

*Occidente y el problema del ser.*  
*Una conversación con Pierre Aubenque en Madrid*

TERESA OÑATE  
(Universidad Complutense)

Justo cuando las páginas de los calendarios del tiempo convencional señalaban el comienzo del año 1992, y mientras nuestro país consideraba oportuno rememorar la llegada del desde este momento *viejo* al mundo *nuevo*, convirtiéndose en un escaparate de *lo que hay*, merced a transformarse estremecido en un tele-puerto y proyectil de *lo que ocurre*, llegaba a Madrid el doctor Aubenque. Distintos estudiosos se reunirían en diferentes grupos, día tras día, durante cuatro densos meses, en la Universidad Complutense de Madrid, al amparo de los altos abetos y alrededor de su palabra y su trabajo. Muchos de ellos no olvidarán la presencia de ese *maestro de los que saben*, ni la pasión de su pertenencia a ese antiguo linaje que se remonta hasta el abrirse mismo de la diferencia occidental y su memoria: el linaje de los filósofos, el *ethos* que algo más tarde y ya en el seno de la Academia platónica se consolidaría en el crisol de una comunidad de amigos: *los amigos de las ideas*.

A principios de marzo vinieron a visitarle y visitamos, para juntos rendir homenaje a Aubenque y a la vitalidad de la filosofía aristotélica, que con ahínco y brillo singulares ha contribuido a renovar en nuestro siglo precisamente su investigación, otros especialistas de internacional renombre, entre ellos Berti, Kahn, Sprute, Bubner, Olaso y Mignucci, además de Navarro, Calvo, Marzoa, Racionero y Gamba, entre los españoles. El Congreso, al cabo de tres jornadas de ponencias y crítica ininterrumpida, se clausuró con una Lección Magistral en fluido castellano a cargo del profesor de La Sorbona: versó sobre *La prudencia en el pensamiento ético de Aristóteles*, y el debate en el Paraninfo, con las gradas repletas, hubo de concluir más allá de la diez de la noche. Al día siguiente volvimos al estudio, a fatigar pacientemente los textos, a discutir, disentir, aprender y pensar con Aubenque...

Así, mientras cierto Madrid se agitaba *exponiendo lo que sucede* y otro se esforzaba también con buen criterio en la producción y transmisión de formas culturales, nosotros contribuíamos a explorarlo por detrás, tozuda y sobriamente, a través de Aubenque, de Aristóteles y de nuestra historia, preguntándonos por algo anterior, radical y decisivo: *qué es lo que hay, lo que ocurre, lo que pasa... qué es y dónde está la occidentalidad del viejo-nuevo mundo, qué está siendo ahora, cuál ha sido el sentido de nuestra andadura hasta aquí, qué puede ser, qué podemos hacer, qué podemos querer que acontezca, qué hemos aprendido de los recorridos efectuados y ensayados, de sus realizaciones, fracasos y pretensiones, de sus cesuras y versiones...* Una misma determinación parecía entazar el plural entusiasmo de los estudiantes, investigadores y profesores, pertenecientes a las más diversas tendencias y ubicaciones intelectuales, hermenéuticas o políticas, que se reunía alrededor de Aubenque, a veces en las aulas, otras en los distintos coloquios, otras en los pasillos,

y también en nuestro seminario, mientras el invierno, a través del ventanal, había ido preparando lentamente el renacer de abril en el jardín y la despedida de nuestros últimos encuentros; una misma determinación, quizás acuciante, quizá por eso compartida desde tan distintas posiciones: que hay que pararse a *pensar en qué-es* eso que pasa y que nos pasa... si no todo ha de pasar, alegre o tristemente, porque tal vez algo puede también, y con sentido, durar, ser acontecer...

En el marco de esos días y esa atmósfera tuvo lugar, una de las últimas tardes, esta conversación con Pierre Aubenque. Las sesiones de estudio se habían caracterizado por la dureza dialéctica que exigen la claridad y el rigor de la *episteme* crítica; ahora, por el contrario, convenía sólo retirarse a favor de un retrato con trazos de escritura, de una foto del invisible que sólo la palabra y la acogida pueden a veces revelar.

T. O.: Buenas tardes, doctor Aubenque, vamos a trabajar en unas cuantas preguntas; comienzo, sin más preámbulo, por la primera. La primera cuestión que te quiero plantear es ésta: qué importancia tiene Grecia para la cultura contemporánea, cuál es su significatividad, qué podemos aprender de Grecia hoy y, sobre todo, qué no puede ver nuestra cultura si no es en Grecia, o más que en Grecia, en el caso de que lo hubiera...

P. A.: La cuestión como sabes no es nueva, la cuestión de nuestra relación con Grecia se viene proponiendo ya a partir de la misma Antigüedad, en concreto desde el final de la Antigüedad, atraviesa la Edad Media y vuelve a reaparecer con mayor fuerza aún desde el Renacimiento... pero pienso que en nuestros días requiere una respuesta distinta y más actual, en el sentido de que nuestro interés por Grecia no es, desde luego, del mismo tipo del que pudieran tener ni los hombres del Renacimiento ni, por ejemplo, los filólogos del siglo XIX... Creo que nuestro interés por la helenidad y el mundo heleno viene determinado, y de modo fundamentalmente negativo, por el desencanto generalizado que se experimenta hoy en relación al mundo moderno. La filosofía contemporánea en muchos sentidos y de diversos modos se presenta como una crítica de la modernidad, es decir, como una crítica de las ideologías: en primer lugar de la metafísica moderna, que es, desde el reinicio cartesiano de la metafísica, una metafísica de la subjetividad y la racionalidad, y en segundo lugar, de la ciencia y técnica modernas, que son, sin duda, una consecuencia suya. Desde ese punto de vista pienso que la vuelta a lo griego tiene para nosotros hoy un doble y complejo significado: por un lado los griegos, la filosofía griega a través de todas sus formas y manifestaciones, y particularmente bajo su forma clásica –me refiero en especial a Aristóteles– están sin duda alguna en el origen de la modernidad (la verdad es que no creo que haya habido revoluciones drásticas en el interior de la historia del pensamiento) en el sentido de que *los tiempos modernos* prolongan una dimensión central de la filosofía griega: la del *lógos*, la de ese cierto logocentrismo que aparece por primera vez en Grecia con Parménides, Platón o Aristóteles...; en lo que concierne a la ciencia está claro que fue Aristóteles el primero en elaborar un concepto riguroso de ciencia, de *episteme*, el cual, pese a todas las transformaciones sufridas a partir del Renacimiento, ha continuado rigiendo la práctica moderna de la ciencia y haciendo posible la ciencia misma.

Así pues, se puede decir, esquemáticamente, que los griegos están en el origen de la modernidad. Pero, por otra parte, y esto lo sabemos sobre todo a partir de Nietzsche, son también los griegos, y en particular la Grecia arcaica, quienes pueden ofrecernos una especie de contrapeso o hasta de alternativa a la modernidad, en la medida en que consideremos cómo el discurso lógico, logocéntrico o metafísico de Grecia se fue constituyendo progresivamente a partir de un suelo donde la mitología y la poesía, por ejemplo, jugaban un papel mucho más determinante, por lo que en consecuencia volver a lo griego, en concreto al pensamiento presocrático y a lo más antiguo de lo griego, tal como ya preocupara a Nietzsche, podría suponer el reencontrarse con una posibilidad otra, distinta, con un pensamiento

otro, diverso del que se ha vuelto dominante a través de las etapas posteriores de la historia del pensamiento. Creo que es desde este segundo punto de vista desde el que se puede explicar lo que está ocurriendo al respecto en Francia (aunque seguramente esté tendiendo ya a universalizarse, igual que sucede con tantos otros fenómenos culturales), me refiero a lo que se podría llamar una «moda de la Antigüedad», a que la Antigüedad está de moda, para lo cual, como antes decía, quizá haya sobre todo razones negativas, o sea, cierta decepción ante el elemento moderno. Lo cierto es que muchos de nuestros contemporáneos, y yo diría que sobre todo más cuanto más jóvenes son, están buscando refugio o creen poder hallar refugio en la filosofía antigua, y, si cabe, en lo más arcaico de la antigua.

T. O.: Dejando por ahora de lado la importancia de Grecia en el debate Modernidad-Posmodernidad, punto sobre el que volveremos a insistir más adelante, y ya que hablabas de Aristóteles, quisiera detenerme aquí un momento. Hay que decir que el profesor Aubenque ha sido probablemente el máximo revitalizador en la cultura contemporánea de la filosofía aristotélica, pues un Aristóteles hasta él casi exclusivamente sometido a lecturas onto-teológicas y sistematizantes de corte aun escolástico, ha brotado de la relectura de Aubenque con una fuerza de apertura y problematicidad que —enlazándose hacia atrás con las investigaciones y propuestas del método genético de Jaeger, con la ingente labor de crítica y fijación textual histórico-filológica del *Corpus* debida a la Academia de Berlín y con la importancia y reconocimiento que al Estagirita prestara la autoridad hegeliana— contribuye quizá más que ninguna otra instancia entre las coetáneas, no sólo a lo que con expresión de Reale se denomina ya «el renacimiento contemporáneo de Aristóteles», sino, sobre todo, a determinar la visión interna que le es propia: la de un *Aristóteles problemático*, cuando no aporético, que es hoy la más difundida tanto entre los estudiosos como entre los especialistas. No podemos entrar ahora en la discusión material de esta lectura, los meses pasados hemos estado revisándola pormenorizadamente atendiendo a los pasajes clave en que se monta y con los textos sobre la mesa; pero querría preguntar dos cosas de carácter más general, y no por ello de menos alcance, concernientes al *destino* histórico de la obra aristotélica: una relativa a lo que voy a llamar, un poco «a la francesa» —decimos en España—, el *misterio de Aristóteles*, es decir: por qué Occidente se reescribe constantemente reelaborando, restituyendo, completando, continuando, dislocando y deformando el texto del *Corpus aristotélico*... Yo a veces defiendo que hay dos libros que son las cadenas de vertebración de Occidente, la Biblia como libro sagrado que también se reescribe y reinterpreta a sí mismo hermenéuticamente siempre, y como libro profano —o de una sacralidad pagana e immanente, pero no escatológica— los *metafísicos* de Aristóteles... ¿Por qué ese misterio, por qué necesita constantemente volver Occidente a Aristóteles como quien vuelve a sí mismo?... La segunda remite estrictamente a lo mismo en el presente: ¿qué hay del neoaristotelismo contemporáneo, en tu opinión, y no sólo estoy pensando en MacIntyre, sino también en la referencia central que supone para trabajos como el de J. Ritter, a través de su confrontación con Hegel, o en elaboraciones como las de M. Riedel, y la confrontación de Aristóteles ahora con Hobbes, en el ámbito de la filosofía política, pero, más aún, ¿cómo se explica la importancia crucial y creciente que esta misma referencia va teniendo en el campo de la *retórica práctica*, de la *pragmática* y de la *Teoría de la acción* actuales?... Estoy pensando, por ejemplo, en un caso como el de Rüdiger Bubner, el discípulo de Gadamer que estuvo en el congreso... ¿qué se está buscando en Aristóteles ahora y qué se está dejando de lado?

P. A.: Para responder a la primera cuestión habría que dar evidentemente razones de orden histórico, que no pueden dejar de traducir a la vez razones de hondo calado filosófico. ¿Por qué ese éxito, por decirlo así, de Aristóteles en Occidente y a partir de Occidente en el pensamiento universal? Yo creo que se debe fundamentalmente al hecho de que Aris-

tóteles haya sido el único filósofo griego que nos ha legado un *Corpus*, que, sin ser sistemático, es cuando menos didáctico, y consecuentemente presenta un panorama completo y firme de todas las temáticas sobre las que la filosofía reflexiona: las concernientes a la ontología, la física, la psicología, la biología, la ética, la política... Lo principal –y éste es ya un elogio que Hegel hacía de Aristóteles– es que, para decirlo con Hegel, que exageraba un poco: «Aristóteles es el fundador de la mayoría de las ciencias.» Al margen de la exageración, lo cierto del dicho está en que Aristóteles ha sido el primero en definir el *status*, diríamos hoy, *epistemológico*, de disciplinas que hasta entonces sólo existían en estado latente, y sobre todo, en un estado de indistinción o confusión casi total. Por ejemplo, ya había una física antes de Aristóteles, una teoría de la naturaleza debida a los *físicos* o a los que nosotros llamamos *presocráticos*, pero no se trataba de una ciencia de estatuto ni objeto definido, delimitado de manera precisa. Aristóteles es con seguridad el primero en determinar qué es la física, cuál es su objeto, cuál su relación con la matemática, por un lado, y por otro con la teología o ciencia de lo suprasensible, es decir: en establecer que se trata de una ciencia cuya perspectiva propia es la de enfocar lo sensible y lo móvil o corruptible...; pero aun dentro de la física procede también, una vez establecido el estatuto distintivo de la naturaleza, a diferenciar la naturaleza viva por un lado y la naturaleza intelectual, la perteneciente al alma del hombre, por otro, pudiendo así crear en consecuencia las disciplinas correspondientes, es decir: la psicología como tratado del alma y la biología como tratado de lo viviente y de la vida, de las condiciones mismas de posibilidad de la vida.

Lo mismo se da en el campo de la filosofía práctica, que él mismo por primera vez ha diferenciado de manera neta respecto del dominio teórico, pues allí establece también una relación diferencial entre la ética y la política. En Platón hay, sin duda, digamos momentos políticos y éticos, pero se mezclan en un grado de relativa indistinción. Las ideas morales de Platón han de buscarse, por ejemplo, en una obra, en un diálogo, que lleva un título político: *La República*. Por consiguiente, la distinción que hoy nos es habitual entre la ética y la política es un descubrimiento, una invención de Aristóteles. Es en ese sentido en el que Aristóteles ha sido, como se decía en la Edad Media, *el maestro de los que saben*, en el sentido preciso de haber trazado y constituido el cuadro general del saber, el cuadro general en cuyo interior el saber, o deberíamos decir con más precisión los saberes, en plural, los múltiples saberes, han podido constituirse de manera coherente. Es por eso por lo que Aristóteles supone un perímetro, un momento no sobrepasable, para y por el desarrollo ulterior no sólo de la filosofía, sino también de la ciencia. Ello explica, en mi opinión, la difusión considerable que el aristotelismo ha conocido no sólo en la Edad Media y no sólo en Occidente, sino también en Bizancio y en las culturas islámicas, antes de introducirse en el occidente cristiano. En lo que concierne al medievo Aristóteles pudo, además, desempeñar un papel de capital importancia debido a las características especiales de su teología, es decir a que su teología fuera una teología racional o filosófica y pagana, que difícilmente podía ser confundida con una teología de inspiración cristiana. La exclusión de toda efusión de tipo místico, que bien puede encontrarse sin esfuerzo en Platón y los neoplatónicos, permitió a los teólogos cristianos en particular, pero ya antes que a ellos a los islámicos, utilizar a Aristóteles como un proveedor, si se me permite decirlo así, como un forjador de conceptos, de estructuras racionales que permitieron, a continuación, pensar otros contenidos revelados: los que quería resguardar la teología de origen bíblico. Así fue como, en el interior del conflicto entre platonismo y aristotelismo que se diera en el medievo, Aristóteles habría de terminar triunfando, para decirlo coloquialmente, a partir del siglo XIII, debido o en razón sobre todo de su neutralidad respecto de las religiones reveladas. Tal era su ventaja, al menos en relación con Platón, en la medida en que el platonismo sí era un rival concurrente del cristianismo y no un mero medio de pensar racionalmente los contenidos revelados. Por ello, según creo, pudo continuarse y extenderse la influencia de Aristóteles, si bien a través de un aristotelismo transformado.

En el Renacimiento se quiso volver a Platón, sin duda alguna, y mucho más al comienzo, pero también se volvió luego a Aristóteles, a un Aristóteles al que se quería liberar de los velos y añadidos de la escolástica islámico-cristiana (cristiana sobre todo tratándose de un movimiento que ha afectado principalmente a Occidente). Entonces se repropusieron o reaparecieron otros aspectos y lugares de esa gigantesca obra que nada parece pasar por alto, tal es el caso, por ejemplo, de la *Poética*, que supuso un auténtico descubrimiento para el Renacimiento. Más tarde son otros los aspectos del aristotelismo que vuelven a ser tenidos en cuenta, estimulando la reflexión o bien, y a menudo, los mismos, pero tomados como referente crítico y de contraposición, los que continúan, también así, inspirando la especulación propiamente filosófica. Es cierto que ha habido períodos de descenso en la presencia aristotélica, sobre todo durante el XIX, en que el racionalismo y neokantismo ambientes intentaron reducir el aristotelismo, durante cierto tiempo, a oscurantismo, realismo craso, sustancialismo, burdo empirismo, etc. Pero como la verdad es que en Aristóteles hay, en mi opinión, muchos más problemas que doctrinas, muchas más preguntas fundamentales que respuestas definitivas, el aristotelismo terminó por rebelarse contra tales etiquetas, y pienso que desde mediados de este siglo, y fundamentalmente a partir de los trabajos de Heidegger, el aristotelismo ha vuelto a brotar como una fuente siempre activadora de la reflexión y siempre disponible para la misma, incluso si se trata y cuando se trata de reflexionar sobre la ciencia y sobre el mundo moderno.

T. O.: ¿Y en cuanto al neoaristotelismo contemporáneo en el sentido que habíamos comentado?

P. A.: Cierto, cierto, además me parece guardar mucha más relación con Heidegger, con la recuperación de Grecia que ha vuelto a permitir Heidegger, de lo que habitualmente se cree (me refiero a la revisión de las relaciones entre teoría, praxis y poiesis, dentro de la polis). La verdad es que en la Alemania actual se habla mucho de todo esto... Mirando el fenómeno de manera conceptual y amplia, con independencia ahora de los muchos debates habidos y de sus protagonistas concretos, puede decirse en rigor que el *neoaristotelismo* no es sino el redescubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles, a través de trabajos que en el campo alemán han tenido a Gadamer como principal iniciador y animador, si bien con ello no hiciera sino proseguir, como decía, los escritos y la reflexión de Heidegger sobre Aristóteles en este campo. MacIntyre parece simplificar la cuestión retrocediendo a posiciones conservadoras, pero coincide con los desarrollos progresistas del problema en pertenecer a la misma, digamos, *situación*, en sentido amplio, pues lo más importante aquí está en que el redescubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles se debe en gran medida al desencanto relativo a la filosofía moral más difundida en Occidente desde finales del XVIII, es decir: la filosofía moral de Kant. Esta, a diferencia de la aristotélica, se considera y se propone como algo totalmente independiente y separado de la filosofía teórica. La reflexión teórica no tiene en Kant nada que decirnos, nada que enseñarnos acerca de la práctica, si no es a través del formalismo de la ley, del formalismo de la razón, que es lo único común a las dos razones. Precisamente a partir de ese formalismo se esfuerza Kant en elaborar una ética y, en consiguiente, una moral. Pero una tal moral, enteramente desgajada tanto de todo saber empírico como de todo saber racional, se ha revelado o bien diré «vacía», dado que no ofrece criterios fácilmente utilizables para la acción concreta, o bien incluso «peligrosa», en la medida en que la radicalidad incondicional que es característica del imperativo moral puede dar lugar y ha dado lugar históricamente bastante a menudo a consecuencias inadmisibles, en el sentido de la ejecución estricta del imperativo, de espaldas a la consideración de la calidad de los medios utilizados, tanto como de las consecuencias posibles o previsibles de la acción, puede conducir a auténticos desastres: sobre todo cuando un tal radicalismo se apodera de las ideologías políticas, como se ve, por ejemplo,

en el caso del marxismo, que en cierto sentido resulta tributario, en este punto, de la moral y la filosofía práctica de Kant.

Debido a ello, me parece, se viene produciendo una reacción tendente a reconciliar de alguna manera la teoría y la práctica, en orden a hacer depender la práctica de cierta teoría que no pudiendo ser de tipo científico, a riesgo de que se desembocara en una especie de positivismo moral, de racionalismo moral, sí podría acercarse al redescubrimiento del sentido que tiene para Aristóteles el saber práctico: el de un saber orientado inmediatamente hacia la práctica, es decir orientado a la realización de un bien humano, de un bien realizable por y para el hombre y en interés del hombre. Pienso que en la búsqueda de una instancia que permita superar la oposición-separación de la teoría y la práctica se inscribe esta nueva vuelta a Aristóteles. Sin entrar, como te decía, en los debates y polémicas concretos sobre los que no puedo extenderme aquí, sí considero necesario contribuir a que se deshaga el malentendido según el cual en esa vuelta se solaparían necesariamente posiciones conservadoras y hasta reaccionarias. Lo cierto es que la ética aristotélica contiene numerosos aspectos progresistas en el sentido propio del término, así como aspectos potencialmente democráticos, sobre todo en la medida en que Aristóteles subraya sistemáticamente el valor de la deliberación, del diálogo entre los hombres: pues precisamente por cuanto el deber no puede ser deducido ni determinado científicamente, su establecimiento compete y pertenece por entero a la discusión dialogal, al intercambio libre y racional de pareceres que permite decidir y juzgar en cada caso qué es lo mejor, o lo mejor de lo posible, para la acción humana, insisto, en cada caso, ya se trate de la esfera privada, ya de la pública.

T. O.: Para dar una última entrada, una última comparecencia a Aristóteles y hablar ahora de ti: ¿por qué Aristóteles para Pierre Aubenque? Yo querría que brevemente trazaras los hitos más significativos que tu memoria registre en relación a la trayectoria intelectual que desemboca en *El problema del ser en Aristóteles*, aparecido en el 62 y *La prudencia chez Aristote* —con ese precioso apéndice que versa sobre *la philía*, sobre *L'amitié chez Aristote*, publicada en el 63; las dos obras que sin duda te consagraron y situaron dentro de la comunidad filosófica internacional. Pero ¿y luego?, ¿qué ocurrió después de ellas y hasta el momento, en qué estás trabajando ahora?

P. A.: Mi trayectoria personal tiene seguramente muy poca importancia, diré simplemente que he pasado toda mi vida consciente e inconsciente, toda mi vida intelectual en todo caso, con Aristóteles. Comencé a interesarme por Aristóteles muy pronto y le consagré lo esencial de mis primeros trabajos tanto como lo esencial de todos mis trabajos ulteriores. Todo empezó quizá por un motivo digamos *circunstancial* y es el que Aristóteles necesitaba ser rehabilitado en una época, concretamente a mediados de este siglo, en la que, desde luego, en Francia no gozaba de ninguna celebridad, debido a que para la tradición universitaria racionalista significaba apenas una especie de soporte de la escolástica y del neotomismo que, evidentemente en el interior de un ámbito universitario de tradición laica, estaba lejos de representar gran cosa; así pues, me pareció que había ahí una tarea que cumplir, útil, tanto a la historia de la filosofía como a la filosofía *tout court*; empecé a trabajar en ello y pronto le cogí gusto a la cosa, *a la cosa misma*, al interés intrínseco de la hermenéutica aristotélica, mientras se me iba abriendo cada vez con mayor claridad igualmente la utilidad posible de una reinterpretación de Aristóteles como contribución a los problemas no sólo de la filosofía actual contemporánea, sino de la filosofía sin más y de la sociedad, de esa sociedad que es la nuestra. Creo que mi carrera intelectual es apenas discernible de esta reflexión sobre el aristotelismo, por mucho que pudieran distinguirse en ella diferentes etapas.

Si he de extenderme un poco en relación a este punto quizá resulte interesante, entonces, notar las instancias que configuran mi interpretación destacando la impronta que en mí

ha tenido la filosofía alemana contemporánea: Heidegger y Gadamer fundamentalmente, así como mi familiaridad con la lengua alemana, debida a razones biográficas. Todo ello contribuyó, me parece, a que en la Francia de los años sesenta fuera el primero en hacer frente, interviniendo de modo auténticamente duro en los debates de entonces, a las interpretaciones alemanas de Aristóteles, por ejemplo la proveniente de Jaeger, o la que ya se podía extraer de Heidegger, aun cuando todavía no se hubieran publicado los numerosos textos, los cursos de Heidegger sobre Aristóteles, donde Heidegger manifiesta de forma voluntaria o no su enraizamiento aristotélico, que me parece desde luego, como él mismo ha reconocido, estar en el origen más profundo de su pensar. Mi desarrollo intelectual se sitúa, pues, dentro de un marco que podemos llamar *hermenéutico*, en el sentido gadameriano o en el sentido de Ricoeur, si bien en Ricoeur otras instancias tales como el psicoanálisis desempeñan un papel que es menos importante para mí.

Actualmente pienso que mi interpretación de Aristóteles, y sobre todo mi interpretación de su filosofía teórica, de su ontología, quería esencialmente insistir en el carácter abierto, problemático y aporético de esta filosofía, cuyo punto de partida ha de verse en esa frase que constituye el auténtico *leit-motiv* de la metafísica: que «el ser se dice en muchos sentidos». El descubrimiento de la polisemia del ser con el que Aristóteles se opone tanto a Platón como a los presocráticos me pareció determinante a la hora de interpretar la metafísica aristotélica: la ontología que contiene y la relación de ésta con la teología y con las restantes ciencias teóricas. He comprobado que por otras vías muchos de nuestros contemporáneos en Francia y en otros lugares habían llegado a la vez a la misma necesidad de resituarse más allá del unitarismo y el logocentrismo totalizante y unificante que caracteriza a la filosofía moderna en su cenit (estoy pensando, claro está, en Hegel y en sus avatares marxianos). La reacción contra estos «grandes relatos», como dice Lyotard, según los cuales todos los tiempos se encuentran de alguna manera unificados alrededor de un único Principio, llámesele Dios o de cualquier otro modo, a lo largo de la historia de esa misma tradición, la crítica, digo, de ese unitarismo que conduce tan fácilmente a totalitarismos en el orden político, ha dado un sentido nuevo, o, por decirlo así, de nuevo actual, al sentido profundamente aristotélico de la pluralidad, de la irreductibilidad de la pluralidad a la unidad, al sentido aristotélico de la diferencia. Hoy hablamos a todas horas de la *diferencia*, pero éste era ya un tema, una insistencia aristotélica; Aristóteles ha consagrado a la diferencia un libro entero de la *Metafísica*, donde se habla ciertamente también de la unidad, pero para demostrar que la unidad no llega nunca a suprimir totalmente la diferencia, siempre, siempre, renaciente, y nunca enteramente dominable o susceptible de ser sometida al yugo de una idea única, como en el caso de la filosofía platónica. Pienso que éste es el aspecto en el que Aristóteles se separa más clara y rotundamente de Platón, y que éste es también el aspecto gracias al cual Aristóteles puede permitirnos hoy pensar la necesidad posmoderna de atravesar o sobrepasar las filosofías de La Totalidad, las filosofías de La Historia, las filosofías del Ser... Hay un antihegelianismo, podríamos decir, en el aire, que puede apoyarse, en busca de razones y argumentos coherentes, en un retorno no sólo al aristotelismo práctico, sino también el aristotelismo de la metafísica, pues ambos están ligados entre sí.

T. O.: En relación ahora no sólo con tu trayectoria intelectual, sino con el tejido histórico-político en que se daba y desarrollaba, te pediría que recordaras, también en hitos de importancia, qué ha pasado, en tu opinión, en el mundo europeo y en particular en el mundo filosófico, a partir de ese momento de reconstrucción dolorosa que se inicia al final de la Segunda Guerra: qué destacarías de lo que ha ocurrido desde entonces?

P. A.: Han sido tantos los acontecimientos..., algunos de sentido fragmentario, otros confusos y contradictorios...; los últimos, en cuanto a las fechas, esos que en cierto modo corrigen y borran algunos de los otros acontecimientos anteriores, se centran en el hundi-

miento de los regímenes de raigambre marxista en Europa del Este, y en particular en ese país y en esa ciudad que era la capital de la filosofía hegeliano-marxista, o sea, en Berlín. Son muchas las cosas que han pasado últimamente..., pero la primera consecuencia, a título de constatación, que podemos sacar ya ahora y creo que de forma bastante incontestable, estriba en advertir que estos acontecimientos contradicen la idea, que se había extendido con Hegel, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX, de una historia que se habría ido orientando progresivamente hacia su final y que supondría la realización o coronación de las posibilidades no sólo del hombre, sino también del *lógos* y del ser; o sea: el paroxismo del saber absoluto o el fin de la historia que permitiría al ser y al pensamiento identificarse en la idea del absoluto y en las realizaciones terrestres, sociales y políticas de ese absoluto mismo. Pues bien, creo que no sólo estos últimos acontecimientos, sino también una larga lista de sucesos anteriores, nos han mostrado, al contrario, una historia extraviada y oscura, jalonada en este siglo por todo tipo de hechos sangrientos y monstruosos, evidenciando que no hay finalidad en la historia, que, sobre todo, no hay progreso en la historia (lo cual significa a la vez que tampoco hay un curso necesario de regresión); no se puede hablar ni de progreso fehaciente y unívoco ni de decadencia irreversible, sino de acontecimientos que se acuerdan a veces en un sentido favorable con una cierta idea de hombre, y a veces se oponen en un sentido contrario, pero sin que nunca puedan enlazarse tales hechos, fenómenos y sucesos en un único relato.

Así pues, en cierto sentido, si bien no podemos hablar ya del *fin de la historia*, sí podemos, por eso, hablar del fin de la filosofía de La Historia. La historia, claro está, continúa, pero de manera aleatoria, esporádica, o como decía Aristóteles, de manera contingente y ampliamente imprevisible. Lo que se ha terminado es la filosofía de *La Historia*. Ahora bien, los últimos acontecimientos, los relativos al hundimiento de los sistemas de inspiración marxista, proponen además cuestiones de enorme interés, entre las cuales la más inquietante es, sobre todo, una pregunta que ha de dirigirse de modo frontal a la filosofía, en la medida de que lo que se ha desplomado junto con los sistemas marxistas es precisamente un modo de hacer política a partir de la filosofía, de una filosofía determinada. Está claro que la derrota del marxismo es también una derrota de la filosofía, de cierta filosofía, por supuesto, pero también de la filosofía en general, pues la filosofía ya desde Platón, y como es bien sabido, se ha esforzado siempre, de unos modos u otros, y a través de los medios de penetración que estuvieran a su alcance, por configurar y transformar la realidad y la sociedad. Siempre me pareció bastante extraña, cuando no muy ingenua, aquella especie de consigna marxista –sacada de las tesis sobre Fetiérbach– según la cual si hasta el momento los filósofos se habían contentado con interpretar el mundo, ahora se trataba de transformarlo... Lo cierto es que muchos otros filósofos han buscado desde hace mucho cambiar el mundo... El primero, de acuerdo con la historia, sería Empédocles... Pero sobre todo está el caso flagrante de Platón, que luchó encarnizadamente y con grave riesgo de su vida por cambiar su mundo social y político en base a la filosofía de las Ideas y a favor de que los reyes se volvieran filósofos y los filósofos reyes, soñando así con la identificación de la capacidad filosófica y el poder político. Ahí tenemos el primer modelo, el primer paradigma de una voluntad inherente a la filosofía de intervenir en el mundo y más concretamente en el mundo humano; la filosofía no esperó a Marx para querer transformar el mundo.

Por otra parte, Marx parece mirar con cierta condescendencia al hecho de que los filósofos hayan buscado igualmente y a la vez interpretar el mundo; y, sin embargo, lo que a mí me parece que se pone de manifiesto hoy a través de la derrota flagrante de la utopía marxista y de la filosofía que la inspiraba, es precisamente la necesidad de una saludable renuncia por parte de la filosofía a pretensiones tan considerables, y ello por un motivo que es él mismo de índole filosófica y que se contiene en la discusión de esa célebre expresión que no es de Marx, sino de Hegel, pero que Marx asimiló perfectamente; se trata de la idea

hegeliana según la cual todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real, es decir de la suposición de identidad entre la racionalidad y la realidad. Lo que hemos visto con la caída de los sistemas marxistas es precisamente el fracaso de tal pretensión, de una coincidencia, que podría ser acelerada por la acción política, entre lo real y lo racional. Lo que ha ocurrido, en mi opinión, es que el fracaso mismo de semejante pretensión provocó una especie de enloquecimiento entre los partidarios de esa racionalidad y condujo a una cierta violencia que, por otra parte, resulta inherente a ese tipo de utopía filosófico-política, desembocando finalmente en su fracaso definitivo, por razones, entre otras, puramente materiales, es decir económicas. Se ha derrumbado esa idea preconcebida según la cual la racionalidad debería tarde o temprano terminar por imponerse, fuese a través de la negatividad, fuese a través de cualquier especie de astucia... *Las astucias de la razón*, es decir: los acontecimientos negativos que debían convertirse después en condiciones de acontecimientos de una positividad más alta... Pero toda esa superestructura, como decía Marx, se ha venido abajo precisamente a partir del hundimiento correlativo de la infraestructura.

Por eso creo que hoy en día nadie, ni entre los filósofos ni fuera de ellos, está ya dispuesto a proponer teorías globales o totalizantes; por una parte porque han fracasado, y por otra porque implicaban, como se ha visto, el peligro de una organización totalitaria y en consecuencia potencialmente opresiva de la vida, de la vida de los hombres. Consecuentemente ahora la filosofía, incluida la filosofía práctica y la filosofía política, se traza objetivos mucho más limitados y concretos, por ejemplo, tratándose de filosofía política, organizar la *convivencia* (como se dice muy bien en español), el tejido social, la vida de los hombres en comunidad y más particularmente en comunidades no universales, sino limitadas, aunque no necesariamente demasiado dispersas. Lo cierto es que la comunidad concreta parece ofrecer el marco o situación más adecuada al desarrollo de las potencialidades del hombre: un marco que permite el desarrollo colectivo a través de la comunicación y la realización conjunta de las capacidades particulares. Pienso que nos movemos en una concepción menos presuntuosa de la política y de la filosofía en general, dentro de la cual los filósofos se vuelven a reflexionar sobre problemas precisos, tanto de moral individual como de ética, o de ética política —que es bastante diferente—...; por ejemplo, sobre los muchos problemas que plantea la ecología, la cual, si bien está abriendo un campo de consideración enteramente nuevo respecto de la ciencia del Estado moderna, no deja de reencontrarse con lo que ya eran preocupaciones de Aristóteles; en efecto, Aristóteles, en política, se preocupaba, por ejemplo, por saber cuál es el marco de vida más conforme con la naturaleza humana, y decía, también por ejemplo, que la ciudad ideal es aquella que puede abrazarse con una mirada, es decir, la que comporta límites naturales claramente marcados, a la vez que un modo de equilibrio entre el desarrollo de la ciudad misma y el campo de los alrededores. Hay, pues, preocupaciones que parecen nuevas y que son tan antiguas como la filosofía, o, cuando menos, tan antiguas como la filosofía de Aristóteles.

En cualquier caso la filosofía hoy se está volviendo, digamos, más modesta; un pensador contemporáneo al que tú conoces muy bien y que se llama Gianni Vattimo propone por eso, me parece, hablar de un *pensamiento débil*, lo que, si bien al principio puede parecer un poco peyorativo, no quiere decir sino lo que en francés llamaríamos un *pensamiento humilde*, es decir: un pensamiento que no se apoya ya sobre un pretendido sujeto absoluto y prepotente, sino que a partir de los medios concretos y de la racionalidad determinada que sea la suya, se esfuerza por resolver problemas igualmente concretos y delimitados. Pienso que en esa dirección nos movemos. Aristóteles ya condenaba, como todos los griegos en general, lo que llamaba la «hybris», la desmesura; y ello justamente en favor de un *pensamiento humilde*, limitado, consciente de sus límites, y que no aspira a resolver todos los problemas de la humanidad de un solo golpe, ni desde ninguna pretendida solución absoluta que, de una vez por todas, permitiera poner fin también a todas las crisis; pero ése es, por ejemplo, el caso de Marx... De ahí que me parezca tener una actualidad tan amarga,

la que le presta el manifiesto fracaso histórico de las filosofías que se proponen como grandes sistemas.

Los regímenes que acaban de desplomarse en el Este eran en realidad sistemas filosóficos donde la filosofía desempeñaba ciertamente un papel primordial y preeminente: la enseñanza de la filosofía en la universidad era obligatoria, y había filosofía por todas partes y a todas horas... Está claro desde luego que con la caída de estos sistemas filosóficos no es la filosofía misma la que se ha derrumbado, sino una filosofía bien precisa, pero lo interesante a destacar está en comprender que el marxismo, el sistema marxista, es una filosofía característica de la Edad Moderna y estrechamente vinculada a la Edad Moderna, es decir, a la totalización logocéntrica, que ha sido la tendencia dominante y directriz de la filosofía a lo largo de la modernidad.

T. O.: Al hilo exactamente de lo que estás expresando y sólo en orden a precisar algunos conceptos: ¿qué piensas que se dirime por debajo de la polémica modernidad/posmodernidad, ahora que ya no puede ser cómodamente subestimada ni tampoco confundida con sus muchas versiones frívolas?; ¿qué posición tomarías tú en el debate si se te pidiera hacerlo?

P. A.: Pienso que la polémica responde justamente a nuestra situación histórica. Nuestros contemporáneos, y no sólo los filósofos, aunque los filósofos tengan quizá de ello una comprensión más consciente, experimentan en todos los ámbitos una crisis general de la modernidad que cualquiera puede percibir. Una crisis no de la técnica, aquí hay que matizar, pero sí de la dominación tendientemente planetaria que las formas de pensar científicas y técnicas ejercen. Crisis que se traduce no sólo en las distorsiones y desequilibrios económicos palmarios entre los países desarrollados tecnológicamente y los subdesarrollados o en vías de desarrollo, sino que se da incluso en el interior de los países desarrollados, que son los que conocemos directamente, afectando, por ejemplo, a la degradación de los modos de vida, a la crispación de las relaciones entre los hombres y del hombre con la naturaleza y a la degradación de la naturaleza misma.

Lo nuevo, en medio de esto, es que cierto número de pensadores contemporáneos —y el primero al que hay que citar expresamente es a Heidegger, que, en verdad, está en el origen de todo este movimiento de pensamiento crítico— hayan puesto y estén poniendo en cuestión, como digo a partir de Heidegger, la infraestructura filosófica de esa evolución. Doy por sobreentendido que no se puede ni se trata de absolutizar esa forma de crítica, a riesgo de desembocar en una especie de marxismo invertido, donde en vez de considerar la economía como infraestructura determinante acabáramos por creer que son las ideas las que constituyen la infraestructura necesaria e insuperable de sus meras consecuencias sociales y políticas. Pero hay, sin embargo, sin que se dé esa necesidad absoluta, una cierta lógica de los conceptos, una lógica de las doctrinas y de los sistemas, que hace que *a posteriori* —y sólo *a posteriori*, guardándonos de profecías y predeterminaciones, tal como el mismo Hegel reconocía en sus mejores momentos— podamos explicarnos y cuestionar qué es lo que nos ha llevado a encontrarnos donde estamos, tanto para bien como para mal.

Y si así lo hacemos nos topamos inmediatamente con la filosofía, la filosofía griega y sus avatares, o las transformaciones con que se continúa, sin romper nunca con sus orígenes, a través de la filosofía moderna; de suerte que los acontecimientos que confluyen en la crisis y el sentimiento de desengaño que experimentamos ante el mundo moderno interpelean directamente a los filósofos sobre la responsabilidad propia de la filosofía misma, tanto en relación a la causalidad, digamos, *ideológica*, de lo que se ha producido como en relación a cuál sea la tarea que le es propia y deba desempeñar. Ahí creo que gravita la cuestión: en que la tarea fundamental de la filosofía está en interpretar, pero no en imponer soluciones. Pienso que la filosofía, como antes decía, está lejos de tener esa obligación y tan siquiera esa posibilidad. Lo único que puede aportar a través de su interpretación son criterios que tal vez permitan orientar la deliberación y el juicio libre de los hombres en comunidad, y en esa posición me parece consistir la posmodernidad.

Lo desafortunado, aunque inevitable, es que haya tenido que recurrir a un slogan simplificador; pero está claro que no se opone en bloque a la modernidad, y que nadie pretende que ésta se haya acabado de la noche a la mañana para dar lugar a una posmodernidad que empezaría mañana o pasado mañana... Como he intentado mostrar personalmente, sin tener que inventar el término *posmodernidad*, hay en Aristóteles, por ejemplo, antidotos de la modernidad tanto como preparaciones de la misma y, consecuentemente, aspectos de su filosofía que son, digamos, premodernos y posmodernos a la vez. Personalmente me adhiero a la posición posmoderna con tal de que no se haga de ella una nueva filosofía de la historia, sino una interpretación siempre corregible y revisable; o sea: una clave de interpretación. Por otro lado, estando suficientemente de acuerdo con ella, creo que ha de orientarse a impedir que se universalice el rechazo de la universalidad, si quiere evitar desembocar en lo mismo que las filosofías que critica, es decir, en establecer de manera unívoca, irreversible y definitiva una especie de paroxismo nuevo, que se distinguiría sólo del precedente por el carácter absoluto de la diferencia y la imposibilidad de la racionalización o la reunificación. Es cierto que el mundo en que vivimos es un mundo enteramente abierto y hasta mucho más pluralista de hecho que el mundo antiguo y las ideologías que pretendían orientarlo, pero, dicho esto, el asunto está precisamente en sustraerse a una filosofía de la dispersión o la discriminación —estoy pensando en un escrito de mi colega y amigo Derrida que se titula «La diseminación»—. Creo que la diseminación puede desempeñar un papel hermenéutico, digamos de *filtro*, de técnica, en el sentido de colaborar a la *deconstrucción*, para usar el término de Derrida, de los grandes sistemas filosóficos y culturales que nos han dominado durante décadas y hasta durante siglos; pero nada puede ofrecer si la diseminación se plantea como doctrina, como una nueva filosofía de la historia o como la tarea de los hombres.

En este punto sí me parece que un filósofo del que antes hablé algo negativamente puede ayudarnos a superar la impresión, a veces bastante desoladora, de tanta dispersión y discriminación: se trata de Kant. Kant nos ha legado una filosofía práctica que también puede, en cierto modo, ser rehabilitada, en el sentido si no de lo universal, sí de la universalización considerada como tarea, es decir, como un principio regulador, en terminología de Kant, que eventualmente ayude a los hombres a insertarse en la vida empírica del mundo sensible y en la vida social. Con tal, eso sí, de que lo universal se tome sólo como una tarea infinita que nunca se realizará totalmente —asunto que está precisamente en discusión estos días a propósito de evaluar los méritos y deméritos de lo que llamamos el *Descubrimiento de América*... A eso es a lo que debemos renunciar de una vez por todas, a cualquier filosofía que reivindique lo universal como una especie de posesión absoluta o posesión de derecho divino.

No hay ninguna filosofía que pueda reivindicar para ella sola la universalidad. No hay sistema político o social que pueda arrogarse ser la realización del reino de Dios en la tierra. Pero, a partir de ahí, a partir del momento en que tales pretensiones son rechazadas, y en primer lugar para la razón misma, resta que la razón conserve una tarea que estriba justamente en unificar lo diverso, en la medida mayor de lo posible, respetando su diversidad; e igualmente en unificar también lo más posible las relaciones entre los hombres, sin por ello aplastar nunca ni las personalidades, ni las individualidades, ni las comunidades finitas, concretas y limitadas, en las cuales y por las cuales se reparte el género humano. O sea, que no se puede, bajo pretexto de exaltar la diferencia, hacer de ella un nuevo absoluto, a la vez que se renuncia a todo ideal de emancipación y universalización; pues ese ideal sí debe conservarse como tal ideal o en cuanto principio regulador (sin que se tome opresivo por pretender erigirse —de nuevo en terminología kantiana— en principio constitutivo), viniendo así, como tarea siempre consciente de su infinitud, a desempeñar un papel no sólo positivo, sino irrenunciable para la organización de la vida misma.

T. O.: Para terminar te pediría que jugáramos muy brevemente en el interior de los intersticios sincrónicos de tres elementos cuyo orden y figura tienes que decidir con independencia del de mi enunciación. ¿Qué es eso de la filosofía?, te pregunto traduciendo a Heidegger; ¿qué podemos esperar?, inquiero acompañando a Kant, y ¿qué es Europa?, te pregunta nuestro presente. Sólo una cosa más. Imagina que estamos en televisión y tienes apenas un minuto para transmitir el mensaje que quieras, en cuanto termines de colocar las fichas...

P. A.: Está bien... ¿Qué es la filosofía? –comenzaré por ahí–. ¿Qué es la filosofía?... Me parece que hay que distinguir entre lo que ha sido o ha querido ser y lo que debe ser. Ha sido sobre todo una explicación global del ser, guiada por el ideal de deducir la totalidad de los aspectos de la realidad a partir de un principio único. Es en ese sentido en el que me parece perfectamente justificado hablar con Heidegger de un *final de la filosofía*, pues esa filosofía ha terminado su carrera, se ha agotado en el cumplimiento de sus posibilidades y, más aún, las ha realizado a través de la ciencia y la técnica, que son productos de la organización filosófica y de la idea misma de una organización filosófica.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía después del final de la filosofía?, ¿qué tarea le queda al pensamiento? La doble tarea de la que estábamos hablando antes: interpretar y aconsejar. Por interpretar, la filosofía se distingue de las ciencias particulares o positivas que explican, cierto, pero siempre desde dentro de un campo delimitado por fronteras precisas. En cuanto se sobrepasan las fronteras o categorías de los distintos saberes empíricos se accede a un terreno en el que se trata de interpretar, es decir, de colocar en su sitio las partes en relación a un todo y éste en relación a ellas, viendo cómo pueden articularse y cómo se articulan de hecho, a la vez que cómo podrían articularse quizá mejor las relaciones posibles. *En función de la interpretación que incumbe a su tarea teórica puede, además, la filosofía, aconsejar la deliberación y elección práctica de los hombres, tanto en el terreno individual como en el colectivo, tal como hemos precisado antes. No se le puede pedir más, aunque esto sea ya mucho, pero tampoco menos, lo que equivale a decir que en ese rol, en ese doble papel, resulta tan insustituible como irrenunciable, pues ningún otro saber científico está en situación o disposición de cumplirlo por ella.*

Sigamos ahora por Europa. Europa no es tanto una unidad geográfica cuanto, sobre todo, una unidad intelectual y cultural, que ha sido determinante, desde la Antigüedad griega precisamente, para el devenir no sólo de ella misma, sino de la humanidad. No soy de los que conceden a Europa también un privilegio de derecho, que habría de reposar en la excelencia, por ejemplo, de no se sabe qué lengua o lenguas, pero tampoco soy de los que piensan que Europa deba desfondarse por creerse responsable de todas las desdichas de la humanidad, incluidas las suyas propias. Creo que Europa ha desempeñado un papel histórico que está quizá llegando a su fin, por tratarse de un *rol* mundial. Tal vez hoy en día esté dejando de tener la posición predominante que ha ostentado de modo manifiesto hasta este siglo, en virtud de que la ciencia y la técnica eran de origen claramente europeo, debido a que la difusión de los modos de pensar de origen europeo se ha vuelto mientras tanto planetaria. Me parece que en la actualidad tiene que desempeñar un papel más bien humilde, en consonancia con ese pensamiento humilde que debería ser el suyo; o sea, que debería reconocer sus responsabilidades, empezando por admitir el desarrollo incontrolado de un cierto universalismo que no es, en realidad, sino un etnocentrismo camuflado, sea de manera consciente o no.

Y por último, ¿qué podemos esperar?... No la venida del reino de Dios a la tierra, que traduce quizá una esperanza religiosa, pero resulta insostenible filosóficamente; ¿qué podemos esperar?... Pues yo creo que vivir, vivir bien, como dice Aristóteles. Vivir bien ejercitando de manera armónica nuestras posibilidades más propias, tanto las individuales como las colectivas, en la medida en que vivimos necesariamente también en una comunidad familiar, política y hasta cosmopolita. Pienso que ahí está la tarea de la filosofía: en ense-

ñarnos primero desde una reflexión sobre la naturaleza humana lo que es la vida y en particular la vida buena, y en, por otra parte, ayudarnos a estar cada vez más cerca no diré de ese ideal, sino de ese «telos» o finalidad natural de la vida humana.

T. O.: Muchísimas gracias, doctor Aubenque; ya se nos termina el tiempo, y, por mi parte, sólo resta decir que si ya antes había perseguido mi propio pensamiento a través de tus escritos con auténtico placer, a éste debe añadirse ahora una nueva alegría: la de haber conocido un hombre que es por *phrónesis* bueno, y por bueno hermoso.

P. A.: Muchas gracias, muchas gracias, pero no sé si es conveniente que registremos eso último... Claro que a lo mejor es verdad, pero yo creo, no obstante...

El doctor Maceiras, decano de nuestra Facultad y atento anfitrión del profesor durante su larga estancia en Madrid, nos encontró riendo de buena gana en el despacho. Había que bajar con cierta diligencia a clase. La última lección del curso se desarrolló explorando y discutiendo, a lo largo de las tres horas largas de costumbre, la relación que entre virtud, verdad y acción propone Aristóteles en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*. Algo más tarde llovía a cántaros y cenábamos en *un ruso* con una amiga de ambos: la profesora Callejo, asidua destacada del seminario. A los postres, Aubenque encargó una botella de vodka y nos pidió brindar por el nacimiento de su primer nieto. «No sé cómo podré comunicarme con alguien tan irracional, pero espero que se aficione pronto a la filosofía», decía al despedirse, casi cuando ya la lluvia de primavera se tragaba su taxi blanco y nosotras empezábamos a recordarle.