia desde los griegos hasta los cristianos y los humanistas hasta nuestro momento actual: “nos encontramos hoy ante una suerte de ‘crisis antropológica’ en la que carecemos de una idea compartida de humanidad, adecuada a los problemas surgidos a partir de la tecnociencia”. El hombre ahora al total alcance de la mano de la tecno-ciencia más que nunca se hace un ser incompleto, un animal “precario”.

La cuestión que se plantea Volpi es si es posible una antropología que tenga capital simbólico suficiente para que pueda ayudar que el hombre sea protegido de la manipulación sin criterio. O dicho de otra forma, ¿Cómo hacer frente al nihilismo inducido por la técnica?

Su esperanza se expone en su sugerencia de una solución aunque frágil sea practicable, que es de una suerte de “humanismo no-antropocéntrico” que se mantenga abierto al progreso científico y técnico pero que a la vez no subordine el hombre a la técnica sin reglas. O en sus palabras: “en resumen, un humanismo que, frente al carácter asimbólico de la técnica, se esfuerce por activar el sentido de responsabilidad del cual la humanidad es en principio capaz”.

Pero el propio Volpi se da cuenta de que al fin y al cabo el problema se mantiene pues que el propio hombre (o sea, nosotros) quiere la felicidad máxima, la realización máxima, la solución de los problemas inmediatamente, ahora mismo, y no mañana o después. Si no se logra un modo de guiar estos cambios y realizaciones, se puede llegar a un mañana sin nosotros, un “reino del hombre” sin su soberano, como lo expone Volpi.

A partir de los planteamientos de Volpi, las cuestiones se aúnan y podríamos preguntar si los posibles cambios impuestos por la tecno-ciencia a la estructura del hombre harán aún posible la aplicación del concepto de *eudamonia* pues si se cambia el sujeto del obrar ético si puede posibilitar que también se cambie el objeto (el *telos*) del obrar y incluso el criterio del bien actuar. Puede que la tecno-ciencia ponga también este reto al tradicional concepto de felicidad.

Ahora bien, de vuelta al estudio de Volpi respecto la rehabilitación de la filosofía práctica, él hace una consideración respecto algunas de las principales dificultades para el transporte de la filosofía práctica aristotélica a nuestros días. Él autor piensa el modelo aristotélico como adecuado en su tiempo para orientar el obrar en el sentido que podría hacer el mejor balance de los medios con vistas si no “al fin” al menos a un fin. Pero, en nuestro tiempo, las principales dificultades ya no son respecto a los medios sino que, como se hace patente, las son sí respecto a fines, pues que en este campo la razón contemporánea se revela absolutamente desorientada.

Tal vez el éxito de la filosofía práctica en el tiempo de Aristóteles se debió, según Volpi, al hecho de esta ser una determinación específica que se hizo dentro de un marco más general de una antropología, una cosmología y una metafísica que suministraba esta orientación general a fines. La dificultad de los neo-aristotélicos es exactamente que trabajan y piensan en un horizonte de una razón post-metafísica que sufre de una total ausencia de todo marco por el cual el obrar se pudiera orientar. Sin esto, la *phronesis* corre el riesgo de convertirse en simple ideología.

Así que al final del artículo⁹, Volpi deja la cuestión abierta respecto a la posibilidad del orientarse en el obrar pues no halla en su tiempo nadie que presente una estrategia para contestar esta pregunta frente al “destierro post metafísico”, como lo llama Volpi al estado de absoluta ausencia de referenciales orientativos para la razón práctica.

En los comienzos del siglo XX Franz Rosenzweig, el filósofo alemán y pensador del judaísmo, se hace cargo de repensar la razón tras su caída desde su trono en las cumbres de la totalidad. Su obra es el relato del camino del autor tras su constatación de aquello que él llama de “fractura del todo”, que es estado de fragmentación de la razón tras el derrumbe del proyecto de una razón absoluta del idealismo alemán, especialmente aquel de corte hegeliano.

En su obra mayor, la Estrella de la Redención¹⁰, pero también en artículos como el “The New Thinking”¹¹, o el “Atheistic Theology”¹², Rosenzweig parte exactamente de la situación de fragmentación de la noción del Todo de la filosofía idealista para planter un camino de la experiencia existencial como la vía para el reencuentro con el hombre. Rosenzweig hace un largo recorrido para demostrar cómo la descubierta de la individualidad con su recusación de someterse a una idea abstracta del todo estableció un punto fuera de este todo idealista, y con eso, constató que el Todo ya no era más un todo. Para constatar eso, Rosenzweig toma las obras de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche como ejemplos de cómo “los filósofos” y no solamente sus filosofías se pusieron firmemente fuera del todo. Y a estos ejemplos Rosenzweig añade su argumentación de que la muerte introduce una nada que se rehúsa a ser engolfada en el Todo y que al rechazar el todo establece una nada que es la nada de la muerte del individuo, una nada que fue evitada por la filosofía del todo mas que, sin embargo, se impuso cómo una realidad fáctica irrecusable.

En este movimiento de fractura del Todo el filósofo se percata que ya no es la verdad la que sostén la realidad, sino que es la realidad la que garantiza la verdad. Y la verdad es que la experiencia no percibe un todo, sino tres realidades no reducibles una a la otra y solamente reducibles a sí mismas: Dios, Mundo y Hombre; experiencia que sabe nada ni descubre nada respecto las “esencias” de estos, mas solamente descubre el humano en el hombre, el mundano en el mundo y el divino en Dios, y sólo en el hombre el humano, y sólo en el mundo el mundano y sólo en Dios el divino.

A partir de esta constatación de la fragmentación del todo y a la vez que la realidad fáctica del hombre se imponía juntamente con la realidad fáctica del mundo, Rosenzweig propone que las tres categorías clásicas de la realidad, Dios, Mundo y Hombre, podrían ahora ser rehabilitadas en un horizonte no dogmático, no metafísico, pero en su plenitud ontológica y absolutamente experienciable a la vez que totalmente inmersas en el flujo del tiempo.

⁹ VOLPI, F. *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, in “Anuario Filosófico”, Universidad de Navarra, 1999, pg 315-342.

¹⁰ ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. Trad. Miguel García-Baró.

¹¹ ROSENZWEIG, Franz. *The New Thinking*. In: _____ *Philosophical and Theological Writings*. Trad., ed., coment. y notas de Paul W. Franks y Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

¹² ROSENZWEIG, Franz. *Atheistic Theology*. In: _____ *Philosophical and Theological Writings*. Trad., ed., coment. y notas de Paul W. Franks y Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

La estructura de su pensamiento ya no separa filosofía y teología. Su propuesta es que ahora es el tiempo en que filosofía y teología se justifiquen recíprocamente. Pero su teología no es dogmática y su filosofía tampoco es metafísica sino que ambas asumen un carácter existencial y de rasgos pragmáticos pero fundamentados en la experiencia fáctica mutua de Dios y Mundo y Hombre. Su lenguaje se propone ir más allá de la lógica y asumiendo un carácter gramatical. Y su propuesta hace un camino de una narrativa existencial para intentar describir el camino constatado y la posibilidad futura del hombre. Así, su narrativa utiliza de las experiencias históricas presentes en la tradición judío-cristiana de la experiencia amorosa de Dios con el hombre, que presentan la única posibilidad de sacar el hombre de su cierre en su sí-mismo. Esta experiencia es de tal naturaleza que empuja el hombre a compartir este amor divino con el prójimo, uno recipiente apto a recibir este influjo fraternal del hombre ahora abierto al mundo allende su yo. Y esta vivencia del otro tras el vínculo del amor se vuelve también al mundo cómo el *locus* propio de la manifestación de Dios. Así, tres elementos facticos se hallan frente al otro en relación simétrica: Dios y Hombre y Mundo. Estos tres elementos establecen las tres relaciones fundamentales de la existencia: Dios al Mundo: Creación, Dios al Hombre: Revelación, El Hombre al Mundo: Redención.

El que nuestro autor pretende, como lo expone en un pasaje del Nuevo Pensamiento, nos es declarar el fin de la filosofía sino plantear el comienzo de una filosofía de la experiencia, la cual ya no haga la cuestión “¿Qué es?” sino que pregunte el qué estos elementos hacen el uno al otro.¹³

Así que el tema fundamental se desplaza de la cuestión de la esencia de las cosas dentro de la Totalidad, ahora inexorablemente fracturada, para la relación del pensador con el pensado. Esta filosofía de la experiencia es distinguida de las ciencias particulares que utilizan el término “experiencia” pero lo hacen en su marco científico específico quitando a esto su significado y valor. La filosofía de la experiencia intenta relacionar el valor y el significado de las cosas a la experiencia de tal manera que eso sólo pueda hacerlo un individuo concreto, y no solamente tomándola en su carácter epistemológico¹⁴.

En esto contexto de la temporalidad de la experiencia de la Revelación y en su transbordo en amor al prójimo, la filosofía en sí misma es transformada, no siendo más un actuar pasivo, un dialogo muerto, pero un vivo actuar donde el otro del diálogo nos es solamente un lector, y no es que tenga solo oídos, sino que es alguien que tiene también un boca. La filosofía deja de ser sólo texto y se cambia en palabra. Su visión existencial, en su vivencia de la revelación, asume un carácter pragmático muy evidente. Incluso “su teoría de la religión es una paidéia religiosa”¹⁵.

En su tríptico *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig presenta el estado de la razón que se reconoce fragmentada de tal manera que sus elementos primordiales, Dios, Hombre y Mundo, se presentan en el primer libro como distintos uno del otro y cerrados en sí

¹³ROSENZWEIG, Franz. *The New Thinking*. In: _____ Philosophical and Theological Writings, pg 117

¹⁴GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, pg. 400

¹⁵ PONDÉ, Luiz Felipe. *Teoria da Religião: Dois exemplos de crítica ao uso do conceito de cultura no estudo da religião em Leo Strauss e Franz Rosenzweig*, in Revista Agnes, n. 1., São Paulo: Oficina do Livro, 2004, pg. 27

mismos. O sea, exactamente el estado del conocimiento, que ya nadie puede tener por cierto, ya nada puede tener como parte de un todo, ya nada puede ser descrito en su “esencia” pues que no hay esencias. Así que estos tres elementos sólo pueden ser vividos por experiencia. ¿Y quién los puede experimentar? Ya no más un filósofo ideal sino que un individuo que filosofa. El segundo libro es el esfuerzo de demostrar cómo cada uno de estos elementos salen de su aislamiento y establece relación con el otro. Y es en la relación que es dada la Revelación. La Revelación no es tanto el hecho histórico empírico sino que primero la revelación del hombre a sí mismo y su experiencia de Dios e del Mundo. En este sentido de relación, el cual se da por el diálogo con el otro, un dialogo vivo con un interlocutor que se hace el elemento que, por medio de la relación de amor experimentada primero por el Yo con Dios, ahora saca el individuo de su auto cierre y lo pone en una relación viva, entre vivos, que se hablan. Es solamente este encuentro del hombre con el otro que podrá ser fundamento para la acción. Este encuentro, no ideal, sino vivo, entre hombre y hombre, entre palabra y oído, esta relación de amor, es una de las grandes contribuciones del filósofo judío alemán al esfuerzo de redescubrir el papel de la razón, en particular cuando esta intenta comprender principios para la acción ética.

Así que, aunque de una forma rapsódica, tal vez se pueda ver en estos elementos el intento de un filósofo, que sufrió el cambio de una visión de mundo de la totalidad a una absoluta fragmentación del real y que además vivió la experiencia directa del horror a través de su tiempo como soldado en el *front* alemán durante la primera guerra mundial, un filósofo que allende los fragmentos de la razón encuentra el hombre y juntamente con él, a través de la facticidad existencial de ellos, de la apertura del hombre al otro y al mundo, encuentra el vínculo humano del amor y aún añade a esto la propuesta de que la vivencia del humano es un camino de formación (*paidéia*) cuyo fin sea una redención del mundo. Tal vez el existencialismo no ateo de Franz Rosenzweig, su búsqueda del sitio propio del hombre en su relación con el mundo y su concepto de la relación de individuos fácticamente existentes cuyo vínculo que los pone en la vida real es el amor, pueda presentarse como un aliento en la búsqueda de una razón que pueda orientar el obrar.