



NÚMERO 31
OCTUBRE 2020
Buenos Aires

**RACIONALIDAD PRÁCTICA: ARISTÓTELES Y HEIDEGGER.
ENTREVISTA A FRANCO VOLPI.¹**

Julia Urabayen Pérez (España)²

Abstract

In this interview, Prof. Volpi reflects on several topics. First, concerning the close relationship that exists between Aristotelian philosophy, nihilism and technology. According to Dr. Volpi, the contemporary world has been thoroughly shaped by technoscience, and requires a recovery of the meaning of human action and life.

¹ Publicado originalmente en *Anuario Filosófico*, XLI/3, p. 581-593, 2008.

² Dra. en Filosofía, Universidad de Navarra. Profesora de Filosofía Contemporánea en esta universidad. Miembro del Equipo Editorial de diferentes publicaciones filosóficas. Ha publicado *El pensamiento Antropológico de Gabriel Marcel*, y *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*.

Secondly, given that these were important themes in the later writings of Heidegger, Volpi treats these questions and evaluates if Heideggerian point of view is appropriate to understand today's world. In addition, he propounds his vision of the relationship between philosophy and literature, as well as the role of philosophy in our contemporary world.

Keywords: practical philosophy, technology, nihilism, Aristotle, Heidegger.

Resumen

En esta entrevista, el profesor Volpi reflexiona primero sobre la estrecha relación que existe entre la filosofía aristotélica, el nihilismo y la técnica. Sostiene que el mundo actual está modelado por la tecnociencia y requiere una recuperación del sentido de la acción y de la vida. Dado que estos fueron temas importantes en los escritos tardíos de Heidegger, Volpi valora después la actualidad de sus tesis. Finalmente, expone su visión de la relación entre la literatura y la filosofía, así como el papel de ésta en nuestro mundo.

Palabras clave: filosofía práctica, técnica, nihilismo, Aristóteles, Heidegger.

JUP: A lo largo de sus años de investigación, usted se ha ocupado de la filosofía práctica aristotélica y de su rehabilitación contemporánea. También ha estudiado los problemas que plantea la extensión a escala planetaria de la técnica y del nihilismo. ¿Existe algún hilo conductor entre estos temas? ¿Cuál sería?

FV: Primero hay que tomar conciencia del momento histórico en el que estamos y esbozar un diagnóstico de la situación. La categoría "nihilismo" se ofrece como catalizador para abarcar varios fenómenos que caracterizan a la actualidad. Sin embargo, después del examen crítico es preciso pensar también en una terapia para superar el nihilismo. La filosofía práctica abre una perspectiva para enfrentarse con el problema de la crisis de sentido que afecta el mundo contemporáneo. Quizás también ofrece una terapia en el sentido de que promueve un punto de vista alternativo a aquel en el que el mundo moderno está encerrado. Es decir, hay una conexión entre el análisis del nihilismo como diagnóstico de la situación de crisis y la filosofía práctica como terapia para salir de ella.

JUP: Aristóteles elaboró su concepción de la racionalidad práctica en el horizonte de un mundo donde lo que actualmente llamamos técnica estaba representado por procedimientos muy poco sofisticados, de producción artesanal, que poco o nada tienen que ver, en estructura y escala, con los dispositivos propios de la técnica planetaria. ¿Puede mantener su vigencia ese modelo de racionalidad práctica

también en un mundo modelado decisivamente por la tecnociencia? ¿En qué medida?

FV: El aristotelismo parece una solución “anticuada” en la medida en que no abarca en su filosofía práctica el problema de la racionalidad técnico-científica tal como se presenta hoy, es decir, en la dimensión sistémica y planetaria propia del mundo contemporáneo. Sin embargo, sería un error fatal considerar a Aristóteles como anticuado, tenerlo en cuenta con un interés simplemente histórico y museológico. Para quien sabe leer, cada gran pensador es contemporáneo. Ciertamente, Aristóteles piensa desde la perspectiva de la cultura griega, pero llega a intuiciones y visiones que superan su horizonte epocal y alcanzan una importancia universal. Eso vale especialmente para su análisis de la vida humana y de la estructura de la acción, es decir, para su filosofía práctica. En ese sentido, Aristóteles no es “anticuado”, ni está “superado”, sino que resulta sumamente actual. Por supuesto, no quiero practicar una simple relación repetitiva con su pensamiento. La única relación posible hoy en día frente al aristotelismo es una relación crítica. De este modo, el *corpus Aristotelicum* ofrece, a quien sabe leerlo, un depósito inagotable de recursos conceptuales y filosóficos para llenar el vacío simbólico que la racionalidad tecno-científica no es capaz de colmar.

JUP: En sus trabajos sobre el nihilismo, el fenómeno de la técnica juega un papel importante. ¿Puede darnos una explicación concisa de cómo entiende esa conexión entre nihilismo y ciencia?

FV: La ciencia o, mejor dicho, lo que muchos llaman hoy “tecno-ciencia”, es un factor o un acelerador de nihilismo, en el sentido de que produce un saber asimbólico, an-ético, que no basta para orientar la vida humana hacia su forma lograda: la tecnociencia nos ha enseñado a hacer una infinidad de cosas, pero es incapaz de decirnos cuáles son las cosas que vale la pena hacer. Así, estamos asistiendo al desarrollo de un mundo en el que la máquina moderna se hace cada día más compleja, y el hombre cada día más elemental. Ésa es una contradicción que hay que resolver.

JUP: En sus análisis sobre el nihilismo, ha destacado aspectos positivos y negativos. Además, al hilo de esta misma temática, ha comparado nuestra situación con la del helenismo tardío. ¿Podría precisar esos aspectos negativos y positivos, así como el sentido clave de la comparación con el helenismo?

FV: El nihilismo evoca a menudo imágenes tétricas, sombrías. Sin embargo, es un fenómeno que tiene también una cara positiva. Si uno lo analiza tal como nace y se desarrolla en sus distintas formas históricas, se da cuenta de que se trata de un fenómeno complejo y ramificado. La historia del concepto muestra una polisemia del término que hay que tomar en consideración. Por ejemplo, al comienzo, en la discusión que tuvo lugar dentro del idealismo alemán entre Jacobi y Fichte, “nihilismo” se emplea en un sentido filosófico muy concreto, técnico. Para Jacobi,

que polemiza con los idealistas acusándolos de ser nihilistas, significa una operación mental de *annihilatio mundi*, es decir, una negación y destrucción del mundo, de todo lo que es, realizada por el sujeto, con la intención de reconstruirlo sobre un fundamento radical, gracias a su potencia creadora. Los “nihilistas poéticos” —como explica Jean Paul— destruyen para reconstruir todo con la fuerza de su creatividad artística. Aquí la palabra no tiene un sentido negativo, sino que indica un paso metódico necesario en la construcción del mundo.

Solo más tarde, cuando el término “nihilismo” se transforma en un eslogan de rebelión social, y especialmente cuando es utilizado por los terroristas rusos, la palabra asume un sentido negativo. En el diagnóstico nietzscheano, “nihilismo” también significa, aunque desde otra perspectiva, un proceso de disgregación de los valores que tiene una connotación negativa. Sin embargo, el nihilismo ataca y disgrega igualmente las posturas fundamentalistas, dogmáticas, violentas, e impone la convicción de que cada punto de vista tiene su propio derecho. El nihilismo produce una visión del mundo no absolutista, no fundamentalista, no fanática, sino abierta a aceptar la verdad del otro. Entonces relativiza los factores de conflicto y fomenta la tolerancia. Podríamos afirmar: mejor ser nihilista que fanático o terrorista. Esta es la cara, digamos, agradable del nihilismo. Por cierto, el nihilismo también significa, por otro lado, que no hay identidades compartidas, sino que cada uno tiene su religión y sus dioses, sus opciones y sus elecciones. Por ello la situación del nihilismo contemporáneo es comparable a aquella del helenismo tardío, al relativismo que empieza tras la “muerte del dios Pan”, en el final del paganismo antiguo del que habla Plutarco.

JUP: En sus escritos tardíos, Heidegger parece sugerir una actitud frente a la técnica planetaria que, en muchas ocasiones, se ha calificado como mero pasivismo, aunque el propio Heidegger la denominara “serenidad” o “desasimiento” (*Gelassenheit*). ¿Estamos hoy en condiciones de dar una respuesta diferente? ¿Podemos vislumbrar algún camino para situarnos de un modo adecuado frente a la interpelación y el desafío que proceden del imperio irrestricto de la técnica a escala planetaria?

FV: La posición de Heidegger es fatalista. Por un lado, Heidegger tiene una visión pionera de la técnica. Percibe el peligro de la “maquinación” (*Machenschaft*) técnica y, ya en los años cincuenta, da la voz de alarma. Por otro lado, justamente en cuanto pionero, se contenta con un análisis muy sencillo, poco matizado, del fenómeno técnico, que él justifica declarando su exclusivo interés en la esencia de la técnica, pero que hoy en día hay que pasar por la criba. Además, para hacer su análisis más provocador, Heidegger declara, entre otras cosas, que “la ciencia no piensa”. Es claro lo que quiso decir con esa afirmación, que en el fondo no pretende ser una crítica sino más bien una demarcación de ámbitos de competencia. Sin embargo, nosotros no podemos repetirla en los mismos términos, pues eso impediría el diálogo con los científicos, lo que, por el contrario, es fundamental. En

general, estoy convencido de que Heidegger, después de su contundente interpretación del mundo griego antiguo, quiso esbozar una teoría de la modernidad, pero con un resultado mucho menos convincente, demasiado unilateral y, en definitiva, reductible a dos o tres tesis: la subjetividad como figura dominante de la modernidad, la negatividad que marca el mundo moderno, la técnica en la forma del *Gestell*, el “engranaje” o “aparato”, que con su “maquinación”, la *Machenschaft*, determina nuestra época. Por aguda que sea, esta perspectiva me parece insuficiente. El mundo moderno no es sólo eso: hay muchos otros aspectos que el análisis heideggeriano deja escapar.

La crítica heideggeriana de la técnica, insistiendo en los aspectos negativos de la modernidad, parece ignorar sus conquistas. Era una crítica que tenía su sentido en los años cincuenta, cuando se trataba de llamar la atención sobre la novedad del fenómeno técnico y su crecimiento incontrolado, pero hoy en día hay que articularla mejor. Incluso en su tesis de fondo: Heidegger piensa que la técnica se ha vuelto un macrosistema en el que ningún individuo puede cambiar nada y, mientras más trate uno de cambiar, más se enreda en el aparato. Una convicción que se puede compartir. Sin embargo, la realidad nos muestra que hay macrosujetos que utilizan el engranaje técnico-científico para alimentar e imponer su voluntad de poder en una dimensión planetaria. Si se observa la actual estrategia geopolítica estadounidense, caracterizada por el unilateralismo de las decisiones determinantes, uno se da cuenta de que la Administración Bush está utilizando la supremacía técnica para dominar el mundo. Decir, en este caso, que los Estados Unidos están sometidos al *Gestell* o “engranaje” de la técnica es quizás una verdad ontológica, pero también es una distorsión de la realidad.

La pregunta general que debemos plantear es: ¿resulta posible someter la técnica a un sistema político o no? Según el diagnóstico fatalista heideggeriano, parece que no. Más bien sucede lo contrario, es la política la que está sometida al sistema técnico. Eso es verdadero en un sentido, pero en otro es falso: oculta la realidad de que los sujetos políticos se sirven de la técnica para imponer su voluntad de poder. En la entrevista a *Der Spiegel*, Heidegger parece darse cuenta de eso, en contra de su propia tesis sobre la técnica.

JUP: Usted ha sido uno de los primeros estudiosos que mostró la profunda conexión que vincula a la filosofía temprana de Heidegger con la concepción aristotélica de la praxis. Desde la publicación de su libro han pasado ya más de 20 años, y la bibliografía sobre el tema se ha multiplicado al infinito. Mirando atrás, ¿qué balance haría de esta cuestión?

FV: El balance me parece positivo. En esa época, mi tesis —yo afirmaba de manera provocadora que Ser y tiempo es una versión moderna de la Ética a Nicómaco— era bastante atrevida. Recuerdo que algunos alumnos destacados de Heidegger, como Max Müller y el mismo Gadamer, me decían que la mía era una buena pista

de investigación, pero que al final Aristóteles pertenece a la metafísica y que lo que Heidegger quería era superarlo. Entonces, refiriéndose a mi conjetura, Max Müller me dijo una vez: *credo quia absurdum*. Sin embargo, la publicación de los cursos en la *Gesamtausgabe* confirma completamente lo que, en esa época, yo tan sólo podía adivinar. Ahora, por supuesto, es posible un trabajo de investigación apoyado sobre una base textual mucho más amplia, lo que dejo con gusto a los jóvenes: demostrar actualmente la influencia de Aristóteles sobre Heidegger se ha vuelto ya demasiado fácil, casi obvio.

JUP: Acaba de publicar una traducción al italiano de los *Beiträge zur Philosophie*, escrito que, desde su aparición, ha sido calificado como la “segunda obra fundamental” o la “segunda obra maestra” de Heidegger. ¿Qué puede decir de la inserción de este escrito en el conjunto de la obra heideggeriana? ¿Qué papel le asigna en la evolución de su pensamiento?

FV: No me convence la definición *zweites Hauptwerk*, “segunda obra capital”, pues, primero, me parece una *contradictio in adjecto* y, además, los *Beiträge* son una obra importante, cierto, pero al final un fracaso: Heidegger trata en ellos de escribir la parte nunca escrita de *Ser y tiempo* y no logra hacerlo. Es, para decirlo de una manera muy sencilla, una nueva e imponente tentativa de presentar la polisemia del Ser, su acontecimiento, en conceptos, imágenes y metáforas alternativas a aquellos propios de la metafísica. Pero ya durante la lectura se nota que Heidegger no está satisfecho del resultado, pues le parece estar todavía demasiado involucrado en la metafísica. Así que se trata de una obra de transición, importantísima, pero limitada a la perspectiva de los años de 1936 a 1938. Las cartas que Heidegger escribe entonces a varias personas muestran que, después de la interrupción política del rectorado, él siente que se encuentra otra vez en un momento creativo y se pone a trabajar para acabar *Ser y tiempo*. En una carta a Jaspers le recuerda incluso el momento preciso cuando, en su casa en Heidelberg, con las pruebas de *Ser y tiempo* en las manos, decidieron juntos interrumpir la obra con la convicción de que, con otro año de trabajo, Heidegger hubiera podido concluir su empresa. Fue una ilusión. Pero, hasta 1953, Heidegger mantuvo en *Ser y tiempo* la indicación “Primera parte”, lo que señala su voluntad de no renunciar a la esperanza de que, tarde o temprano, hubiera logrado acabarlo. Lo interesante de los *Beiträge* es que muestran cómo el verdadero problema en el Heidegger posterior al “Giro” no es el Ser mismo, sino el *Ereignis*, el acontecimiento originario que lo produce en su inseparable conexión con el hombre. Como Platón, el Heidegger tardío se interesa cada vez más del *epékeina tes ousias*, del “más allá del Ser”.

JUP: ¿Considera que la filosofía del Heidegger tardío tiene todavía algo valioso que aportar frente a los problemas filosóficos, culturales y sociales del presente? ¿O debe verse, más bien, como un intento, tal vez desesperado, por mantener abierta una problemática definitivamente superada?

FV: Heidegger es un gran pensador. Un pensador que plantea cuestiones fundamentales y que, en eso, es un maestro: nos restituye el sentido de lo que significa hacer filosofía en gran estilo. Pese a su concentración en el problema abstracto del Ser, pese a su distancia de la actualidad, Heidegger es sensible como pocos a las inquietudes del mundo contemporáneo: la muerte o el retiro de Dios, la crisis de los valores tradicionales, el dominio de la tecnociencia, el triunfo de lo útil y de lo económico, y la difícil búsqueda de nuevos recursos simbólicos.

JUP: Usted ha estudiado con detalle autores y temas que presentan una estrecha relación entre la filosofía y la literatura. A su vez, ha ganado el premio de literatura Montecchio. ¿Cómo ve esta relación entre la filosofía y la literatura?

FV: Hay dos maneras de entender la tarea de la filosofía. Algunos piensan que hacer filosofía significa comprobar las condiciones de validez de lo que decimos del mundo. Otros atribuyen a la filosofía más bien la tarea de abrir nuevos horizontes de sentido. Carnap la entiende de la primera manera. Heidegger de la segunda y, por eso, a veces arremetiendo incluso contra los límites del lenguaje, intenta mostrarnos cosas que no aparecen desde el punto de vista de la descripción lógica del mundo. En este segundo sentido, la filosofía es cercana y análoga a la poesía y a la literatura. A su vez, literatura y poesía pueden tener una función casi filosófica, es decir, pueden abrir nuevos horizontes simbólicos. Hay cosas que se expresan mejor en la literatura que en la filosofía: experiencias, vivencias, figuras, sentidos, que la gran literatura a veces ve antes que la filosofía y quizás mejor que la filosofía.

JUP: Dos de sus obras son entrevistas con Gadamer y Jünger. ¿Qué destacaría de esas entrevistas?

FV: Jünger y Gadamer eran dos personajes únicos. Tuve la suerte de encontrarlos y conocerlos de cerca. Jünger no era una eminencia gris de la filosofía, sino un hombre carismático tout court. Tuve varios encuentros con él, lo visité en su casa de Wilflingen, y fui con él a España cuando la Complutense le otorgó el título de doctor honoris causa en El Escorial. Gracias a él conocí también a su amigo Albert Hofmann, el descubridor del LSD, un personaje interesante también, que a partir de la química desarrolla una visión del mundo culminante en Dios. Por eso titulamos el libro-entrevista con él, publicado en Siruela: *El Dios de los ácidos*. Sin embargo, se trata —como en el caso del libro-entrevista con Jünger, *Los titanes venideros* (Península)— de trabajos que hice con la mano izquierda.

Con Gadamer tuve una relación mucho más profesional, filosófica. Era un gran dialogador. Lo acompañaba cuando venía a Italia, y estuve varias veces con él, especialmente en Nápoles, donde en 1987 él presentó mi primera traducción importante de Heidegger. Discutía con él sobre todo de filosofía griega, y lo más impactante era su profundo conocimiento de los textos, los presocráticos, Platón, Aristóteles. Era un lector y un intérprete sutil y sensible, un maestro único. Y

siempre mantuvo una encomiable modestia: “en comparación con Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, no soy nadie. Quien en filosofía cree ser original, a menudo es sólo ignorante”. Era consciente de su posición y su rango en la filosofía del siglo XX. Ciertamente, *Verdad y Método* no se puede comparar con *Ser y Tiempo* en cuanto a fuerza especulativa, agudeza, innovación. Sin embargo, es uno de los grandes libros filosóficos del pasado siglo.

JUP: Usted es también el editor y traductor de varias obras de Schopenhauer: *El arte de tener razón*, *El arte de ser feliz*, *El arte de hacerse respetar* y otras, editadas por Alianza. ¿Qué papel cree que juegan los escritos inéditos que fueron calificados como “menores” en la comprensión del pensamiento de Schopenhauer?

FV: Siempre me he preguntado por qué Schopenhauer escribió textos tan distintos como los *Parerga y paralipómena*, y *El mundo como voluntad y representación*, y cuál es la conexión que une a los dos. Descubrí en el legado muchos elementos para mostrar que la metafísica pesimista de *El mundo*, es decir, la convicción de que la vida no es bella, no produce en su autor una actitud fatalista, sino que lo empuja a idear una estrategia para compensar las adversidades de la vida, a elaborar un arte de vivir que ofrece pautas, estratagemas, reglas de prudencia para intentar ser felices en ese valle de lágrimas que es el mundo. Gracias a su gran familiaridad con los clásicos, Schopenhauer puede pescar en la tradición antigua de la sabiduría de la vida y, además, aprende el castellano para leer a Baltasar Gracián. Esto lo lleva hasta la filosofía popular de los *Parerga y paralipómena*.

De mi interés exegético, histórico-filosófico, surgió la idea de publicar los pequeños tratados que Schopenhauer redactó para su uso personal, sin publicarlos jamás. Por ejemplo, se encuentra en su legado un pequeño tratado titulado *Dialéctica erística*, que edité bajo el título: *El arte de tener razón*. Otro que se llama *Eudemonología* y que nunca había sido publicado. Lo saqué de los archivos, lo reconstruí y lo edité bajo el título *El arte de ser feliz*. Se convirtió en un éxito editorial, en un *best-seller*. Por esta puerta he entrado en la industria cultural para la que sigo trabajando, intentando unir calidad literaria y éxito comercial.

JUP: En su obra *Enciclopedia de obras de filosofía* ofrece una panorámica en la que presenta a filósofos árabes, judíos, indios, chinos y japoneses, junto a los europeos. ¿Considera usted que sigue siendo válida la afirmación de que la filosofía es occidental? ¿En qué sentido?

FV: La idea de semejante *Enciclopedia* se me ocurrió porque noté que los demás diccionarios de filosofía abarcan filósofos o conceptos, pero no prevén entradas para las obras filosóficas. Esta limitación me pareció rara, ya que las obras son las fuentes primarias para nuestro conocimiento de la filosofía. Entonces concebí el proyecto de una enciclopedia de las obras filosóficas, para entrar en la filosofía por la puerta principal: a través de los textos. Tomé el concepto de obra en el sentido más amplio: tratados, poemas didácticos, diálogos, diatribas, cartas, fragmentos,

cualquier forma escrita en la que se han conservado pensamientos filosóficos. Me parecía una nueva perspectiva que nadie había intentado. Antes de que los libros desaparecieran, pensé, voy a hacer un resumen de todos los libros filosóficos importantes. Recopilé un catálogo con 10.000 obras, seleccioné las que valía la pena reseñar y realicé mi proyecto: primero publiqué una pequeña edición alemana en Kröner, después la grande en dos volúmenes, siempre en Kröner, al final la española en Herder de Barcelona, que es la versión más amplia y actualizada, en tres tomos. Se trata de una enciclopedia realizada según criterios lexicográficos rigurosos. Por ejemplo, pongo siempre el título de la obra en el idioma original, indico la primera edición del texto —la *editio princeps*— y las ediciones científicas importantes, califico la obra según su género literario, ofrezco un resumen gracias al cual uno puede enterarse del contenido y de la estructura de la obra. Allí se encuentra una motivación para leer la obra directamente —ésa era mi intención. Algunos amigos me han dicho que hice este trabajo alejandrino demasiado bien, de modo que alcancé el efecto opuesto: la gente se limita a leer el resumen de mi *Enciclopedia* y ya no lee las obras. En cuanto al carácter occidental de la filosofía, si tomamos este término en su sentido concreto, es un hecho histórico incontestable: la filosofía nació en Grecia, y es lo único que nació grande. No obstante, si con “filosofía” entendemos el pensamiento humano en general, cualquier civilización implica formas de pensamiento y, por tanto, de filosofía. Promover el diálogo entre las distintas formas de pensamiento, favorecer el diálogo intercultural, es una tarea de integración insoslayable en el mundo globalizado. A ese diálogo entre pensamientos de Occidente y de Oriente quiere contribuir mi Enciclopedia reseñando también las obras de la “filosofía” oriental.

JUP: En ese mismo trabajo sostiene que la función de la filosofía es ser su tiempo reflejado en pensamientos, así como la consideración de los problemas desde una perspectiva crítica. En una entrevista concedida en 2005, precisa más esa función al decir que es coordinadora, crítica y compensatoria ante la especialización propia de las ciencias. ¿Podría exponer cómo entiende cada una de esas funciones de la filosofía en nuestra compleja sociedad actual y cuál sería el rasgo más destacado de nuestro tiempo?

FV: La gente desconfía de la filosofía, glorificada en otro tiempo como la reina de las ciencias, y se ríe cuando se da cuenta de que los filósofos se contradicen. El hombre de la calle siempre se ha burlado y siempre se burlará de la filosofía, pues la considera un saber abstracto, inconcluyente, ineficaz. Para él no es sino la lógica de aquel discurso que tiene por tema lo absurdo. O el arte de inventar razones para dudar de lo evidente. Peor aún: es un menú de mil páginas sin nada para comer. Cierto, la filosofía no enseña a solucionar problemas, pero enseña a vivirlos a una cierta profundidad. Quiero decir: enseña a estar en el mundo de un modo más consciente, enseña a pensar y a vigilar, pues la vida no siempre premia la inteligencia, pero siempre, inexorablemente, castiga la estupidez.

JUP: Si no estamos mal informados, trabaja actualmente en un libro dedicado a la cuestión del ser y la acción. ¿Sería tan amable de darnos alguna pista acerca de las ideas centrales de esta obra?

FV: La idea del libro surgió de mi enseñanza en Francia en 1993 y 2003. Tengo varios textos escritos en francés que he reelaborado hasta formar un nuevo libro, cuyo título provisional es *Ser y actuar*. Es un texto conectado con la tradición y la actualidad de la filosofía práctica, según esta pregunta fundamental: ¿qué es la vida y cómo quieres vivirla?, para que al final puedas decir: “valió la pena vivirla”.