

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA*

Alberto Rosales**

¿Es la filosofía, como dicen algunos diagnósticos escépticos, una multiplicidad sin unidad? ¿O tiene ella, como han creído ciertos pensadores, la unidad de una ciencia rigurosa *sui generis*, sea que una o algunas de las filosofías del pasado posean ya tal dignidad, sea que ella tenga al menos la posibilidad de llegar a ser una ciencia semejante? ¿O no es la filosofía ni una cosa ni la otra, sino que ella posee una peculiar unidad en su dispersión misma?

1

La palabra “filosofía” parece en efecto tener múltiples significados, tantos como filosofías hay. Pero ellas concuerdan sin embargo en algo que distingue a la filosofía de la ciencia. Lo que se llama “la ciencia” en singular es en verdad una pluralidad de ciencias de hechos, que se diferencian una de otras, en tanto ellas se reparten la totalidad de lo que es, dividiéndola en múltiples provincias. Por el contrario, *las filosofías versan sobre ese todo*, aun cuando algunas de ellas nieguen expresamente esa posibilidad. Incluso en consideraciones restringidas a exiguas porciones de ese todo, los filósofos se mueven de manera implícita o expresa dentro de él. El que se ocupa, por ejemplo, con la referencia del lenguaje a la “realidad”, o con la imposibilidad de la prueba de la existencia de Dios, o discute el problema de la teleología en los seres vivientes, no permanece en cada caso encerrado en dominios especiales, sino que toma decisiones que *conciernen indirectamente al ente en total*. Incluso el que quiere demostrar la imposibilidad de la filosofía no escapa a ese destino, en tanto él se esfuerza por probar que un saber de *la totalidad* es imposible.

Ese todo que constituye, según esto, la meta del filosofar, no es evidentemente algo accesible a la experiencia sensorial, si bien ésta lo toma siempre en cuenta, pero las más de las veces en forma implícita. En el progreso del percibir, así como en nuestros sentimientos, se anuncia de modo aún más expreso un todo, al cual pertenece el

* Este texto ha sido tomado con permiso del autor de su libro *Unidad en la dispersión*. Ediciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 2006.

** Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz (Transcendencia y Diferencia)* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

contorno de cosas de cada caso.¹ Nuestro hablar pensante va de hecho siempre más allá de ese entorno, en tanto él abarca en cada oportunidad, con palabras tan corrientes como “animal”, “utensilio”, “mundo”, etc., múltiples cosas en totalidades de diversa amplitud. Esa bien conocida ejecutoria humana, a saber, pensar lo universal, nos pone en condiciones de considerar totalidades más limitadas o más amplias de entes y nos da la oportunidad de pensar una totalidad última, que abarca todo. Esa posibilidad puede convertirse en tarea para el hombre, sea que estemos en condiciones de cumplirla o no, o que ella carezca de interés para nosotros.

De esos hechos bien conocidos se deriva una intelección importante respecto de la tarea común a todas las filosofías. El hombre sólo puede considerar regiones del ente e incluso su totalidad, porque él es capaz de concebir pensamientos universales y por cierto también aquellas universalidades filosóficas, que *conciernen*, explícita o implícitamente, *a todo*. La tarea de la filosofía es por ello *dual*. Ella versa ciertamente sobre *todo*, pero en tanto piensa esos *omniconcernientes*. Estos, como “región”, “mundo” y “universo”, pueden abarcar *colectivamente* muchos entes y considerarlos expresamente como totalidades. Ellos pueden ser también *distributivos*, como “cosa”, “propiedad”, “causa”, etc., que versan cada vez sobre singularidades, pero las unifican indirectamente, sin hacer patente de modo expreso la totalidad de cada caso.²

Ciertamente, es posible designar lo omniconcerniente con palabras como “universal” o “universalidad”, pero como esas expresiones significan corrientemente universales distributivos y la filosofía considera también universales colectivos como Dios, mundo, fundamento del mundo, etc.³, los cuales son entes singulares o al menos pensamientos de singularidades, es conveniente introducir una palabra no lastrada por el uso tradicional, para designar todos los universales específicamente filosóficos. Como no es nuestra intención fundar con esto una filosofía particular, sino perseguir la tarea de la filosofía en una consideración pro-visorio, la palabra “omniconcerniente” puede designar esa tarea de manera neutral, sin tener que decidimos por una de las teorías conocidas sobre lo universal. Si los omniconcernientes yacen en las cosas mismas o son meros pensamientos (conceptos) de los filósofos, o sólo palabras y signos, o no corresponden a ninguna de esas posibilidades, queda aquí una cuestión abierta, que debe ser respondida por cada proyecto filosófico que merezca ese nombre. La expresión “omniconcerniente” nos permite, finalmente, dar una determinación neutral de los “objetos” de la filosofía, que haga justicia a las diversas apariciones de la misma, sin proclamar como su “objeto” propio, por ejemplo, al ente en cuanto tal o al conocimiento, lo cual seguramente podría parecer problemático a los que no comparten una de esas posiciones.

¹ Cfr. abajo (en III, 8) lo referente a nuestras experiencias de totalidades.

² Cfr. la distinción kantiana entre ideas y conceptos.

³ Aristóteles concibe los principios, entre los cuales hay que contar a lo divino, como *kathólou*, es decir, como “universales” que no pueden ser entendidos en sentido distributivo. Cfr. *Met.* A 2 y E 1.

Según esto, *la doble tarea* de las diversas y múltiples filosofías consiste en pensar los omniconcernientes y a través de ellos todo lo que es. Es aquí indiferente si ese “saber” es considerado en ello como una pura teoría o como una base para la praxis. De lo dicho resulta que el filosofar se pone en marcha cuando concibe omniconcernientes, gracias a los cuales puede al menos tratar de pensar la totalidad de los entes. Tan sólo entonces, y en un *segundo paso*, puede el pensador articular ese todo en regiones y emprender su investigación en particular. Ambos momentos permanecen en cada caso referidos uno al otro, de suerte que los omniconcernientes son avistados y forjados a partir del todo, que es experimentado en cada caso en una u otra dirección y amplitud. Recíprocamente, la investigación del todo así avistado tiene lugar a la luz de los omniconcernientes antes concebidos. Modalidades posibles de esa *diferencia filosófica* surgen cuando el pensar reduce uno de los extremos al otro (pluralismo y nominalismo radicales, respectivamente, monismo extremado).

Esa estructura fundamental del filosofar ha sido conocida de muchas maneras desde la Antigüedad. Así por ejemplo, Aristóteles distingue una filosofía primera, que elabora para sí los primeros principios universales y las determinaciones fundamentales del ente, de una filosofía segunda, que se vuelca sobre el todo así visible e investiga sus dominios especiales a la luz de aquellos omniconcernientes. No puede negarse que ese modelo ha determinado, a través de muchas modificaciones y retoques, una parte considerable de la tradición hasta el Idealismo alemán. La distinción entre ontología y *metontología*, que Heidegger ha trazado en sus escritos en torno a *Ser y Tiempo* es palpablemente una apropiación creadora de esa vieja estructura.⁴

No nos interesa aquí, sin embargo, proclamar una concepción de determinados pensadores como esencia de la filosofía en general y pasar por alto, que *prima facie* los filósofos marchan en su mayor parte por otros caminos, no cumplen la estructura mencionada, e incluso la niegan expresamente, o permanecen indiferentes respecto de ella. Si esto es así, ¿no es la mención de esa doble meta del filosofar un intento que pasa por alto la bizarra pluralidad y diversidad de las filosofías, y es por lo tanto erróneo? ¿O es esa estructura justamente el fundamento que posibilita tal pluralidad?

En efecto, esa doble meta de la filosofía, los omniconcernientes y el todo, puede ser perseguida de muchas maneras. Es posible *tematizar* esa estructura fundamental y *ponerla en la base* de la articulación de una filosofía. Ésta tiene a su vez la posibilidad de ser realizada de *múltiples maneras*, según el contenido material del proyecto de cada caso, como lo demuestran pensadores tan diversos como Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, etc. Por otra parte, el filosofar puede cumplir esa doble meta en *modos privativos*, los cuales son innumerables en sentido estricto. Para sugerir tan sólo la escala de esas modificaciones privativas, me permito señalar aquí algunas de

⁴ Cfr. Aristóteles, *Met.* E 1 y Heidegger GA vol. 26, pág. 199 ss.

ellas en orden descendente. Es posible, en efecto, como ocurre a menudo en la tradición escolástica, conservar como un facto venerable la doble estructura de la filosofía primera y segunda, pero sin pensar su origen y su alcance, ni transformarla de manera creadora. Esa estructura puede luego, en tercer lugar, caer en el olvido, mientras que se conservan a la vez fragmentos de la misma, por ejemplo el problema del modo de ser de los universales, y se lo convierte, como un fragmento aislado, en tema de discusión, tal como ocurre en la disputa medieval y moderna sobre los universales. Después de que la estructura mencionada se ha convertido en un bien tradicional, momificado, es posible malentenderlo y negarlo en una privación de cuarto grado, en tanto se declara, por ejemplo, imposible buscar las causas primeras del ente, pero se despliega a la vez una teoría de todos los objetos que tiene por fundamento una subjetividad fáctica, como lo ha hecho Hume.⁵ Un quinto paso hacia abajo está representado, en el pasado reciente, por una manera de ver que niega por un lado a la filosofía el derecho de conocer en general objetos, pero que se reserva por otro lado, por ejemplo como teoría del lenguaje, la posibilidad de tomar decisiones sobre nuestra experiencia y de este modo, en forma indirecta, sobre el mundo experimentado en total. Es posible, sin embargo, seguir descendiendo, y evitar cuidadosamente tomar posición respecto de la filosofía en general y en cuanto tal, para absorberse en el tratamiento de mínimas cuestiones, pero usando y abusando de las ruinas y restos de la tradición filosófica. Cuando la enajenación del filosofar ha llegado tan lejos, pueden borrarse además los linderos entre la filosofía y la literatura, lo cual conduce entonces al nacimiento de nuevas hechuras, aparentemente filosóficas.

La multiplicidad de fenómenos “filosóficos” que surge de ese proceso es tan exuberante, que su influjo rebota inmediatamente sobre todo intento serio de orientarse en filosofía, pues ella suscita la apariencia de que es absolutamente imposible hacerse un concepto unitario de ésta. Pero como esas formaciones privativas *remiten* aún más o menos a la estructura esbozada, en tanto las privaciones son deficiencias *de una misma estructura*, se anuncia en esa remisión una cierta *unidad en la dispersión*. Es de presumir, que esa dispersión no es un accidente, sino que ella pertenece a la “esencia” misma.

Finalmente debemos prevenir un malentendido. Al establecer esa escala descendente de fenómenos filosóficos no estamos poniendo como modelo ciertas posiciones metafísicas y despreciando las posiciones contrarias. Se trata de considerar *todas* las filosofías en vista de una estructura *formal*, que ellas pueden cumplir o no cumplir parcial o totalmente, con independencia del contenido de sus enunciados.

Sin embargo, hacer justicia a los proyectos filosóficos más diversos es algo totalmente distinto de erigir una “filosofía de la filosofía” como una *disciplina neutral* que flotara por encima de ellos. Para lograrlo, una disciplina semejante tendría que renunciar a

⁵ Cfr. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Introduction.

ser filosofía. Como toda filosofía es un saber omniconcerniente, ella es un objeto o problema para sí misma, e implica una teoría expresa o inexpressa de la filosofía en general. Pretender hacer de esa autorreflexión una disciplina separada contribuye a falsificar la filosofía misma. Y si la teoría de la filosofía es una parte integrante de toda filosofía que merezca ese nombre, ella no puede tener la neutralidad de una suerte de meta-filosofía flotante. *Ninguna verdadera filosofía carece de una propia teoría de sí misma ni, a la inversa, es posible hacer una teoría de la filosofía sin decidirse por una filosofía determinada.*

2

Pero aunque se esté de acuerdo con la tesis propuesta, surge inmediatamente una nueva dificultad. En efecto, aun cuando las filosofías tengan la doble estructura formal indicada o se refieran a ella de manera privativa, no puede negarse que ellas divergen unas de otras en cuanto al significado de los universales filosóficos. No es difícil darse cuenta, en *primer* lugar, de que los omniconcernientes principales de los grandes proyectos filosóficos son diversos: el *apeiron*, lo uno, la idea, la *enérgeia*, el *actus purus*, la subjetividad, etc.⁶ En *segundo* lugar ocurre a menudo, que aun cuando muchos pensadores invocan uno de ellos, cada quien lo entiende de manera diversa. Esto conduce entonces, en el horizonte escéptico-relativista de los últimos siglos, a la conclusión de que cada pensador entiende de manera diversa las palabras fundamentales de la filosofía y de que esa “disciplina” no posee por ello ninguna unidad de contenido.

En efecto, no se puede afirmar que todos los filósofos entiendan o hayan entendido sus términos fundamentales siempre con el mismo significado, pero no puede admitirse que reine entre ellos una total diversidad significativa, pues ésta haría imposible la discusión y la comunicación, que existen de hecho entre las escuelas y tendencias filosóficas, así como su comprensión por parte de un lector imparcial. Esa *fáctica intersubjetividad*, que se manifiesta en la mutua comprensión y en la discusión entre los pensadores, sugiere que existe en la base de la dispersión antes mencionada *una unidad respecto del contenido significativo de las palabras y los conceptos*, la cual es menester investigar.

Con ese fin es necesario recordar que en nuestra vida precientífica comprendemos las cosas de nuestro mundo circundante y a nosotros mismos en cuanto a *que* ellas son y a *lo que* son, hasta tal punto que podemos arreglárnoslas con ello en nuestro actuar y producir. Para esos fines comprendemos de manera suficiente qué son la tierra y los ríos, el animal y el hombre, el utensilio y el objeto de culto, etc. Podemos entendernos sin dificultad con los prójimos respecto de la calidad de una mercancía o sobre el tamaño de un terreno. Ello es así, porque poseemos regularmente la provisión en cada caso necesaria de determinaciones de esas “cosas” y disponemos de las palabras

⁶ Cfr. la Bibliografía acerca de la transcripción de las letras griegas.

correspondientes. “Sabemos”, por ejemplo, lo que es una mercancía, y no tenemos ninguna gran dificultad para explicarlo.

Pero hay además otras “cosas” que avistamos en la vida cotidiana prefilosófica y de las cuales hablamos también en ciertas oportunidades, por ejemplo, el tiempo, la vida, lo bueno y lo malo, el mundo, la realidad, el destino, etc. Augustinus ha caracterizado certeramente en qué situación nos encontramos respecto de tales cosas, en un pasaje sobre el tiempo que se suele citar con frecuencia: «¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a alguien que lo pregunta, no lo sé». ⁷ Hacemos en efecto uso constante de nuestro tiempo y podemos informar fácilmente a cualquiera qué hora es, al hacer uso del reloj. Pero nos encontraríamos en un aprieto si tuviéramos que explicar a alguien qué es el tiempo, pues al contrario de las cosas antes mencionadas entendemos al tiempo sólo *en bosquejo*. Así sabe cada quien de manera prefilosófica, que el tiempo es algo que pasa y fluye, algo que medimos sin embargo con relojes y que el hombre puede usar, aprovechar o perder, etc. Pero en ello permanece encubierto qué sea el tiempo. *Según esto, llamamos bosquejo a algo que se muestra en algunos pocos rasgos, tal vez característicos, pero que por lo demás no conocemos totalmente respecto de lo que él sea y cómo él sea.*

Es posible que comprendamos más o menos, inicialmente y las más de las veces, todas las cosas en bosquejos, pero ello vale en especial para los omniconcernientes de relevancia filosófica. ¿Mas, no conoce el hombre luego, al adentrarse en la filosofía, esas estructuras omniconcernientes, a través de “visiones esenciales” definitivas, verdaderas para todos los hombres y todas las épocas? Dos razones nos impiden estar de acuerdo con tal tesis. En primer lugar, si el hombre fuera capaz de tener tales evidencias, la filosofía sería una ciencia definitiva y no *lo que ella es de hecho*. En segundo lugar, los textos filosóficos nos revelan más bien que los pensadores *construyen* sus conceptos fundamentales. Como lo muestra la historia de la filosofía y de manera modélica la del pensamiento griego, el hombre avista poco a poco los bosquejos omniconcernientes y se esfuerza por determinar progresivamente lo indeterminado e indeciso en ellos a partir de los fenómenos dados en cada caso y en diálogo con las teorías de su tradición.

Hoy en día tendemos a creer que esos pensadores han descubierto paulatinamente lo que estaba albergado y oculto, por ejemplo, en el sentido original de la palabra “*physis*”, esto es, *naturaleza*. Esa manera de ver es sugerida presumiblemente por la creencia actual de que todo comprender es explicitación e *interpretación* de algo ya comprendido. Pero si ello fuera así, entonces sería difícil explicar, cómo la significación original postulada podría contener tantos y tan diversos elementos significativos, incluso contrapuestos

⁷ Augustinus, *Confesiones*, XI, 14. Cfr. H. SyT § 2: „No sabemos qué quiere decir ‘ser’. Pero ya al preguntar ¿qué es ‘ser’?, nos mantenemos en una comprensión del ‘es’, sin que pudiéramos fijar conceptualmente, qué significa el ‘es’.” Cfr. por ejemplo del mismo autor: GA 27, págs.205 y 213.

entre sí, que vienen a la luz en sus posteriores modificaciones. Es improbable que en el temprano significado de “*physis*” estuvieran contenidos ya todos los matices posteriores del concepto de naturaleza, que han surgido desde entonces hasta el presente. Además, los conceptos que surgen de la “significación original” tienen en cada caso referencias a determinadas esferas de fenómenos, que emergieron sólo en diversas épocas subsiguientes, referencias que no podían estar contenidas en aquella significación. Por esto es más aconsejable admitir que los pensadores parten de bosquejos, y que estos se enriquecen luego con nuevos rasgos y determinaciones, a medida que el filósofo intenta pensar con ellos la totalidad de los entes en diversas direcciones y esferas. Allí ocurre tal vez como en el arte, donde el dibujante parte de un bosquejo más o menos indeterminado y descubre poco a poco, a través de la contemplación de su modelo, nuevos rasgos y determinaciones y llega así finalmente a una *figura* plena. Partiendo de uno y el mismo bosquejo pueden, además, uno o varios artistas llegar a múltiples figuras.⁸

En vista de ver más de cerca cómo acaece esa marcha del filosofar hemos de considerar en esbozo el camino de Aristóteles en el libro A y B 1 de su *Física*. Como es sabido ese texto investiga cuáles y cuántos son los principios del ente natural y determina luego, sobre esa base, qué sea la naturaleza misma. Después de anunciar esa meta e indicar cuál es el método de su investigación (A 1), Aristóteles examina críticamente las opiniones de sus predecesores acerca de la naturaleza (A 2-4). Sobre esa base A 5 determina que los dos primeros contrarios (*eidōs* y *sterēsis*, es decir: ser-algo y privación del mismo) son los principios del llegar a ser y del ser de los entes en movimiento. Pero según A 6 es necesario admitir además a la materia como un tercer principio. A 7 reafirma esos resultados al considerar el devenir en total (es decir, tanto el devenir de la *ousía* como el de sus accidentes). A 8 contribuye a explicar la posibilidad del devenir al solucionar mediante el concepto de la materia la aporía de los presocráticos en torno al mismo. De tal modo tanto ese capítulo como A 9 aporta nuevas luces sobre el tercer principio. La determinación de los tres principios del ente natural conduce finalmente a preguntar qué es la naturaleza y cuál de esos principios es la naturaleza misma (B 1). La respuesta a esa cuestión, esto es, que uno de los contrarios, el *eidōs*, es

⁸ La palabra “figura” proviene del verbo latino *figo* (*fixi, fictum, fingere*), que significaba originalmente modelar algo con arcilla. Esa acción consiste en presentar o representar *algo determinado*, de suerte que la palabra “figura” puede significar tanto su producto, esto es, una presentación o representación, como el algo allí presentado. En este último caso ella puede designar tanto un ente singular, que es algo de una manera y no de otra (es decir: *una figura*) como *el ser* de una manera (*el ser-algo, la figura, Was-Sein*). Por ello “figura” puede equivaler en latín a “forma” y “species” y traduce al griego “schema”. Por otra parte, en tanto “fingo” significa una acción por la cual el hombre *presenta* o hace patente algo *para sí mismo y para sus prójimos*, ese presentar puede ser verdadero o falso. A esta dirección significativa pertenecen en castellano fingir, figurar, figuración, etc. De acuerdo con ambas direcciones usamos la palabra “figura” en el sentido amplio de patencia de algo para el hombre, especialmente para su pensamiento, y por cierto como presentación más o menos determinada de algo, en contraposición al bosquejo o esbozo, los cuales presentan ese mismo algo pero parcialmente indeterminado. Una figura-bosquejo es aquella que admite nuevas determinaciones.

en primera línea la naturaleza, es alcanzada en una disquisición que contiene a la vez implícitamente la ramificación del *eidos* y la *hyle* en las cuatro causas. ¿En qué consiste ese camino del filosofar?

1) Aristóteles parte de ciertos presupuestos y marcha hacia ciertas metas. Él busca determinar cuáles y cuántos son los principios del ente natural, para conocer sobre esa base cuál principio es la naturaleza misma. La fijación de esas metas presupone ciertamente un saber acerca de lo que sea principio, ente natural y naturaleza, pero lo sabido en ese saber no son todavía las *figuras* que resultan de esa búsqueda, sino *bosquejos* de lo buscado, cuyo origen cercano son la experiencia prefilosófica y la tradición de los anteriores filósofos. Por ejemplo, la palabra “*physis*”, ya empleada por Homero (*Odisea* X, 303), abarcaba, presumiblemente desde un comienzo, dos bosquejos que se separaron en el desarrollo posterior. “*Physis*” en tanto *nacimiento, origen y fundamento*, por una parte, y “*physis*” como *modo de ser* o “*esencia*” de una cosa. Esa dualidad puede explicarse primero porque el verbo “*phyein*” significaba originalmente *engendrar y producir*; de allí proviene la significación de “*physis*” como nacimiento y origen. Por otra parte, la forma medio pasiva de ese verbo (*phyomai, phyesthai*) tenía el sentido intransitivo de *nacer, generarse y crecer*. Como estos son también un producirse y formarse *algo determinado*, la *physis* en el sentido de tal producto adquirió muy temprano el sentido del *ser-así* o *ser algo* del ente viviente (por ejemplo su *formato* o estatura), el cual fue extendido después a todo ente.⁹ Esos bosquejos significativos se convirtieron luego en figuras del pensamiento presocrático. Los milesios parecen haber empleado la palabra “*physis*” en el sentido del principio (*arché*) del llegar a ser, mientras que Parménides y sus seguidores se oponen a ello, contribuyendo en cambio, junto con Anaxágoras, a la figura del *ser-algo* que Platón había de pensar como idea. Sin embargo, Platón reúne en cierta medida ambos sentidos de la *physis*, en tanto la idea como *ser-algo* es a la vez la causa o fundamento del ente sensible y de su llegar a ser.

Aristóteles tiene detrás de sí esa tradición, especialmente las decisiones de Platón, pero su Física no parte de ellas como de figuras conceptuales que él aplica simplemente a las cosas. Por obra de su crítica de Platón ellas se han convertido de nuevo para él, al menos parcialmente, en *bosquejos*, que sirven *por un lado* de bases para fijar las metas del buscar, pero que *por el otro* están dispuestas a modificarse, a recibir una nueva determinación justamente *a través de la marcha del filosofar* en el texto indicado *y como resultado de ella*.

2) El movimiento de ese texto muestra que Aristóteles consideraba expresamente *esa doble referencia a su tradición* como un momento indispensable del filosofar. Éste parte siempre de una situación de nuestra experiencia y comprensión de las cosas, las cuales

⁹ Cfr. Charles H. Kahn, *The Verb Be in Ancient Greek*, 271 ss. sobre *phyein* y otros verbos copulativos semejantes.

hacen posible seguir preguntando y a la vez orientan, restringen e incluso obstaculizan el buscar. Por ello Aristóteles considera expresamente las opiniones de los predecesores (por ejemplo en A 2-4, 5, 8, 9, B 1), para conocer hasta dónde ha llegado su comprensión de los fenómenos, para no dejarse extraviar por sus errores y dificultades, rescatar los conocimientos ya obtenidos y orientarse acerca de las posibilidades aprovechables. El consenso de los pensadores es ya un indicio de la verdad, pero sólo un indicio, pues es necesario analizar y criticar sus opiniones por diversas vías. Aristóteles critica por ejemplo la negación eleática del devenir a partir de sus propias teorías, por ejemplo en base del múltiple significado de la palabra “ente” (A 2 y 8), de la realidad y eternidad del devenir (A 2 y 6) y de la cognoscibilidad del ente (A 6), o critica a sus predecesores respecto de la coherencia lógica de sus argumentaciones (A 3) o confronta con los fenómenos sus teorías del devenir (A 4, 5, 8). Nada de esto es una historia cultural del pasado filosófico, sino interpretación crítica de la tradición como un momento esencial de la búsqueda de la verdad. Y una vez que se ha encontrado una respuesta fundada a lo que se preguntaba, por ejemplo, que los primeros contrarios son los principios, es posible iluminar de rebote la tradición y explicar por qué los predecesores no han logrado dar en el blanco, por qué sus respuestas se dispersan y contraponen, y en qué sentido la solución ahora ganada permite divisar la unidad en la dispersión de sus opiniones (cfr. 188 b 26 – 189 a 11).

3) El paso decisivo consiste en el giro del buscar, guiado por los bosquejos, hacia los *fenómenos correspondientes*, accesibles al pensador en su presente. Ese paso puede ser preparado, como en A 5, por un análisis de los bosquejos de principio y contrario (188 a 19-30). Pero la razón de la tesis que se anuncia allí, acerca de que los primeros contrarios son principios, debe ser buscada en aproximación al llegar a ser y dejar de ser, al hacer y padecer de los entes en devenir (188 a 30 ss.). Cuáles y cuántos son los principios, es algo que ha ser respondido a través de la consideración de los fenómenos correspondientes, es decir, a partir lo principiado, en vista de hacer posible y comprensible a éste. Cuando los principios hallados por esa vía son *suficientes* (hikanon, 189 b 19) para explicar lo principiado, entonces hay que admitirlos como tales, de suerte que sería superfluo (periergos, b 22) seguir buscando otros.

El paso señalado de los bosquejos hacia la experiencia de los fenómenos correspondientes es en realidad más complejo, pues los bosquejos mismos no están aislados, sino remiten unos a otros, constituyendo así una suerte de red, por la cual se mueve el pensamiento. Así por ejemplo, la “naturaleza” (entendida en el sentido antes aludido) remite a la cosa natural y a sus propiedades, así como al devenir y a la estancia (ser) de los mismos; ella remite a la vez a los contrarios, es decir al eidos y a la privación, así como al hacer y padecer entre ellos. La “naturaleza” remite también a lo que permanece en el devenir y adopta una u otra forma, esto es, a la “materia”, etc. Por otra parte, principio y causa son también primeramente, por decirlo así, “intersecciones”

o puntos de cruce en una red de bosquejos. Por ello, cuando el pensar se decide a determinar, por ejemplo, qué sea la naturaleza o el principio, lo hace en cada caso a partir de uno o algunos de los bosquejos que son sus correferentes, más bien que de otros, y esa dirección determina el camino que toma el filósofo al abocarse al campo de fenómenos correspondientes. Por ejemplo, podemos pensar la naturaleza a partir del eidos (Platón), en vez de determinarla a partir de la razón que la piensa (Kant) o del hombre que la trabaja (Marx), etc. Esas redes de bosquejos preexisten seguramente al filosofar, sin que podamos decidir ahora si ellos constituyen un “a priori” del pensamiento o si surgen de nuestra experiencia regular de las cosas.

4) Ese camino del filosofar no es ni un mero interpretar algo ya comprendido, ni la intuición intelectual de la esencia de las cosas, ni la elaboración de un concepto general empírico a través de la inducción, ni la reflexión de la subjetividad sobre sí misma, sino un *inventar*, que se guía por posibilidades bosquejadas, afronta las singularidades dadas y toma en cuenta, positiva o negativamente, las respuestas del pasado. Nosotros llamamos a ese inventar una *construcción* en recuerdo de una figura de la tradición moderna, con la cual ese inventar concuerda en algunos aspectos. Ese inventar culmina en una *síntesis* de determinaciones, provenientes de esas tres fuentes, en una figura conceptual. Ésta no es una mezcla de determinaciones preexistentes, sino que contiene algo nuevo, que salta justamente del encuentro de esas tres fuentes, o más exactamente, del choque de los bosquejos con lo dado y la tradición.

Ese *camino del filosofar* no es un método especial, como lo son, por ejemplo, la dialéctica platónica o el método de Descartes, sino justamente un devenir aún más originario, en el cual junto con la formación de una figura del ente viene a la luz un método de pensamiento, o a la inversa, con la formación de éste surge aquella figura.

Así por ejemplo, Aristóteles pregunta por los principios del ente natural (A 1), uno de cuyos rasgos fundamentales es estar en devenir (185 a 12-14). Algunos de los componentes del bosquejo de *arché* son distinguidos al comienzo de A 5 y a partir de la tradición se divisa un primer cumplimiento de ese bosquejo: los principios son los primeros contrarios. Pero esto es una mera posibilidad, una hipótesis, que requiere de comprobación. Como los contrarios han de ser principios *del ente en su devenir*, es necesario dirigirse a fenómenos singulares de éste para ver si los contrarios son efectivamente sus principios. Tal operación no comprueba simplemente aquella hipótesis; ella descubre más bien determinaciones hasta entonces desconocidas. Por ejemplo: el devenir marcha entre contrarios o entre sus acompañantes (*symbebekota*); ello implica a su vez que los extremos del devenir son ser y no-ser, en tanto hetera (diversos) que, en cuanto presencia y ausencia de un eidos, caen bajo un mismo género; los contrarios son principios del devenir tanto de cualidades simples como de los entes compuestos;

en cuanto principios del devenir los contrarios son también fundamento del ser de los entes correspondientes (188 a 30 – b 26).

Todo esto comienza a delinear tanto la figura de los principios como la de lo principiado y ese es el punto de partida del próximo paso (A 6). En primer lugar dilucida Aristóteles la cuestión de si los principios son infinitos o finitos en número. La respuesta a favor de esa última posibilidad es obtenida a través de la consideración de las teorías de sus predecesores o en base de teorías propias (por ejemplo: los entes son cognoscibles; en cada género hay sólo una contrariedad una; los principios no pueden, en cuanto tales, derivarse de algo). Ello nos indica que el filosofar no sólo avanza a través de la síntesis constructiva que hemos explicado, sino también mediante el análisis de opiniones admitidas.

Sobre esa base es posible avanzar hacia una nueva pregunta: si los principios pueden ser finitos en número, ¿son ellos más de dos o de tres? En búsqueda de la respuesta, Aristóteles se dirige de nuevo hacia el fenómeno del devenir para ver si éste, además de los contrarios, exige un tercer principio. En efecto, si los contrarios hacen y padecen uno respecto del otro y si ellos han de permanecer, a fin de que el devenir sea posible como un movimiento infinito, es necesario que haya una tercera arché, la *hyle* o materia, cuyas determinaciones surgen precisamente de tal función. Por ejemplo, ella no puede ser ninguno de los contrarios y por lo tanto es indeterminada, pero puede ser determinada alternativamente por uno o el otro de estos, etc. Al mismo resultado conducen dos consideraciones adicionales, a partir de teorías previas de Aristóteles acerca de la *ousía*, basadas en la patencia del ente en el logos (189 a 27-34).

En este punto debemos llamar la atención hacia el significado de esos resultados de los capítulos A 5 y 6. Aristóteles no ha inventado en ellos realmente lo que se suele llamar la forma y la materia. Platón había conceptuado ya la forma en cuanto idea y la materia en cuanto co-causa de la idea (cfr. *Fedón* 99 b 2-4 y *Timeo* 46 c 7 ss.). La ejecutoria de Aristóteles consiste más bien en conservar ambas en tanto bosquejos y darles una nueva figura, pero no a través de una proclamación general y vacía, sino a partir de los fenómenos del ente sensible en devenir. Justamente esa nueva orientación hace posible convertir las figuras conceptuales de Platón en principios de ese tipo de ente sensible, con lo cual Aristóteles se aparta radicalmente de él. Y como éste buscaba justamente ese giro, era necesario que él ocurriera en el ámbito de la consideración del ente natural.

El capítulo A 7 prosigue la invención de los principios ya logrados al considerarlos en la perspectiva del devenir en general (es decir tanto de la *ousía* como de sus accidentes). La aproximación a los fenómenos tiene lugar allí de una nueva manera. Aristóteles se dirige ciertamente al devenir del ente sensible, pero a través del logos, es decir, del pensar que habla sobre él. Del encuentro entre las figuras ya logradas y lo que hablamos acerca del ente y su devenir, surgen nuevas determinaciones. Por ejemplo: la materia

que subyace al devenir de una cosa permanece mientras los contrarios cambian; ese subyacente es uno en número, pero es dos en cuanto al eidos; en el devenir de los accidentes ese subyacente es una ousía, mientras que en el devenir de ésta misma el subyacente que permanece es una materia que no es ousía, pero que se conserva en la nueva ousía; las causas del devenir son el subyacente y uno de los contrarios, etc.

Si el lector no se ha dejado distraer por este rodeo a través de un ejemplo sobresaliente del pensamiento antiguo, puede extraer de él las siguientes intelecciones respecto de nuestra pregunta inicial sobre la unidad significativa de los conceptos omniconcernientes. Para responder a esa pregunta hemos retrocedido a la génesis de esos conceptos. Los ejemplos considerados revelan que el pensar parte de pensamientos semi-determinados, es decir, borrosos, o de conceptos ya totalmente determinados que se han vuelto problemáticos y son por ello en cierto sentido nuevamente bosquejos. *Su determinación, respectivamente, su cambio de determinación en figura, lo nuevo de la nueva figura, se origina del choque del bosquejo con el todo fenoménico, avistado por el pensador en ciertas perspectivas, así como con su tradición.* De esa operación *sintética* surgen, al menos *prima facie*, los conceptos omniconcernientes, en vista de los cuales los proyectos filosóficos comprenden la totalidad. Tan sólo entonces, a partir de esa precomprensión de los fenómenos, así constituida, puede comenzar la explicitación de la misma, es decir, la *interpretación*. Nuestras someras indicaciones acerca de la historia del concepto de *physis* revelan además que el pensamiento filosófico se dispersa desde su inicio en una multiplicidad de figuras de la naturaleza. En ese punto se plantea de nuevo la pregunta: ¿está la filosofía dispersa inevitablemente por el contenido de sus conceptos o posee ella al menos una cierta unidad en su dispersión?

Quien hoy en día contempla con disgusto la pululación de las opiniones filosóficas y siente nostalgia por épocas en las que reinaba supuestamente la unidad de la filosofía, debería mirar con más atención la pluralidad y contrariedad de las doctrinas de los pensadores griegos al comienzo de la tradición filosófica. Ciertamente el número y la diversidad de las opiniones son hoy en día aún más desconcertantes. Pero la filosofía no es hoy ni lo fue en el pasado una inconexa pluralidad, en la que una figura o jirones de la misma no tienen nada que ver la una con la otra, sino que en ellas se urde una *unidad* más o menos velada, *que se funda no sólo en una idéntica totalidad de los entes con los cuales se enfrentan los pensadores, sino también en la unidad de los bosquejos y figuras*, como horizontes dentro de los cuales se cumple cada nuevo paso. Así por ejemplo, los bosquejos del fundamento y la causa yacen calladamente en la base de todo concepto más o menos configurado de esos omniconcernientes. Figuras-bosquejos, como las *archai* y *aitiai* aristotélicas, son a su vez fundamento de tradiciones, en las cuales ellas garantizan la unidad material de sus modificaciones históricas y hacen posible con ello que los pensadores se entiendan unos con otros. Debemos advertir que esos bosquejos

y esas figuras-bosquejos no son géneros, bajo los cuales cayeran en tanto especies sus derivados figurales.

Arriba señalábamos además, que la diversidad y la divergencia de las filosofías surgen de que éstas parten de omniconcernientes diversos. Pero tal dispersión no es absoluta, pues esos bosquejos y figuras (por ejemplo, lo uno, la idea, la materia, etc.) se encuentran engarzados en una red, donde ellos remiten unos a otros, de suerte que el que parte de uno de ellos está en última instancia referido a los otros y en ese sentido permanece en unidad con las otras posiciones.

Si se recalca, así pues, que la filosofía está enraizada en cada caso en una situación finita, y que ella está dispersa en proyectos parciales, con el carácter de perspectivas, ello es sin duda correcto, pero avista sólo un lado del asunto. Si se hace valer solamente ese aspecto, se corre el peligro de ir a parar al camino de un cómodo relativismo, y se pasa por alto lo que, en el ir y venir de los proyectos, se constituye como permanente, así como lo que, siendo anterior a todos ellos, produce su conexión. Asumir la finitud del filosofar, visible hoy en día, no tiene por qué consistir en impulsar unilateralmente su dispersión y precipitarse en ella con los ojos cerrados.

El derrumbe de la metafísica de lo suprasensible, respectivamente, del *a priori* subjetivo, es con seguridad una honda cesura en nuestra tradición filosófica. Pero esa ruptura no se prolonga hasta su fundamento último y no ha arrancado su raíz. Sólo algunas figuras fundamentales, erigidas por un trabajo de siglos, se han vuelto problemáticas. Sobre la base de bosquejos aún más profundos, en confrontación con las figuras hoy cuestionables y con el todo que nos es accesible en el presente, sigue existiendo la posibilidad de inaugurar nuevas tradiciones, tal vez no-metafísicas, que por ello tendrán algún nexo con la metafísica hoy en día cuestionable. No es posible decidir aún si el pensamiento de Heidegger, quien ha emprendido uno de los intentos más osados en esa dirección, hará posible algo semejante.

¿Cuál es, por otra parte, la procedencia de la dispersión, a la cual tiende el filosofar desde su comienzo? Éste no elabora sus figuras en un mero pensar, sino en diálogo con la totalidad de lo que se muestra. Ese todo es cambiante, su amplitud no es la misma para cada pueblo o incluso para cada hombre. Ese todo tiende a ampliarse en el curso de la historia, pero regiones enteras de fenómenos pueden volver a quedar enterradas. La posición del hombre respecto de la totalidad y la perspectiva correspondiente pueden ser diversas. Todo esto contribuye sin duda a la dispersión del pensar, pero ello ocurre sólo si éste, acicateado por los bosquejos, interroga filosóficamente a lo que se muestra. La multiplicidad de los bosquejos incita a la divergencia. Ambos aspectos fundamentales del filosofar, bosquejos y fenómenos, toman parte en su dispersión. Ello revela que lo que hemos señalado como fundamento de la unidad de las opiniones filosóficas (esto es: metas comunes, la distinción y nexo entre bosquejo y figuras, y la conexión reticular de

los bosquejos) es a la vez el origen de su dispersión. Quede aquí indeciso si ésta surge también de una fuente más profunda.

Si lo que hace posible la unidad de los filosofemas es lo mismo que, en otro sentido, hace posible su dispersión, no debería ocurrírsele a alguien pensar que intentamos aquí demostrar que todas las opiniones filosóficas dicen lo mismo y que todas se encuentran en armonía, a fin de que los espíritus sensibles puedan dormir en paz.

La meditación precedente es sólo un intento de aproximación a la problemática actual de la filosofía, un intento que no sólo es parcial, sino también un esbozo. Él nos pone, a pesar de ello, en condición de plantear algunas preguntas, entre las muchas que sería necesario formular, y que remiten al centro del problema. Lo que hemos llamado bosquejos y figuras, puede ciertamente explicar el entendimiento entre los filósofos. Pero la posibilidad de que hombres de diversas tendencias se entiendan entre sí respecto de cuestiones omniconcernientes, es también propia de toda tradición mitológica y no constituye sin más ya la *verdad* intersubjetiva de las figuras, proyectos y enunciados, tras la cual ha tendido tradicionalmente la filosofía. Pero ella ha descubierto en la Edad Moderna que ese carácter científico le es extraño y que ella se ha dispersado siempre y muy probablemente se seguirá dispersando en enunciados múltiples e incluso contrapuestos. ¿Significa esto que hay que entregarse al relativismo y negar a la filosofía toda suerte de verdad? Pero antes de tomar esas decisiones debería saberse *en qué puede consistir la "verdad" en el campo de la filosofía*. ¿Aportan tal vez estas reflexiones una base para responder a esa pregunta?