



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PRINCIPIO Y LÍMITE

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALDO GUARNEROS MONTEERRUBIO

TUTOR:

DR. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL  
FACULTA DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO  
FACULTA DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*Светочке, мой котёнок*



*Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.*

*Platón.*



## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tematiza el principio de unidad o, mejor dicho, ahonda en esa tematización que la historia de la filosofía ya ha llevado a cabo, en reiteradas ocasiones y a lo largo de todas las épocas. En particular, investigo la posibilidad de formular el principio de unidad, por una parte, y qué sentido tiene el desarrollo histórico de las formulaciones, por otra.

El propósito de mi investigación es comprender este quehacer en su unidad. Por tanto, procuro eludir, en la medida de lo posible, los dualismos; ya sea partir de ellos, ya sea “llegar” a ellos.

En ese mismo espíritu, mi hipótesis es que la posibilidad de formular el principio de unidad justo no se fundamenta en la diferencia, señalada por oposición, entre los límites de la palabra humana y lo “ilimitado” del principio. En términos positivos, la hipótesis es que la posibilidad se fundamenta en la unidad entre el principio, su formulación y su historicismo, comprendidas todas como límite. Parto, entonces, de que las formulaciones



históricas del principio de unidad dicen efectivamente el principio en cuanto tal y que, por tanto, tal decir implica históricamente una unidad.

Los temas concretos que desarrollo para ello podrían dividirse en los siguientes seis. La noción de principio como límite (límite que no sólo fundamenta lo ente, sino también las formulaciones del principio que, mediante la palabra, ofrece el ser humano). La noción de intuición, que significa la apertura del ser humano al principio de unidad. La formulación como expresión de la intuición o, en otras palabras, la relación entre la formulación y la intuición. Las razones que explican el historicismo; en particular, la teleología. La relación entre la formulación del principio de unidad que ofrece la palabra humana, por una parte, y el carácter de la historicidad, por otra. Y la noción de integramiento como unidad histórica no sólo de la formulación, sino, a su vez, de la intuición y del principio de unidad mismos.

Los autores que me permiten llevar a cabo esta investigación son Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nicol. Con base en los primeros cuatro, principalmente, desarrollo lo relativo a las nociones de principio, intuición y formulación, y con base en los últimos tres, junto con lo anterior, el sentido del historicismo.

La investigación se divide en tres capítulos. El primero expone las problemáticas en las que se enmarca la investigación y presenta con mayor precisión el hilo conductor del trabajo, es decir, la hipótesis que explico en adelante. El segundo capítulo desarrolla los primeros tres de los seis temas previamente enumerados y el tercer capítulo los últimos tres. De este modo, el segundo capítulo constituye un diálogo con Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles, mientras que el tercer capítulo con Kant, Hegel y Nicol.

## CAPÍTULO 1. HILO CONDUCTOR E IDEA PRELIMINAR DE LA INVESTIGACIÓN

Esta investigación es acerca del principio de unidad, aquél por el que la metafísica se ha preguntado a lo largo de su historia. Los modos en que cada pensador lo ha caracterizado y nombrado son diversos. Sin embargo, la tarea que me propongo no es exclusivamente narrativa ni historiográfica, razón por la cual no me referiré a toda formulación. Antes que las particularidades que cada filósofo atribuye al principio, me interesa el punto de partida de sus investigaciones en tanto quehacer común. De momento, por tanto, baste indicar que la presente investigación parte del señalado interés por *dar razón* —en términos de Platón— del principio.

Comprenderé el *dar razón* del principio tanto en el sentido de *aprehender* como de *expresar* el principio y no como dos “tareas”, sino como un mismo quehacer doble. De esta forma lo han asumido ya diversos filósofos. Por lo mismo, ellos han insistido también en que la tarea de la metafísica es la misma en todo tiempo, aun cuando sea evidente la

multiplicidad de desarrollos conceptuales. Y la labor histórica es *siempre la misma*, porque tiene a la base una *pregunta* y una respuesta *en común*.

### § 1 *Quehacer común*

*Común* significa lo *accesible a todos*. Lo accesible no es algo en lo que se penetre o no se penetre, según sea la decisión y voluntad particular de cada individuo. Tampoco se requiere “una vía de acceso” para “llegar” a ello. Más bien, es aquello ya abierto. Sobre ello cabría decir —siguiendo la intuición aristotélica de la naturaleza de todo “dinamismo”—, que a lo accesible «es anterior el acto conceptualmente y substancialmente; pero, temporalmente, en cierto sentido sí y en cierto sentido no»;<sup>1</sup> es decir, si bien lo *común* podría ser, de acuerdo con el punto de vista de la individualidad, algo fortuito y azaroso según el tiempo, en su propia potencialidad ya está determinado —tanto por su *λόγος* como por su naturaleza— lo que *puede devenir*, por el acceso o apertura concreta.

Lo accesible, en relación con la idea de *posibilidad*, es *condición de posibilidad* de lo que es y de cualquier “vía de acceso” que se elige para dar razón de ello. Lo común une ya siempre; jamás accidental ni ocasionalmente. En tanto condición de posibilidad, lo común es eminentemente *principio* en el sentido en que Aristóteles engloba todo significado particular de ἀρχή: aquello a partir de lo cual algo es o se conoce o se produce.<sup>2</sup>

Asimismo, dar razón de lo común es un quehacer común. Es decir, se lleva a cabo con interlocutores, históricamente y —de acuerdo con lo que pretendo mostrar a lo largo de los siguientes capítulos— es una actividad o quehacer único que, no obstante, podemos articular en dos “momentos”: la aprehensión en el sentido de *intuición* del principio y su expresión en tanto *formulación*. Parto, entonces, de la idea de que formular no es, en rigor, algo radicalmente contrario a intuir y que, por lo mismo, la intuición no se distingue fundamentalmente de la formulación con distinciones del tipo: ilimitado-limitado, infinito-finito, inmediato-mediado, etc.

La unidad originaria de ese quehacer común es lo que me propongo investigar. Mi intención aquí no es manifestar cuál ha de ser el concepto particular y exclusivo que le corresponda “mejor” a eso común. Me sirvo de

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1049 b 11-12.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, V, 1, 1013 a 17-19.

las formulaciones *lo común* y *principio de unidad*, pues, evidentemente, se debe señalar de algún modo el objeto de mi investigación. No obstante, trato de evitar lo más posible con ambas formulaciones el imponer un nombre.

Dependiendo de la orientación de la interpretación, mi interés puede ser entendido en su semejanza o en su diferencia respecto de lo que hacen, por ejemplo, Aristóteles, Hegel o Heidegger —entre otros— al identificar inmediatamente la pregunta común de la filosofía con la pregunta específica por la *sustancia*, por el *concepto* o por el *ser*, respectivamente. Es decir, si el propósito de estos pensadores se interpreta como la imposición arbitraria de conceptos concretos, cerrados y limitados ante la variedad de formulaciones pasadas, mi intención es contraria a ellos. Si, en cambio, sus formulaciones buscan *indicar* una intuición histórica común *abriéndola* —tal como considero que realmente hacen— mi propósito es el mismo y, por tanto, expresiones como *lo común* o *principio de unidad* son otros modos de señalar, sin enclaustrar por completo, la intuición.

En otras palabras, aunque la formulación del principio suele tenerse por un quehacer malogrado (si no es que incluso inútil), en la medida en que la palabra “entifica” y resulta insuficiente y *limitada*, a diferencia de la intuición y de lo intuido, que es indeterminable y abierto, mi objetivo es mostrar que la *apertura* no sólo es un carácter propio del principio de unidad, sino también del *lóγος* humano; y es propio del *lóγος*, justo porque es propio del principio.

Acepto como punto de partida de la investigación que la palabra tiene un *límite*, pero ese límite no consiste en una deficiencia de las formulaciones ni en una “esencia contraria” del *lóγος* respecto del principio, sino que el límite es principio en cuanto tal.

El límite que busco expresar es *apertura*. Desde ésta se ofrece el *integramiento* histórico de la investigación filosófica en su propio desarrollo. O, si se prefiere ver desde otra perspectiva, la *comunidad* de lo intuido históricamente (y por comunidad, en este caso, no me refiero al ciego acuerdo o aprobación de lo ya dicho, sino a la posibilidad de criticar, aceptando o negando, lo señalado por la tradición) tiene su fundamento en la *comunicabilidad* de aquello que se investiga.

Así, la intuición directriz de esta investigación es la *confianza en lo que es*; una suerte de *dogma positivo*, si se quiere. Claro está, el término dogma no es afortunado. Se define normalmente como la aceptación acrítica de una creencia. Por ejemplo, Pirrón concebía el dogmatismo como el asentimiento a

un hecho que *no se muestra*,<sup>3</sup> mientras que Kant, posteriormente, definió al dogmático como aquel que *no desconfía* de los *principios objetivos* originarios.<sup>4</sup> Por ello, frente al dogmatismo, Pirrón de Elis y Kant concibieron la actividad filosófica como escepticismo y como crítica.

En cierto sentido, estas dos filosofías pretendían partir de lo dado. No obstante, qué fuese eso “dado” no era determinable más que por una hipótesis harto peculiar. En efecto, el escepticismo pirrónico y el criticismo kantiano tienen a la base la idea de que hay algo que se ofrece a la receptividad de los seres humanos y algo que bajo ninguna forma se muestra objetualmente. De ahí que se debiese tener precaución al pronunciarse en torno a esto último: lo oculto, lo ajeno a nosotros. Pero, de este modo, aunque ambas posturas pretendían versar únicamente en torno a lo *puesto* ante el ser humano, en realidad partían del *supuesto* de que *lo que es puesto* no es todo lo que es. Tal hipó-tesis, que procura un “cuidado” para la filosofía, en realidad hace de lo intuido algo mermado. De ahí que Hegel describiese ese “temor al error” como temor a la verdad.

Por lo anterior, aunque ser crítico y escéptico es acorde con el quehacer filosófico, también es cierto que, como afirma Camus, en toda contraposición se puede ver la razón y unidad de fondo, pese a que la ocasión obliga a la elección.<sup>5</sup> De ahí que el “dogma” que adopto como punto de partida, en todo caso, no es un δόγμα en aquel sentido de *decreto* (que impone una tradición, además, caduca), sino en el sentido de *decisión* (que viene acompañada por una intuición), a saber, la decisión de considerar que lo que es, *es* y, más aún, *es* aquello que, como afirma Aristóteles, abre el camino y obliga a seguir buscando,<sup>6</sup> esto es, lo que no se agota en particularidades.

Desde luego, esta confianza no surge espontáneamente, sino que, en tanto quehacer común, es una intuición transmitida por la tradición: por esa tradición que se ha transmitido a sí *misma* una y otra vez la *misma* intuición. Según esto, si la mismidad de dicha intuición ha de denostarse y rebajarse a una simple tendencia humana a perpetuar necia y falsamente una esperanza marchita o si, por el contrario, esa mismidad es la plena vitalidad de algo que no se agota en el ser humano como individuo, esto es lo que se pone en juego

---

<sup>3</sup> Cf. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 13.

<sup>4</sup> Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 763, B 791.

<sup>5</sup> Cf. Albert Camus, *Carnets II*, p. 79.

<sup>6</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 984 a 18-19.

en la decisión de dar razón en torno al principio de unidad; comenzando, evidentemente, con la decisión de señalarlo aún como *principio*.

Observamos desde el siglo XIX el prominente rechazo —casi temor— a hablar de *principio*. Esto ocurre no sólo en posturas de la sin-razón o la reducción de la intuición a una interpretación, es decir, no sólo está presente en pensamientos que manejan las escisiones como lo más originario, sino incluso en aquellos pensadores que hablan acerca de una unidad original. Así Heidegger y Nicol, por ejemplo.

Para Heidegger, el rechazo a la noción de principio es importante, *grosso modo*, para evitar que la “principalidad” del ser se comprenda como el *origen* de la existencia o como *axioma* teórico del saber científico positivo. No obstante, para Heidegger hay un *a priori*, como condición de posibilidad de toda investigación, que *fundamenta* o da razón de la posibilidad misma como “esencia” de la existencia (*Dasein*). Por su parte, Nicol no se niega, propiamente dicho, a hablar de principio, pero es sintomática una cierta indecisión en torno al “sitio” en que deba colocarse algo así como el principio o los principios. Es decir, de acuerdo con Nicol, principios de la ciencia son aquellos que indican algo en torno al ser, aunque el ser no es principio; sin embargo, en otras ocasiones indica que, en tanto radical condición de posibilidad del existir y del conocer, el ser sí es principio y lo es en grado sumo.

Resulta patente que es cierta definición de principio la que obliga a abstenerse, en el caso de ambos pensadores —y de otros tantos—, a servirse de este concepto. Las razones que fundamentan la reserva ante el concepto de principio son, pues, legítimas históricamente. Mas no por ello investigaciones como las de Heidegger y Nicol son una ruptura con las diversas meditaciones precedentes. Por el contrario, en estos autores es manifiesto el eco de la tradición. Y esto me resulta fundamental porque tal eco, en tanto *re-sonancia*, induce a la filosofía a indicar algo en torno al *principio de unidad* (aun desde la oposición al mismo).

Para mostrar esta intuición en su fundamento y origen, y no sólo desde la exterioridad de un marco teórico particular y “completamente actual” (si acaso realmente existiese algo así), en esta investigación me dedicaré a examinar los distintos modos en que la tradición ha dado a conocer la misma intuición, a saber: que la intuición en cuanto tal es el acceso siempre abierto al principio de unidad, que intuir y formular no son dos “tareas” divergentes, sino *un doble* quehacer, es decir, una actividad inescindible y, finalmente, que

la formulación o las formulaciones que cada pensador ofrece para referirse al principio son realmente adecuadas a éste (y no meros conceptos impropios, ni mermados, ni nombres simplemente impuestos por mortales —como dice Parménides—). Todo ello porque la intuición que sigo, expresada hasta sus últimas consecuencias, es que *el principio se formula a sí mismo intuyéndose*.

Los interlocutores involucrados en esta intuición serán: Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nicol. Los primeros cuatro son aquellos pensadores que, por una parte, examinaron primeramente y con notoria unidad el sentido de la intuición, de aquello que la intuición revela y la entrañable comunicación que con ella guarda el λόγος que expresa lo intuido. Por otra parte, precisamente en razón de la cohesión entre intuición y formulación, los cuatro maestros de la Grecia antigua manifestaron que el límite del λόγος humano no se agota en sí mismo como ente, sino en el todo. Lo que investigaré en diálogo con estos autores será, por tanto, qué quiere decir y qué implica —con mayor especificidad que lo dicho en estas líneas introductorias— que el principio sea límite.

En cuanto a los últimos tres autores, ellos han desarrollado esa misma intuición explicitando además su sentido histórico; sentido que, aunque latente en la antigua filosofía griega, no fue puesto de relieve con la precisión e insistencia que observamos a partir de los siglos XVIII e inicios del XIX. Será ante todo evidente en la filosofía de Hegel la convicción de que la intuición y la formulación son un quehacer único por tratarse del quehacer del principio mismo (el *concepto*). Pero también observaremos esta conclusión en algunos pasajes de la obra de Nicol, sobre todo hacia el final de su sistema. En cuanto a Kant, en el fondo tiene la misma intuición, revelada básicamente en su tercera crítica bajo la forma de la teleología. No obstante, él es uno de los autores que, aunque reconoce la intuición común como tendencia natural de la razón humana, se resiste a aceptar la unidad de intuición y formulación, es decir, procura no reiterar lo dicho por la tradición. Sin embargo, su inclusión es fundamental no sólo por su esencial acuerdo en algunos puntos fundamentales, sino también gracias a su adversidad. Comprender en qué sentido y por qué la tendencia de la tradición es negada resulta, desde luego, fundamental para este trabajo.

En torno a este último punto, es decir, en torno a la “disrupción” del quehacer que aquí planteo en general y el sentido de esta negativa, cabe decir también algunas consideraciones preliminares a modo de hilo conductor.

## § 2 *El problema de los dualismos*

Tan diversos en la historia de la filosofía son los momentos en los que pensadores se han inclinado por la mismidad entre intuir y formular, como aquellos momentos en los que o se niega que intuir y formular el principio sea posible, o se niega que la formulación sea lograda, aun cuando se dé el “beneficio de la duda” a su intuición. En este último caso, la idea fundamental es que intuir y formular no sólo no se corresponden mutuamente, sino que ambas “tareas” son, más bien, *problemas*.

Por problema puede entenderse, por un lado, una dificultad u obstáculo que ha de confrontarse o sortearse para salir del paso. En el discurrir histórico observamos diversos problemas a los que la tradición se enfrenta e intenta dar respuesta. Empero, en las dificultades cabe hallar, en todo caso, el nudo gordiano: un problema *común*. De entre la enorme cantidad de problemas que pueden surgir en filosofía, sean particulares, en razón de “corrientes” específicas del pensamiento, sean generales, por su trascendencia a lo largo de épocas y tendencias, indico tentativamente que el nudo gordiano podría expresarse como el problema de los dualismos.

Dualismos pueden “seguirse” de todo filósofo e incluso de quien con más empeñamiento hable de unidad. Sin embargo, los dualismos no conforman el objeto de investigación o, cuando menos, no en su mayoría, sino que son un derivado y, en algunos casos señalados, un “efecto colateral” del modo en que un pensador se expresa o del modo en que sus lectores y los escuchas lo interpretan. Desde luego, también hay quienes fundamentan su sistema o discurso en los dualismos. Sin embargo, esta última posibilidad es resultado de la comunidad histórica que permite la inclinación por uno u otro camino (por la unidad o la dualidad).

De entre aquéllos cuyo objetivo señalado y explícito es dar razón de la unidad, ¿cómo es que “se siguen” los dualismos? Una posible explicación sería a partir del “hecho” de que la palabra entifica, divide, escinde y determina, razón por la cual, por ejemplo, *frente* a la importancia del alma, el cuerpo se sospecha accesorio, *frente* a la permanencia de Dios, al ente creado le resta ser eminentemente corruptible, *frente* a la verdad del espíritu, la naturaleza pareciese reducirse a falsedad, y otros casos semejantes.

Ahora bien, problema, por otro lado, quiere decir lo *puesto delante*. Esto delante de uno es a lo que ya se tiene acceso desde un comienzo en toda investigación y en todo tiempo. Siendo lo accesible el quehacer común, la



supuesta división en dos problemas, es decir, la concepción dual que escinde intuir y formular es una posible —aunque no una única ni primera— interpretación de la esencia del *dar razón*.

Lo anterior implica que el origen y *fin* de los dualismos está en la unidad del principio. La mostración que deseo llevar a cabo responde, de este modo, a cierta tendencia histórica que se conforma con la escisión, añadiendo además la “impronta” del acabamiento de un modo de ser y pensar en torno al principio, para “salvaguardar”, cuando menos, campos de especialización dentro de la filosofía al modo de la derivada idea de ciencia positiva. Y es que, tal como señaló Trías muy bien:

Éste es un tiempo histórico de indigencia muy grave en lo que se refiere a la metafísica. Se sospecha y se cree que ya no es tiempo para dicha ocupación, tomándose la coartada del anacronismo como legitimación de una impotencia [...] La mayoría de los nuevos maestros que ofrece la filosofía en el campo internacional presente no dejan de ser representantes de lo que bien podría llamarse el género chico de la filosofía: no pasan de ser excelentes tratadistas de epistemología de la ciencia, o de la interacción entre ciencia y sociedad, o de la metodología científica o hermenéutica, o del minucioso análisis de los juegos lingüísticos corrientes, o de la mera matización, lógico-lingüística o sociológica, al uso corriente de nuestras expresiones éticas o estéticas, o cualquier otro orden de minucias.<sup>7</sup>

Por una parte, este género chico de la filosofía, como lo llama Trías, pone de relieve el desdén por la pregunta que otrora no sólo era el quehacer por excelencia de la metafísica, sino el de la filosofía en cuanto tal. Por otra parte, dicho desinterés está agravado por la siguiente negativa. Se presentan, de continuo, discursos sobre la fragmentación del pensamiento, la impotencia de la palabra para hablar de lo absoluto, la falta de fundamento, la ausencia de verdad o, en pocas palabras, el agotamiento de la metafísica.

La “crisis” que quieren enfatizar estas ideas, no obstante, no es exclusiva de las últimas décadas y ni siquiera de los últimos siglos de la historia de la filosofía. La misma indecisión y rechazo se trasluce en otras épocas, con sus propios matices. Esto lo podemos notar, por ejemplo, en los escritos de Platón y de Hegel, de Agustín y de Heidegger, de Heráclito y de Nicol, de Epicuro y de Descartes, de Aristóteles y de Tomás, entre otros

---

<sup>7</sup> Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, pp. 10-11.

tantos. En tan diversas y distintas épocas filósofos como ellos dieron a conocer su preocupación ante una tendencia que calificó de innecesario o imposible dar razón de la unidad fundamental.

La adversidad que, según ello, representa la impotencia o inadecuación de las palabras para formular y ofrecer efectivamente el principio de unidad implica imponer un *límite* al quehacer de la metafísica y, por tanto, dar por sentado su aniquilamiento o, cuando menos, su agonía. Esta adversidad, supuestamente, “pone en crisis” a la investigación sobre el principio.

Mas, dado que hablar del agotamiento de la metafísica no es un tema de moda, sino en realidad bastante antiguo, la vitalidad de la re-creación de la pregunta y de la respuesta en torno al principio es una indicación mucho más patente que la ilusión de la agonía. En todo caso, ¿qué se supone que agoniza o se agota cuando de agonía y agotamiento se habla? ¿Qué idea hay de fondo en ese dualismo que escinde intuición y formulación, aprehensión y expresión?

El planteamiento de dicha postura, a modo de pregunta, sería más o menos el siguiente: ¿cómo sería posible *salirse* de nuestra razón *limitada* para expresar el principio ilimitado y, más aún, cómo sería posible aproximarse al mismo? Estas preguntas adquieren un carácter cada vez más determinante a partir de la modernidad. Uno de los principales intereses de los siglos XVII y XVIII es preguntar por los límites del conocimiento *independientemente* del objeto por conocer. Si el conocimiento y el *lóγος* están limitados *en sí*, entonces la impotencia de la metafísica es un hecho.

Sin embargo, la pregunta por el límite del conocimiento no puede determinarse desde una celda. En esa pregunta se pone en cuestión también otro asunto, a saber, el principio de unidad mismo. La decisión sobre el modo de ser del conocimiento es, al mismo tiempo, una decisión sobre el modo de ser de aquello que se conoce.

Esto se trasluce en Kant con su análisis trascendental de la razón. El noúmeno, aun siendo *concepto límite* de la razón pura, supone un modo de ser de aquello a lo que la sensibilidad se enfrenta, es decir, un modo de ser del que no tenemos noticia (la cosa en sí), el cual, no obstante y curiosamente, puede “determinarse” o, mejor dicho, “indeterminarse” (esto es, dejar como inasequible) desde la propia razón. Para evitar este contrasentido, Hegel enfatizó en su *Fenomenología* que la razón o el espíritu se re-configura ilimitadamente de distintos modos *mediante* el objeto al que se enfrenta.

Así, nuevamente, se parte de un dualismo entre lo limitado o mediado (el λόγος) y lo ilimitado e inmediato (el principio). Se pregunta, según esta contraposición: ¿cómo dar *razón* de aquello que abarca o trasciende la razón misma?

Ante esa pregunta, planteo la siguiente: ¿no ocurre lo contrario o, por mejor decir, complementario? ¿No es también el λόγος eminentemente ilimitado y el principio algo limitado? Afirma Nicol: «El objeto como tal siempre tiene nombre; y cuando no sabemos lo que es, su ser está rodeado de otros nombres que delimitan nuestra ignorancia con analogías». <sup>8</sup> Las analogías del principio —sus diversas formulaciones— son *ilimitadas* desde el punto de vista de la posibilidad y de su historia. De ese λόγος proviene la infinitud del principio que, por sí, como unidad, tiene sus propios límites. El desarrollo de esta investigación es el desarrollo de este planteamiento.

Entretanto, teniendo en cuenta este punto de vista de la “adversidad”, planteo la siguiente postura: la reciente idea de la crisis del agotamiento no es ni reciente ni una crisis, sino un resultado por el que se puede optar y que tiene su origen y condición de posibilidad en la vitalidad de la unidad.

En otras palabras, si acaso cabe hablar de crisis, ésta no proviene de posturas adversas al quehacer metafísico. Lo crítico sería, más bien, aceptar que objeciones extrínsecas y particularizantes pueden poner en crisis un quehacer que tiene su origen y meta en la intuición. No pone en crisis a la metafísica quien considera que no hay principio o que no se puede hablar de él, pues dicha “crisis” se presenta en todo tiempo a la filosofía, sin que por ello Platón, Epicuro, Spinoza, Hegel y muchos más hayan guardado silencio. A lo más, esa “crisis” trans-forma y enriquece la labor, si acaso se plantea la objeción con rigor. Empero, este rigor se lo plantea la metafísica a sí misma.

La indiferencia y la negativa frente al principio de unidad es, entonces, una posibilidad del ser humano: la posibilidad de estar dormido, como señala Heráclito. Pero con esta suerte de solipsismo en el que el adversario se coloca —solipsismo que, por lo demás, no puede ser cabal— no se suprime un quehacer, sino la propia participación: quien niega el principio no elimina la posibilidad de su investigación, sino que se priva de ese quehacer. Quien agoniza no es la metafísica en su posibilidad histórica.

Por tanto, el elemento dialógico “adverso” de esta investigación no lo constituyen las corrientes agónicas que afirman un agotamiento. Estos puntos

---

<sup>8</sup> Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 35, p. 226.

de vista atienden a otras posibilidades de la investigación, posibilidades que sin duda son enriquecedoras, pero dadas según la especialización de una serie de corrientes y modelos actuales (que, en rigor, parten de una larga tradición).

El auténtico adversario es la autocrítica de la metafísica que se procura una reapropiación o recreación de la intuición en su ilimitada posibilidad de decir *más*. En este sentido, esta investigación adquiere sentido por sí misma. Dicho de otro modo, no ha de justificarse sólo a partir de una querrela con posturas “enemigas” o, cuando menos, contrarias; máxime cuando dicha contraposición únicamente expone un problema cuyo origen está, de manera positiva, en la metafísica.

Por lo anterior, en esta investigación no llevaré a cabo un análisis detallado sobre la adversidad según las corrientes opositoras de moda. Desde luego, esto se puede llevar a cabo —y conviene hacerlo— en otro momento, pero sobre la base de lo aquí desarrollado.

Con base en tales consideraciones, la tarea de esta investigación no es la de desenterrar cadáveres, ni medicar convalecientes. El esfuerzo que propongo no consiste más que en hacer ver la *vitalidad* de la intuición y la formulación, lo cual significa revitalizar este mismo quehacer doble.

He aquí el hilo conductor de esta investigación según el planteamiento histórico original que deseo abordar. Ahora bien, este hilo conductor no pretende ser la explicitación de una “vía de acceso adecuado” para sortear dualismos. Éstos no son problemas que obstaculicen la indagación, porque el acceso a la unidad no está cerrado. Cabe preguntar, entonces, ¿por qué la insistencia a lo largo de la historia de la metafísica por plantear y “seguir” un método para “hallar” la vía de acceso? Si la pregunta y la respuesta de la metafísica son históricamente las mismas, pero los métodos varían, ¿los métodos son algo accesorio o indican algo fundamental en torno a la historia?

### *§ 3 Apertura histórica: fundamento del método y de las vías de acceso*

Son muchos los pensadores que han insistido en la necesidad de un método para llevar a cabo la investigación acerca del principio de unidad. Esto, en parte, por la corrección y depuración que requiere el filósofo para dicha empresa y, en parte, por la necesidad de hallar *una* vía de acceso que permita aproximarnos a la verdad. Pero, ¿realmente difiere el origen y el fin de una investigación en razón de su método? ¿Existe en realidad una oposición fundamental entre la fenomenología de Heidegger y la dialéctica de Hegel,

entre el método sintético de Kant y la analítica de Aristóteles, entre la dialéctica de Platón y el escepticismo de Descartes o cualquier otra serie de “oposiciones” imaginables?

En cuanto a los métodos, observamos dos fenómenos. Así como algunos filósofos hablan de la necesidad del método para llevar a cabo una indagación, otros lo desarrollaron sobre la marcha misma de la investigación, ya sea porque su concepción del método fue madurando paulatinamente (como le sucede a Platón), ya porque el desarrollo de la meditación misma da como resultado el método (como afirmaba Hegel).

Descartes es un paradigma en torno a la idea de que el método es previo. Sus tratados consisten en un desarrollo primariamente metódico y directivo. No obstante, la distinción entre el desarrollo de sus reglas, por una parte, y los resultados adquiridos gracias a ellas, por otra, no es del todo clara. Antes bien, reglas y resultados se presentan correlativamente. Esto en razón de que el método, como medio de conocimiento, no puede darse anterior a la experiencia del conocimiento, sino que siempre se conforma en consonancia con el principio mismo. En este sentido la pregunta inmediata es: ¿existe realmente un método independiente y previo respecto del principio de unidad? ¿No será, más bien, que el método es el mismo que hacer de la formulación, la cual sólo se entiende gracias a la intuición del principio?

Si ese es el caso, ello permite entender, entre otras razones, por qué ni Descartes ni ningún otro filósofo puede ser solipsista. El trabajo de su método se fundamenta en la perfección del mundo y su principio, y sólo así la *res cogitans* puede fundamentar la ciencia. El método nunca es, por tanto, puro.

De ahí que Heidegger hablase de un concepto previo del método, ya que método no es una doctrina solidificada, sino un modo de interrogar que se lleva a cabo constantemente y —según sus términos— *en cada caso*.

Hablar del método y la vía de acceso como *cuestión previa* parece, entonces, un despropósito y resulta complicado, por lo demás, entender si el método realmente abre o acaso más bien cierra el camino hacia lo común. Ante todo, si lo común es accesible, ¿qué se supone que “abre” el método? Incluso cabe preguntar si “un” método es una novedad histórica y, por tanto, algo impensado previamente, o un modo de indicar lo que siempre se ha realizado. La pregunta en principio parece inocua, pero en ello se juega la comprensión de la unidad ontológica por la cual abogaron los métodos en la historia de la metafísica. Es decir, si un método es novedad, ¿implica esto que lo dicho anteriormente en la historia (lo cual, por lo demás, fundamenta el

desarrollo de un “nuevo” método) carecía de sentido o incumplía su propósito? Si no es una novedad, sino lo que siempre se lleva a cabo, ¿por qué el empeñamiento en hablar de *un* método “nuevo” y *una* vía de acceso?

Hace falta, más bien, hablar de la comunidad re-creativa del método, sea éste el que fuere. Habría que decir, incluso, que no es el método el que abre el camino, sino que la apertura original de lo común es lo que abre las distintas concepciones metódicas.

Como sabemos, en principio el método implica un *camino* que conduce a *la verdad*. El primero en hacer hincapié en la necesidad de seguir *un* camino fue Parménides. Sólo el camino del *voẽiv* comprende el todo como unidad de la ciencia y de las opiniones. También Heráclito fue metódico, no porque en él podamos ver los primeros pasos de la dialéctica —como quería Hegel—, sino porque habla de una vía fundamental (conocerse a sí mismo) para replegarse sobre el todo y comprender la unidad y la diversidad. Así, pues, tanto el *voẽiv* de Parménides, como el *φρονέειν* de Heráclito son modos de conocimiento de lo *patente*.

Pareciese, al hablar de un camino hacia la *verdad*, que muchas vías son falsas o erróneas, mientras que una sola es correcta. Por tanto, pareciese igualmente que parte fundamental de la investigación en torno al principio es indagar cómo comprender el camino *adecuado* a la unidad. De ahí la idea del método como la averiguación de la *vía de acceso* “preeminente” o “señalada”.

Sucede, no obstante, que el “camino” de la intuición (*voẽiv* y *φρονέειν*)<sup>9</sup> propiamente dicho ni es uno solo, ni es camino en el sentido de lo delineado y trazado en medio de un espacio. Al contrario, la apertura se halla a la base de toda idea de método y no sólo porque la meta del método sea “abrir caminos”, sino porque éste es abierto por la intuición. ¿Por qué, entonces, la necesidad de sostener un método particular?

Esta necesidad la expresan incansablemente Platón, Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger y Nicol. Pensadores como Aristóteles, Epicuro, Agustín, Kant, Schopenhauer y otros más no se decantan explícitamente por un método, pero igualmente dan pistas a propósito de sus preferencias y, en todo caso, comparten la idea básica.

Los diversos métodos: analógicos, fenomenológicos, dialécticos, analíticos, sintéticos, escépticos, genealógicos, etc., pueden ser comprendidos, en líneas generales, de dos modos. Por una parte, el método se comprende

---

<sup>9</sup> Esta correlación entre *voẽiv* y *φρονέειν* será explicada en el siguiente capítulo.

como una serie de reglas o una estructuración del entendimiento, que se elabora previa e independientemente de la indagación en torno al ente. Por otra parte, el método se determina según un modo común en que el ser humano se comporta o tal como la naturaleza y el mundo están constituidos.

Según esta distinción, los métodos que buscan normar el entendimiento del sujeto, antes de aproximarse a las cosas, delinean su perímetro de acción. Por lo tanto, difícilmente lograrían dar razón del todo. La introspección de Descartes y Kant, por ejemplo, es metódica, pero busca determinar funciones o estructuras de la razón humana. Así, se da paso a “seleccionar” qué datos de la experiencia constituyen conocimiento y cuáles no, principal y exclusivamente en función de las determinaciones otorgadas primeramente a la razón del ser humano.

Por el contrario, tendrían mayor éxito los métodos cuya esencia fuese correlativa al modo de ser de las cosas. Así la dialéctica y la fenomenología, por ejemplo. Del lado de la dialéctica, Platón y Hegel comprenden el método no sólo como un *procedimiento* o un *medio* de investigación, sino como el “comportamiento” de la realidad. Del lado de la fenomenología, Husserl considera que el método es descriptivo en lugar de prescriptivo, es decir, no pretende normar o “acomodar” la experiencia. Heidegger afirma que el método no debe poner entre paréntesis el modo de comportarse inmediato y regular del hombre, sino que es una radicalización de este comportamiento. Nicol, por su parte, sostiene que todo hombre es fenomenólogo y dialéctico en cualquier modo de ver y hablar, sin necesidad de “acreditación filosófica”.

No obstante, en este afán dialéctico y fenomenológico no queda claro cuál de estas opciones es la “más adecuada” a las cosas mismas. Además y en primer lugar, dichas comprensiones del método parten del supuesto de que hay vías que resultan *insuficientes* o, en su defecto, menos adecuadas para dar razón.

Considerando lo anterior, ¿no podría llegar a interpretarse que de todo método se obtiene un resultado contrario a su objetivo? Es decir, si un método se distingue y hasta se contrapone a otros, cada método no abre posibilidades, sino que las cierra en contraste con los caminos ya trazados por una tradición que antes quiso “abrirse paso”. Si esto fuese así, el aseguramiento de la “vía” de acceso y del método “adecuado” sería eminentemente parcializante.

No obstante, la urgencia de comprender una vía de acceso parte, presumiblemente, de la intuición de la necesidad de una cierta depuración, pues de otro modo las cosas *en sí mismas y según su naturaleza* (τῆ φύσει)

podrían parecer distintas a como primeramente son *para nosotros* (πρὸς ἡμᾶς). Si la idea original de método parte de esta cuestión, en la medida en que muchos de los pensadores metódicos reafirman a su modo esta diferencia, habría que matizar la sutil diferencia entre la cuestión de una vía de acceso y la depuración.

La idea de *una* vía de acceso implica la concreción y determinación del único camino que conduce a aquello que ha de ser expuesto por el *individuo* que investiga. Esta concreción es una limitante. La depuración es, en cambio, un camino abierto. También se trata de un camino “único”, pero no porque uniforme, sino porque aquello que tiene de único o “particular” es la posibilidad de llevarse a cabo de *múltiples* maneras. En efecto, no sólo no hay una serie de pasos que lleven a uno a ser sí-mismo, sino que el resultado de la autognosis resiste cualquier tipo tanto de pre-determinación como de “post-determinación”; como afirma Platón, este quehacer no consiste en *ser* cabal, sino *llegar a serlo, devenir* tal.<sup>10</sup>

De esta idea de método, que comienzan a perfilar los griegos después de Parménides, bebe la tradición posterior y sólo con base en esa idea de depuración se puede proceder, en algunos casos, a la concepción del método como la determinación de reglas del entendimiento. Es decir, dado que la intuición griega del método indica ante todo la necesidad de *un orden*, podría mal-interpretarse la necesidad del método como necesidad de *una* orden, de un camino concreto y cerrado, de una serie de procedimientos de-limitados. Mas, en sus inicios, ¿en qué consiste el orden metódico entre los griegos?

Allende el método “particular” que siguiesen Platón y Aristóteles, ambos resaltan que el método es un *recorrido* —mediante el λόγος— de lo que es intuitivo. La distinción griega entre las cosas πρὸς ἡμᾶς y τῆ φύσει implica partir de lo más cercano para nosotros hasta llegar a lo que es en sí, con el fin de contemplar el auténtico orden de lo ente con base en lo así “ganado”. El filósofo, entonces, ha de prestar atención a la intuición, que ya por sí se expone. La distinción griega no constituía, por tanto, un dualismo en torno al ente en sí ni en torno a los modos de percibirlo, pues lo *intuido* es la unidad de la *aparente* diferencia entre lo “en sí” y el “para nosotros”.

De este modo, para Aristóteles el método es un *adentrarse* en el ser de las cosas,<sup>11</sup> llevado hasta sus últimas consecuencias como νόησις νοήσεως.

---

<sup>10</sup> Cf. Platón, *Protágoras*.

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029 b 1-12; V, 1, 1013 a 1-3; I, 3, 984 a 18-19.



Por su parte, también Platón habla de este recorrido de modo dialéctico, es decir, bidireccional. Investigar la naturaleza por medio de las formas no quiere decir cerrar los ojos ante aquello que se comprende por los sentidos. Más bien, luego de penetrar desde la inadvertencia cotidiana hasta la captación del principio, es necesario ir de regreso para comprender la realidad desde su fundamento, es decir, para comprender la multiplicidad en la unidad.<sup>12</sup> No hay, por lo tanto, una *única* vía de acceso. Hay lo accesible que da lugar a la multiplicidad de caminos y los acoge.

Heidegger tuvo una buena intuición sobre este sentido del método al escribir que, «...cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite».<sup>13</sup> En pos de la pregunta y aquello por lo que interroga, el método no puede devenir una técnica que obligue a comparecer lo que se investiga desde una única perspectiva.

También Nicol, por su parte, comprendió muy bien la unidad metódica como *integramiento* de las diversas posibilidades cuando afirma: «La insólita necesidad de que el método vuelva la atención sobre su propio pasado y lo abarque entero, le confiere un atributo que lo distingue de los anteriores, y de las usuales críticas que ofrecen las historias. La crítica ya no será selectiva, sino comprensiva».<sup>14</sup> El método requiere la investigación histórica, es decir, penetrar en ella no sólo para “echar un vistazo”, sino para aprehenderla. Así se comprende y unifica la diversificación. Y, si efectivamente el principio es aquello que se formula a sí mismo intuyéndose, la historia de la metafísica es la unidad y multiplicidad de su auto-intuición y auto-formulación.

Pero no quiero decir con estos ejemplos concretos que lo dicho por los griegos fue ignorado durante siglos y apenas re-tomado por el siglo pasado. Partiendo de la confianza en la unidad, es necesario comprender cómo todo método en metafísica se constituye a partir de la misma intuición. La *metafísica* consiste, así, en *atravesar intuyendo* no sólo la φύσις, sino también la historia. Y, de acuerdo con esa unidad histórica, ha de considerarse que *ningún método asegura más que los otros*, pues en ontología y metafísica no cabe hablar de semejantes jerarquías o grados. Sin embargo, no quiero decir con ello que la elección de un método sea inútil, ni que el método sea

---

<sup>12</sup> Cf. Platón, *República*, VI, 510 a-511 c; *Fedro*, 265 d-266 c.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 22, p. 390.

<sup>14</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 26, p. 154.

insuficiente. Ningún método asegura más que los otros, porque todo método metafísico constituye igualmente la unidad histórica del principio que se aprehende y expresa a sí mismo.

No en vano, pues, se pregunta y se responde cuál ha de ser el modo de acceso más adecuado; cada respuesta y, más aún, cada pregunta *crea* una vía. Además, plantear la pregunta y responderla es la máxima creación en el sentido griego del ποιεῖν y en esta actividad está la trascendencia del ser humano que va desde una intuición descuidada hacia una atenta. La metafísica no es, por tanto, trascendencia desde el confinamiento solitario de la palabra hacia lo “exterior” y “ajeno”, ni desde una razón particular hacia la razón del todo; trascender no quiere decir aquí ir “más allá” de lo humano.

Uno de los primeros nombres de la metafísica lo ofreció Sócrates, quien denominó al saber, que consiste en comprender investigándose a uno mismo, ἀνθρωπίνη σοφία.<sup>15</sup> Pero la *sabiduría humana* no es tal por “limitarse” a lo mortal; es una sabiduría vinculatoria porque nace de la intuición, del δαίμων, que impele a poner en cuestión, en la medida en que no pre-figura respuestas, sino que disuade de creer saber lo que no se sabe.

Dentro de todo, la historia de la metafísica —si se quiere hablar así— puede ser entendida como *una* vía, pero esto no puede significar, bajo ninguna circunstancia, que se trate de la *única* vía a la verdad, sino de una vía *unitaria*. En este sentido, la “selección” de un método puede no ser tan apremiante como lo es, más bien, *la comprensión de la historia* en tanto *apertura* de la intuición del principio de unidad.

Un modo de nombrar la investigación entre los griegos era justamente ἱστορία, de donde viene nuestro sustantivo *historia*. Platón habla de dos modos de llevar a cabo una περὶ φύσεως ἱστορία, es decir, una investigación sobre la naturaleza.<sup>16</sup> Conocemos ya en qué consisten esos “dos caminos”: uno es por medio de los sentidos y otro por medio de las *formas*. Cuál de los dos caminos o métodos es el más “adecuado” no me interesa tanto de momento, como sí me resulta de interés insistir en que se tratan de dos formas de *contemplar lo mismo*. Dicho de otro modo, las diversas vías de acceso nunca se desprenden de lo común. Y esta referencia a Platón no sólo me sirve como metáfora, sino que, en sentido literal, viene bien considerar, con base en ello, que la investigación acerca del principio se constituye por su *historia*,

---

<sup>15</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 20 d.

<sup>16</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 96 a.

dado que los recorridos son un acrecentamiento de la formulación y, así, de la intuición.

De ahí la reiterada idea de que la historia no es un recorrido progresivo que deje a sus espaldas lo ya sucedido. Tal como afirman, por ejemplo, Hegel, Heidegger y Nicol, el pasado o la tradición no sólo constituyen la filosofía en un avance desde el origen hacia “adelante”, sino que el desarrollo histórico es un desarrollo del origen mismo. Y, así como el presente se conforma gracias al pasado, vale decir —no sólo en sentido metafórico— que el pasado, al ser interpretado y re-apropiado, es en la misma medida transformado por el presente. Téngase en cuenta, a modo de ejemplo, cuán influyente y decisivo fue —y sigue siendo— la lectura de Aristóteles acerca de los presocráticos y de Platón, la de Tomás acerca de Aristóteles, la de Leibniz sobre la escolástica, la de Kant acerca de Leibniz, la de Hegel acerca de Kant, la de Marx acerca de Hegel y un largo etc.

En todo caso, en la historia se compenetran las diversas formas de considerar el quehacer filosófico y semejante acontecer de la pluralidad de pensamientos permite siempre llevar a cabo la reflexión de esta interrelación mediante genealogías y arqueologías de temáticas y conceptos. Así, vemos que hay dos quehaceres recurrentes en filosofía a lo largo de los últimos siglos: por una parte, desarrollar la comprensión o determinación filosófica del concepto de historia y, por otra, llevar a cabo la *articulación*, construcción —o destrucción— de la historia de la filosofía.

Con este reconocimiento sobre la esencia de la historia, gestado en los últimos tiempos, se reconoció, además, que el saber ha sido siempre histórico. Por ello, en el caso de la metafísica, es necesario comprender cómo se articula el principio de unidad que expresa “una” filosofía con los diversos principios que se han expresado en *toda* filosofía.

¿El reconocimiento de la esencial importancia de la historia es, entonces, una “*novedad*” histórica que en siglos pasados hubiese sido pasada por alto o hubiese sido intencionalmente ignorada? Nietzsche lo sugiere así cuando escribe en el *Crepúsculo de los ídolos*, como si hablasen los metafísicos: «[los] sentidos nos engañan del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira, – la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira». <sup>17</sup> Es acertada la crítica de Nietzsche a los pensadores que desean convencerse

---

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52.

ciegamente de que la verdad y la razón deben preservarse en su pureza, aun cuando para ello deba sacrificarse el cambio, los sentidos, el devenir, la historia o, en una palabra, la vida. La crítica, insisto, es pertinente; mas es dudoso que la metafísica siempre haya procedido negando el cambio.

No sólo a partir de los siglos XVIII y XIX, sino ya mucho antes, pensadores varios han dado a conocer la intuición en torno a la interrelación que hay entre su presente y el pasado, sin que esa suerte de temporalidad implique un detrimento para la verdad. El carácter dialógico de la filosofía tan caro en Platón y Aristóteles fue ya un reconocimiento implícito de la intuición que examinó el historicismo reciente. A partir de ahí se hace cada vez más explícita la intuición, explicando por qué la historicidad no se reduce a una suma arbitraria de acontecimientos. En las diversas tematizaciones sobre la historia se presenta, así, el quehacer que consiste en mostrar, por así decirlo, el “equilibrio” o “armonía” entre la unidad de la intuición y la multiplicidad de su formulación que queda abierta históricamente.

La intuición muestra que la *apertura* histórica no equivale a caos. Al contrario, es orden y, en cuanto tal, es una unidad que *interconecta* sus formas particulares de expresión; unidad que no equivale, pues, a la monotonía de un discurso. Reconocer que la historia interconecta los acontecimientos en una unidad y, a la vez, los abre, viene del reconocimiento de que la intuición es común y adecuada a toda formulación. La imposibilidad de cerrar los caminos o, con otras palabras, la imposibilidad del agotamiento histórico de la metafísica es el dato más positivo que ofrece la apertura histórica de la intuición.

Mediante ella se vislumbra un sentido fundamental de la verdad, a saber, que la re-creación vital de la historia es lo verdadero que el principio de unidad da de sí en su auto-intuición y auto-formulación. Verdad no se reduce, así, a un “algo” por apresar ni es meramente el adjetivo que califica una proposición. En efecto, como indicaba Hegel hace ya dos siglos, «hay que dejar a un lado la opinión de que la verdad tenga que ser algo palpable».<sup>18</sup>

Aristóteles representaba la cuestión de la verdad con las siguientes palabras: «el estudio acerca de la verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil [...] no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino *que cada uno logra decir algo acerca de la*

---

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 199.

*naturaleza*». <sup>19</sup> A esto hemos de añadir que no es más fácil negar la verdad que afirmarla. Más aún, la verdad que históricamente se expresa ha de partir de aquel carácter originario que Nicol retrotrae hasta Homero, para quien «verdad era sinceridad. Era, pues, una expresión personal, una forma de comportamiento, más que una correspondencia de lo expresado con la realidad». <sup>20</sup> Tal sinceridad la solicitaba también Platón como fundamento del método: «...tal vez lo más conducente a la dialéctica consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer». <sup>21</sup> La sinceridad, no obstante, no se limita en este caso al individuo que dice algo en torno al principio, sino que es propia del principio, pues la sinceridad, como indica su etimología (*sem*: completo), es la integridad o lo íntegro en su sentido más amplio.

Incluso en Kant se observa la misma sospecha o, mejor dicho, intuición, en torno al *sentido* de la historia. En efecto, aunque él la sitúa en lo *subjetivo* y señalaba que el discernimiento teleológico, que da conformidad a la historia, no era un juicio que valiese como conocimiento, tenía, no obstante, la convicción de que este principio de unidad tenía la virtud de esclarecer la pregunta por el fundamento desde el ámbito *a priori*:

...el concepto de una cosa como fin en sí de la naturaleza no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero sí puede ser un concepto regulativo del discernimiento reflexionante, un concepto que guía la investigación [...] según una remota analogía con nuestra causalidad conforme a fines [...] *para meditar sobre su fundamento más supremo...* <sup>22</sup>

Ese fundamento supremo que Kant no puede evitar incluir en su sistema crítico es reflejo de lo común que se transmite en la tradición. También Hegel hizo una observación sobre la tarea de la historia en la que se expresa la comunidad de la diversificación discursiva o, dicho de otro modo, la unidad de la investigación. Más allá del sentido específico con el que Hegel comprendió la historia (como temporalidad del pensamiento del espíritu objetivo), él nota lo siguiente:

---

<sup>19</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I,1, 993 a 30-933 b 2. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 22, p. 158.

<sup>21</sup> Platón, *Menón*, 75 d.

<sup>22</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, § 65, Ak. 375. El subrayado es mío.

La palabra historia reúne [...] el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, [es decir,] tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que *la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas.*<sup>23</sup>

La observación trata de conciliar en una auto-estructuración dos de las más opuestas posturas posibles en torno a la naturaleza de la historia. Pareciese evidente de suyo, por una parte, que la historia se entienda como una mera yuxtaposición de sucesos casualmente interconectados o, por otra parte, que se interprete el cambio histórico bajo la idea de un fundamento inestremecible que predetermina cualquier suceso. Esta antinomia podría expresarse de esta otra forma: o el pasado queda rebasado por el presente, o el presente está dictado y determinado por el pasado. En cualquier caso, la unilateralidad de ambas ideas tan contrarias se opone a la apertura de la comprensión histórica, porque esencialmente se opone al *diálogo inmanente entre las formulaciones de la intuición*.

La comprensión histórica no es simplemente un devenir lineal del pensamiento. La articulación de una tradición no cierra el pasado. La comprensión, desde luego, no abarca absolutamente lo anterior, siempre hay algo que se pierde en la historia. Sin embargo, no por ello la articulación es casual, como si la comprensión sólo conformase un agregado. Como señala Nicol, «la conciencia histórica es la que permite justamente superar las particularidades históricas».<sup>24</sup> La superación es unificación. La comprensión, sin ser absolutista, es una totalidad: es lo completo en devenir o, según lo desarrollaré en el tercer capítulo, el *integramiento*.

Por ello, debemos asumir que la verdad que revela el camino, no sólo como método, sino como historia, es la plena apertura que no excluye, sino que integra las diversas posturas. Ella permite poner de manifiesto la interrelación desde su origen.

Con estos tres párrafos quedan trazadas, en líneas generales, las temáticas de los siguientes dos capítulos, a saber: *a)* la relación entre la formulación del *lóγος* y la intuición del principio con base en la comprensión

---

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 137. El subrayado es mío.

<sup>24</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, § 26, p. 154.

de éste como límite, *b*) la relación entre la apertura y el integramiento del desarrollo histórico del principio de unidad.

Como último punto del hilo conductor resta indicar, preliminarmente, qué entiendo por la relación entre principio y límite, lo cual expongo brevemente a continuación.

#### § 4 *Idea preliminar del principio como límite*

Límite no equivale a limitación, como observó Kant al diferenciar entre *Schranke* y *Grenze*.<sup>25</sup> Él afirmaba que limitación (*Schranke*) es negación o impedimento, mientras que límite (*Grenze*) es demarcación de un espacio abierto. Por lo tanto, consideraba que la razón tenía la tentación intrínseca de ampliar sus límites (función dialéctica de la razón), aunque en realidad nunca podía sobrepasar sus limitaciones. La limitación no puede rebasarse; en cambio, el límite se hace más —o menos— amplio. Así, pues, hay que comprender que límite no es carencia, sino creación en sentido histórico, esto es, como ποιεῖν. Esta comprensión del límite evidentemente no es novedosa. Es patente en algunos grandes pensadores a lo largo de toda la historia filosófica. Para hacerla explícita me limitaré, en esta exposición previa, a comprenderla a partir de los griegos.

Los antiguos griegos —con cierta uniformidad, aunque no unánimemente— señalaban que aquello de lo que depende el cosmos no puede ser una serie de causas ilimitadas en número. *Lo que es* no está constituido fortuitamente, pues la necesidad y la *perfección* del todo son patentes. Esa perfección radica, entonces, en que el todo *tiene* un límite propio, un principio. De ese modo, es algo completo, formado y ordenado. Parménides, por ejemplo, dice acerca de *lo que es*:

...inmóvil en los límites de grandes ligaduras  
existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la destrucción  
se pierden a lo lejos [...]  
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa Necesidad  
lo mantiene en las ligaduras del límite...<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 57.

<sup>26</sup> Parménides, *Poema*, B 8, vv. 26-28, 30-31.

A diferencia de esta idea del límite como perfección, la idea de una limitación sería tardía entre los griegos. La limitación es una idea clave en los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. En todo caso, pese a que la idea de una limitación del λόγος humano no fuese una constante entre los griegos, sí distinguían dos tipos de límite: uno como el límite de nuestra razón, otro como límite de las cosas mismas. Aunque la distinción puede devenir dualismo, los griegos la concebían en su unidad. En términos antiguos comprenderíamos esta diferencia entre el límite del ser humano y el límite en tanto principio a partir de los conceptos de ὄρος y πέρας.<sup>27</sup>

Cuando los griegos hablan de πέρας comprenden este límite como límite del todo. Ciertamente hay indecisión entre unos pensadores y otros sobre si el cosmos ha de ser limitado o ilimitado. Anaximandro, según se cuenta, sostuvo que el principio es lo ἄπειρον. Parménides afirma que el todo permanece en sus propios límites, mientras que Meliso —que sigue a Parménides en muchas tesis— afirmaba, más bien, que debe ser ilimitado. La pugna es constante y llega hasta comienzos del helenismo en la disputa entre epicúreos y estoicos. Para Epicuro, el todo es ilimitado porque ilimitados son los principios: átomos y vacío. Para Zenón, la οὐσία (que es el principio activo del todo) tiene límites porque es razón y fundamento unitario, es decir, trasciende lo particular de la multiplicidad de la materia, pero no es indeterminada.

Las razones que ofrecen todos esos pensadores para sostener una u otra tesis son muchas y no pueden ser agotadas aquí. Sin embargo, cabe notar que la *ilimitación* del todo se comprende desde un punto de vista material, pues el cosmos no puede ser constreñido en su devenir y multiplicidad física. No obstante, en razón de la unidad del todo, tiene su límite. Podemos tener en cuenta la observación que hace Platón en su *Parménides*: «...fin y principio son límites de cada cosa [de modo que] lo uno es ilimitado *si no posee principio ni fin*». <sup>28</sup> Lo ilimitado del cosmos señala su eternidad y trascendencia respecto de los entes particulares. Sin embargo, puesto que los

---

<sup>27</sup> Hay otro concepto en griego antiguo que sirve para hablar de límite y que, de entre los muchos otros que puede haber, me resulta particularmente interesante, a saber, ἄκρον. Este concepto tiene el sentido espacial de *altura* y quiere decir extremo en el sentido de pico de una montaña o de la superficie del agua. De este término deriva ἀκριβής, que significa *exactitud*. Así, la exactitud del λόγος, de acuerdo con los griegos, se comprendía como un *aproximarse al límite* en cuya cercanía hay saber *exacto*, mas no por tratarse de una exactitud calculable y predeterminable, sino por su verdad en relación con el fundamento del ente.

<sup>28</sup> Platón, *Parménides*, 137 d. El subrayado es mío.



griegos confían en que *lo que es* tiene un principio, aceptan que el cosmos posee límites.

El otro concepto de límite, el de ὄρος, adquiere en la antigua filosofía griega el sentido de *definición y determinación* de las palabras. Este límite llega a ser para el ser humano tanto límite *lógico* como *estético*. Quiero decir que el hombre parece estar limitado tanto al hablar como al sentir. De aquí surge un dualismo. Una comprensión es la divina que sí capta el límite o principio del todo: πέρας; otra es la comprensión humana incapaz de *aprehender* el todo, porque no puede más que hablar del ente y definirlo: ὄρος. Curiosamente, la comprensión divina como algo absolutamente inaccesible al ser humano es una hipótesis de la razón humana misma.

Kant habla en la *Crítica de la razón pura* de una intuición empírica que contrapone a una *posible* intuición intelectual que no nos corresponde. En la *Crítica del discernimiento*,<sup>29</sup> siendo más radical, afirma que es necesario suponer un entendimiento superior, divino. Este entendimiento es el que ordena la naturaleza. Gracias a ese entendimiento superior, nuestro entendimiento logra comprender el orden. Esta necesidad que señala Kant es, no obstante, sólo un *postulado de la razón*; es una hipótesis que no decide nada sobre la existencia del principio del todo. Entre los griegos fue el pirronismo quien señala las limitaciones del hombre a partir de esa hipótesis. Escribe Sexto Empírico:

...es posible [...] que nosotros, teniendo nuestros cinco únicos sentidos, percibamos únicamente las cualidades que percibimos de entre las cualidades de la manzana, y que, por ejemplo, subyazgan otras cualidades ofreciéndose a otros sentidos que nosotros no compartimos, por lo que tampoco percibimos lo que se percibe por ellos.<sup>30</sup>

Sexto *supone*, así, un otro modo de percibir, pero es un modo del que no puede dar razón. Lo conflictivo es que *también* hace del comprender del ser humano un supuesto. Supone, en efecto, que la razón humana es limitada frente a cierta razón trascendente. Que la razón sea trascendente es algo que vale la pena señalar, mas no que esa trascendencia nos resulte ajena.

Parece, entonces, evidente de suyo que el conocimiento humano, sus facultades y su palabra son limitadas, sólo en el sentido del ὄρος, y que

---

<sup>29</sup> Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, § 75, Ak. 400 y § 77, Ak. 409.

<sup>30</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 97.

nuestro λόγος es insuficiente para comprender el principio. Según esta convicción no queda sino dar por hecho que, frente a nuestro límite, las cosas tienen un límite inescrutable (la cosa en sí kantiana, por ejemplo).

Ahora bien, como señalábamos anteriormente, la distinción *metódica* que lleva a cabo la filosofía entre lo *en sí* y lo que es *para nosotros* no establece una frontera infranqueable. Lo que es *para nosotros* es lo que menos expresa las cosas como son en su naturaleza —por falta de *escucha* o atención— y, no obstante, lo que es para nosotros no es ajeno a la naturaleza de las cosas. El ser humano está abierto ya al principio.

En efecto, el *camino* que seguían los griegos para contemplar lo manifiesto era una introspección, la cual no se lleva a cabo al margen de la investigación de las cosas. Este *método* general entre los griegos quizá no poseía el sentido de la comprensión histórica que abordamos en el párrafo anterior. Con todo, los impulsos esenciales del historicismo son manifiestos, por ejemplo, en la noción de *reminiscencia* como *intuición*, con la cual Platón da razón de lo *ya-dado*. De esa reminiscencia se nutrirán Hegel y Heidegger para hablar de la *Erinnerung* y Nicol para señalar la memoria ontológica.

Pues bien, la idea fundamental ha consistido en que es necesario atravesar o *abrirse paso* —para decirlo platónicamente— entre aquello que siempre se ve pero rara vez se observa: «Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y *si no podemos ver a ninguno*, seremos capaces al menos de hacer que *el razonamiento se abra paso con mayor facilidad en medio de ambos*».<sup>31</sup>

He ahí la confianza previamente mencionada: siendo el ser humano parte del cosmos, su alma es una suerte de micro-cosmos y tiene la capacidad para intuir el ente en sí, aunque sea espontáneamente y por momentos. Dicho de otro modo, el ser humano, según los griegos, no ha menester de conocer lo ajeno, sino *reconocer* su unidad fundamental inmanente.

En la introspección no se revela algo incierto o desconocido, sino la condición de posibilidad del todo. Este *a priori*, para los griegos, no era lo previo a la experiencia, sino lo común en toda experiencia, en toda teoría y en toda praxis. Así, los griegos abundaron desde su poesía, sus sabios y sus filósofos en la importancia de la re-flexión del ser humano sobre sí mismo.

---

<sup>31</sup> Platón, *Sofista*, 250 e-251 a.

Todos conocemos la sentencia de Píndaro difundida, más bien, según la versión de Nietzsche: llega a ser quien eres.<sup>32</sup> Valdría la pena, no obstante, tener más presente al propio Píndaro, en cuyo verso completo se comprende mejor el sentido de esta sentencia. El poeta dice: «sé como eres, —pero Píndaro añade— *habiéndolo aprendido*».<sup>33</sup> En griego habla de μάθησις. La μάθημα quiere decir la *cosa aprendida*. En la μάθησις que recomienda Píndaro —en la acción de *aprender lo que ya se posee o se es*— está señalado el camino o método específico —y, por cierto, ambiguo— que debemos recorrer para ser nosotros mismos.

Uno de los siete sabios (bien a bien no se sabe cuál de ellos, aunque presumiblemente fue Quilón de Esparta) recomendaba la investigación de uno mismo con las palabras γνῶθι σεαυτόν,<sup>34</sup> mismas que quedaron grabadas en la entrada del Oráculo de Delfos. Llama la atención que el verbo griego γινώσκω no sólo significa juzgar y discernir, sino que posee el sentido de un *experimentar* íntimo y carnal. Conocer lo otro y a uno mismo no es tomar distancia, sino internarse.

Heráclito nos recuerda esta introspección de uno mismo y la denomina φρόνησις. Esta palabra viene del sustantivo φρήν, que se refiere a lo más íntimo del ser humano, como *sede* de las emociones y del saber. Así, la φρόνησις es volverse sobre uno mismo para comprender la razón. Él tenía, además, una comprensión bastante fina del límite. En uno de sus fragmentos dice Heráclito: «Los *límites* del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras, tan profundo es su λόγος».<sup>35</sup> Podría colegirse de esto que para Heráclito el ser humano es *limitado* e incapaz de comprender el límite o principio del todo. Pero si la reflexión (φρόνησις) es lo que permite investigar la razón del todo, Heráclito hace notar con esas palabras, más bien, que el λόγος del alma no está enclaustrado en sí y por sí. Quienes creen que el límite del ser humano es independiente del fundamento del todo son los dormidos. Estando despierto, en cambio, cualquiera comprende que los límites del alma dependen del límite del cosmos, del λόγος común que se enciende y se apaga según medidas.

Investigar, según estas acepciones griegas, no es sólo contemplar lo otro; tampoco consiste en comprenderse a sí mismo *antes* de dirigir la

---

<sup>32</sup> Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 329.

<sup>33</sup> Píndaro, *Píticas*, II, v. 72.

<sup>34</sup> Cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, p. 215.

<sup>35</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 45. El subrayado es mío.

“mirada” a las cosas. Es la comunidad del ser humano y del principio al que ya se tiene acceso lo que se indaga. También Hegel comprendió en este sentido —y no en el de una imposición burda— el desarrollo del pensamiento filosófico como internamiento-rememoramiento histórico del espíritu que intuye lo absoluto. El límite humano es eminentemente aquél que se expresa en el concepto de *πέρας*.

En griego *πέρας* quiere decir extremo, término, fin, frontera-linde. Este dato, por sí solo, no resulta significativo. Lo que me interesa resaltar es el desenvolvimiento de éste y otros términos afines. En primer lugar, *πέραν* quiere decir más allá, al otro lado, enfrente. Esta otra acepción es consecuencia natural del concepto de *πέρας*. Si límite se entiende como frontera de un territorio, la razón está en que hay otro territorio confrontado que limita al primero; se limitan mutuamente. Pero, por otra parte, *περατός* era *lo que puede ser atravesado*; la frontera entre un territorio y otro puede ser transitada. De ahí que *πέρασις* es *paso*, trayecto o tránsito. El verbo *περάω* significaba, entonces, *atravesar*, pasar de un sitio a otro en el sentido de *penetrar*, es decir, *entrar y salir*.

Más o menos sucede lo mismo con la palabra límite en español. Viene de *limes*, de donde vienen también las palabras *linde* y *lindar*, y su sentido no sólo es el de *borde y frontera*, sino también el de *sendero*.

Según Aristóteles, los sentidos de principio son en su mayoría los mismos sentidos en que se habla de *πέρας*. Uno de los sentidos en que se dice límite es «...*la sustancia*, es decir, la esencia de cada cosa: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y *si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa*». <sup>36</sup> Así afirma Aristóteles que el límite del conocimiento no puede comprenderse sin asumir que este límite es dado por el principio. *El límite de la metafísica y su verdad consiste en limitarse al principio de unidad*.

De acuerdo con esto podría preguntarse: si el límite del ser humano es el principio mismo, ¿se niega con esto todas las limitaciones? Evidentemente, no. El *λόγος* define y encierra indefectiblemente. Sin embargo, podemos hablar de las limitaciones de la palabra porque es capaz de decir *algo* sobre el principio. El *λόγος* es limitado y, no obstante, también es ilimitado en su posibilidad. Qué mayor evidencia de lo ilimitado que es la *ποίησις* que los veintiocho siglos de metafísica, contando el que comienza a correr.

---

<sup>36</sup> Aristóteles, *Metafísica*, v, 17, 1022 a 9-10. El subrayado es mío.

Por otra parte, podría preguntarse lo siguiente: si el límite del λόγος es el principio mismo, si es capaz de decir algo del principio y esto además es *creación*, entonces, ¿cualquier postura sobre los límites del ser humano y de la metafísica es “válida”? Restar sentido o importancia a otras posturas sería, sin duda, actuar como el dormido de Heráclito: cerrarse en uno mismo creyendo que esto basta para deshacerse de un problema. Pero no por ello se puede aceptar sin más la difuminación o fragmentación de este quehacer, al menos de acuerdo con el siguiente razonamiento histórico.

Para tratar de explicar en qué sentido la negación del principio de unidad sólo se justifica, en tanto *negación*, gracias al principio de unidad mismo, la tradición se ha servido incesantemente de una suerte de “dualismo” —harto confuso en lo personal—, que supuestamente es de naturaleza peculiarmente epistemológico antes que ontológico —si acaso tales escisiones entre “disciplinas” realmente existiesen. Tal “dualismo epistemológico” procura indicar una suerte de “gradación” relativa a la aproximación o alejamiento del principio de unidad. Algunos ejemplos de las formulaciones históricas de este dualismo son los términos: ciencia-opinión, especulación-representación, preteorético-teórico. Mientras que —dependiendo de la época y el contexto— tanto *ciencia* y *especulación*, así como *preteorético* son nociones que indican un “acceso adecuado” a lo que se desea investigar, lo contrario de ellos (*opinión*, *representación*, *teórico*) serían o desviaciones de la “vía de acceso” o modos deficientes respecto del “acceso adecuado”. Pero una “descalificación” tal no basta, según traté de esbozar hasta este punto, para esclarecer la unidad histórica del principio de unidad. Podría decirse, por lo demás, que esas gradaciones no son, propiamente dicho, dualismos, sino “distinciones de razón” (haciendo uso de aquella expresión medieval, tal como dice Descartes, que se emplea para aceptar la posibilidad de formular una misma esencia fundamental mediante descripciones disímbolas). Sin embargo, aun cuando esos “dualismos epistemológicos” o “distinciones de razón” sean una solución para hacer un desplazamiento que va de la *duda en torno al principio* hacia la *duda en torno a nuestro modo de captar* el principio, esta solución es una de aquellas causas de lo que denominé —de manera grotesca y poco hábil, pero lo más plásticamente posible— el daño colateral de los dualismos. Por lo mismo, en las conclusiones y de acuerdo con lo investigado en los siguientes párrafos, retomaré este asunto. Por ahora, cuando menos, es necesario hacer notar que la *creación* de la palabra,

de la investigación y de la historicidad filosóficas no es ni unilateral, ni particular.

Todo planteamiento alcanza una apertura (lo común accesible) que se trasciende a sí mismo. Sólo es posible plantear el supuesto agotamiento de la metafísica porque este planteamiento es una posibilidad que se ofrece con base en la relación entre el límite del λόγος y el principio de unidad; y es que, al plantearse el agotamiento, se re-afirma la posibilidad de decir más. Dar razón del principio es arduo; sin embargo, más difícil es negarlo y, agotarlo, imposible. «¿Cómo —se preguntaba en ese sentido Heráclito— podría alguien ocultarse de lo que no se pone?». <sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 16.

## CAPÍTULO 2. INTUICIÓN Y FORMULACIÓN

En primer lugar, indicaré en este capítulo que el λόγος, que por naturaleza nombra y formula ofreciendo mediante la palabra lo que es, no se basta a sí mismo para ser. Platón, entre otros, señala por lo mismo que un elemento fundamental del conocimiento es «...el objeto en sí, cognoscible y real».<sup>38</sup> El λόγος requiere de la aprehensión primera y constantemente posible o efectiva de algo, requiere de la intuición, acerca de la cual indica Aristóteles que no puede haber error: «Acercas de las cosas que son puro ser y acto no es posible engañarse, sino que o se *intuyen* o no [...] Y *la verdad equivale a intuir* estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia».<sup>39</sup>

En el primer capítulo me he servido del término *intuición* para expresar esta aprehensión inmediata y por sí verdadera de lo que es. Tentativamente señalé en el tercer párrafo que el equivalente de intuir en griego podría ser

---

<sup>38</sup> Platón, *Carta VII*, 342 a-b. En griego habla de ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀλεθῶς ἐστὶν ὄν.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051 b 17-1052 a 2.

voẽiv o φρονέειν. En cuanto al primero —hasta donde he podido averiguar—, no hay ningún término derivado que haya sido transmitido hasta nuestros días —al menos no en español— tal como sucede, por ejemplo, con θεωρία. En cuanto al segundo, a partir más bien de su raíz (φρήν) se deriva si acaso la palabra *frenesí* (que, paradójicamente, no se define como intuición ni inteligencia o mente, según el sentido original de su raíz, sino como: “delirio furioso” o “violenta exaltación y perturbación del ánimo”). A lo largo de este capítulo desarrollaré las determinaciones más precisas de lo que significan ambos términos griegos, así que la justificación propiamente dicha en torno a la interrelación *intuir-voẽiv-φρονέειν* es objeto de los siguientes párrafos.

Sin embargo, ofrezco cuando menos la siguiente observación.<sup>40</sup> En filosofía, en particular, *intuición* viene a significar la inmediación con la que se contempla algo. Es, por tanto, una aprehensión directa. Ello lo expresan los términos *intueri* en latín y *anschauen* en alemán. Lo peculiar de esta aprehensión es, además, que no se trata de una aprehensión excluyente. Es decir, podría considerarse que también los sentidos captan sin mediación lo sensible, tal como, *por su parte*, el pensamiento lo pensable. En el caso de la intuición, no obstante, la aprehensión es in-mediata porque lo intuido no se diferencia de un “otro modo” de aprehender algo. Es decir, intuición quiere decir una cierta unidad entre sentir y pensar. Percibir, por lo mismo, es un término que también podría servir para hablar de intuir. Sin embargo, dependiendo del trato particular de los términos que se diferencian *en contraposición* con algo, percibir podría también oponerse a concebir y, nuevamente, como en el caso de sentir-pensar, parece haber una diferencia de “grados”. La intuición suprime esta diferencia o, mejor dicho, es previa a ella. Lo contrario a intuir sería, en todo caso, no-intuir; mas no hay una oposición a la intuición. Etimológica e históricamente el sentido de intuir, de hecho, equivale a inteligir (es decir, significan literalmente *ver dentro* en ese sentido de la aprehensión sin merma, sin mediación). De ahí que, aunque en la modernidad se hable de inteligir como pensamiento opuesto a la intuición (Kant entre otros), el medievo concibió inteligir e intuir, de acuerdo con Tomás y Agustín, respectivamente, como una forma de expresar lo que

---

<sup>40</sup> La breve consideración que realizo en estas líneas quizá sea bastante apresurada y simple en su explicación, pero no es injustificada. En la tesis de maestría desarrollé con el mayor detenimiento posible el sentido de nuestra concepción actual de intuición en relación, principalmente, con la noción griega voẽiv. Una calca de la “genealogía” que ahí llevé a cabo extendería de más esta investigación y sería inapropiada la copia. Lo que aquí indico, en todo caso, es resultado de aquellas consideraciones precisas.



Aristóteles y Platón daban a entender con la noción de *voẽiv*. De ahí mi elección de verter *voẽiv* por intuir.

Ahora bien, en segundo lugar, tal como adelanté en el capítulo anterior, el mundo o la naturaleza, de acuerdo con los griegos, tiene sus *propios límites*. Esta tesis —que comparten tantos griegos— implica la perfección del *todo*. Aristóteles lleva a cabo la siguiente observación al respecto: «...aquello fuera de lo cual no hay nada es algo completo y un todo [...] “Todo” y “completo” o son enteramente idénticos o son muy próximos en su naturaleza. Nada es completo si no tiene fin, y el fin es un límite».<sup>41</sup> Los límites de los que habla Aristóteles —y a los cuales la razón humana tiene siempre ya acceso— indican no sólo “un” fin del todo, sino la *finalidad* o *aquello para lo cual* que, por la unidad de la analogía, también implica toda comprensión de principio en tanto *forma, materia y aquello a partir de lo cual*. Con ello, Aristóteles expresa lo que la temprana tradición ha dicho en torno al principio de unidad.

Efectivamente, Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles, en primer lugar, han afirmado continuamente la unidad y cohesión de *lo que es y*, además, han buscado una forma de formularla tal que *co-responda* a *eso que es*. Con base en este diálogo con los griegos indicaré, pues, qué quiere decir que toda palabra que da razón del principio de unidad logra expresarlo efectivamente.

El contenido de este capítulo es, entonces, el siguiente. En primer lugar, abordaré la relación que Heráclito y Parménides establecen entre los límites del todo y los del alma. Posteriormente, examinaré en algunos pasajes de los diálogos de vejez de Platón la dialéctica de los géneros. Lo dicho por Platón en torno al concepto de *límite* es muy breve, de tal suerte que su sentido, para la presente investigación, requiere examinarse desde la *inter-relación* de las formas. En tercer lugar, trataré las ideas fundamentales de Aristóteles en torno a los principios y su unidad analógica como *límite*.

### § 5 *Lo común*

La intuición de la que parten los presocráticos Heráclito y Parménides es que la razón humana y la cósmica son una y la misma.

De acuerdo con los doxógrafos, la sentencia *todo es uno* fue acuñación eminentemente heraclítea. Esta sentencia se explica como una relación

---

<sup>41</sup> Aristóteles, *Física*, III, 6, 207 a 8-14.

ordenada de los contrarios a través del devenir. Heráclito sostiene, efectivamente, que los opuestos son lo mismo.<sup>42</sup> La comunión complementaria constituye el mundo en su totalidad, es decir, la complementación conforma la relación entre la unidad y la multiplicidad, no sólo entre dos estados contrarios. De ahí que, al hablar de acoplamientos, Heráclito “concluya” afirmando: «...de todas las cosas uno y uno de todas las cosas».<sup>43</sup>

Lo percibido de forma inmediata en la naturaleza no es sólo lo múltiple; la unidad también se ofrece al ser humano como la intercomunicación de la multiplicidad. El todo, desde este punto de vista, no sólo es un *mundo* en devenir, sino el *orden* inmanente y patente en la naturaleza cuya correlación explica el cambio.

*Mundo y orden* son dos sentidos correlativos de κόσμος, pues cambio y permanencia, unidad y multiplicidad no son mutuamente excluyentes. Sin embargo, para la presente exposición hago notar que me serviré de cosmos en estos dos sentidos: *orden* en tanto fundamento racional incorruptible y *mundo* en tanto la totalidad de los entes en devenir.

Esta distinción no implica un dualismo. En última instancia, el fundamento del λόγος humano, el cual no se basta a sí mismo para ser, no sólo puede dar a conocer el cambio patente en el mundo, sino también el orden esencial del todo. La distinción que hago sirve, más bien, para explicar, tal como hace Heráclito, que, aunque el λόγος puede ser algo mermado y limitado al cambio (la ignorancia del desatento o dormido), esa situación no es la naturaleza propia del λόγος y, pese a todo, no deja de ser parte del todo.

La aclaración es fundamental para Heráclito, pues mientras que resulta sencillo considerar que los griegos han hecho patente ya una cierta insuficiencia de la razón humana a causa de la finitud *individual*, pareciese un contrasentido reconocer también —tal como hicieron no sólo filósofos, sino poetas y sabios— que la razón humana, en principio, con-forma la razón del cosmos. Sin embargo, mostrar justamente que la finitud y particularidad no son propiedades auténticas del λόγος humano, ha sido uno de los mayores intereses de los presocráticos. En otras palabras, no concebían únicamente el λόγος como una *capacidad* sustancial del ser humano, sino como la naturaleza de lo común.

---

<sup>42</sup> Cf. Heráclito, *Fragments*, B 60, B 57, B 61, B 67, B 10, B 88 y B 111.

<sup>43</sup> *Ibid.*, B 10.

Desde luego, puesto que Heráclito habla de una dificultad por parte del ser humano para comprender aquello común a todo, podría sospecharse que lo común es algo oculto, inaccesible. Sin embargo, la dificultad para captar lo común que gobierna el mundo (esto es, lo que da orden y armonía al cambio) se halla, más bien, en su patencia y en la posibilidad de formularlo de distintos modos.

En este sentido, por ejemplo, indica Heráclito: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».<sup>44</sup> Lo primero que llama la atención del fragmento es la referencia a Zeus. Este nombre puede indicar varias cosas en común. Por una parte, la sabiduría representada por Zeus como la luminosidad, ya sea la del sol que en otros fragmentos se homologa precisamente con esa divinidad, ya sea la del rayo que se le atribuía a éste y que, de acuerdo con Heráclito, lo gobierna todo, esto es, permite distinguir las cosas.

Por otra parte, el “concepto” Zeus indicaba entre los griegos algo más que el nombre propio de un Dios. Desde la poesía antigua hallamos varias sutiles referencias entre Zeus y νοῦς. Los órficos tenían un poema dedicado a Zeus en el que se le invocaba diciéndole: «todo cuanto tiende a iluminar nuestra mente, de ti emana».<sup>45</sup> Asimismo, Eurípides dio a conocer a Zeus como «necesidad de la naturaleza o *intuición* de los hombres»,<sup>46</sup> de tal suerte que Zeus, a la vez que es *soporte* de la tierra, tiene su asiento *sobre* ella. Igualmente Esquilo, en su *Helíades*, ofrece las siguientes formulaciones: «Zeus es el éter, Zeus la tierra, el cielo Zeus, Zeus es el cosmos y lo que aún es más alto que éste».<sup>47</sup>

A esta unidad entre Zeus, por un lado, y νοῦς y κόσμος, por otro, podemos añadir la noble descendencia del olímpico, ya que «...la virgen Justicia (Δίκη), de Zeus engendrada [...] al lado del padre Zeus Cronida se sienta, y la *intuición* dice de los hombres injustos, para que el pueblo expíe las locuras de los reyes...».<sup>48</sup> Esta justicia será fundamental para la concepción de la verdad bien redonda de Parménides, pero también es sintomática en Heráclito, puesto que es fundamento de la ley que da a conocer la intuición humana y, como señala Hülsz, «es importante notar la presencia del *lógos*

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, B 32.

<sup>45</sup> *Himnos órficos*, p. 48. El verso no habla de la intuición a la que me refiero, pero la idea fundamental es la directriz que Zeus da a la mente humana.

<sup>46</sup> Eurípides, *Las troyanas*, v. 886.

<sup>47</sup> Fragmento 70, recogido en Grupo Tempe, *Los dioses del Olimpo*, p. 335.

<sup>48</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 256, 259-261.

como relación en las ana-logías *nóos-nómos* y *pánton anthrópeioi nómoi-theîon nómos*. Glosando: hablar con inteligencia [o con intuición] (es decir, con sentido común) requiere apegarse con firmeza a lo común, como la *pólis* se apega a la ley». <sup>49</sup>

Sin embargo, ¿por qué eso único sabio quiere y no quiere ser llamado Zeus? Es decir, ¿por qué la “ambigüedad” del nombre? De entre las diversas interpretaciones posibles quiero recalcar, con base en el hilo conductor de esta investigación, una sola cuestión, sin pretender reducir toda discusión a la misma. Posiblemente el fragmento de Heráclito consiste en un enigma cuya comprensión depende de qué se entienda por Zeus en un contexto más amplio; <sup>50</sup> en todo caso, a la vez que los *nombres* con que los hombres se refieren al cosmos son indicaciones efectivas del principio de unidad, no hay una única formulación que agote lo común. Pero, entonces, hay una diferencia entre afirmar que las diversas formulaciones manifiestan efectivamente lo intuido y decir que ninguna formulación basta o es adecuada a ello.

Quiero decir que la filosofía presocrática ya critica los sentidos y las opiniones en razón de su “insuficiencia” individual, pero el matiz de esta crítica en Heráclito y Parménides es muy agudo y coincide entre ellos. <sup>51</sup> Ambos expresan, en efecto, una preocupación por la falibilidad de los sentidos; mas el error que advierten no se debe a una imperfección sustancial inmanente a ellos, sino al aprehender lo ente mediante los sentidos *sin reflexión, sin juicio*. Igualmente es significativo la consideración de Platón y Aristóteles al respecto: si bien los sentidos dan noticia de los entes, hay un modo de comprenderlos que *complementa* los datos percibidos, *sin que por ello se oponga* a las sensaciones, pues éstas son siempre verdaderas.

La unidad entre principio y fenómeno no es tan tosca entre los griegos como podría parecer cuando se explica su filosofía como una de-gradación de distintos tipos de “acceso” a la verdad. Al contrario, por lo que respecta al saber que “históricamente” siempre se busca, advierte Aristóteles: «...la sabiduría busca la causa de *las cosas manifiestas*, hemos descuidado esta causa (pues nada decimos acerca de la causa de donde procede el principio del cambio)». <sup>52</sup> Lo que busca la sabiduría es algo que trasciende lo manifiesto en ello mismo.

---

<sup>49</sup> Enrique Hülsz, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, p. 124.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>51</sup> Cf. Heráclito, *Fragmentos*, B 107. Parménides, *Poema*, B 7, vv. 3-5.

<sup>52</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 992 a 25-27. Las cursivas son mías.

Lo manifiesto, entonces, es aquello a lo que siempre nos dirigimos mediante la sensación y el pensamiento, porque la unidad es lo ya accesible en la intuición; de tal modo, ésta es condición de posibilidad de su posterior “disección”, es decir, de su descripción. No sucede, pues, lo contrario, es decir, no sucede que el ser humano capte dos realidades contrastantes mediante dos facultades distintas. Heráclito considera, entonces, que la sabiduría o el principio de unidad es algo presente y manifiesto. Semejante saber no es “uno” entre otros, sino que «una sola cosa es lo sabio: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas». <sup>53</sup>

La unidad de la que da noticia Heráclito es —podríamos decir— una suerte de *balance* que se lleva a cabo en un movimiento eterno de *lo que es*. Así lo da a entender Heráclito con las analogías con que describe el cosmos-mundo: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro». <sup>54</sup> El cosmos, tal como sucede con el fuego o el oro, es algo *común*. Efectivamente, en el dialecto jonio —propio de Asia Menor en donde se hallaba Éfeso— Heráclito hace referencia al fundamento del cosmos al hablar de lo ξυνός, es decir, lo que en griego κοινή se denominaba, precisamente, κοινός: común. Este vocablo se refería además y, en principio, a lo público, lo general, lo mutuo o lo compartido, esto es, algo que se da conjuntamente y unifica. De ahí que el fundamento, el cosmos en tanto *orden*, sea algo consabido, siempre accesible a todos o, dicho de otro modo, aquello que no se oculta jamás. <sup>55</sup> El principio, si es común, no es excluyente, sino aprehensor.

La unidad no es por sí misma problemática, ya que es *lo que es*. Es decir, aun cuando Heráclito dice, por otra parte, que la naturaleza ama ocultarse, <sup>56</sup> esto no quiere decir que ella se esconda detrás de algo, pues no hay otra cosa allende ella misma en la cual pudiese esconderse. Si acaso cabe hablar de un problema en la comprensión del principio de unidad, eso se debe al esfuerzo que el principio demanda al ser humano para intuirlo y formularlo. Y si esta captación no se logra, no se debe a una impotencia, sino a la ignorancia. Aquella idea aristotélica de que la intuición y el acto puro no aceptan el error fue pensada ya por Heráclito. Éste sostenía: «...es necesario

---

<sup>53</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, B 90.

<sup>55</sup> *Cf. Ibid.*, B 16.

<sup>56</sup> *Cf. Ibid.*, B 123.

seguir a lo común; pero aunque el λόγος es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia propia». <sup>57</sup>

Lo común, dice Heráclito, es el λόγος. El λόγος del mundo guía todo lo ente en sí mismo. También el ser humano, como *parte* de las cosas que son y que conforma la φύσις, es *partícipe* de esa razón universal. Por tanto, aun cuando se quiera creer que hay algo así como un saber particular y una razón autónoma —es decir, autosuficiente e independiente del mundo—, esta hipótesis no es más que una opinión del ignorante, del dormido. En rigor, «común a todos es el comprender». <sup>58</sup> El fragmento habla de φρονεῖν, concepto que posteriormente ganó en filosofía una definición exclusivamente “práctica”, perdiendo así la riqueza original. Sin embargo, esta noción no se refiere a una potencia o facultad reductible al alma. Nombra el modo de acceso abierto a lo ente, el cual no puede ser un acceso unívoco.

La descripción que lleva a cabo Heráclito, por tanto, no da razón de *un único* camino adecuado y seguro. La φρόνησις heraclíteica es la *reunión* del alma humana con el todo. Por tanto, es lo más excelente, no como lo más “lejano” o lo que sólo algunos cuantos llegan a poseer, sino lo más próximo, de suerte que «todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios». <sup>59</sup> Dado que la φρόνησις abre al individuo (dormido) a la sabiduría, esta noción se trata de un modo muy particular de la *intuición* a partir de la cual Heráclito puede dar razón de las *formulaciones* que expresa el habla humana: «la φρόνησις es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar (λέγειν) y obrar (ποιεῖν) según la naturaleza, estando atentos». <sup>60</sup>

Puesto que en un inicio el verbo φρονέω no se reducía a ser prudente, sino que significaba *captar desde lo más íntimo* (φρήν), la φρόνησις significa para Heráclito la inmediación de la aprehensión que representa el “simple” poner atención. De ahí que, si bien él habla de la importancia del sentido de la visión frente al resto de los sentidos, <sup>61</sup> las más de las veces hace hincapié en la *escucha* de lo común: «Cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una». <sup>62</sup> Sucede, pues, que no hay un camino exclusivo, porque la exclusividad es la ignorancia individual. Lo

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, B 2.

<sup>58</sup> *Cf. Ibid.*, B 113.

<sup>59</sup> *Ibid.*, B 116.

<sup>60</sup> *Ibid.*, B 112.

<sup>61</sup> *Cf. Ibid.*, B 101 a.

<sup>62</sup> *Ibid.*, B 50.

único sabio es la unidad del todo. El ser humano es sabio en la medida en que re-conoce lo común y lo da a conocer denominándolo de diversos modos.

Lo *común*, por tanto, se refiere a tres cosas a la vez: por una parte, común es la unidad del *mundo* en tanto *orden* (κόσμος), por otra, común es la *atención* humana para *comprender* la unidad (φρονεῖν) y, por último, común es el *nombrar* o formular, es decir, *hablar* acerca de lo común mismo (λέγειν). Dicho de otro modo, lo común es la *re-uniión* del λόγος con el λόγος, del “humano” (que no sólo es humano) con el “físico” (que no sólo es físico).

Con esta descripción de lo común Heráclito comienza a ofrecer un esclarecimiento sobre la interrelación entre intuición y formulación, pues aun cuando pueda ser cierto que Parménides, en su *Poema*, «...fue el primero en incluir conscientemente el razonamiento con la actividad del *noûs*»,<sup>63</sup> fue Heráclito quien previamente mostró el entramado esencial razón-intuición como unidad λόγος-φρόνησις.

Jerarquías y escisiones ontológicas quedan, así, lejos de la meditación heraclítea. *Ana-lizar* “por separado”, es decir, des-enredar el nudo gordiano tematizando, “por un lado”, el alma humana y, “por el otro”, la naturaleza o el mundo es una posibilidad de la investigación porque ambas tematizaciones, en última instancia, parten de una intuición común y confluyen en la misma. Esta intuición fundamental es el límite en cuanto tal y, por tanto, lo es del cosmos, de la φρόνησις y del habla.

Para enfatizar cómo es que Heráclito comprende que alma y mundo poseen *un límite común*, examino brevemente a continuación cómo describe Heráclito el límite del cosmos y qué relación tiene ese límite con lo humano.

### § 6 *Los límites del alma y las medidas*

Acerca de la totalidad del cosmos escribe Heráclito: «Este mundo [...] existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, *encendiéndose con medida y con medida apagándose*».<sup>64</sup> ¿Qué es el μέτρον del cosmos? Sin duda, un modo de expresar la armonía propia de la naturaleza, armonía en la que los límites de los contrarios se conjugan. Con base en el esbozo elaborado expondré a continuación que la conjugación, la medida, es una formulación del cosmos en tanto orden común y unitario. Al respecto, presumiblemente,

---

<sup>63</sup> Kurt von Fritz, “Nous, noein and their derivatives in presocratic philosophy”, p. 241. En el siguiente párrafo haré un matiz a propósito de esta tesis.

<sup>64</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 30. Las cursivas son mías.

poco habrá que cause extrañeza, pues Heráclito se conoce precisamente por haber hecho patente que el todo, «cambiando, descansa», permanece.<sup>65</sup> Ahora bien, el descanso cambiante, ¿implica únicamente que hay un cambio que se da “al interior” de algo quieto? De ser así, ¿qué sería lo “exterior” si en realidad todo es uno? Dicho de otro modo, ¿qué quiere decir que el límite del cosmos sea la medida que, por lo visto, cambia en tanto se apaga y se enciende? Si las tesis de Heráclito indican que el límite, esto es, el principio, sufre alguna suerte de alteración, la intuición que examinaré en el siguiente capítulo en torno al *acrecentamiento* habría sido expuesta ya, aun sin explicitar el carácter histórico, por Heráclito. ¿Qué quiere decir, pues, la medida del todo?

La medida pone de manifiesto la conformidad o concordia que hay en el devenir. La transformación constante que se aprecia en los entes y su trato mutuo no es en lo absoluto azarosa. La salida y puesta del sol, por ejemplo, que varían según la estación del año, corresponde a una *razón* que posibilita el cambio regulado. Heráclito nos habla del carácter necesario de la medida en el siguiente fragmento: «El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Diké, lo descubrirán».<sup>66</sup> Las medidas con las que el fuego o el cosmos se enciende y se apaga ocurren en conformidad con la justicia: cambian, pero no se alteran. Esta regularidad, las leyes de la naturaleza, se nutren evidentemente de una sola: la divina.<sup>67</sup>

La medida es, en este sentido, un fundamento que el cosmos se da a sí mismo, pero uno tal que, aparentemente, resulta flexible en su lógica. Por ello el sol, siendo «nuevo cada día»,<sup>68</sup> no traspasa «los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término brillante de Zeus».<sup>69</sup> El cosmos en su doble sentido (mundo y orden) es, en este sentido, algo que permaneces siendo sí *mismo*, aunque no sea idéntico, y ello no “pese a” los límites que impone la justicia, sino gracias a ellos. Lo justo, la ley armónica, dicta que «en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos».<sup>70</sup> Es decir, la justicia (Diké engendrada por Zeus) vigila la unidad no sólo para que ésta no se pierda, sino para hacerla cumplir con su movimiento, puesto que «es necesario saber que la guerra es común, y la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, B 84.

<sup>66</sup> *Ibid.*, B 94.

<sup>67</sup> *Cf. Ibid.*, B 114.

<sup>68</sup> *Ibid.*, B 6.

<sup>69</sup> *Ibid.*, B 120.

<sup>70</sup> *Ibid.*, B 49 a.



*justicia discordia*, y que todo sucede según discordia y necesidad». <sup>71</sup> Y, si λόγος es πόλεμος, *necesario* es, además de lo anterior, que haya una suerte de *trans*-formación en las medidas del cosmos, sin quebrantar la justicia, sino obedeciéndola.

La idea germinal del historicismo que analizaré en el siguiente capítulo se haya, así, en Heráclito, a saber, la idea de que *la perfección no equivale a quietud ni acabamiento de algo dado, sino un cambio que está dándose y acogándose a sí mismo*. En otras palabras, la idea fundamental de Heráclito no sólo se aplica a algo así como “el mundo del devenir”, pues sólo hay un mundo común, el mismo para todos, cuyo principio es inmanente y patente. De ahí la radicalidad de la formulación en torno a la armonía discordante de los contrarios, la cual versa ante todo en torno a *lo* sabio: *Dios*. En efecto, escribe Heráclito: «el dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego...». <sup>72</sup> Sin duda, por otro lado, podría decirse que atribuir la intuición fundamental de la historicidad de la filosofía a Heráclito sería llevar al extremo sus palabras. Mas, ¿qué otra cosa hace la filosofía en su historia, sino llevar hasta sus últimas consecuencias cada vez más y más una intuición formulada, expuesta, en la tradición?

En todo caso, es sintomático que la circularidad, analogía o incluso representación sensible de la perfección del todo para los griegos, siempre se entendiese como un *movimiento* y, además, el *primero* de todo. Así Heráclito: «Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo». <sup>73</sup> Cada oposición de la armonía discordante se comprende a partir de lo otro como lo mismo. Igualmente, Parménides habla de la verdad bien redonda, <sup>74</sup> la cual no representa exclusivamente el camino del ser y la intuición, sino también el camino del no-ser y la opinión. Y cuando la Diosa parmenídea declara: «Común es para mí aquello desde donde comienzo; pues ahí volveré nuevamente», <sup>75</sup> esto da a entender la auténtica y cabal *cohesión* del todo en sí mismo, es decir, la mutua afinidad de ser y no-ser.

Asimismo, la insistencia en esta circularidad, además de abundante, indica la fundamental intuición de que la temporalidad y la transformación, en rigor, re-unen. Anaximandro señalaba el tiempo como el *orden* de la justicia

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, B 80. Las cursivas son mías.

<sup>72</sup> *Ibid.*, B 67.

<sup>73</sup> *Ibid.*, B 103.

<sup>74</sup> Cf. Parménides, *Poema*, B 1, v. 29.

<sup>75</sup> *Ibid.*, B 5.

en el devenir. Otros filósofos, como Anaxímenes o Diógenes de Apolonia, hacen ver que la transformación cíclica de un mismo elemento —el aire— da consistencia, cohesión y unidad a la pluralidad material —fuego, agua, tierra y, nuevamente, aire. En pensadores como Empédocles, dando un paso más, la necesidad del orden se ofrece como la oscilación perpetua, no de un elemento a otro, sino incluso desde un estado “precósmico” hacia el cósmico y viceversa, en el cual acuerdo y discordia se identifican eternamente. Esta misma idea nutre las meditaciones de Platón y Aristóteles.

Para no dejar coja a la naturaleza, en palabras del *Fedón* platónico, y con el fin de no “engañarse” concediendo que todo termina en destrucción, es preciso asumir que, así como lo muerto procede desde lo vivo, también la vida ha de tener su origen a partir de la muerte. Claro está, la circularidad en Platón parece más una petición de principio motivada únicamente por el temor existencial ante la finitud. Mas la intuición es mucho más rica que eso. Platón logra formularla de un modo más fino en el *Timeo*, al describir la constitución del mundo como un todo «...circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que *por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo*». <sup>76</sup>

Poseer la virtud de convivir consigo mismo, según establece el diálogo, quiere decir que toda alteridad se da siempre en algo único. Esto ya se explicaba en el *Sofista*, cuando declara Platón que a la nada se le ha despedido hace mucho tiempo, puesto que la *diferencia*, en tanto no-ser y género mayor, se intercomunica con el ser. Es significativo que los atributos que Platón le da a las formas son como una descripción del mundo en su totalidad. Autosuficiencia, necesidad, perfección y continuidad, por ejemplo, son atributos todos que derivan, entre los griegos, de la contemplación de la naturaleza en todo respecto (como absoluto) y la consistencia de sus ciclos.

Aristóteles, por su parte, declaraba que el círculo es la línea más unitaria. <sup>77</sup> En la unidad del ciclo cabe representarse también atributos o condiciones contrapuestas. Así, la descripción aristotélica de la circularidad dice como sigue en su *Física*:

...en el movimiento circular no hay límites determinados; pues, ¿por qué tendría que ser límite uno cualquiera de los puntos de la línea circular en lugar de otro? Porque cada uno es como un punto de partida, un punto

---

<sup>76</sup> Platón, *Timeo*, 34 b. Las cursivas son mías.

<sup>77</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 6.

medio y un punto final, de tal manera que *lo que está en movimiento circular en cierto sentido está siempre en un punto de partida y en un punto final, y en cierto sentido no lo está jamás. De ahí que la esfera en rotación en un sentido esté en movimiento y en otro esté en reposo...*<sup>78</sup>

Quizá, dada esta peculiar dialéctica de la circularidad, los griegos tuvieron mayor facilidad que la tradición posterior para concebir la eternidad no como una suerte de sustracción del tiempo o un “estiramiento” infinito del mismo, sino como el *instante*, esto es, una suerte de *momento* que, como todo *momentum*, constituye la unidad del *movi-mentum*. Lo dicho por Aristóteles parte de la misma intuición que, como ya mencioné, le permite declarar a Heráclito que el todo, *al cambiar, permanece*.

Pues bien, si las medidas en Heráclito afirman que el cosmos posee una circularidad dialéctica en la que la perfección sólo puede concebirse en movimiento, las medidas efectivamente son el principio del todo como *límite auto-formado*.

¿Qué sucede, por lo demás, con la indagación de la naturaleza del alma humana según Heráclito?

Concordando con un “precepto” de la entrada del oráculo de Delfos, Heráclito declara: «Me investigué a mí mismo».<sup>79</sup> Esa investigación no trata en torno al individuo, más que de modo “accidental”, es decir, en la medida en que la auto-gnosis descubre a todo ser humano tanto la esencial vigilia o el efectivo des-velo del todo en su unidad, así como la derivada posibilidad del letargo y la ignorancia. Pero, junto con ello y en primer lugar, investigarse a sí mismo es la atención a la intuición que no sólo aproxima, sino que abre la unidad. Esta intuición o φρόνησις no es “una” vía de acceso, sino el acceso pleno a la verdad.

Dicho de otro modo, conocerse a sí mismo, lo mismo en el caso de Heráclito, que en el de Quilón, Sócrates, Platón y así sucesivamente, no consiste sólo en la determinación de *una* capacidad del ánimo *entre otras*, que sirva de “puente” para comunicar lo que otras facultades son incapaces de asir o de transmitir. La introspección, en realidad, ya es por sí sabiduría, a saber, la atención en torno a la re-unión o —haciendo uso de un concepto más reciente— la *reflexión* del λόγος en el λόγος. Así, el ser humano aprehende lo “otro” en sí y por sí.

---

<sup>78</sup> Aristóteles, *Física*, VIII, 9, 265 a 33-265 b 2. Las cursivas son mías.

<sup>79</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 101.

Por tanto, aunque esto último parece contra-intuitivo (replegarnos sobre nosotros en lugar de “salir de sí mismo” para dirigirse a los objetos y dar razón de ellos), si se investiga el principio de unidad del todo, esto es, sus límites, se requiere aprehender los verdaderos límites de la intuición. Curiosamente Heráclito repara en que «los *límites* del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su *λόγος*».<sup>80</sup> ¿Mantiene Heráclito con estas palabras que —a diferencia de lo que he tratado de desarrollar— el ser humano es absolutamente incapaz de siquiera intuir correctamente? Esto depende en parte, como indica Betegh, de saber de qué alma habla Heráclito en dicho fragmento:

Dos distintas líneas de interpretación han sido ofrecidas. Algunos intérpretes como Kahn, Bollack y Wismann, y Kirk, Raven y Schofield toman la referencia en tanto la común alma divina cósmica, mientras que otros como Snell, Marcovich, Dilcher y Pradeau, piensan que Heráclito habla acerca del alma individual. Tomando esta opción posterior todavía tenemos alternativas. Heráclito puede estar hablando en torno al alma individual humana en general o acerca de algún alma particular.<sup>81</sup>

Pero responder eligiendo entre una u otra opción tampoco resuelve el asunto. Más sentido tiene en Heráclito que el alma, de la que habla el fragmento, se refiera tanto a la del individuo humano como a la del cosmos, semejante a como sucede en Platón posteriormente. Y esto porque, así como la *φρόνησις* es una forma de nombrar la intuición entre los griegos, también (y por esa misma razón), podríamos verter *φρόνησις* por reflexión, en cuyo caso, ya sea que se hable del alma del mundo, ya del alma humana, ambas se requieren mutuamente: la introspección de la reflexión revela el reflejo en otro *λόγος*.

En otro fragmento insiste Heráclito: «propio del alma es un *λόγος* que se acrecienta (*αὔξων*) a sí mismo».<sup>82</sup> El acrecentamiento de este *λόγος* es presumiblemente lo que indican las medidas del cosmos, en cuyo incremento y disminución, sin duda, interviene el ser humano: «...el hombre [...] no sólo rebasa los límites, sino que él mismo consiste, o puede consistir, en la conciencia del vaivén de lo divino y lo humano, lo joven y lo viejo, lo despierto y lo dormido, lo viviente y lo que está muerto, y esa conciencia

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, B 45.

<sup>81</sup> Gábor Betegh, “The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK”, p. 405.

<sup>82</sup> Heráclito, *Fragmentos*, B 115.

también produce una variación de esos límites». <sup>83</sup> El ser humano, sin duda, puede aprender más y, así, acrecentar su razón, pero en última instancia un λόγος tal que se acrecienta a sí mismo, que tenga esa capacidad por ser verdaderamente perfecto y completo, sólo puede pertenecer al todo en su armonía discordante con el cambio y con los *otros* λόγος, incluso el de los dormidos: «La unidad del *lógos* es intuita de manera inmediata y reiterada en su singularidad gramatical: en el único caso en que *lógos* aparece en plural (B 108), el término alude a discursos de los que se dice explícitamente que son ajenos a lo sabio». <sup>84</sup>

En síntesis, mi tesis interpretativa es que en el sentido del reflejo mutuo puede afirmarse que *al alma corresponde un fundamento que se acrecienta a sí mismo*, no sólo en tanto que la razón “finita” humana se nutre de la razón “in-finita”, sino porque la alteración que el ser humano aporta también halla un reflejo en el λόγος eterno. Las medidas del cosmos, como límite del todo, podrían, pues, dar razón de semejante acrecentamiento.

El incrementar (αυξάνω) de la medida (μέτρον) en Heráclito es, por ello, la formulación más enigmática dentro de los fragmentos conservados, pero lo que indica no es absolutamente inescrutable. La intuición dice que aquello que formulamos en torno al principio de unidad es una formulación que el principio lleva a cabo sobre sí mismo al intuirse. Hegel, Heidegger o Nicol, entre otros, llevarán esta intuición al extremo. En todo caso, también hay una relación con la intuición de Parménides.

### § 7 Mismidad

Parménides, al igual que Heráclito, lleva a cabo una suerte de descripción sobre dos condiciones del ser humano: por una parte, el camino del intuir (νοεῖν) que comprende la verdad bien redonda y, por otra, el de los bicéfalos para quienes ser y no-ser son indistinguibles. Además, así como Heráclito habla de la κοινωνοία entre la “lógica” del cosmos y la humana, Parménides insiste en que *lo que es* y la intuición son lo αὐτός. Esta tesis es una de las que más me interesan explorar en el eléata, así como el sentido de la perfección y la necesidad del límite, según desarrolla principalmente en su fragmento B 8.

---

<sup>83</sup> E. Hülsz, *Lógos...*, p. 267.

<sup>84</sup> E. Hülsz, “La unidad de la filosofía de Heráclito”, p. 31.

Para comenzar, cuando la diosa de Parménides declara que «lo mismo puede ser e intuirse»,<sup>85</sup> ¿qué clase de relación es ésta?, ¿consiste sólo en la relación de “una” intuición humana hacia lo ente? El concepto de αὐτός que utiliza Parménides resulta ambiguo y es fundamental al momento de interpretar sus fragmentos. Lo que el griego expresa con una sola palabra podemos decirlo principalmente de dos modos en español: αὐτός puede entenderse como mismidad e identidad. Mediante ambos términos Nicol hace una diferencia ontológica, distinguiendo el pensamiento lógico del ontológico: identidad equivale a falta de relación con lo otro, se trata de la inmutabilidad y la abstracción de un pensar supuestamente independiente del ente; mismidad, por su parte, es un concepto en el que el movimiento, la transformación y la interrelación quedan incluidos, es decir, es un modo de ser del ente que se hace manifiesto en los fenómenos a través del devenir.

Para esta investigación mantengo dicha distinción conceptual. La identidad, en cierto sentido, ha de carecer de contenido (A es igual a A), pues sólo aquello que no tiene determinaciones se escaparía de la relación dialéctica que se presenta en el devenir. La mismidad, por su parte, se da si hay cambio y complementariedad de lo contrapuesto. Cada ente, por ejemplo, no es idéntico a lo largo de su existir, pero sí es el mismo; y esto, de nuevo, no “a pesar” de la alteración de las cualidades, sino *gracias a ella*.

Ahora bien, dado que el lenguaje de la antigua Grecia se presta menos rico al respecto, la tesis parmenídea es ambivalente. Si *lo que es* tiene la cualidad de lo *idéntico*, se trata de algo inmóvil, abstracto y accesible sólo mediante el pensamiento allende lo sensible. Si, en cambio, *lo que es* se trata de lo *mismo*, no hay dualidad ontológica y el *Poema* tampoco describiría dos formas de comprender el todo, sino la comprensión fundamental que, siendo ignorada, se “vuelve” opinión. Sin embargo, esta distinción conceptual parte de un fundamento común, asaber, la unidad compleja —dicho con un eco heideggeriano— tanto de la existencia como del propio λόγος que se aproxima a ella. Tal como posteriormente muestra Hegel desde el punto de vista más *concreto y manifiesto* de la filosofía (que él denominó “lógica”), la identidad —representada sin la mismidad— no se explica por sí sola, sino por su referencia a la diferencia. La mismidad, en cambio, la comprendo en este desarrollo como el intento de dar razón de la unidad de tales determinaciones

---

<sup>85</sup> Parménides, *Poema*, B 3.

supuestamente disímbolas. La identidad —podríamos decir— está fundamentada en la mismidad.

Cabe notar esto mismo en un momento posterior a Parménides. El principio de no contradicción aristotélico —en el que se habla de lo αὐτός— parece referirse, principalmente, a la identidad. Este axioma declara que el ente en tanto ente no posee diversos atributos cuando se le considera sin alteración y “allende” el devenir. Quizá la formulación de este principio en el libro XI de la *Metafísica* es más significativa a este respecto que el modo en que se expresa en el libro IV. Dice Aristóteles que el axioma *está en los entes* y lo enuncia del siguiente modo: «no cabe que *la misma cosa* sea y no sea en *el mismo tiempo*».<sup>86</sup> Si el ente en sí no puede aceptar la contradicción propia del devenir —devenir en que el todo constantemente es—, en rigor, lo que el principio declara se trata de una abstracción del conocer (ἐπιστήμη) y sólo así el ente, en lugar de ser sí mismo, es idéntico. Sin embargo, el concepto αὐτός tiene la carga de la *relatividad*, es decir, de la relación o referencia a otra cosa; así Platón.

En el *Sofista* se investiga lo αὐτός o lo *mismo* como uno de los géneros mayores y, aunque el análisis no incide con tal eminencia en este género como lo hace en el ser y la diferencia, podemos comprender que la *mismidad* es también un género que se mezcla con todos los demás. Gracias al ser, dice el extranjero de Elea, todas las formas existen y, a causa de la diferencia, no hay confusión en el todo. Es decir, cada género y cada ente *existen* de manera *diferenciada*. El cambio y el reposo —como géneros mayores— *son*, pero son *diferentes* uno del otro. Ser y no-ser (la diferencia) pareciesen los elementos contrarios que constituyen la dialéctica de Platón. Sin embargo, como sabemos, el no-ser no es propiamente lo contrario. Es en otro pasaje del mismo diálogo donde Platón habla del contrario del ser al cual se le ha despedido hace tiempo.<sup>87</sup> El contrario del ser, de acuerdo con este pasaje, es la nada, la cual queda fuera de la dialéctica del cosmos. De este modo, Platón afirma *un* absoluto y la diferencia, entonces, no es contrario del ser, sino de la *mismidad*. Curiosamente, insisto, la mismidad no es expresamente tematizada por Platón. A éste le apremia el ser y la diferencia y, no obstante, la propia diferencia entre ser y diferencia requiere de la mismidad de cada género:

---

<sup>86</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XI, 5, 1061 b 34. Cf. *Ibid.*, IV, 3, 1005 b 19-20.

<sup>87</sup> Cf. Platón, *Sofista*, 258 e.

...los géneros se mezclan mutuamente, y [...] el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquéllos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino *sólo él mismo*...<sup>88</sup>

Cada forma *es* gracias al ser y por ello es ella *misma*. Por momentos *ser* y *mismidad* tienen, entonces, el mismo sentido. En el *Parménides*, por ejemplo, escribe lo siguiente: «Lo mismo, en efecto, es algo que es; pero lo que no es, es imposible que sea en alguna de las cosas que son».<sup>89</sup> Señala, además, que la única manera en que la diferencia podría existir sería *estando en lo mismo*.<sup>90</sup> El *Parménides* sugiere, así, que la diferencia implica alteridad, mientras que lo αὐτός no, de tal suerte que ambos se oponen y este último concepto significa *identidad*. Pero, de acuerdo con el *Sofista*, podemos sostener que *en lo αὐτός, como género determinado, se da la contradicción del ser y el no-ser*. Todo ente, pero también el ser y la diferencia, *son* lo que son ellos *mismos* porque *son* y porque *son-diferentes*. La mismidad, entonces, implica alteridad y relación con lo otro, al igual que sucede con la diferencia. Entre los géneros mayores que han de atravesar los demás y mezclarse para dar razón del cosmos, además de añadir al λόγος, es fundamental incluir lo αὐτός en tanto mismidad, pues ésta es una *forma* patente y común.<sup>91</sup>

De hecho, aun cuando Aristóteles sostiene una *identidad* del ente con su axioma de no contradicción, es evidente que el axioma es principalmente la negación de un dato positivo, a saber, la *mismidad* del ente temporal. En otras palabras, el axioma exige que, *a partir* de la mismidad ontológica de *un* ente en concreto, se realice la abstracción de su sensación y su cambio para dar lógicamente con su identidad. Incluso el propio Aristóteles enfatiza la esencia relacional del concepto αὐτός en otros pasajes. Al distinguir los sentidos en los que se dice esta noción, afirma que «[las] cosas se llaman mismas por sí en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno [...] la mismidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 259 a-b. Las cursivas son mías.

<sup>89</sup> Platón, *Parménides*, 162 d.

<sup>90</sup> *Cf. Ibid.*, 146 d-e.

<sup>91</sup> *Cf. Platón, Sofista*, 256 a-b.



ejemplo cuando se dice que una cosa es la misma que ella misma, pues entonces se toma una cosa como dos». <sup>92</sup> La fórmula  $A = A$ , de acuerdo con ello, es expresión de la identidad sólo en la medida en que se ve lo *mismo como lo otro* y así  $A = A$ , no versa sobre la identidad de A, sino sobre la diferencia entre dos términos distinguidos precisamente por su igualdad, lo cual, por lo tanto, puede expresarse con igual justicia como  $A = B$  (un razonamiento que examina Hegel desde su juventud para hacer patente que el *λόγος* o la *lógica*, “por sí”, no puede eludir la contradicción como su naturaleza). En otras palabras, la identidad, en rigor, también implica la diferencia y, por tanto, la dialéctica de la mismidad.

Con base en la revisión que hemos llevado a cabo acerca del *αὐτός*, ¿qué da a entender Parménides? Que *lo que es* y la intuición sean lo mismo, según dicta el fragmento B 3, no puede reducirse a lo verdadero, como abstracción e inmovilidad, frente a lo mutable y múltiple, en tanto falso. La intuición de la verdad en Parménides no excluye la alteridad. Y aunque Parménides, como indicó previamente von Fritz, <sup>93</sup> asocia *conscientemente* la razón con la intuición, esta conciencia es la explicitación de lo que la intuición por sí implica, a saber, que la verdad es accesible a la racionalidad humana, pero ni se comprende única y eminentemente a partir de una razón tal, ni depende exclusivamente de ésta. Como mínimo, se debe poder distinguir, *dentro* de la verdad, las diferencias que ofrecen «...las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera [razón por la cual] igualmente aprenderás tales cosas». <sup>94</sup>

El fragmento más rico del *Poema* es claro al respecto: «Lo que puede intuirse es lo mismo que aquello por lo cual existe la intuición». <sup>95</sup> La intuición humana se basa en algo más original, de tal suerte que, allende este fundamento, no es posible comprender *nada*. Por tanto, Parménides habla de un camino *in-intuible* e innombrable, <sup>96</sup> es decir, un pseudo-camino, lo realmente falso.

En rigor, pues, no sólo Platón despide la nada en el *Sofista*, sino que ya Parménides lo hizo en su *Poema*. Sus tesis, en lugar de presentar dos absolutos, muestran dos caminos posibles por recorrer “dentro” de un solo

---

<sup>92</sup> Aristóteles, *Metafísica*, v, 9, 1018 a 5-10.

<sup>93</sup> Citado en el párrafo anterior.

<sup>94</sup> Parménides, *Poema*, B 1, vv. 30-31.

<sup>95</sup> *Ibid.*, B 8, v 34.

<sup>96</sup> *Cf. Ibid.*, B 8, v. 17.

absoluto al cual no se contra-pone nada. Lo que en Parménides parece ser el establecimiento de una autonomía de la razón independiente del ente, en rigor se trata de la misma afirmación que hemos visto en Aristóteles y Heráclito, a saber, que sin una referencia a las cosas que *son*, el ser humano caería en ignorancia.

Y, si lo *αὐτό* del que habla Parménides no es identidad abstracta, sino la mismidad de lo que es y no es, la intuición no equivale a una “autonomía de la razón”, sino a la inmediatez de la aprehensión de la unidad que el todo ex-pone en sí: «...estando ausentes, para la *intuición* las cosas están presentes. Pues no se interrumpirá la *cohesión* del ente con el ente».<sup>97</sup> Estos versos también podrían dar a entender que Parménides “degrada” la *inmediatez* de la sensación, ya que la intuición “eminente racional” sería la única que aprehende la cohesión y, por tanto, se puede recordar los entes ausentes. Mas la razón que ofrece Parménides para explicar la capacidad de traer las cosas a la presencia, es la cohesión del ente en su totalidad. Es decir, sólo porque el todo mantiene una consistencia cabal, la intuición —que es lo mismo que aquello por la que ella existe— puede dar razón de él. Y esto se logra aun cuando lo múltiple —el ente particular— pueda ausentarse o corromperse desde la perspectiva de la sensación.

En todo caso, es cuestionable si efectivamente la sensación presenta lo ente tal como es de modo inmediato, pues las más de las veces parece que la sensación es causa de «...la turbada intuición...».<sup>98</sup> Mejor dicho, quizá hace falta, ante todo, dejar a un lado la idea de que el sentido del intuir —al menos el que denota el concepto de *νοῦν* en la filosofía griega— deba ser “una” propiedad de la razón en sí, pura y “alejada” de la sensación. Más adecuado sería decir o que la intuición es una “propiedad” originaria y *común* a la sensación y al pensamiento, así como a cualquier otro concepto que encaje dentro del plexo de capacidades anímicas que se desee distinguir (juicio, habla, raciocinio, conocimiento y demás), o que todas esas facultades, que potencialmente pueden ser discernidas, son *modos* de la intuición. Ninguna de estas formulaciones para comprender la intuición es del todo satisfactoria, pero con suerte puede resultar más esclarecedora o, al menos, ilustrativa. En cualquiera de los casos, vale la pena tener en cuenta, además, de dónde procede la idea de *νοῦς*:

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, B 4, vv. 1-2.

<sup>98</sup> *Ibid.*, B 6, v. 6.

El argumento de Krischer [...] concede nueva credibilidad a la sugerencia de Prellwitz de que [noos] puede venir de *neuô*, asentir en el sentido de dar una señal mediante un movimiento rápido de la cabeza, “‘asentir’ como un gesto de afirmación (*Zustimmung*) concuerda más exactamente con el resultado de nuestra investigación”. No como un gesto externo para otros, sino como un interior acuerdo con o confirmación de lo que uno tiene “en mente” y que puede tener lugar bajo el nivel de la conciencia.<sup>99</sup>

La mismidad parmenídea, como sucedía con la comunidad heraclíteica, vista a través de la intuición, se refiere a dos cosas a la vez: por una parte, a la capacidad del ser humano para acoger la verdad bien redonda; por otra parte —y, quizá, en primera instancia—, la mismidad se refiere al modo de ser del todo. En palabras de la diosa: «Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí mismo».<sup>100</sup> Es decir, no requiere de otra cosa para ser, sino que el todo se presenta como algo completo y suficiente. Por tanto, nuevamente, la verdad re-vela que todo forma parte de lo mismo: el camino del saber y el de la opinión con-forman el cosmos. Sólo los bicéfalos consideran que las cosas están escindidas «...como lo mismo y no lo mismo».<sup>101</sup>

### § 8 Necesidad del límite

Es sintomático que Parménides recurra continuamente a hablar del *límite* cuando describe cómo es el ente en su totalidad. Algo hemos visto ya en Heráclito a propósito del concepto del límite (*πέρας*) del alma; mas es Parménides quien hace énfasis en él. Además, en el *Poema*, conjuntamente con la idea del límite, se habla de la *necesidad*. En unos versos que corresponderían, presumiblemente, al “discurso sobre la opinión”, dice la diosa lo siguiente: «...la necesidad, conductora, ha forzado a mantener a los astros en sus límites».<sup>102</sup> Lo que el fragmento sugiere es que la necesidad, que guía el todo, se hace presente en la naturaleza. Pese a que el camino de los bicéfalos sólo ve una parte del todo —aquella que se da mediante la sensación

---

<sup>99</sup> Jeffrey Barnouw, *Odysseus, hero of practical intelligence*, p. 266.

<sup>100</sup> Parménides, *Poema*, B 8, v. 29.

<sup>101</sup> *Ibid.*, B 6, vv. 8-9.

<sup>102</sup> *Ibid.*, B 10, vv. 6-7.

turbada y se expresa como simple opinión—, no por ello la naturaleza o el mundo en su totalidad es mermado, sino de-finido.

Lo patente para los bicéfalos es lo mismo que lo patente para la intuición. En el camino de la verdad dice la Diosa acerca del ente: «...la poderosa necesidad lo mantiene en *las ligaduras del límite...*».<sup>103</sup> Ya sea que se recorra el camino de la multiplicidad, ya el de la unidad, es necesario que haya un límite y, justamente, aquél que en otros lados se describe como la *cohesión* del ente: es aquello gracias a lo cual se comprende que, *lo que es*, es perfecto o consistente y, por tanto, intuible.

Una posible interpretación indica que se ha de elegir entre entender el límite literalmente «...como un límite espacial [o] más bien, un modo metafórico de hablar de *determinación*».<sup>104</sup> Mas la doble perspectiva, en todo caso, no necesariamente ha de divergir, ya que el límite es *lo mismo* que, como principio, da razón del todo tanto en el “discurso de la verdad” como en el “discurso de las opiniones”. Esta interpretación acerca de la unidad del límite requiere, a su vez, dejar de ver al ente parmenídeo —el ὄν, *lo que es*, o el εἶναι, ser— como si fuese el principio monádico, idéntico y particularmente racional.

A partir de Platón y Aristóteles se ha recurrido a la siguiente explicación de las tesis de Parménides: así como, por ejemplo, el principio para Tales es el agua, para Anaximandro lo ilimitado, para Anaxímenes el aire, para Jenófanes la tierra, para Empédocles los cuatro elementos y para Anaxágoras las semillas infinitas, así el principio para Parménides es el ente (o, con igual fijación, se llega a decir, lo uno). Sin embargo, el ente parmenídeo es, más bien, la forma en que se refiere al todo (al mundo o a la naturaleza), mientras que el principio de unidad, es decir, aquello que da razón del modo de ser del ente, tiene otra denominación: tal como es la *medida* del λόγος en Heráclito, en Parménides es el *límite*. La necesidad que implica el límite es lo que permite a Parménides concebir y formular el modo de ser del ente. Así, en el caso de Heráclito el mundo cambia de acuerdo con un μέτρον que hace de *lo que es* algo necesario; en el caso de Parménides, el mundo no sólo *es*, sino que es *necesario* por las ligaduras del límite.

Este límite, por tanto, no es un principio que se deba buscar “más allá” del todo, sino un principio más allá del cual no puede haber sentido, ni razón,

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, B 8, vv. 30-31. Las cursivas son mías.

<sup>104</sup> Geoffrey Kirk, John Raven y Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos II*, p. 55.

ni existencia... nada. Pero la explicación de los atributos del ente no depende de la negación de la nada. Su justificación se halla en los siguientes versos:

Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es  
se genere algo *fuera* de él [...] *ni nacer*  
*ni perecer le permite Dike*, aflojándole las cadenas,  
sino que *lo mantiene*  
[...]  
...el ente *se reúne* con el ente.  
Pero inmóvil en los *límites* de grandes *ligaduras*  
existe *sin comienzo ni fin*...  
[...]  
...al ente no le es lícito ser *inacabado*,  
pues *no carece de nada: si careciera de algo el ente, carecería de todo*.  
[...]  
Pues no hay ni habrá *nada*  
*ajeno* aparte de lo que es...  
[...]  
...hay un *límite último*, es *completo*  
en toda dirección...  
[...]  
No hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar  
la *homogeneidad*...<sup>105</sup>

El todo, según los atributos que ofrece la diosa, es eterno, único, inengendrado, imperecedero, homogéneo y así sucesivamente. Mas estos atributos se dan en razón de que hay un límite: gracias a éste, el todo es completo y no requiere de otra cosa para ser, es decir, el todo no halla su fin en nada ajeno y no puede proceder de otra cosa, sino que todo lo que hay forma parte de *lo mismo* que permanece siempre. Además, es continuo, autosuficiente y acabado por su propia afinidad equidistante o circular.

Aunque comúnmente el límite de algo se comprende como carencia respecto de otra cosa, en Parménides —y en el mundo griego en general— el límite se opone a la idea de insuficiencia. Insuficiente es, o lo que no tiene principio ni fin como límite suyo, o lo que depende de otra cosa para ser. Que el cosmos, en cambio, tiene *sus propios límites* significa que es perfecto. También el principio de unidad parmenídeo acoge, en este sentido, la multiplicidad y la diferencia; no puede serle inhóspito, pues carecería de sí

---

<sup>105</sup> Parménides, *Poema*, B 8, vv. 12-15, 25-27, 32-33, 36-37, 42-43 y 46-47. Las cursivas son mías.

mismo y la necesidad de *ser* sería un contrasentido. Sin necesidad, el mundo no sería completo, sino condicionado.

En razón de lo anterior cabe notar, para el propósito que persigo, la necesidad y positividad de los *atributos*. ¿Estos atributos son impuestos por una palabra humana e insuficiente o son formulaciones verdaderas del límite? Que el principio de unidad posea atributos parece contrario a su naturaleza, es decir, ¿cómo es que el *todo* puede- ser determinado, ya sea literal, ya sea metafóricamente, ya de ambos modos a la vez?

En los siglos XIX y XX parece una suerte de “avance” en filosofía el apartar del principio la atribución racional de atributos —valga la redundancia— y, como ya he dicho, simplemente el dejar de hablar de principio. Una influencia decisiva al respecto fue la diferencia ontológica que formula Heidegger, pues ésta pone de manifiesto que hablar de *determinaciones* no da razón sobre el ser, sino que acusa algo acerca del ente. En cuanto al ser, no tiene signi-ficado, sino sentido, a saber, el tiempo y «“el tiempo” no es algo que está-ahí ni en el “sujeto” ni en el “objeto”, no está “dentro” ni está “fuera”, sino que “es” “anterior” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta “anterioridad” misma».<sup>106</sup>

Lo así *señalado* por Heidegger es vislumbrado por Nietzsche, que abre el horizonte más allá de la persistente epistemología moderna: «En términos de voluntad de poder, el problema no es pues optar por una posición cognoscitiva, o una posición “irracionalista”, como en ocasiones se malinterpreta. Más bien el punto nuclear yace en un cuestionamiento a la visión unilateral que reduce todo pensar a un ámbito teórico-cognoscitivo».<sup>107</sup> Y, a partir de ahí, posturas como la deconstrucción buscan la *diseminación* conceptual. Es decir, «la deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden conceptual clásico».<sup>108</sup> Más aún, el resultado del análisis de Nietzsche en torno a la voluntad de poder permite hablar incluso de la escritura —no sólo ya de la palabra en sentido abstracto o del lenguaje en general— desde este desplazamiento: «el escribir no es la determinación ulterior de un querer

---

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 80, p. 432.

<sup>107</sup> Ángel Xolocotzi, “Nietzsche, fenomenólogo de los afectos”, s./p.

<sup>108</sup> Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 372.

primitivo. Por el contrario, el escribir despierta el sentido de voluntad de la voluntad». <sup>109</sup>

En los últimos dos siglos pasados se busca, entonces, un lenguaje a-conceptual para *indicar, señalar o signar (anzeigen)*, básicamente porque este modo de hablar no determina teóricamente y permite una mayor libertad de esa voluntad de poder. De este modo, por ejemplo, «...el signo, por su repetibilidad más allá de todo *contexto*, no está ligado por *esencia* a ningún contexto, intensión o hablante [...] En él el sentido está, por principio, diferido». <sup>110</sup>

La propuesta de los últimos siglos es interesante, pero quizá no por su “novedad”, sino por reasumir una intuición previa. Si uno de los propósitos señalados es abrir desde un “ámbito” no teórico, ¿lo dicho en los últimos siglos en torno al signo, la señal, etc., es discorda con la formulación que ofrece la palabra como exhibición de una intuición en su apertura?

Los atributos que apunta Parménides son en realidad señales, es decir, *σημα*. <sup>111</sup> El mismo término es usado por Heráclito cuando escribe que lo divino *ni dice ni oculta*, sino que *señala*. <sup>112</sup> En tanto signo, señal o marca, el *σημα* se conserva en español, en el campo de la lingüística, *grosso modo*, como aquello que permite identificar algo mediante otra cosa. Así, los campos *semán*-ticos constituyen un cuadro de relaciones entre distintas ideas que pueden ser referidas más allá de la sinonimia bajo un concepto.

En Heráclito y Parménides, además, el *σημα* se refiere a aquello que ofrece lo divino al hombre, es decir, el señor de Delfos, para Heráclito, y la diosa que acoge al joven, de acuerdo con Parménides. Ya desde Homero se hacía uso de dicho término para hablar de los *auspicios* o *portentos* divinos. <sup>113</sup> De ahí que el concepto *sema* pueda entenderse como el señalamiento de algo oculto o el indicio de algo que está por venir. Por ejemplo, Hesíodo, por una parte, habla de *sema* para referirse al túmulo de una tumba. Gracias al tumulto de la tierra se sabe que en determinado lugar yace un cadáver, aun cuando éste no está expuesto. <sup>114</sup> Por otra parte, utiliza el mismo concepto como el aviso o la indicación de lo venidero. Por ejemplo, un *sema* viene a ser el

---

<sup>109</sup> J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 23.

<sup>110</sup> Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos*, p. 332.

<sup>111</sup> Cf. Parménides, *Poema*, B 8, v. 2.

<sup>112</sup> Cf. Heráclito, *Fragmentos*, B 93.

<sup>113</sup> Cf. Homero, *Iliada*, II, vv. 308-310 y 353.

<sup>114</sup> Cf. Hesíodo, *El escudo*, v. 477.

graznido de la grulla, que informa sobre el arribo del invierno e indica el momento adecuado para arar el campo.<sup>115</sup>

Sin embargo, *sema* o señal no necesariamente implican ocultamiento. En la *Iliada*, por ejemplo, se habla de un «...portento (σημα) [...] que el Olímpico *sacó a la luz*».<sup>116</sup> Que el signo sea puesto a la luz quiere decir que es fenoménico, es patente y que informa algo acerca del principio. Quiero decir con esto que el principio no es necesariamente inaprehensible para el hombre, dado que a éste se le muestra *inmediatamente mediante* los atributos, que no son entonces únicamente disociaciones que los mortales formulen gracias a la pureza de la razón.<sup>117</sup>

El principio de unidad se “alcanza” mediante la palabra porque no es en realidad remoto ni ajeno al habla humana (λέγειν). Por eso, el principio del que habla la Diosa parmenídea *se debe decir* y es *una orden declararlo*.<sup>118</sup> Igualmente, de acuerdo con Heráclito, *escuchando* la naturaleza se *dice* lo verdadero.<sup>119</sup>

En ambos presocráticos se observa que la preeminencia del principio de unidad no es lo vedado o lo accesible sólo a unos cuantos. La descripción que llevan a cabo en torno al modo de ser del mundo en su totalidad, al ser intuido el ente, dice algo acerca del principio de unidad como tal. En el caso de ambos pensadores las formulaciones metafóricas, “semánticas” y poéticas con que expresan el principio se *abren* al νοεῖν o φρονέειν, “superando” con ello las definiciones (ὄρος). Ahora bien, partiendo de esta interpretación, planteo la siguiente pregunta con la que pretendo aproximarme a las tesis de Platón y Aristóteles, que también podrían hallarse en muchos otros filósofos a lo largo de la historia, ya sea expresa, ya sea implícitamente: las *formas* del lenguaje “técnico” que paulatinamente se desarrollan en la historia de la metafísica, ¿en verdad se constituyen como meras delimitaciones entitativas, definiciones conceptuales que sólo aprehenden lo ente?

---

<sup>115</sup> Cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v. 450.

<sup>116</sup> Homero, *Iliada*, II, vv. 8-9.

<sup>117</sup> El λόγος, como pretendo mostrar sucintamente al final de este capítulo, aunque defina y delimite, no se enajena jamás del principio.

<sup>118</sup> Cf. Parménides, *Poema*, B 6, vv. 1-2.

<sup>119</sup> Cf. Heráclito, *Fragmentos*, B 112.



## § 9 Forma y οὐσία

El inicio del lenguaje “técnico” de la filosofía, *del cual tenemos noticia*, comienza con Platón. En este vocabulario “técnico” se hallan ya las nociones de *en sí, bien, reminiscencia, género* y, desde luego, *forma* y οὐσία, las cuales, entre otras, adopta Aristóteles. Al hablar de “lenguaje técnico” quiero decir que, si bien los términos que emplean Parménides y Heráclito son expresiones que ya tienen un significado ontológico preciso y, en ocasiones, bastante atípico respecto de los modos usuales de emplear los términos entre poetas y sabios, no es otro sino Platón quien comienza a emplear nociones *distinguiendo* expresamente sus sentidos y tratando de llegar a una suerte de consenso.

El propio diagnóstico de Platón en torno a los filósofos precedentes indica que su intención era esclarecer los términos empleados en filosofía, pues «...cuando uno de ellos [es decir, de los llamados presocráticos] se expresa y dice que hay, o hubo, o se produce, una multiplicidad, o una unidad, o dos cosas, y otro afirma que lo caliente se mezcla, a su vez, con lo frío, y supone que hay separaciones y reuniones, ¿comprendes, [...] ¡por los dioses!, qué se quiere decir en cada caso?». <sup>120</sup> Se requiere, por tanto, del diálogo para que lo dicho entre los interlocutores concuerde con lo que saben, con el otro y con aquello de lo que hablan. No obstante, por otro lado, es significativo que algunos de los diálogos terminen sin conclusión precisa, como indicando con ello la imposibilidad de hallar una única respuesta precisa, un acuerdo. Además, en uno de sus escritos más personales, Platón califica a la palabra como medio endeble para expresar la intuición que se tiene del principio. <sup>121</sup>

Hablar, entonces, de principio como límite en Platón parece inadecuado, máxime teniendo en cuenta que no es fácil hallar una tematización precisa en torno al concepto de límite (πέρας) en sus diálogos. Pese a todo, también es evidente la confianza de Platón en que se puede decir algo verdadero en torno a las *formas* y con base en ellas. Las formas, en su unión y división, son lo que hacen capaz de hablar y de pensar, y Platón profundiza durante su vejez en esta intuición fundamental que tuvo desde su madurez. <sup>122</sup> Es decir, no se puede negar que Platón tiene reparos respecto de la palabra; mas también llega a considerar que el habla depende por entero de las formas, y «...que los

---

<sup>120</sup> Platón, *Sofista*, 243 b.

<sup>121</sup> Cf. Platón, *Carta VII*, 343 a.

<sup>122</sup> Cf. Platón, *Fedro*, 265 d-266 b.

“nombres”, tales como “real” y “uno” tienen significados, y estos significados son Formas, de las cuales participan las cosas llevando el nombre». <sup>123</sup>

Así, tomo la afirmación del *Sofista* que sostiene que, aun si los géneros mayores no se muestran claramente, es posible al menos *abrirnos paso* a través de ellos, no como la derrota del λόγος ante una aporía, sino la apertura que indica una intuición o, mejor dicho, *la* intuición. En ese abrirse paso se comprende que hay algo que *atraviesa* todo ente. El atravesar, que ya expresaron a su modo Heráclito y Parménides como *lo común a todo* y *la mismidad del todo*, respectivamente, no sólo es en Platón la inter-conexión de lo ente, sino —en la misma medida— la interconexión de la palabra, esto es, del pensamiento dialéctico del ser humano que se articula gracias a las formas.

La tesis se desarrolla principalmente en el *Sofista*: existen determinados géneros que se intercomunican entre sí y con todo ente. Mas Platón ya había comenzado a desarrollar esta idea desde el *Fedón*, aunque en este diálogo la explicación es particularmente ardua, pues fácilmente puede malinterpretarse la tesis como una referencia a “dos mundos”: el corruptible y el de las formas. En cambio, en el *Sofista* —y en los diálogos de vejez en general— Platón mostrará con mayor precisión que no hay tal dualismo.

Con base en ello, me propongo hacer hincapié en dos puntos: en primer lugar, cómo *es* el principio de unidad de acuerdo con Platón, es decir, no sólo el sentido de la expresión *forma* o εἶδος, sino además cómo explica Platón el *ser* de las εἶδη, a saber, como οὐσία (término para el que a lo largo de este capítulo prefiero no servirme de ninguna traducción) y, en segundo lugar, qué implica la *mezcla* de las formas.

En cuanto al primer punto comienzo, pues, con una observación en torno al propio “concepto” que Platón emplea para hablar del principio de unidad. Platón, sabemos, se sirve de la palabra ἰδέα para expresar el pensamiento del alma en torno a lo común de una forma o *aspecto* (εἶδος). Pero, así como el origen etimológico y el sentido semántico de la palabra ἰδέα se retrotrae al de aspecto o forma, esto es, εἶδος, también en la filosofía de Platón la ἰδέα como pensamiento del alma se retrotrae al εἶδος del ente. Dicho de otro modo, más fundamental que la noción de idea —tal como se concibe modernamente—, Platón examina a lo largo de su obra la forma o εἶδος de lo que es. Esta observación, aunque parezca inútil, es necesaria porque la forma

---

<sup>123</sup> Francis Cornford, *Plato's theory of knowledge*, p. 220.

platónica es lo *manifiesto* en la naturaleza y no de modo derivado, sino eminente; de ahí, presumiblemente, la elección del término *forma*:

¿Por qué [Platón] tuvo que rechazar cualquier término que se aproximase a nuestro “concepto”? La respuesta es probablemente muy simple. Un concepto, al menos en esta etapa del desarrollo especulativo griego, podría significar cualquier y todo pensamiento concebido y puesto en palabras por la inteligencia de la *psyché* excitada [...] las Formas, para ser tales, tienen que gozar de una suerte de existencia independiente [...] Así, las Formas no son la creación del intelecto y esto significa que los “objetos” representados por semejante mecanismo lingüístico tales como “lo en sí y por sí” tampoco son creaciones del intelecto.<sup>124</sup>

Ahora bien, la teoría que propone Platón siempre se enuncia en plural, esto es, teoría de *las formas*, pues lo ente muestra diversos aspectos. Es decir, en cierto sentido sólo hay para Platón un único principio, a saber, la forma o género;<sup>125</sup> pero, en otro sentido, hay múltiples principios, ya que hay múltiples formas. Es decir, lo ente, por sí, es discernible. Pese a la multiplicidad, no obstante, cabe notar que las formas no son ilimitadas en número. Por necesidad, de acuerdo con Platón, hay menos formas que variaciones de lo ente, ya que las formas —tal como se conciben desde el *Fedón*— son perfectas, mientras que las variaciones son, a veces, opuestas a lo perfecto y —según la concepción del *Sofista*— la variación de lo ente se explica según la *diferencia* como género, no según una multiplicidad negativa de las formas. ¿Cómo “determinar”, entonces, la esencia de las formas y su serie?

Platón propone, en razón de estas consideraciones, que ha de haber algunas formas primeras o preeminentes que expliquen tanto la cohesión del ente como la relación de las múltiples formas de las que se puede dar razón. Pues bien, dado que toda forma es verdadera, ha de ser necesariamente buena y bella. Así, en *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro* las formas “rectoras” son —de manera uniforme— el bien y la belleza (a las cuales se añade continuamente la *justicia* que, curiosamente —como quedó dicho previamente—, hace referencia en Heráclito y Parménides a la necesidad del límite). De este modo, Platón explica la consistencia de las múltiples formas.

---

<sup>124</sup> Eric Havelock, *Preface to Plato*, p. 263.

<sup>125</sup> En esta investigación no distingo entre género y forma, sino que usaré ambos como sinónimos.

El *bien*, ante todo, es forma de las formas porque su luminosidad da razón de la perfección de toda forma.

Sin embargo, estas formas primarias no figuran en los diálogos de vejez, época que me interesa examinar principalmente, dado que en estos últimos diálogos Platón consigue expresarse de manera más precisa respecto de la relación de las formas entre sí, por una parte, y la relación entre las formas con el ente, por otra.

Cabe notar, primeramente, que en los diálogos de vejez los géneros mayores no son tan homogéneos de un diálogo a otro como en la madurez. En el *Parménides*, aunque sea sólo a modo de sugerencia, habla eminentemente de las siguientes formas: semejanza, desemejanza, multiplicidad, unidad, reposo y movimiento.<sup>126</sup> En el *Teeteto*, si bien no recurre al concepto de género ni de forma, habla de determinados atributos que son *comunes a todas las cosas*, los cuales examina el alma por sí misma; estos aspectos son: ser, no ser, mismidad, diferencia, par, impar, semejanza, desemejanza y unidad.<sup>127</sup> En el *Sofista*, por otro lado, la lista es del siguiente modo: ser, cambio, reposo, mismidad y diferencia, a lo cual añade poco después el *λόγος*.<sup>128</sup> En el *Timeo* habla de tres principios: *lo que es* (τὸ ὄν), espacio y devenir.<sup>129</sup> En la *Carta VII* habla de cinco elementos del conocimiento: el nombre, el *λόγος*, la imagen, el conocimiento mismo y la οὐσία.<sup>130</sup> En las *Leyes* habla sólo del nombre, el *λόγος* y la οὐσία.<sup>131</sup>

Ahora bien, los géneros enumerados en estos diálogos, aunque no son del todo homo-géneos, sin duda muestran una suerte de genea-logía. Incluso observamos una progresión en la reflexión platónica. La semejanza y desemejanza las trae a cuento en el *Parménides* y el *Teeteto*, hasta que repara en el *Sofista* que son géneros muy resbaladizos. A partir del *Teeteto* habla del ser y, en adelante, hace de él un género fundamental. Igualmente, el reposo y el movimiento —sobre todo este último—, que introduce desde el *Parménides*, se encuentran presentes en el *Sofista* y el *Timeo*. La mismidad y la diferencia hallan su lugar en el *Teeteto* y el *Sofista*. Luego de introducir el *λόγος* de modo señalado en el *Sofista*, lo retoma nuevamente en la *Carta VII* y en *Leyes* —si bien da la impresión de que no lo hace con la misma fuerza.

---

<sup>126</sup> Cf. Platón, *Parménides*, 129 e.

<sup>127</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 185 c-d.

<sup>128</sup> Cf. Platón, *Sofista*, 253 d-255 e y 260 a.

<sup>129</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 52 d.

<sup>130</sup> Cf. Platón, *Carta VII*, 342 a-343 a.

<sup>131</sup> Cf. Platón, *Leyes*, X, 895 d.

Curiosamente, hay un diálogo de vejez en el que notamos una ruptura, pues se habla de formas que, por una parte, no son muy elaboradas en su determinación y, por otra, parecen no tener ni precedentes en diálogos previos, ni eco en posteriores; me refiero a *Filebo*, diálogo en que son cuatro los principios: lo ilimitado, el *límite*, la mezcla de ellos y la causa de la mezcla.<sup>132</sup> Sólo en ese diálogo introduce Platón expresamente el límite como parte de la teoría de las formas.

Antes del *Filebo*, Platón había puesto atención en el concepto de límite en el *Parménides*. En este diálogo lleva a cabo una ejercitación dialéctica en la que juega con el concepto de límite comprendido eminentemente desde un punto de vista espacial y particular. Platón se sirve, entonces, de dicho término para mostrar las aporías que se siguen de la relación entre unidad y multiplicidad. Es decir, la relación pareciese imposible si no se cuenta con géneros que expliquen suficientemente la comunicación recíproca entre lo uno y lo múltiple. El límite, en el *Parménides*, parece referirse, entonces, a un modo de ser individual y entitativo. Es decir, límite es un concepto sinónimo de —o que hace pensar en— la multiplicidad. Por lo mismo, los indicios que da sobre el significado de límite en el *Parménides* son escasos. En el capítulo anterior ya hice referencia al aspecto más importante de lo dicho en torno al límite en el *Parménides*, a saber, que *principio* y *fin* deben entenderse como límites. Y, nuevamente, como sucede con Heráclito y Parménides, esa idea de límite permite explicar el *bien* de lo ente en su totalidad, es decir, su perfección: «El mundo, de acuerdo con Platón, es finito. Por otro lado, semejante a Aristóteles, él habrá de negar un ilimitado vacío fuera [...] el mundo debe parecerse a su modelo en relación con su “singularidad”. La singularidad es una perfección y el mundo es el mejor por poseerla».<sup>133</sup>

Ahora bien, en cuanto a *Filebo*, pese a que se habla del límite como principio, la idea que presenta Platón es ambigua y parece diferir del sentido del límite que analicé previamente con Parménides y Heráclito. En primer lugar, Platón no sólo habla de *πέρας*, sino también del *ἄπειρον* como principios del todo. En otras palabras, en este diálogo no se concibe el límite como fundamento del todo, sino que es tematizado como *un* elemento del ente al que se le opone lo ilimitado. No obstante, es posible ahondar un poco en la positividad del límite en *Filebo*.

---

<sup>132</sup> Cf. Platón, *Filebo*, 27 b.

<sup>133</sup> F. Cornford, *Plato's cosmology*, pp. 42-43.

La única definición que ofrece Platón es la siguiente: el límite es «...todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios y que, al imponerles un número, los hace proporcionados y concordantes». <sup>134</sup> El límite, en *Filebo*, es la unidad dialéctica de lo ente. Pero también en ese diálogo la relación entre lo limitado y lo ilimitado se asemeja a la tesis pitagórica de los diez principios ordenados en columnas paralelas. <sup>135</sup> De acuerdo con los pitagóricos, lo impar y lo uno se hallan en la columna del límite, mientras que lo par y la multiplicidad se ordenan en lo ilimitado. Si el límite, en Platón, es un modo de expresar la unidad y se opone a la forma de lo ilimitado, entonces esta última, por su parte, se refiere a la multiplicidad y, con mayor especificidad, a la multiplicidad de cantidades o magnitudes. De ahí que lo ilimitado sea la forma gracias a la cual es posible hablar de lo mayor y lo menor. Lo ilimitado en cantidad, por tanto, viene a constituir la naturaleza de lo disperso. No obstante, lo disperso también es, razón por la cual es imprescindible hallar su racionalidad. Efectivamente, para Platón es fundamental «...indicar, en la medida de lo posible, una sola naturaleza reagrupando todo lo que está disperso y escindido». <sup>136</sup>

A primera vista, resulta extraño que Platón hable de un principio tal como el de lo ilimitado. De acuerdo con el desarrollo de esta investigación, principio quiere decir límite, máxime en el mundo griego. De hecho, como veremos posteriormente, Aristóteles muestra que lo ilimitado no puede ser principio de nada y que es un sin-sentido su existencia. No obstante, la forma de lo ilimitado no es para Platón lo indefinido puro en razón de la inabarcabilidad de su magnitud o por falta de magnitud —lo cual sería la nada o una totalidad indistinguible—, sino algo que se da al interior del cosmos. La “introducción” de lo ilimitado como forma sirve para explicar la lógica de la contradicción: si en los entes se observa la dispersión y la escisión, ésta no ha de ser excluida del discurso filosófico, sino que se debe dar razón de ella mediante *la unidad de la escisión* (lo ἄπειρον como forma). Y el esfuerzo por mostrar *una* forma de la contradicción no se debe más que al re-conocimiento de que las formas tienen su “origen” —o su ser en sí y por sí, como repite Platón— a partir de los aspectos patentes en el mundo.

Aunque en su madurez Platón insistía en la idea de que las formas son como arquetipos incorruptibles gracias a los cuales está hecho el mundo, la

---

<sup>134</sup> Platón, *Filebo*, 25 d-e.

<sup>135</sup> Cf. *Fragmentos pitagóricos*, 58 B 4-5.

<sup>136</sup> Platón, *Filebo*, 25 a.

formulación de su intuición se transforma hasta el punto de concebir que las formas no son ni modelos atemporales allende la naturaleza ni elementos pre-cósmicos, sino la unidad de *lo que es* o lo ente como tal. La sugerencia del *Parménides* es la intuición que, desde *Menón* en adelante, ya trataba de expresar con la mayor fineza posible, a saber, que las formas son intuiciones (νόημα) inmanentes a la naturaleza.<sup>137</sup> Lo anterior quiere decir que el límite, efectivamente, es una propiedad unitaria y que lo ilimitado sólo puede adquirir sentido como *una* contradicción, es decir, como un *aspecto* uniforme de la alteridad que se observa en lo existente. En el *Filebo*, justamente, el límite es la forma contraria a la mera contradicción. El límite se asemeja, así, a lo que se denomina en otros diálogos como lo *mismo* o la *mismidad*.

Ahora bien, aunque Platón no enfatice en *Filebo* la interrelación de las formas —pues la única intercomunicación parece darse en los entes—, es sintomático que, según sus palabras, lo ilimitado también es algo que existe *en sí mismo*, es decir, incluso la forma de lo ilimitado es un límite: lo ἄπειρον *con-forma* una unidad de todo aquello que es *hetero-géneo* en los entes. Quiero decir que el *límite* no puede ser sólo una forma o género, sino el modo de ser de todas las formas.

Ya Meliso, quien habla del todo como i-limitado, hacía notar que εἶδος es un límite y, por ello, se opone a que el cosmos sea múltiple en sus aspectos o formas: «Si afirmamos que hay multiplicidad eterna, que tiene forma (εἶδη) y consistencia, nos parece después que todo se transforma [Mas] no se transformaría si en verdad fuese, sino que todo tendría que ser tal como parecía que era [...] si existiese una multiplicidad, tendría que ser como lo uno».<sup>138</sup> Lo uno y la forma se contraponen, para Meliso, porque el primero es ἄπειρον y lo segundo πέρας.

No habiendo otros pasajes en los que Platón ahonde en la forma del límite, de lo dicho en *Filebo* podemos recuperar, cuando menos, que el *límite es la unidad que hace concordante la contradicción*. Esta idea no es, evidentemente, un dato insignificante ni una mera curiosidad. Por el contrario, gracias a esta tesis veremos que la dialéctica de los géneros mayores del *Sofista* puede entenderse como límite y en qué sentido.

Ahora bien, de entre los diversos atributos con los que Platón describe las formas, sólo uno me interesa destacar de momento en esta investigación:

---

<sup>137</sup> Cf. Platón, *Parménides*, 132 b y d.

<sup>138</sup> Meliso, *Fragmentos*, B 8, 5-7.

las formas *son*. Quizá sea ridícula la insistencia, pero al respecto hay que tener en cuenta una precisión sobre el desarrollo conceptual del *ser* en los griegos. Del verbo εἶναι (ser) se obtiene el participio ὄν que es, literalmente, el gerundio *siendo*. Este participio suele traducirse como *lo que es*, quizá en razón de que ese concepto mienta objetos determinados. Pero, además, de ese mismo verbo εἶναι se obtiene el participio femenino οὐσα, de donde se deriva οὐσία.<sup>139</sup> Con esta palabra los griegos se referían a algo que, sin ser ajeno a *las cosas que son*, dice algo más sobre ellas. La importancia de la οὐσία como concepto filosófico se suele reducir a Aristóteles, pero Platón ya lo había usado como “término técnico”, pues él se percató de que la οὐσία es la apertura y la interconexión: la οὐσία es lo trans-genérico o, dicho de otro modo, es común a todo. Cuando Aristóteles da razón del carácter trascendente de este concepto, está siguiendo en realidad las huellas de Platón. Desde luego, en razón de la unidad de la analogía, Aristóteles sintetiza en más de una ocasión las diversas determinaciones que ya se hallan dispersas en los diálogos de Platón. Por ejemplo, leemos lo siguiente en un pasaje de la *Metafísica* —el cual, para evitar confusiones en la traducción, me gustaría citar dejando en griego el término fundamental—:

Así también ὄν se dice de varios modos; pero todos se dicen en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen ὄντα porque son οὐσία; otros, porque son afecciones de la οὐσία; otros porque son cambio hacia la οὐσία, o corrupciones o privaciones o cualidades de la οὐσία, o porque producen o generan la οὐσία o las cosas dichas en orden a la οὐσία, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la οὐσία.<sup>140</sup>

Lo que Aristóteles dice de este concepto podríamos expresarlo, en palabras de Parménides, de un modo más sencillo: *lo que es, es*. Y esta convicción la comparten por igual Platón, no menos que Parménides, Heráclito o Aristóteles.

Puesto que Platón teoriza en torno a las “formas” y Aristóteles acerca de las “sustancias”, podría parecer que el primero sólo pregunta por lo universal abstracto, mientras que el segundo habla de lo particular concreto. Mas esta distinción es hartamente pobre. Si bien Aristóteles afirma en las *Categorías* que el primer sentido y el más eminente de la οὐσία es el individuo, establece también que las especies y géneros son οὐσία y, allende

---

<sup>139</sup> Cf. Valentín García Yebra, “Prólogo” a la *Metafísica* de Aristóteles, p. XXXIII.

<sup>140</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 5-10.



el hecho de que la especie y el género resultan necesarios para hacer ciencia, pues de lo particular no hay tal, dado que además ese término se predica en *diversos sentidos*, la *universalidad trans-genérica* de la οὐσία resulta más destacable que su referencia al individuo.

Trataré esta unidad analógica que examina Aristóteles en los siguientes párrafos, pero es importante mencionarla ahora porque es Platón quien asienta las bases gracias a las cuales Aristóteles medita. No sólo quiero decir que en Platón lo particular tiene igualmente una importancia señalada, sino que la teoría de las *formas* no es otra cosa más que la explicitación y aclaración de la οὐσία.

Incluso en *Teeteto*, diálogo en que —como señalé previamente— destaca la ausencia de un discurso en torno a las formas, Platón se ve “obligado” por las cosas mismas a mostrar y explicar algo común y primero que corresponde por naturaleza al todo.

Al indagar acerca de lo que aprehende el alma, allende las formas, Platón habla del principio de unidad que, por así decirlo, viene a ser una suerte de forma de las formas: *el hecho de ser es lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas*.<sup>141</sup> Este dato primario es lo más universal y sólo al contemplarlo es posible que exista un *saber*: «...el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas [de las cosas que son o de los entes]. Aquí, efectivamente, es posible aprehender la οὐσία y la *verdad*, pero allí [en las simples impresiones de los sentidos] es imposible».<sup>142</sup> Ya líneas antes se pregunta Platón: «...¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su οὐσία?».<sup>143</sup> La respuesta a esta pregunta es, evidentemente, negativa. Sólo al contemplar la οὐσία se puede dar razón del ente. Pero, para esto, se requiere por necesidad de las formas, pues las formas son οὐσία.

Cuando Platón se refiere por primera vez a la teoría de las formas, en el *Fedón*, pregunta Sócrates a su interlocutor: «¿acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza y, en una palabra, a *la οὐσία de todas las cosas, de lo que cada una es*».<sup>144</sup> El uso del concepto οὐσία en esta obra no es gratuito. Justo en el diálogo en el que ofrece el nombre εἶδος (*forma* o *aspecto*) para hablar

---

<sup>141</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 186 a.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 186 d.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 186 c.

<sup>144</sup> Platón, *Fedón*, 65 e. Las cursivas son mías.

del principio de unidad, Platón describe además al principio como aquello que es común a *cada una* de las cosas que *son*.

Como sabemos, la resolución de Platón en dicho diálogo es que no se puede observar la οὐσία únicamente mediante los sentidos; sin embargo, en ningún momento dice que sea ajeno a ellos. Las formas son la unidad de lo que se presenta en la variabilidad del ente y, en ese sentido, guardan una íntima relación con el alma, pues el alma, por su parte, «...existe [...] a la manera como existe la οὐσία que tiene el apelativo de *lo que es* (ὃ ἔστιν)». <sup>145</sup> *Lo que es siendo* es la οὐσία, pero esto quiere decir que se trata de lo que se muestra en los entes *de acuerdo con* su forma. Los géneros son οὐσία, no por ser ajenos al ente, sino por *trans-cenderlos*, esto es, no en el sentido de “elevarse” por encima de ellos, sino de atravesarlos.

Al respecto apenas se ofrece una explicación en el *Fedón*, ya que Platón no está seguro todavía cómo formular o dar a conocer esa interrelación (*participación*) sin una vía “negativa” o escindida. Y es que, de acuerdo con el desarrollo del discurso en este diálogo, se podría seguir el absurdo consistente en considerar que, con tal de dar razón de lo que es, habría que *partir* de las formas como esencia abstracta para “aproximarse” al ente, a pesar de que el ente es, más bien, lo más cercano. Derivado de lo anterior, se seguiría también el absurdo de creer que las formas le “dan” su existencia al ente desde otro lugar ajeno al ente, desde algo así como el τόπος οὐρανός. Con una explicación semejante sólo se consigue destazar el mundo a modo de un mal carnicero —parafraseando a Platón en *Fedro*—, esto es, destazar lo uno y lo múltiple, como si las formas y los entes tuviesen naturalezas repelentes y, no obstante, tal repulsión implicase una independencia mutua.

Hay quienes ven, dentro de todo, una suerte de acierto, por parte de Platón, bajo una tal interpretación divisoria de su tesis. Así, por ejemplo, se ha considerado que «Platón supera la antítesis entre ambas escuelas [de Heráclito y Parménides] precisamente con la distinción de los dos distintos planos del ser: no todo el ser es como pretendían los heraclíteos, sino sólo el ser sensible; e igualmente, no todo el ser es como pretendían los eleáticos, sino sólo el ser inteligible, las ideas». <sup>146</sup> Sin embargo, ¿qué clase de superación de la antítesis es aquella que deja la antítesis como antítesis, es decir, aquella que perpetúa la escisión más rudimentaria? Desde luego, una

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, 92 d-e.

<sup>146</sup> Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 176

auténtica superación tampoco consistiría en imponer una síntesis a la antítesis. Al contrario, la clave podría estar en el *simple reconocer lo común*, y esto en dos sentidos: *reconocer* que se versa sobre algo común y *reconocer* que tal quehacer es el mismo en todo tiempo.

Si bien Platón presenta un cierto cometido de confrontación con la tradición, denominado “parricidio”, parte de algo que otros “padres” —según la propia relatoría de Platón— habían reflexionado, a saber, de la tesis de Sócrates de que la mayéutica es filosofía y de la idea de Homero de que a la verdad se llega *caminando juntos*.<sup>147</sup> A esta tesis, sobre todo en su dimensión socrática, no renuncia Platón ni después de haber presentando su teoría de las formas y haber relatado la muerte de Sócrates en el *Fedón*, ni al aproximar la figura de Sócrates a la del sofista en la sexta definición del *Sofista*.

Sostengo, por ello, que tal dualismo y otros tantos (no sólo en el caso de Platón) se derivan de la unidad que se esfuerza por expresarse (*a sí misma*).<sup>148</sup> El propio Platón expone posteriormente que, entendidas como οὐσία, las formas constituyen el todo gracias no sólo a su mezcla mutua, sino también a la mezcla de éstas con los entes. En su vejez subraya Platón que la unidad *activa* o la *actividad de la unidad* es lo verdaderamente *a priori* de las formas, no su “separabilidad” respecto de lo ente; la unidad que se manifiesta en el ente no es impuesta, sino *con-forme* a la verdad, *con-forme* a sí mismo.

Por tanto, Platón, no menos que Aristóteles, considera al ente particular como un elemento fundamental de la investigación y le da la misma importancia que Aristóteles. El ente particular es siempre algo que *es*, pero que no se basta a sí mismo para ser. Depende de una interrelación con otros entes y con el principio de unidad; sin embargo, esta dependencia no constituye una falla de los entes, sino el bien y la belleza del cosmos. Bien y belleza en Platón y en Aristóteles no son, así, conceptos abstractos en el sentido de indeterminados, sino que son la condición de posibilidad del *aspecto* de lo ente. Por eso mismo, Platón señala:

Es necesario [...] aprender ambas cosas a la vez, la verdad y lo falso de la οὐσία completa [...] Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los

---

<sup>147</sup> Cf. Platón, *Protágoras*, 348 d.

<sup>148</sup> Este «*a sí misma*» es lo que desarrollaré en el siguiente capítulo.

demás sentidos [...] surge de repente la *intuición* y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana.<sup>149</sup>

Platón añade, además, que «...de los dos principios existentes, *el ser* (τὸ ὄν) y la cualidad, el alma busca conocer no la cualidad, sino el ser...».<sup>150</sup> El ente es lo *más cognoscible y lo más verdadero*.<sup>151</sup> Por lo tanto, el ente es principio del conocimiento. En eso radica su preeminencia: «...cada uno debe asemejar lo que se intuye a lo intuido de acuerdo con la naturaleza originaria...».<sup>152</sup> Sólo en *lo que es hay* un principio unitario. En rigor, no hay simple multiplicidad e imperfección en los entes; las “cosas absurdas”, para las cuales no hay forma, también *son*.<sup>153</sup> Por tanto, la intuición del pensamiento (διά-νοια) que se expresa mediante la palabra (διά-λογο), cuando se interroga *qué son* las cosas, es un modo de mostrar lo *más concreto*, lo más real o, en palabras del *Fedro*, la «ουσία ὄντος οὐσα»,<sup>154</sup> lo que es común en todo lo que es. De este modo, no es de extrañar que en el *Sofista* Platón establezca, ante todo, que *el* género para el cual no hay contrario absoluto y que se *mezcla* con todos los demás es τὸ ὄν, el ser.

### § 10 La mezcla de los géneros

Gracias a los géneros mayores en su inter-relación mutua, hay una unidad perfecta en el cosmos. Al interior del mundo se da lo que *es*, esto es, el ser, y lo *otro*, es decir, la diferencia. Por tanto, “fuera” del cosmos es un sinsentido hablar de *un-otro*, esto es, otro absoluto. El todo se constituye, entonces, a partir del μεικτός o la συμπλοκή, es decir, una mezcla o combinación del todo en sí mismo. Es así como Platón habla en su vejez de la *participación* (μετέχω). Las fórmulas de la vejez son más afortunadas que nociones como *presentación en los entes* o *comunicación*,<sup>155</sup> utilizadas tentativamente en su madurez, pues esas formulaciones sólo dan a entender medianamente que hay relación, pero no se especifica cómo es.

---

<sup>149</sup> Platón, *Carta VII*, 344 b-c.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 343 c.

<sup>151</sup> *Cf. Ibid.*, 342 a-b.

<sup>152</sup> Platón, *Timeo*, 90 d.

<sup>153</sup> *Cf. Platón, Parménides*, 130 c.

<sup>154</sup> Platón, *Fedro*, 247 c.

<sup>155</sup> *Cf. Platón, Fedón*, 100 d.

Mezcla y combinación, por su parte, indican la *con-formación* de lo que es y no equivalen a un mero agregado ni a una suma de partes, así como tampoco consisten en la más simple homogeneidad indistinguible, sino que dan por resultado una heterogeneidad con orden. Al ente en su totalidad, por tanto, le pertenece el cambio, la vida, el alma, la reflexión y *la intuición*, es decir, es una unidad completa.<sup>156</sup>

Ahora bien, aunque Platón ya había reconocido desde el *Parménides* que entre los géneros debe haber una intercomunicación,<sup>157</sup> todavía no establecía, por una parte, *mediante qué* se da la relación entre las formas y los entes particulares y, por otra, tampoco había explicado cómo comprender específicamente aquella mezcla de las formas. La solución que ofrece a estas cuestiones en el *Sofista* es el *λόγος*.

Es evidente que un primer sentido del *λόγος* en Platón es el de razón humana. Platón tuvo siempre presente que la razón del ser humano es, en cierto sentido, limitada (incluso, como escribe en la *Carta VII*, se dice que captar la verdad depende de una suerte de azar o espontaneidad). De ahí que la razón deba ser dia-lógica. Para lograr la máxima perfección posible, al dar razón, el filósofo necesita complementarse con el otro. Por otro lado, en razón de la complejidad del quehacer del filósofo, la dialéctica ya no sólo significa en la vejez de Platón una técnica (del método), sino *la ciencia*.

Ahora bien, la dialéctica no sólo es ciencia en razón de la comunicación intersubjetiva, sino porque además el todo es dialéctico. En el *Sofista* la dialéctica es cabal, es decir, es lo que fundamenta el mundo en su unidad y multiplicidad. La dialéctica del ser y el no-ser, en dicho diálogo, ha de tener cierta familiaridad con la razón humana. Así, aunque el extranjero de Elea habla de la posibilidad de que el ser y el no-ser no se muestren en absoluto ante el ser humano, Platón confía en que el *λόγος* puede *abrirse paso en medio de ambos*.<sup>158</sup> Por tanto, *λόγος* ya no sólo es un término que designa el habla o la razón humana, sino la propia *mezcla* o *combinación* que conforma la verdad de lo ente. O quizá sería mejor afirmar que para Platón el *λόγος* no fue jamás algo reductible únicamente al ser humano si efectivamente también considera, junto con Heráclito y Parménides, que el todo es uno. De tal unidad se sigue —de acuerdo con un proverbio que trae a cuento Platón— que «un arte auténtico de la palabra [...] que no se alimente de la verdad, ni lo

---

<sup>156</sup> Cf. Platón, *Sofista*, 248 e.

<sup>157</sup> Cf. Platón, *Parménides*, 133 e-134 a.

<sup>158</sup> Cf. Platón, *Sofista*, 251 a.

hay ni lo habrá nunca». <sup>159</sup> Lo que la palabra expresa es *lo que es* y, por tanto, puede decir lo que es *en sí*. Al respecto conviene tener en cuenta el significado de λέγειν entre los griegos y el empleo particular que Platón hace de la palabra:

Una palabra alcanza, distingue, *se pone* como lo que es lo mismo en muchas cosas. [...] Sócrates piensa que lo que las palabras significan es precisamente ese *eidos* común. [...] Todo el mundo parece tener raíces afines (*Menón* 81 d) y ese parentesco es articulable en complejos de palabras. Tal discurso conectado es lo que los griegos denominaron *logos* [...] de hecho, el verbo *legein* significa: seleccionar y coleccionar. <sup>160</sup>

Pues bien, ya en el *Sofista* el atravesar o abrirse paso en medio del ser y el no-ser implica aceptar que hay una relación inmediata entre ambos. Y no es sencillo, en general, comprender la relación entre contrarios. Recordemos, por ejemplo, que en el *Fedón* decía Platón que es tan difícil distinguir el dolor del placer que podría decirse que están unidos por sus cabezas en un mismo ente. Esta relación entre contrarios es —podría decirse— semejante a la que hay entre ser y no-ser. Dicho de otro modo, no es fácil distinguir los *límites* entre uno y otro. Por tanto, es necesario examinarlos conjuntamente, con la esperanza de que, al mostrarse uno, también se muestre el otro.

Es sintomático, entonces, que la ciencia dialéctica consista en «...distinguir una sola forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo...». <sup>161</sup> Para hacer ciencia dialéctica, estos cuatro “momentos” son indispensables, pues el saber consiste en captar ese límite gracias al cual una forma no se confunde con las otras.

Desde luego, reconocer límites entre los géneros hace pensar que el límite es una mera demarcación de territorios. Sin embargo, con esta distinción —que no escisión— Platón esclarece la unidad *trans*-genérica. Es más acertado, entonces, decir que en Platón el límite no lo constituye *un* principio, sino la dialéctica de los principios y su saber. De ahí que distinguir

---

<sup>159</sup> Platón, *Fedro*, 260 e.

<sup>160</sup> Eva Brann, “Plato’s theory of ideas”, s./p.

<sup>161</sup> Platón, *Sofista*, 253 d.

con claridad *el fundamento de la contradicción* fuese el objetivo por el cual se tematiza el *límite* como forma en *Filebo*.

Pues bien, el fundamento de la *contra-dicción*, esto es, el límite que distingue y conecta ser y no-ser, es el *λόγος*. Éste —afirma Platón en palabras del extranjero de Elea— «...se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas».<sup>162</sup> El “para nosotros” de esta cita puede ser interpretado del siguiente modo: el *λόγος* pertenece al hombre dado que se trata, como dice en *Fedro*, de aquello que permite las divisiones y uniones que hacen capaces al ser humano de hablar y pensar, pero ese *λόγος* siempre se fundamenta en la verdad, pues sólo al contemplar las formas en sí el alma deviene humana. En todo caso, por lo que Platón sugiere ya en el *Sofista*, en tanto límite que re-une el todo, el *λόγος* que se “originó para nosotros” no es meramente una propiedad discursiva humana ni tampoco es un género al que sólo rara y fortuitamente se “accede”, sino lo que entrelaza el ser con el no-ser, no sólo entre sí, sino también con los entes y con la palabra con la que damos razón de la mezcla y combinación. Desde esta perspectiva el *λόγος*, por así decirlo, es, de hecho, el primero de los géneros:

El *λόγος* es para nosotros uno de los géneros que existe realmente. Privarnos de éste equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el *λόγος*, pues si excluyéramos en absoluto su existencia, *no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla.*<sup>163</sup>

Una de las primeras características que se presentan en torno al *λόγος* es, precisamente, que se trata de un género mayor y, en segundo lugar, que este género indica la *mezcla* entre los géneros; en este sentido, el *λόγος* trasciende todo. Así, al hablar de una “primacía” del *λόγος*, quiero decir que éste aprehende y comprende la unidad: aprehende la unidad en tanto que la acoge, la soporta o la fundamenta; comprende la unidad en la medida en que el *λόγος* humano no se disocia, en el *Sofista*, del *λόγος* trans-genérico.

La descripción que ofrece Platón del *λόγος* señala que éste «...pone en evidencia [...] cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información [...] Por eso decimos que él

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, 259 e.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 260 a-b. Las cursivas son mías.

no sólo nombra, sino que afirma». <sup>164</sup> De acuerdo con esto, el λόγος —gracias al cual se dan las afirmaciones y negaciones— jamás se refiere a algo que esté allende el todo. Esto significa también que su referencia a las cosas es ontológicamente innegable: no es posible tratar de ir más allá del todo, pero tampoco se puede sostener la idea de una razón trascendental que sea radicalmente en sí y por sí: «Cuando hay λόγος, es necesario que éste sea λόγος de algo, pues, si no es de algo, es imposible». <sup>165</sup>

A partir de estas observaciones platónicas es posible asimilar el λόγος al sentido de principio que examino en esta investigación. Los géneros son aquello más allá de lo cual no se puede hallar nada. Para que las formas puedan dar razón del ente, han de ser inmanentes al cosmos. De lo contrario, habría que buscar alguna otra realidad que pudiese conjuntar las formas con los entes. Esto lo afirmaba Platón desde que, en *Parménides*, se problematiza el sentido de la participación. Así, pues, los entes son la apariencia de la relación ontológica entre los géneros.

El λόγος que se tematiza en el *Sofista* se “extiende” a través del ser y el no-ser y, de este modo, fundamenta su intercomunicación. Quizá el λόγος no es un límite en el sentido circular del que hablaron Parménides y Heráclito, pero su actividad es como la que expresa el griego con el verbo περάω, a saber, *transitar* o *atravesar*. Y este límite que permite el tránsito (esta suerte de umbral que es el λόγος), permite incluso comprender de distintos modos el ser y el no-ser, según sea el modo en que se comprendan y expresen, pues estos géneros, siendo difíciles de definir cabalmente, pueden no obstante ser dichos de distintos modos, lo cual examinará con mayor atención Aristóteles, pero ya en el mismo Platón, evidentemente, «hay usos afirmativos de *einai* en que no significa “existir”. Si queremos podemos decir que lo real es lo que podemos ver o tocar, o que la realidad es unidad o inmutabilidad, pero al decir eso no podemos poner en ecuación “ser real” y “existir”». <sup>166</sup>

La palabra —dice incansablemente Platón— tiene límites. Sin embargo, habría que hacer una distinción a propósito de la dificultad del ser humano para dar razón del principio de unidad: una cosa es afirmar que hay modos que expresan en mayor o menor “grado” la *exactitud* (ἀκριβής, aproximación) para dar razón; otra cosa muy diferente es suponer que el ser humano sea

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, 263 d.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 263 e.

<sup>166</sup> Ian Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, p. 501.



incapaz de decir algo en torno al principio. De acuerdo con el propio Platón, el λόγος es «...el género que permite exhibir la οὐσία...».<sup>167</sup>

Platón exigía en el *Menón* a todo interlocutor que, para poder llevar a cabo un diálogo, se dijese únicamente lo que se sabe. He ahí la humildad de la filosofía. Sin embargo, sin desentenderse de dicha humildad, Platón también muestra que la razón del ser humano se acopla al principio. El filósofo no es humilde por reconocer límites propios de la razón humana que hagan de su razón una mónada ante el principio de unidad. Eso es falsa humildad y equivale, más bien, a conformarse con aseverar una incapacidad para “salir de sí mismo”, cuando, en rigor, el λόγος tiene la capacidad de la apertura. Por el contrario, el filósofo es humilde por limitarse a *decir lo que sabe de lo que es*. En ello también consistirá el *saber* filosófico para Aristóteles.

### § 11 Límite y finalidad

*No es posible una progresión ilimitada en la búsqueda del principio.* Esta sentencia es recurrente en Aristóteles. Las más de las veces él no se detiene a explicar qué quiere decir esto, sino que parte de esa convicción, como si se sirviese de un argumento, para afirmar, entonces, que es posible dar razón del principio. En cierto modo, al igual que Platón, Aristóteles parte, por así decirlo, de un principio de confianza: hay un límite último al cual, en definitiva, nos tenemos que atener y al cual nos debemos aproximar.

En Aristóteles, pues, la necesidad de hablar de un límite bien puede ser de orden existencial, es decir, parte de una suerte de temor ante lo i-limitado. Desde luego, se hallan algunas consideraciones precisas sobre la infinitud o ilimitación en sus obras, pues algunas naturalezas, como la de la numeración y la del tiempo, se explican a partir de ella. En todo caso, la aproximación directa a la infinitud —podríamos decir— se apega al contexto de la causa material y de aquello que en ésta se ofrece a los sentidos:

Él toca lo infinito de una u otra forma en al menos cinco lugares importantes: *Física*, III, 4-8; *ibid.*, VIII, 10; *Metafísica*, XI, 10; *ibid.*, XII, 7; *Acerca del cielo*, I, 5-7. De entre estos lugares, sólo el primero trata explícitamente [la infinitud cuantitativa]. El último se ocupa principalmente de establecer que ningún cuerpo puede ser infinito, pero poco dice sobre la naturaleza misma del infinito. El cuarto y el segundo

---

<sup>167</sup> Platón, *Sofista*, 261 e.

pasajes tienen que ver sobre todo con el poder infinito del Primer Motor, para mostrar que es inmaterial y proporcionan poca información explícita sobre lo infinito mismo. El tercero es, en suma, una recopilación únicamente compuesta de extractos del primer pasaje, el único en donde se encuentra elaborado un poco lo que el infinito es en sí mismo.<sup>168</sup>

En cuanto a uno de los pasajes que, de acuerdo con lo citado, expresan algo en torno al ἄπειρον mismo, dice lo siguiente: «Ilimitado es o bien lo que no puede ser recorrido porque su naturaleza no se lo permite [...] o bien lo que sólo puede ser recorrido de manera incompleta, o que apenas puede serlo, o lo que no puede ser recorrido ni limitado aunque por su naturaleza pudiera serlo».<sup>169</sup> La idea de lo ilimitado, puesto que expresa una incapacidad para comprender el fundamento, representa la inseguridad ante la finitud o lo limitado. La simple finitud no es aceptable para los griegos. De ahí que Aristóteles, aunque no acepta lo ilimitado en cuanto tal o en su “totalidad”, ya que lo ἄπειρον precisamente niega la totalidad, sí habla de lo eterno; y no sólo habla de la eternidad del mundo, sino también de la que el hombre es capaz de alcanzar *por instantes*.

Desde luego, la imposibilidad de hablar de lo ilimitado no sólo se corresponde con una razón “material”; negar una serie ilimitada de causas también tiene —y de manera principal— una razón ontológica: lo que demanda la naturaleza de lo ilimitado es absurdo, es decir, un contra-sentido. Principalmente en el libro II de la *Metafísica* (pasaje al que curiosamente Sweeny no hace referencia, mas resulta fundamental porque confronta la naturaleza de la infinitud con la de las causas), Aristóteles explica la sin-razón de la sucesión ilimitada de causas. En primer lugar, todo *lo que es* ha de tener una causa o, dicho de otro modo, si algo *es*, sólo es gracias a una causa. Si las causas fuesen ilimitadas, no podría hablarse, en rigor, del ser o la existencia de una cosa. Es decir, dado que lo ilimitado no representa ningún tipo de principio ni fundamento —y el fundamento es previo y primero respecto a las cosas que son—, hablar de lo ilimitado es como negar que haya algo primero. Aristóteles afirma, con razón, que, si no se da lo primero, no se da nada. Ni siquiera sería posible, por tanto, la existencia del mundo si existiese lo ilimitado. Mas la existencia de las cosas es evidente, de tal suerte que esta existencia hace *necesario* que haya también principio: si se dan cosas

---

<sup>168</sup> Leo Sweeny, “L’infini quantitatif chez Aristote”, p. 506.

<sup>169</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XI, 10, 1066 a 35-37.

intermedias —los entes que devienen, se generan y corrompen—, esto depende de que haya cosas primeras y finales (que en Aristóteles son las causas; y éstas son principios).

Por otra parte, así como en un sentido “genético” no podría haber nada presente si las causas fuesen ilimitadas, igualmente no habría ningún movimiento si no hubiese una determinación del sentido por el cual se mueven las cosas. De ese modo afirma Aristóteles que aceptar una sucesión ilimitada equivale a *destruir el bien*. Así, llama la atención que la lógica aristotélica indica que la “simple” presencia de los entes conlleva, de inmediato, la necesidad de una totalidad perfecta.<sup>170</sup> El procedimiento lógico no es propiamente por inducción —y, desde luego, menos aún por deducción—, de tal suerte que esta lógica requiere otro tipo de comprensión que, como desarrollaré en lo siguiente, es virtud del razonamiento ana-lógico.

Además de lo anterior y de manera mucho más fundamental, Aristóteles esclarece que el concepto de lo ilimitado es, más bien, un pseudo-concepto. Dice al respecto: «...ningún ilimitado tiene ser; o, si no, lo ilimitado no es ilimitado».<sup>171</sup> Puesto que, en lo particular, todas las cosas que existen tienen *determinaciones* y en lo universal el todo posee *principios*, y dado que tanto la determinación como los principios son un tipo de límite, entonces lo ilimitado tendría que ser limitado para poder *ser* o, dicho de otro modo, lo ilimitado existiría bajo la condición de que no fuese ilimitado. Así, el concepto de ἄπειρον se contraviene a sí mismo.

Bien es cierto que, en razón de la naturaleza que Aristóteles comprende como lo privativo o la privación, él explica la causa material en oposición a la determinación de la *forma*, de tal suerte que: «...el infinito es causa como materia [...] y [...] el sujeto en virtud del cual existe es algo continuo y sensible».<sup>172</sup> Sin embargo, con ello Aristóteles emplea el mismo razonamiento que vimos en *Filebo*, de acuerdo con el cual existe una *causa* —en términos de Aristóteles— o una *forma* —según el lenguaje de Platón— que da razón de la magnitud y, así, explica un modo de *no-ser*. No obstante, esto significa

---

<sup>170</sup> La existencia de los entes ya implica de facto que hay un límite (el límite del propio ser particular). De ese modo, el límite es una finalidad (la forma del ente que, aunque no sea entelequia, es acto: ἐνέργεια de algo determinado). La finalidad es una noción que expresa el bien. El bien, a su vez, es un concepto que mienta la perfección. La perfección, por su parte, no se explica en la particularidad, sino en el todo. Entonces, que algo se presente al ser humano, aunque sea en su particularidad y aparente carencia, conlleva en sí la idea de una totalidad completa y autosuficiente.

<sup>171</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 2, 994 b 26-27.

<sup>172</sup> Aristóteles, *Física*, III, 7, 207 b 34-208 a 2.

que ese no-ser *es* y, por tanto, es por sí un límite en la medida en que es *causa* o *forma* o, dicho de otro modo, lo ilimitado no se explica como lo ilimitado en cuanto tal; lo ilimitado *es* sólo si es-*límite*.

Así pues, lo universal es a lo particular como lo claro a lo confuso, o lo simple a lo complejo, o, para emplear los términos que Aristóteles toma de Platón, como el *límite* (πέρας) es a lo *ilimitado* (ἄπειρον). Por tanto, si la ciencia es ciencia de lo universal, ello se debe ante todo, tanto para Aristóteles como para el Platón de los últimos diálogos, a que sólo hay conocimiento estable de aquello que conlleva a un límite.<sup>173</sup>

De este modo, Aristóteles aporta razones para rechazar la existencia de dos absolutos, como ya lo habían hecho Parménides y Platón. En efecto, ἄπειρον suele traducirse también como lo *infinito* en el sentido de lo *indeterminado*, y estas nociones son homólogas a la noción de nada. Mas la nada, dice Aristóteles, no puede existir en cuanto tal. Si la nada existiese, sería entonces algo que es y no nada. Lo ilimitado sólo adquiere sentido en lo abstracto matemático, pues en ese ámbito puede hablarse de lo ilimitado como una suerte de magnitud, a saber, una magnitud inconmensurable como la de la diagonal. Sólo desde esta óptica lo inconmensurable no se opone a la idea de una sucesión progresiva de lo ilimitado. Sin embargo, como ya hemos visto con otros pensadores griegos, ontológicamente lo ilimitado no tiene cabida en la unidad del mundo y, así, el límite *es* por necesidad.

Rechazar lo ilimitado es, pues, como una afirmación, por “vía negativa”, de la existencia del principio de unidad en Aristóteles. Las razones que éste ofrece para desterrar del orden de las sustancias primeras al ἄπειρον se basan, ante todo, en que lo ilimitado es inadecuado tanto al ente como a los principios que éste demanda. Pero también, evidentemente, hay razones *positivas* en Aristóteles para hablar del principio de unidad como límite.

Para mi investigación, lo más apremiante es comprender qué entiende Aristóteles por *principio*. Con este fin deseo hacer dos breves acotaciones. Como se sabe, Aristóteles desarrolla en el libro V de la *Metafísica* los distintos modos en que se puede expresar el principio y estos significados, aunque sean diversos, son modos de hablar de un único principio, pues la polisemia se fundamenta en la unidad de la analogía. Curiosamente, en el libro IV habla de *un principio o axioma* cuyo sentido no aparece entre los

---

<sup>173</sup> Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 203.

significados del libro V, es decir, el de no contradicción. No obstante, el axioma de no contradicción pretendía ser un *principio de comunidad* y sin duda, como veremos en lo siguiente, guarda una estrecha relación con la unidad de la analogía. También cabe hacer la siguiente aclaración: en lo sucesivo reservaré el término *principio de comunidad* para referirme a un principio que en Aristóteles es previo al axioma de no contradicción, a partir del cual se comprende la unidad analógica; asimismo, reservaré el término *axioma* para hablar del principio de no contradicción.

### § 12 Axioma de no contradicción y principio de comunidad

Tanto Platón como Aristóteles diferencian entre intuir el principio de unidad y expresarlo mediante el *λόγος*.<sup>174</sup> Como traje a cuento en el primer capítulo, ambos pensadores hablan de un recorrido desde las cosas más cognoscibles para el ser humano hacia lo más cognoscible por naturaleza y, del mismo modo —con más claridad en la *República* de Platón—, el regreso desde lo más cognoscible por naturaleza hacia su comunicación. Igualmente, Heráclito y Parménides describen en el ser humano dos modos de contemplar el todo. Sin embargo, he tratado de insistir en que esta diferencia no es una escisión. Es decir, no sólo no hay una escisión en el todo, sino que en el caso del ser humano tampoco es necesario separar radicalmente una única capacidad de aprehender el principio de otras capacidades que fuesen exiguas. De ahí que en párrafos anteriores no me dedicase a examinar la diferencia entre intuición y percepción en Platón, sino a desarrollar la comunidad de los géneros a partir del *λόγος* en el *Sofista*. El *λόγος* platónico es la piedra de toque en la que convergen la unidad del todo y la unidad de la razón humana.

Por su parte, en Aristóteles la diferencia entre la intuición y su expresión parece, por momentos, más señalada que en los pensadores previamente abordados. Él habla, por ejemplo, de *intuir por instantes*. Ello hace pensar que intuir es fortuito y efímero, de tal suerte que el ser humano es uno al intuir y otro cuando no. Mas, Aristóteles no habla de dos condiciones contrapuestas, sino de modos de contemplar que no dejan impasible el ser del ser humano. Si bien él lleva a cabo una distinción entre las capacidades del alma —igual que Platón lo hizo en la *República* y el *Fedro*—, el análisis del

---

<sup>174</sup> En Aristóteles se suele traducir al español *λόγος* como *enunciado*; mantendré en lo siguiente esta correspondencia de términos.

alma significa dar razón de la unidad que ya Platón con profundidad denominó οὐσία. Dicho de otro modo, cabe cuestionar si el instante de la intuición descrita por Aristóteles se trata de una “condición” extra-ordinaria del ser humano o, más bien, consiste en el ser, por así referirlo, máximamente intra-ordinario. Esto último es por lo que apuestan Heráclito, al subrayar la autognosis, y Platón, con la formulación de la ἀνάμνησις (un modo muy peculiar en su momento, aunque hartamente trascendente, siglos después, de comprender la *intuición*). A partir de ellos, conocer significa re-conocer *lo que es*, cuyo trato no es meramente derivativo y teórico, sino que requiere una “simple” atención. Y, en realidad, otro tanto sostiene Aristóteles cuando da algunas de aquellas indicaciones sobre la naturaleza de la verdad previa a su relación con el juicio: «Todo hombre [...] tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias [...] es decir que no hay que tratar todas las cosas simplemente con argumentos, sino, a menudo, con los hechos observados».<sup>175</sup>

Queda, pues, la pregunta por la “instantaneidad” de la intuición que da a conocer Aristóteles; sin embargo, en repetidas ocasiones, tal como desarrollaré a continuación, su reflexión no sostiene propiamente que la intuición sea un simple resultado de la investigación, ni un estadio de conocimiento extra-ordinario, atípico o fuera de *lo común*. En los libros IV y XI de la *Metafísica* Aristóteles *enuncia* un principio que *está en los entes* y que es *previo a todo conocimiento*. A tal principio se le describe como común e indemostrable (apodíctico); semejante principio no se debe a la mera sensación, sino que, por su naturaleza originaria, ha de comprenderse desde la intuición.

Cabe comenzar, entonces, enfatizando algo relativo a este principio, que Aristóteles califica como *axioma*. Él es *enunciable*. Esto implica que aquello que se intuye en el instante puede expresarse mediante la palabra. Esta aportación del pensamiento aristotélico es fundamental para mi investigación y, por esa razón, pretendo mostrar en qué se basa Aristóteles, por una parte, para afirmar que el principio pueda *decirse* y, por otra, en qué consiste el principio de unidad mismo.

En cuanto al primer asunto, ¿qué relación hay entre la intuición del principio y su enunciación? Aristóteles, insisto, señala distintos tipos de capacidades del alma humana: la sensación, la experiencia, la memoria, la

---

<sup>175</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, I, 6, 1216 b 30-32 y 1217 a 13-14.

imaginación, el discernimiento, la enunciación, la técnica, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición.<sup>176</sup> Desde luego, define los aspectos particulares de estas capacidades y muestra los distintos atributos de cada una. Pero no por especificar el carácter de cada potencia del alma las escinde por completo unas de otras, sino que afirma que hay algo en común que comparten estas capacidades. Esta capacidad común del alma es la que permite comprender en qué medida la enunciación (λόγος) puede dar razón de lo intuitivo.

La “facultad” *común*, gracias a la cual se distinguen las propiedades de los entes y se llevan a cabo las definiciones de lo ente, es desarrollada principalmente en el tratado *Acerca del alma*. Esta facultad *separa, distingue o discierne* lo que se contempla y la denomina, justamente por ello, *discernimiento* (κρίνειν).<sup>177</sup> Es significativo que Aristóteles describa el discernimiento como una facultad de *comunidad*, pues esta comunidad consiste en la conjugación de otras capacidades que pareciesen, en principio, antitéticas. De este modo el *discernimiento enuncia, intuye y percibe* a la vez.<sup>178</sup> Por tanto, Aristóteles no habla de una escisión entre la palabra del ser humano —que por naturaleza define— y la captación de los principios de los entes, que pareciese indefinible. No sostiene, en este sentido, que la palabra esté impedida para dar razón del principio. Por el contrario, Aristóteles habla de una co-respondencia entre intuir y enunciar. En efecto, en ese mismo tratado dice que el discernimiento «se trata, desde luego, de una facultad cuya unidad es como la del límite (ὄρος). En cuanto a las facultades que en ella convergen —y que constituyen una unidad no sólo de analogía, sino también de número— son la una a la otra lo que sus objetos entre sí». <sup>179</sup> De lo que afirma Aristóteles destacan dos cuestiones.

En primer lugar, señala que la unidad entre la sensación, la enunciación —o λόγος—, la intuición y el juicio no es una unidad “meramente” analógica, sino numérica. Si bien la analogía, como desarrollaré inmediatamente después, no representa una unidad impuesta, sino fundamental y propia del ente en su totalidad, no obstante, resulta sobresaliente que Aristóteles insista en la unidad numérica de estas facultades. No son facultades que diverjan las

---

<sup>176</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1; *Ética nicomáquea*, VI; *Acerca del alma*, III. La lista que estoy ofreciendo es una síntesis de estos pasajes.

<sup>177</sup> Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 2, 426 b 17.

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, III, 2, 426 b 21-22.

<sup>179</sup> *Ibid.*, III, 7, 431 a 21-23.

unas de las otras. Sin duda expresan “habilidades” diferentes del alma, pero estas capacidades son una suerte de acrecentamiento de las potencias del alma; así en el libro I de la *Metafísica*. Es decir, la sensación, como “primer momento” del conocimiento, y la intuición, como “último momento”, no son contrarios el uno al otro, como tampoco lo son las demás potencias del alma involucradas “en medio”, sino que se complementan mutuamente. Esta complementación se da también entre el λόγος y la intuición, aunque uno delimite y la otra requiera de una apertura.

En segundo lugar, señala Aristóteles que esa capacidad común tiene unidad al modo de la definición (ὅρος) que, como veíamos en el primer capítulo, también es un tipo de *límite* propio de la razón humana. Sin embargo, no hay necesidad de ver en esta limitación un “dato negativo” (expresión ésta que sería, en rigor, un contrasentido), ya que este modo de proceder del alma no contradice la realidad; lo que se busca es, por el contrario, aproximarse a la totalidad de *lo que es* en su propia relación entre lo universal y lo particular:

Todos estos términos que se encuentran entre las universalidades de las categorías y las particularidades de los individuos los conocemos precisamente a través de la definición (*horismos*) [...] La definición no pretende tanto explicar el significado de una palabra como determinar qué es el objeto señalado por la palabra.<sup>180</sup>

Ahora bien, la pregunta es si también el límite o principio en la naturaleza es posible enunciarlo o definirlo, en razón de su universalidad. En otro pasaje afirma Aristóteles: «...las intuiciones prácticas tienen límite —pues todas ellas tienen un fin distinto de sí mismas— y en cuanto a *las intuiciones teóricas, están igualmente limitadas por sus enunciados* [...] las definiciones todas son limitadas».<sup>181</sup> Retomaré esta analogía de la que habla Aristóteles hacia el final, pero de lo dicho cabe subrayar, por ahora, que la limitación teórica —la definición— no se asume como una limitante del ser humano, sino en relación con el modo de ser de la praxis. Sin duda, el discernimiento es definido, pues hace juicios determinados sobre los entes y sus accidentes, los cuales también son determinados. No obstante, ese no es su único alcance.

---

<sup>180</sup> G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 142.

<sup>181</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 3, 407 a 23-31. Las cursivas son mías.



El discernimiento —y el λόγος que éste involucra— pueden expresar la *esencia* del ente, la cual le pertenece a toda οὐσία que se intuye.<sup>182</sup>

La enunciación o λόγος que da cuenta de los principios, a causa de su interrelación con la intuición, es de un carácter positivo. De ahí que, cuando Aristóteles habla acerca de un principio *originario en los entes* que no ha menester de demostración y que es común a todo ente, pueda determinarlo. ¿Cuál es este principio?

El principio al que describe como *previo* es el axioma de no contradicción. Con dicho axioma Aristóteles pretende hablar de algo que es *común a todos los entes* y que, por tanto, también es *previo* a todas las ciencias, pero común a ellas, aun cuando no toda ciencia se dedique a investigar al ente en tanto que ente. Aristóteles, en efecto, distingue señaladamente entre el conocimiento o ciencia, por una parte, y su condición de posibilidad, por otra. Hacia el final de los *Analíticos segundos* afirma que la ciencia no tiene su principio en sí misma, sino en la intuición. La ciencia es de-mostrativa, mientras que la intuición es mostrativa. Es decir, las ciencias se fundamentan en algo que es *primero* para poder hablar de sus principios correspondientes: los de la física, la matemática, la astronomía, etc. Así, concluye en los *Analíticos*:

[Puesto que] ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de λόγος, *no habrá ciencia de los principios*; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, *habrá intuición de los principios*...<sup>183</sup>

En el caso de la metafísica es el principio primero e intuible, el axioma de no contradicción, el que se intenta comunicar mediante la enunciación. El axioma de no contradicción, entonces, ha de ser un principio ontológico, es decir, del ente en tanto que ente. De hecho, este axioma de no contradicción describe el modo de ser del primer motor inmóvil y también puede aplicarse al modo de ser de los demás entes. Ya hemos visto en el cuarto párrafo su enunciación según el libro XI de la *Metafísica*, pero vale la pena traer a cuento cómo lo formula en el libro IV: «Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido».<sup>184</sup> Salta

---

<sup>182</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4-6.

<sup>183</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 19, 100 b 8-12.

<sup>184</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 19-20.

a la vista que este principio se enuncia negativamente, es decir, su propósito es *negar* la contradicción. Ello quizá se debe a que Aristóteles distingue entre la imposible demostración del principio y la posible «...demostración por vía de refutación».<sup>185</sup> Sin embargo, resulta extraño que el principio más universal, el más común a todos los entes, a lo *positum* o lo *puesto*, no se *enuncie* positivamente, ya que, en todo caso, la demostración refutativa sería la que por necesidad se enunciase negativamente, mas no el principio. Pero, más aún, el axioma de no contradicción es negativo porque es *excluyente*: abstrae al ente de su temporalidad y su interrelación con otros entes. Esta negatividad del axioma de no contradicción, en lugar de abrirse a la universalidad de un principio de comunidad, cierra la intuición que se tiene sobre el principio.

Desde luego, no es gratuito que Aristóteles haga de la no contradicción *el* axioma de la filosofía primera. Dado que la metafísica no sólo versa en torno a los accidentes que se dan contradictoriamente en la materia, sino que trata acerca de la οὐσία que es simple y anterior a las categorías o accidentes en los que se dan las potencias, Aristóteles habla de la no contradicción como lo universal y verdadero. Asimismo, al final del libro XII de la *Metafísica* afirma que no hay nada contrario a lo primero, dado que lo contrario tiene materia y se da en potencia, mientras que lo primero es acto puro. De esta forma, adquiere sentido afirmar la no contradicción *del todo*. No obstante, este principio —que ha de comprenderse mediante la intuición— parece ser, en algunos casos, contra-intuitivo.

Quiero decir que, si los entes se presentan en devenir y adoptando las contraposiciones de la materia, ¿por qué no tomar este dato como lo positivo y enunciar la contradicción o, mejor, la contraposición complementaria del ente en tanto principio? ¿Por qué el principio más universal y previo a todo conocimiento ha de negar las determinaciones del ente? Más aún, podríamos preguntarnos: ontológica y epistemológicamente, ¿de qué sirve enunciar el axioma de no contradicción si éste, aunque puede decir algo de todo ente, niega el cambio y devenir de los entes, lo cual es, desde otra perspectiva, lo *más común a todo*?

Si el axioma de la filosofía ha de ser un *principio de comunidad* —tal como quiere Aristóteles—, en lugar de negar un aspecto de la realidad debería “abarcar” todo aspecto de los entes. Y esto porque Aristóteles acepta, al

---

<sup>185</sup> E. Berti, *Las razones de Aristóteles*, p. 117.

comienzo del libro IV, que la contradicción es un “elemento” constitutivo del ente:

Todos los entes, en efecto, o son contrarios o son compuestos de contrarios; y son principios de los contrarios el uno y la pluralidad. Y estos son objeto de una sola ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, *aunque el uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios.*<sup>186</sup>

Esta otra tesis, que habla sobre la fundamentación de la contrariedad en la unidad, resulta más fructífera que el axioma de no contradicción, pues da razón de una unidad *incluyente*. De hecho, constantemente señala Aristóteles que la contradicción se estudia en una misma ciencia. De no ser así, habría distintas ciencias que no llegarían a la verdad del ente en tanto que no podría haber *discernimiento* entre aquello que es y lo que no es. ¿Por qué, entonces, la enunciación del *principio de comunidad* aristotélico viene a ser el *axioma de no contradicción*, en lugar de referirse a un aspecto afirmativo que dé razón de la contradicción como un dato primario?

Si el λόγος —como vimos en el tratado *Acerca del alma*— puede *expresar* lo intuido y, además, esto intuido —según los *Analíticos segundos*— es lo más universal e incluyente en tanto fundamento de toda ciencia y toda existencia, entonces el axioma de no contradicción no puede tratarse del principio de comunidad que busca mostrar Aristóteles. Y, de hecho, hallamos en este pensador una formulación del principio de comunidad que no se refiere al axioma de no contradicción y que considero que, por su positividad, *fundamenta* este axioma, aun cuando supuestamente el axioma de no contradicción no tiene fundamento, dado que Aristóteles «...lo califica de “anhipotético”, término que utiliza Platón refiriéndose a la idea de bien».<sup>187</sup>

Así como lo anhipotético (sin-su-puesto), para Platón, es el *bien* porque es lo que permite *discernir* o *diferenciar*, es decir, el *ser*, comprendido como bien, es su condición de posibilidad, así también la diferenciación que establece el principio de no contradicción tiene, en realidad, su condición de posibilidad. Cuando Aristóteles explica por qué un axioma es indemostrable y primario, afirma que «...es evidente que los axiomas se aplican a todas las

---

<sup>186</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1005 a 3-8. Las cursivas son mías.

<sup>187</sup> E. Berti, *En el principio era la maravilla*, p. 214.

cosas *en cuanto entes* (pues *esto es lo que tienen todas en común*)». <sup>188</sup> Así, el “simple” hecho de *ser, ser* ente, es, en efecto, lo más común. Este dato: las cosas *son*, es lo que la multiplicidad da a conocer manifiestamente *en* la contradicción. El axioma de no contradicción se fundamenta en esto que, por adelantado, hemos llamado *principio de comunidad*, pues la no contradicción sólo puede “aplicarse” a algo *que es*. El *ser siendo* (ente) es, por tanto, aquello previo a las ciencias y aquello *en* lo que se fundamenta la contradicción.

Este principio de comunidad (todo ente *es*), además, se aplica tanto a los accidentes de los entes en su devenir como a la οὐσία de cada ente, mientras que el axioma de no contradicción sólo puede versar en torno a esta última. Aunque la οὐσία es el carácter trascendente del ser de los entes —tal como desarrollamos en el párrafo quinto— y, por lo mismo, se diría que basta con que el axioma de no contradicción verse en torno a la οὐσία para ser universal y principio de comunidad, el principio que acabamos de ver —que afirma simplemente que *todas las cosas son*— es ontológicamente más enriquecedor que el axioma de no contradicción, dado que es *más universal* y, por tanto, es máximamente principio. En palabras de Aristóteles:

...cuanto más particular es una cosa, más cae dentro de lo ilimitado; en cambio, lo universal cae en lo simple y en el *límite*. Y las cosas particulares, en cuanto ilimitadas, no son cognoscibles científicamente, en cambio, en cuanto están *limitadas*, son cognoscibles. Por tanto, en cuanto universales, son más cognoscibles que en cuanto particulares». <sup>189</sup>

La limitación que ofrece la palabra —es decir, ὅρος, la definición— puede comprenderse, desde esta perspectiva, como un aspecto positivo de la razón humana. En el pasaje previamente citado de los *Analíticos*, el concepto que se vierte por límite es πέρας. Así, se advierte que lo común es lo universal, lo que atraviesa todo género y todo ente. Dicho de otro modo, es lo que propiamente aporta conocimiento, porque lo universal *dice algo sobre el ente mismo y esto universal es, así, su principio*.

El *ser* de los entes —no me refiero al *qué es*, a la esencia, sino al simple hecho de ser— puede darse a conocer mediante la palabra y esto es lo más cognoscible por naturaleza. En el libro IV de la *Metafísica* dice Aristóteles

---

<sup>188</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 26-28. Las cursivas son mías.

<sup>189</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 86 a 3-7. Las cursivas son mías.

que si el no-ser es patente y cognoscible, más aún lo será el ser. Incluso, al igual que Platón, Aristóteles se percató de que la verdad no es meramente propia de la palabra, sino que depende del ente: «...cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser».<sup>190</sup> Si bien el *tener* aristotélico no es el propósito de esta investigación, cabe indicar cuando menos la “fuerza” de estas expresiones de *tener-verdad* o *tener-ser*: lo que el ente *tiene*, ante todo, de acuerdo con Aristóteles, es su finalidad que, en su manifestación última se conoce como *entelequia*, lo cual quiere decir *tener la finalidad completa* (ἐντελής τέλος ἔχειν). Este ser y esta verdad, podríamos decir, bajo su forma no-completa no deja de ser, en todo caso, “telequia”, un fin que por su forma tiene el ente. Esto que manifiesta el *ser* y es común a todo axioma (máxime al de no contradicción) es la enunciación positiva del principio opuesto a la pseudo-noción de lo ilimitado o infinito que, probablemente, el axioma de no contradicción trata de negar a causa del apremiante razonamiento de que «...lo infinito no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo [y] por tanto, lo que es infinito siempre tiene alguna cosa ausente, o que le falta...».<sup>191</sup>

Lo que hace falta es atender efectivamente al ser de las cosas, que en su fundamento se retrotrae a la teleología aristotélica con la que él puede dar razón del cosmos, la cual no niega, sino que explica la contradicción y temporalidad del ente. A partir de esta consideración podemos comprender la unidad de la analogía —que fundamenta la *diversidad* de sentidos en su *unidad*— como la referencia a algo común a todo lo que *es*.

### § 13 Unidad analógica

En lugar de hablar de la unidad *dia*-lógica como Platón, la cual *atraviesa* los géneros mayores y permite mostrar la interrelación de los contrarios en su comunidad, Aristóteles expresa una unidad *ana*-lógica, la cual podría entenderse literalmente como una razón *proporcional*, aunque también la partícula ἀνά tiene el sentido de lo que se extiende *a lo largo de*. Según esto último, la *dialogía* platónica y la *analogía* aristotélica no son unidades opuestas, sino semejantes.

---

<sup>190</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 30-31.

<sup>191</sup> L. Sweeny, “L’infini quantitatif chez Aristote”, p. 513.

Las más de las veces, según la explicación aristotélica, la analogía es una semejanza entre dos relaciones y, por tanto, es una explicación que no requiere definición, de tal suerte que es más universal:

[No es] preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación de lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido, y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado.<sup>192</sup>

He ahí la proporción analógica. Sin embargo, en algunos casos no es fácil comprender cómo puede darse esta relación de proporción, como en el caso del principio de unidad que, dado que es el límite último del conocimiento y de la existencia, no tiene oposición ni contrario. Además, de acuerdo con cierto diagnóstico, la analogía podría interpretarse, desde la proporción, de forma reducida y mermada:

La analogía es, podría decirse, una forma inferior de la inducción. La inducción pertenece a ese uso de la dialéctica que hemos llamado *precientífico*, en el sentido de que, siendo un procedimiento no riguroso por sí mismo, no por ello deja de llevar al descubrimiento de una esencia cuya exactitud, una vez alcanzada, corrige la impureza de su proceso de producción. En el caso de la analogía, por el contrario, no llegamos a ninguna esencia, a ningún género común, en el que podamos descansar, sino tan sólo a una igualdad de relaciones que deja subsistir la pluralidad irreducible de sus dominios de aplicación. Por eso la analogía es legítima sólo allí donde falta la unidad de una esencia y un género, como es el caso del ser en cuanto ser.<sup>193</sup>

Mas hay otra forma de entender la analogía allende la proporcionalidad. Aristóteles, en efecto, parece dar otra indicación sobre el modo de proceder de la analogía cuando dice que es necesario, por una parte, distinguir los sentidos en que se dice un término y, por otra parte, también se debe mostrar de qué manera todo sentido se dice *en orden a lo primero*.<sup>194</sup> Este proceder se practica a lo largo de todo el libro V. Y el procedimiento *en orden a lo primero* no implica necesariamente analogar los dos términos de distintas

---

<sup>192</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048 a 36-1048 b 4.

<sup>193</sup> P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pp. 289-290, nota 160.

<sup>194</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004, a 25-30.

relaciones, sino que consiste en mostrar simplemente que la diferencia de sentidos tiene algo en *común*.

La analogía, según el libro V, es uno de los sentidos de la *unidad* y es, también, más universal frente a la unidad numérica, específica y genérica. Sin embargo, de conformidad con el proceder de la analogía en orden a lo primero, la analogía debe guardar una relación con los otros significados de unidad. De acuerdo con los otros sentidos que distingue Aristóteles, la unidad puede entenderse como lo que es *continuo* por sí mismo, como la *enunciación* de la esencia, como la οὐσία y como la condición de posibilidad de *conocimiento*. Todos estos aspectos de la unidad son propios de lo que expresa el principio de comunidad aristotélico. Quiero decir que, en tanto que todas las cosas *son*, se puede hablar de la *continuidad* del *ser*, de su *enunciabilidad* y su *cognoscibilidad*.

Así, pues, dado que no hay un regreso ilimitado en la sucesión de las causas, el principio de comunidad es el principio de unidad más allá del cual no se puede retroceder para explicar *qué es*. La unidad analógica es, entonces, la más universal porque la analogía permite comprender sin demostraciones, sino mediante su mostración, la comunidad del ser. Esta comunidad puede, así, captarse y expresarse de algún modo o, mejor dicho, de distintos modos: «Las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido, diferentes; pero, en otro sentido, si se habla universal y analógicamente, son los mismos para todas las cosas».<sup>195</sup> Según esto, lo que es el cuerpo al hombre es lo mismo que el mármol a la escultura y, en este sentido, se puede hablar de la causa material como principio de todo ente. Aristóteles define, efectivamente, la universalidad analógica como la unidad de «...todo lo que es como una cosa en orden a otra».<sup>196</sup> He ahí la proporcionalidad de la analogía que logra expresar distintos tipos de causas, elementos y principios.

Ahora bien, aun si la analogía no requiere siempre de una definición, de acuerdo con Aristóteles, no obstante, puede dar paso a las determinaciones o definiciones de aquello que fundamenta al ente: forma, materia, οὐσία, finalidad, accidente, potencia, acto, etc. En esto consiste el *proceder en orden a lo primero*, es decir, este segundo aspecto de la analogía posibilita enunciar de distintos modos lo más universal del ente. Puesto que la analogía se fundamenta en la universalidad del principio de comunidad (*todo ente es*),

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, XII, 4, 1070 a 31-33.

<sup>196</sup> *Ibid.*, V, 6, 1016 b 34-35.

esas definiciones dicen *algo* sobre el principio de comunidad, es decir, lo muestran de diversas formas: el ser se entiende como acto, οὐσία, forma, fin y así sucesivamente. En este sentido, la analogía permite una suerte de acrecentamiento de la palabra que da razón del principio. Así, gracias a esta *unidad* analógica, que se expresa mediante la palabra, es posible nombrar, aun mediante de-limitaciones o definiciones, el principio de unidad, sin que la definición constituya una merma del principio en su formulación. Cada formulación, sin duda, muestra el principio desde una determinada perspectiva; sin embargo, esa perspectiva *afirma* un carácter del principio. Fue posteriormente en la historia, más bien, que la determinación —producto de la analogía— constituye “ámbitos” del ser, esto es, una merma de lo dado a conocer, al reducir la multivocidad de la analogía:

Francisco Suárez [...] substituyó, como objeto de la metafísica, el ente en cuanto ente de Aristóteles, que gracias a su multivocidad expresaba la variedad y la movilidad de la experiencia, por el concepto de *res*, o de *aliquid*, entendiéndolo unívocamente como el simple *non nihil*. A partir de ese momento se produjo la escisión entre metafísica general, u ontología, y metafísica especial, o teología, rompiendo ese nexo entre experiencia y principio que constituía lo específico de la metafísica de Aristóteles.<sup>197</sup>

Una reducción tal es la que hace de la formulación de la intuición caer dentro de lo ilimitado, es decir, de lo que siempre *carece* de algo, en lugar de hacerlo manifiesto en su propio *límite* y en su verdad. Es así que la formulación del principio de unidad podría verse como imposición. Pero la multiplicidad de formulaciones que ofrece el λόγος, en cambio, no es impositiva, sino positiva, es decir, se atiene a *lo que es* y, así también, la pluralidad de conceptos en la historia con los cuales se habla del principio —tal como pretendo desarrollar en el siguiente capítulo— no consisten en la disgregación del principio de unidad, sino en un acrecentamiento de la visión y expresión del mismo.

Ya el propio Aristóteles nos ofrece una multiplicidad de sentidos de principio y procura mostrar cómo todos estos significados se atienen a algo común (a aquello que expresa el principio de comunidad). Me interesa destacar esta multiplicidad de ideas que, por analogía, se incluyen en la

---

<sup>197</sup> E. Berti, *Introduzione alla metafísica*, p. 29. Citado en Tomás Melendo, “La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: una propuesta especulativa”, p. 210.



noción de principio para mostrar cómo se relaciona la noción de ἀρχή con la de πέρας en Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles distingue seis sentidos de principio:<sup>198</sup> el *comienzo* del movimiento desde un extremo; lo *mejor*, en tanto condición o disposición para llevar a cabo algo; la *parte* del ente, que le es intrínseca, por la que comienza a ser; lo que *provoca* el movimiento de manera extrínseca; la *elección* (προάψεις) por la cual se obra de determinado modo; y, finalmente, aquello desde donde algo es *cognoscible*. Algunos de estos sentidos de principio —principalmente el primero y el tercero— se entienden como un *extremo* que se da en el espacio. En tanto extremo, el principio es lo que delimita al ente y aquello por lo que *comienza a ser*. Así, el principio se trata de un límite. Éste parece ser eminentemente físico. Sin embargo, es más bien la magnitud (lo ilimitado) lo que determina el ámbito “meramente” físico, mientras que todo límite entendido como principio tiene un carácter ontológico. Es decir, dado que se trata de aquello sin lo cual no se da lo demás, el límite es lo previo o lo primero, aquello que fundamenta lo segundo. Esto puede quedar más claro en lo que sigue.

Además de esos seis sentidos de principio, Aristóteles añade en el mismo libro V otros términos que pueden, analógicamente, enriquecer la noción. Principio son las *causas* de toda sustancia, es decir, el *acto*, la *potencia*, el *accidente*, la *finalidad*, la *forma*, la *materia* y lo que *provoca el movimiento de manera extrínseca*.<sup>199</sup> Es la *naturaleza*, que puede entenderse como las cuatro causas, el *todo* y el primer motor.<sup>200</sup> También es el *elemento* de las cosas, lo cual puede referirse al *género*, lo *indivisible*, lo *simple*, lo *universal*, la *forma* y la *materia*.<sup>201</sup> Es el *pensamiento* entendido como *diánoia*. Igualmente es la οὐσία, es decir, el *sujeto*, la *esencia*, el *individuo*, la *especie* y el *género*.<sup>202</sup> Es lo *necesario*, es decir, la *demostración*, lo *simple*, lo que *no tiene alternativa*, lo *eterno*.<sup>203</sup> Igualmente se trata de lo *primero* según el tiempo, el orden, la noción y el conocimiento, es decir, es el *todo*.<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1.

<sup>199</sup> Cf. *Ibid.*, V, 2.

<sup>200</sup> Cf. *Ibid.*, V, 4.

<sup>201</sup> Cf. *Ibid.*, V, 3.

<sup>202</sup> Cf. *Ibid.*, V, 8 y *Categorías*, 3.

<sup>203</sup> Cf. *Ibid.*, V, 5.

<sup>204</sup> Cf. *Ibid.*, V, 11.

Finalmente, principio es lo *bueno* y lo *bello*, es decir, lo *perfecto*, lo *completo* y, así, es la *virtud* o *excelencia* del ente.<sup>205</sup>

Para señalar cómo es que todos estos sentidos se dicen *en orden a lo primero*, según el precepto que vimos del libro IV, Aristóteles dice que lo común a todo principio es ser *aquello* a partir de lo cual algo *es*, se *hace* o se *conoce*, ya intrínseca, ya extrínsecamente. En efecto, dado que no se puede ir más allá del principio, lo común a todo sentido de ἀρχή consiste en ser un límite, tanto de la existencia de las cosas como de su cognoscibilidad.

De este modo, podemos comprender, a partir de Aristóteles, que principio es todo aquello análogo al principio de comunidad, es decir, lo que expresa lo más universal del ente en su totalidad. Principio se refiere a las condiciones por las cuales es posible decir del ente *que es* y *qué es*. El ser y el conocer de los entes, para Aristóteles, cohabitan en tanto que hay un límite al que, de hecho, se tiene siempre acceso —mediante los *sentidos*, la *intuición*, el *λόγος* y demás—, pues el ser humano siempre habla de cosas manifiestas.

Con ello, dicho sea de paso, aunque no gratuitamente, Aristóteles llega a la siguiente observación del quehacer filosófico: «...así como el ser no es uno [...] así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien».<sup>206</sup> Aristóteles ve la clave, pues, en la multivocidad. La formulación que ofrece polisémicamente la unidad de la analogía es propiamente la unidad del principio de unidad.

En este punto retomo la cita que indica el *límite de las intuiciones prácticas y teóricas*, y la pregunta por la expresión del principio de unidad en Aristóteles. Los límites de las *definiciones* (ὅρος), que se dan a conocer en el *enunciado* por función del *discernimiento*, dependen de la *analogía* en la medida en que se comprenda que lo dicho *en orden a lo primero* implica el *orden al límite* (πέρας), es decir, *lo que es* trans-genéricamente (οὐσία). Y, precisamente, también con base en este orden a lo primero cabe decir que, lo que el *λόγος* expresa como *lógica* no sólo ana-lógica, sino incluso como *lógica “formal”* —si así se desea comprender el *Órganon* de Aristóteles—, no se puede ofrecer “más allá” de lo que es, así, común. Lo que expresan las categorías y la *lógica “formal”* aristotélica (dentro de la que cabe la *enunciación* y el *juicio*) es, en su positividad, la interrelación categorial:

---

<sup>205</sup> Cf. *Ibid.*, XII, 7 y V, 16.

<sup>206</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, I, 8, 1217 b 33-35.

...hay [una] serie de términos, [los] “sincategoremáticos”, que expresan momentos correspondientes a la forma lógica del enunciado compuesto a partir de los primeros [de los categoremáticos o categorías], tales como la cantidad lógica, la cualidad lógica, la conjunción, la disyunción, etc. [...] sólo permiten añadir un cierto valor funcional al contenido semántico de aquéllos...<sup>207</sup>

Lo sincategórico es sin-tético a causa del límite y su analogía que da razón *en orden a lo primero*. ¿Qué revela, entonces, el orden a lo primero en el análisis del límite en Aristóteles?

En lo que respecta al concepto de límite, se entiende eminentemente, de acuerdo con Aristóteles, en cuatro sentidos. Hay, por una parte, dos sentidos espaciales: lo último —a modo de extremo— y el perímetro. Además de ello, límite es la finalidad de cada cosa. Por último, se comprende el límite como οὐσία y esencia. Pues bien, en orden a lo primero, ¿qué dicen estos cuatro sentidos del límite? ¿Acaso algo diferente a lo visto ya con Heráclito y Parménides, al hablar de la circularidad, o con Platón, al insistir en la mezcla de las formas? Lo que ese λόγος aristotélico, que da razón del límite, ofrece en tales formulaciones es, de hecho, una aproximación a lo dicho históricamente y una aproximación a lo que es. Si, como veíamos en los *Analíticos segundos*, mientras algo se aproxima más a ser límite, más cognoscible resulta, curiosamente, resulta con ello que lo más cognoscible no viene a ser lo unívoco, sino lo multívoco.

En *Acerca del alma*, por otra parte, hablaba Aristóteles de la *intuición* en la praxis que posee un límite —al que denomina πέρας— y hablaba de cierta analogía entre este límite y el de la teoría, que son las definiciones (ὀρίζονται). A partir de lo desarrollado aquí, esta analogía vista en orden a lo primero indica la unidad de teoría y praxis. Qué alcance tiene esta unidad dependerá, según mi consideración, de que no sólo se la comprenda como si la segunda fuese un atributo de la primera (es decir, como si el teorizar humano tuviese el atributo de ser una puesta en práctica, en lugar de una simple contemplación pasiva), sino a su vez —y ante todo— de comprender tal teorizar en *su* auténtica actividad, es decir, que lo que el ser humano formula de la intuición es la ex-presión misma de la intuición por sí. Como bien indica Melendo en un artículo en que discute con diversos intérpretes en torno al sentido de la *Metafísica* de Aristóteles como conjunto de un único

---

<sup>207</sup> Alejandro Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, pp. 18-19.

pensamiento, «la clave de todo el asunto [...] radica en la consideración de la *proté philosophía* como *vida* de [la intuición]». <sup>208</sup> No cabe ahondar aquí en el profundo significado de la *vida* para los griegos, pero sin duda es clave fundamental para comprender esa unidad teoría-praxis.

Concluye Aristóteles su breve análisis del límite añadiendo lo siguiente: «...de cuantos modos se dice el principio, en tantos se dice también el límite, y todavía de más; pues el principio es un límite, pero no todo límite es un principio». <sup>209</sup> El concepto de límite es, por así decirlo, más universal que el de principio. Vale la pena, por tanto, hacer el intento de desarrollar, por nuestra parte, otro sentido de límite a partir de lo desarrollado por estos filósofos griegos. Esto con el fin de ver de qué modo en el principio de unidad se da un *integramiento*, el cual ya se ha mostrado de distintos modos en los cuatro pensadores aquí tratados.

#### § 14 Intuición y formulación del principio de unidad

Para redondear este capítulo ofrezco unas primeras conclusiones en torno a la intuición y formulación del principio de unidad, que quiero exponer con base en dos consideraciones de lo aquí desarrollado.

a) Como formulaciones del principio de unidad, en síntesis, se nos ofrece la siguiente tetralogía: el devenir de lo múltiple, la cohesión de *lo que es*, la mezcla de las formas y el orden a lo primero. Estas formulaciones dan a conocer las *relaciones* que se muestran en el ente particular y, por ello mismo, en el ente en su totalidad. Y es que, de acuerdo con los pensadores griegos analizados, la unidad y la multiplicidad están asociadas de tal forma que la disociación absoluta sería un contrasentido. La disociación vale tanto como *decir lo indecible*, semejante a la problemática que la noción de la nada trae consigo, misma que puede seguirse de la idea de lo ilimitado. Así, la unidad, en su conformidad con la multiplicidad, se refiere a la relación de una inter-acción que se *muestra* en lo que existe. La relación es, efectivamente, una *acción interna* de una totalidad; acción que es perfección de su *ser*. Heráclito, Parménides, Platón y Aristóteles dan cuenta de esta acción al intuir

---

<sup>208</sup> T. Melendo, “La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: una propuesta especulativa”, p. 205. El autor habla de “la vida del entendimiento”, pero presumo, por el contexto, que se refiere a la afirmación aristotélica de la vida del *voũç*, término que vierto uniformemente en esta investigación como intuición y así procedo en esta cita para no generar confusiones.

<sup>209</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 17, 1022 a 10-13.

*lo que es* y enunciarlo. A cada uno de ellos se les ofrece y cada uno lo expresa de diversas formas. Heráclito medita en torno al cosmos que fue, *es* y será, del que participan despiertos y dormidos. Parménides lo piensa a partir de la cohesión del todo, de tal suerte que la verdad bien redonda *es* y la opinión de los mortales también debe aprenderse. Platón reflexiona que *lo que no es*, también *es* y posee forma. Aristóteles investiga lo común a todas las cosas en la medida en que todas *son* en su movimiento y son, por tanto, en potencia y acto. El λόγος dice siempre algo acerca de *lo que es* y no puede ir más allá de ello, sino acaso “más acá”. En este sentido, si el λόγος posee límites particulares, éstos son resultado de la ignorancia del λόγος ante la intuición; pero el λόγος, en todo caso, tiene sus límites más *proprios* en *lo que es*. Así, la imposibilidad de ir más allá de tales límites significa la posibilidad de la apertura del λόγος; éste ha de concebirse como abierto a la intuición.

b) De acuerdo con los griegos toda palabra, entonces, se cimenta en lo *común* y en lo *mismo* a partir de lo cual se comprende el ser y el no ser, las afirmaciones y las negaciones.<sup>210</sup> La tetralogía de las formulaciones del principio de unidad, precisamente, procuran comprender las afirmaciones y negaciones en tanto relaciones que se muestran y se expresan, ya sea como los acoplamientos de Heráclito, el discurso de la verdad y de la opinión en Parménides, la formas del ser y no ser en Platón y la multiplicidad de significados en Aristóteles. La unidad es lo que abre la intuición. Lo que los griegos conciben como intuición no se trata de una capacidad que reduce el “espectro visual” a lo particular, así como tampoco es una naturaleza que a veces actúa y a veces no. No se trata de un acto cualquiera, sino *el* acto que involucra lo humano y lo otro. Si la intuición es el acto de la apertura del ser humano, lo que abre es precisamente su λόγος, con lo cual el λόγος dice verdad.<sup>211</sup> El acto de la intuición muestra lo cabal y esto es lo que dice el λόγος. Esto quiere decir que el estado de dormido, la turbación de los

---

<sup>210</sup> *Común* y *mismo*, como vimos con Heráclito y Parménides, son conceptos que mientan el límite del cosmos (πέρας), que es condición de posibilidad de la diferencia y la oposición interna en el todo. Quiero decir que el límite no señala una carencia (eso sería lo propio de lo ilimitado), sino que es *inclusivo* o abierto. Desde el primer capítulo, para referirme al principio de unidad, he hablado de “contemplar lo mismo” y “nombrar lo común”. Si estas expresiones son ambiguas, se debe, en parte, a que no se refieren únicamente a algo particular. La determinación de estos conceptos debe permitir expresar la apertura. Vimos que lo *común* es lo que *atraviesa* todo y es público, es decir, es lo accesible desde un inicio; lo *mismo*, por su parte, es lo que *abarca* toda relación. La relación no sólo es la que se da entre los entes, sino que también se conjuga con la razón del ser humano. De este modo, lo mismo y lo común, para la razón humana, se refieren al principio de *lo que es*.

<sup>211</sup> Esto lo retomaré en las conclusiones finales.

bicéfalos, las creencias, las opiniones o, en resumen, el error o la falsedad (términos que en esta investigación no distingo) se fundamentan en la verdad. Pero, siendo esto así, las formas en que se expresa la no-verdad, ¿son una oposición a la intuición? Si la intuición es el acto de la apertura y no se ofrece por partes, ¿cómo comprender no sólo el error o la falsedad, sino también los “niveles” o “modalidades” del conocimiento que la filosofía destaca? Dicho de otro modo, ¿cómo comprender la verdad en su unidad? Esta multiplicidad de modalidades parece aporética.

Todavía hay otra observación que vale la pena mencionar al respecto. Cuando los griegos piensan en torno a la *intuición* como apertura del λόγος al principio de unidad, no sólo formulan el principio de unidad bajo la convicción de que es posible —o, según Parménides, incluso necesario— decirlo, sino que *formulan la intuición que tienen en torno a la intuición*. La propia determinación acerca del sentido de la intuición viene dada, justamente, en la formulación del principio de unidad. De ahí toda una multiplicidad de términos con que el mundo griego, en general, nombra la intuición. Es decir, la intuición no sólo se reduce a los términos νοῦς (eminentemente Parménides y Anaxágoras) y φρόνησις (principalmente Heráclito) —únicas que enfatiqué aquí en razón de su uso general entre los autores que analicé—, sino que también se despliega en otras formulaciones como, por ejemplo, δαίμων (Sócrates), ἀνάμνησις y διάνοια (Platón), θεωρία (Aristóteles) e, incluso, en el concepto tardío de πρόνοια (Plutarco) —si bien con una connotación tal de la que se sirvió el cristianismo y la modernidad que escinde su profunda relación con el ser humano. Un desarrollo enriquecedor sobre las peculiaridades y la unidad de todos estos conceptos corresponde a otro momento. Pero en esta investigación cabe mencionar, cuando menos, que, con esas formulaciones, entre otras, la propia intuición se dio a conocer multívocamente. Con base en lo que aquí analicé, destaco la unidad de esta multivocidad del siguiente modo: *la intuición es la apertura siempre abierta del ser humano al principio de unidad*.

Con base en lo anterior, el asunto que se plantea problemáticamente al respecto es si la intuición —la apertura— puede ofrecerse “adecuada” o “cabalmente” mediante el λόγος, es decir, mediante los conceptos y las palabras que normalmente se comprenden como limitadas en tanto que los conceptos son determinados y definibles. En otros términos, la pregunta es si la apertura de la intuición puede *decirse* mediante las determinaciones del

λόγος, máxime si no hay siquiera coincidencia terminológica ni para la formulación del principio de unidad, ni para la formulación de la intuición.

La interpretación negativa sobre esa multiplicidad indicaría que tal variedad de la formulación del principio de unidad sería prueba de la insuficiencia de la palabra a causa de la falta de “acuerdo”. Sin embargo, en su sentido positivo, estas diferencias aportan una posibilidad de ampliar la mirada en torno al principio para *renovar* la razón que se ofrece acerca de éste. Esto es lo que el historicismo plantea, tal como examinaré al final del siguiente capítulo. Sin embargo, en torno a la problemática aquí señalada, considero que pueden ofrecerse las siguientes dos reflexiones.

La diferencia entre intuición y formulación parece indicar solamente una diferencia entre la *apertura* al principio de unidad (intuición del ser humano) y la *insuficiencia* ante el principio de unidad (formulación del λόγος humano). Sin embargo, esta diferencia que se *piensa*, que se *concibe* y que *se dice*, la lleva a cabo el λόγος. La diferencia parte de su unidad. Por tanto, en lugar de tomar como un dato contradictorio y problemático la multiplicidad de las formulaciones del principio de unidad y de la propia intuición y en lugar de oponer la apertura de la intuición a la insuficiencia de la formulación, hace falta comprenderlas en su interrelación, o, en otras palabras, reflexionar que *la formulación es apertura de la intuición al principio de unidad*.

La formulación muestra lo que se muestra. Quiero decir que, así como se abren mediante la intuición las relaciones de la multiplicidad en su unidad, la formulación muestra eso mismo mediante el λόγος. Y, así como lo que se muestra no es algo indiscernible, tampoco el λόγος puede ser indistinto. La multivocidad de formulaciones del principio y de la intuición no son un dato negativo. Aun si se quiere comprender la afirmación de una formulación como la negación de otras, lo que la formulación indica en su “negación” es la posibilidad de decir *más*. Y es sintomático, al respecto, que pensadores como Platón y Aristóteles hayan optado, precisamente, por formular el principio de unidad mediante una multiplicidad de *formas* y *sentidos*. Por tanto, es necesario distinguir entre decir cabalmente la intuición —ya que ésta no es fragmentaria— y decir la “última palabra”. La cabalidad de las formulaciones del principio de unidad no depende de agotar la posibilidad de apertura de la intuición, sino de aceptar que también la formulación abre la posibilidad, es decir, abre tanto a partir de lo que dice, como de lo que no dice.

En cuanto al caso del error y la falsedad, así como la distinción entre “niveles” del conocimiento, es decir, en torno a la diferencia entre apertura de la intuición e insuficiencia del λόγος, todo ello también ha de comprenderse a partir de la interrelación λόγος-intuición. Es decir, no hay modos de ser o conocer que nieguen la intuición. La posibilidad del λόγος de ignorar la apertura de la intuición no equivale a la aniquilación de la intuición ni a la merma de este acto. Tampoco es que el λόγος tenga “faltas” en el sentido de de-gradación, sino que acaso puede faltar el *reconocimiento* de su apertura. En su posibilidad de decir los límites de *lo que es*, el λόγος se fundamenta en la verdad, pero verdad no es, en este sentido, una “operación”, sino que *la verdad del λόγος es el reconocimiento* de los límites más propios, que no son exclusivamente suyos y, por lo mismo, *el reconocimiento es el sentido de la apertura del λόγος*. Si bien la intuición es siempre abierta, el λόγος puede reconocer su apertura a la intuición o “cerrarse” en el sentido de ignorarla, no de eludirla. No obstante, ignorar el reconocimiento no hace del λόγος, en cuanto tal, esencialmente opuesto a la verdad. Asimismo, la diferencia entre “niveles” de conocimiento tampoco es una disrupción de la unidad de la intuición y del λόγος; es una diferencia posibilitada por esta unidad. En todo caso, por lo que aquí me ocupa, en razón de la apertura del λόγος, *la formulación del principio de unidad es el reconocimiento de la intuición*.

Así, pues, al dar razón del principio, tal como se observa en la temprana tradición, se dice “algo más” de lo ya dicho, no sólo por los otros, sino por uno mismo, y este *más*, por tanto, no hace *menos* lo ya dicho ni lo por decir. Podemos, entonces, *reconocer* la apertura de la multiplicidad de principios enunciados en la tradición. Con base en ello, el reconocimiento implica una suerte de *integramiento*, no sólo entre *un* pensador y lo pensado, sino en su dimensión histórica.

Por tanto, para explicar esto último y desarrollar el sentido de ese “*más*”, es fundamental examinar la idea del límite en relación con su determinación histórica, lo cual permitirá dar razón del integramiento del principio. Esa intuición en torno a lo histórico ya es patente en la meditación griega acerca del límite. Téngase en cuenta, por ejemplo, cómo se expresa Aristóteles al hablar acerca de la *teoría en torno a la verdad*: «...nadie puede alcanzar [la verdad] dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza [pues] individualmente, no es nada, o es poco, lo que se contribuye a ella; pero *de todos reunidos se forma una*



*magnitud apreciable*». <sup>212</sup> Esta “magnitud” de la que habla Aristóteles es como un integramiento de la verdad que se ofrece mediante las formulaciones de la intuición. Sin embargo, la determinación explícita de la historicidad se encuentra a partir de la modernidad, pues a partir de entonces se examinan problemas que los griegos, por su situación histórica, no habían señalado expresamente.

---

<sup>212</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 a 31-993 b 3. Las cursivas son mías.

### CAPÍTULO 3. INTEGRAMIENTO HISTÓRICO

La conclusión del capítulo anterior fue la siguiente: el λόγος da razón del principio de unidad cabalmente, aunque ello no imposibilita decir algo más a lo largo de la historia. El λόγος es capaz de ello porque la palabra no se encuentra limitada en sí misma, sino que halla su límite real en el límite propio del todo, ya que “lo limitado en sí ante otro límite” sería, para los griegos, una expresión de lo ilimitado y esto, a su vez, significaría un contrasentido (cuando no expresa la naturaleza de la magnitud material).

Ahora bien, la unidad del límite implica una multiplicidad y una suerte de transformación —cuya “especificidad” será el punto a desarrollar en lo que sigue. La transformación es tanto individual como histórica. Quiero decir que esta indagación echa raíces en la historia y permite que, mediante el diálogo con la tradición, la filosofía se transforme y se con-forme con lo ya dicho. En ese sentido traje a cuento al final del capítulo previo la “apreciable magnitud de las diversas teorías en torno a la verdad” de la que habla Aristóteles.

Ahora bien, la hipótesis que trato en esta investigación es que no sólo el ser del ser humano, en su individualidad, se transforma históricamente, sino que también hay una transformación del principio mismo. Esta otra tesis resulta probablemente oscura dado que, bajo el entendido de que la razón humana tiene que habérselas sólo consigo misma para tratar de asir el principio, el principio vendría a ser una meta remota, una aspiración a algo lejano y extrínseco al λόγος, máxime si las formulaciones son cambiantes, pero la intuición permanece idéntica e inalterada. Además, el principio sería —bajo dicho entendido— algo inmutable en sí o autosuficiente.

Sin embargo, desde que la filosofía ha tematizado señaladamente su historicidad, se ha reparado en que, si el principio de unidad *se* expresa, esto se debe a que el expresar-*se* es a la vez una re-flexión y una ex-teriorización del principio mismo. Dicho de otro modo, algunos pensadores han mostrado que, aunque es efectivamente un investigador particular quien dice y formula el principio, este decir no es únicamente la actividad individual de un sujeto, sino la actividad de aquello que el sujeto indaga. Históricamente no es sólo el ser humano quien ha de aproximarse al principio, sino que el principio se recrea a sí mismo. Es decir, en la palabra del ser humano *algo* se muestra a sí mismo.

Si de momento hablo de “la transformación del principio de unidad” como hipótesis mía, no obstante, mi propósito, evidentemente, no es afirmar que tal idea es absolutamente novedosa en filosofía, sino señalar con otros términos lo que, tal como expondré a continuación, considero ya expuesto y asaz reiterado en la historia de la filosofía. Y digo que se trata de una tesis bastante repetida porque, aun cuando la filosofía griega, que examiné en el capítulo previo, no tematizó propiamente su historicidad, a partir de ella existe ya la intuición de que lo ex-puesto por el λόγος humano no es algo impuesto por el ser humano.

Para desarrollar este capítulo me centro en los siguientes puntos. Hegel, uno de los primeros filósofos en conjugar la investigación del principio de unidad con la historicidad expresamente tematizada de esta investigación, señala que el origen de la especulación es, al mismo tiempo, el inicio y la meta interiorizada o re-flexiva. La formulación de la que se sirve para expresar el principio es el *concepto*. El concepto es, pues, principio y fin del pensamiento histórico. Es decir, Hegel explica la unidad y el límite del pensamiento filosófico mediante la teleología. Dado que la teleología, en su comprensión histórica, tiene una carga peyorativa en la época previa a Hegel,

considero importante desarrollar primeramente con Kant las bases de las que parte la reflexión hegeliana, máxime porque Kant problematiza justamente la relación entre el principio de unidad y su historicidad, al enraizar en la razón pura el principio de unidad como concepto límite (noúmeno) y la síntesis teleológica como necesidad de la razón. Por tanto, desarrollo, en primer lugar, el sentido del concepto límite y la teleología en Kant y, posteriormente, lo referente a Hegel.

La insistencia en el *sujeto*, tematizada por la modernidad, parte ya de una escisión entre lo intuible y la intuición que, según he tratado de mostrar, no pueden defender los griegos. Los modernos, en cambio, no pasan por alto una tal escisión entre los —supuestos— límites humanos y “otros” límites accesibles —o inaccesibles— a la razón humana, ya sea para afirmarla o para negarla. Y no es gratuito que la historicidad sea firmemente comprendida dentro del espectro de la meditación moderna, justamente porque la tematización del ser humano como sujeto impele a las determinaciones que surgen de éste, sean particularmente morales (Kant) o universalmente espirituales (Hegel). En el caso de Hegel, no obstante, examinaré en qué sentido el *re-conocimiento* griego en torno a la unidad del límite es, él mismo, ya re-conocido y llevado a su dimensión histórica. Sin embargo, a modo de “complementación” de esta propuesta, desarrollaré, luego del análisis de Kant y Hegel, las tesis de Nicol, quien toma distancia de la fijación en el sujeto moderno a partir de la fenomenología, pero apunta, en su análisis sobre la historia y el *λόγος*, a aquel mismo re-conocimiento del principio de unidad y, con mayor precisión, lo conjuga con la potencia de la expresión simbólica.

### § 15 *Concepto límite*

En la filosofía kantiana hay, por una parte, una fricción entre la investigación por el principio de unidad —la metafísica— y la historicidad de esta investigación; no obstante, por otra parte, hallamos un análisis muy esclarecedor de los fundamentos de dicha fricción. Hablo de una fricción entre la metafísica y su historicidad por las siguientes dos razones.

En primer lugar, la historia de la filosofía que ha acaecido hasta los días de Kant no es tematizada directamente por él como un componente fundamental de la investigación metafísica. La multicitada analogía kantiana de esta historia como un “campo de batalla de disputas sin fin” revela qué noción de historia guía su meditación, a saber, la idea de progreso. Bajo esta

noción, la *historia* de la filosofía y la *verdad* de lo ente son dos ámbitos disímbolos. Quiero decir que en la idea de progreso, como esencia de la historia, se halla la suposición de que la historicidad de una ciencia fundamentada realmente en la verdad no tiene por qué re-plantear continuamente la pregunta por el fundamento. Esta suerte de antinomia entre verdad e historia, de acuerdo con Kant, se debe al afán metafísico de hablar de un fundamento que, en sí y por sí, está “más allá” de los fenómenos. En efecto, una sustancia primera eminentemente especulativa —es decir, captada *única y exclusivamente* por el pensamiento—, también es *meramente*-especulativa —en el sentido de algo simplemente sospechado y sin realidad. Un fundamento tal se pretende a-histórico, pues se supone inalterable y atemporal (y esto último, además, en sentido kantiano, es decir, como lo inefectivo por in-afectivo, es decir, atemporal en tanto imposible para la experiencia humana). Para resolver este problema, de acuerdo con Kant, la fundamentación del conocimiento debe llevarse a cabo desde la pureza de la razón humana.

Así, la intuición de Kant era que, con base en la disección de la razón pura, la metafísica podía hallar, si acaso respondía cómo son posibles los conocimientos sintéticos a priori,<sup>213</sup> su historicidad, esto es, su progreso. Es sintomático que al final de su primera *Crítica*, al hablar de la “historia de la razón pura”, Kant hable de una tarea pendiente. Y es que, al caracterizar el objeto de la metafísica como *concepto límite*, resulta difícil comprender si este concepto puede volverse sobre sí mismo para comprenderse en su historia o si sólo es algo vacío.

En segundo lugar, no obstante, la fricción entre la metafísica y su historicidad se ve por momentos acentuada y por momentos atenuada al tematizar propiamente la historia según un principio regulativo. Este principio es la teleología. Según la teleología kantiana, resulta posible (e incluso, podríamos decir, necesario) hablar de un principio de unidad a modo de hilo conductor de la historia. No obstante, la unidad histórica que presenta Kant, muy acorde con su confianza en la idea de progreso y finalidad, resulta ante todo una unidad en sentido práctico, no ontológico (o, al menos, no ontológico-especulativo, sino metafísico-regulativo). Dicho de otro modo, la teleología no logra aprehender la historicidad del principio de unidad en

---

<sup>213</sup> Cf. I. Kant, *Prolegómenos*, § 4.

cuanto tal, sino únicamente del obrar humano en tanto ciudadano del mundo (cosmopolitismo).

Ahora bien, pese a estas fricciones, no pretendo examinar las tesis kantianas simplemente para rebatirlo. Que la unidad histórica en Kant se restrinja a hablar de una universalidad en “clave cosmopolita” pone de manifiesto qué se entendía por *finalidad* o teleología no sólo en la época de Kant, sino incluso antes. Esta comprensión es la de la finalidad como *una causalidad que responde a cierta anticipación subjetiva*. Frente a tal idea o, más bien, a la base de ella, podremos analizar en los siguientes párrafos el sentido primario de la finalidad, el sentido ontológico de la teleología.

Ya en el primer capítulo de esta tesis mencioné la distinción kantiana entre límite y limitante (*Grenze* y *Schranke*), y vale la pena desarrollarla aquí propiamente porque el proyecto kantiano de establecer los límites de la razón resulta por momentos muy próxima a la tesis que trato de mostrar (que la palabra humana siempre dice el principio) y por momentos resulta contraria. Según cómo entendamos esta distinción en Kant, podemos comprender la historicidad del principio de unidad. En el primer capítulo señalaba que la razón humana tiene un límite, más no una limitante, es decir, que nuestra razón se asienta efectivamente en un fundamento para dar razón, pero este fundamento no es eminentemente subjetivo, sino que es el principio mismo.

Ahora bien, esta afirmación mía podría tenerse como una tergiversación de lo dicho por Kant, dado que él se enfrenta al dogmatismo, el cual afirma que los principios que pueden conocerse son *real-efectivos*. Dicho de otro modo, para Kant sería dogmático afirmar que la razón humana puede comprender el principio de unidad y que éste es el auténtico y único límite de la palabra o, según sus términos, del entendimiento como facultad activa y sintetizadora. Sin embargo, al diferenciar entre *Grenze* y *Schranke*, considero que Kant no se opone del todo a la tesis que deseo sostener.

La crítica kantiana a la investigación del principio de unidad, entendida ésta como dogmatismo, señala que a la razón humana no le son —ni le pueden ser— *dados* los objetos de los que pretende hablar la metafísica. En este sentido, la metafísica como disposición natural del ser humano es un hecho, mas no posee fundamento para poder desarrollarse como ciencia, ya que no se *limita* a hablar de algo concreto. Por lo mismo, la metafísica no sólo no fundamenta ningún otro saber, sino que, a su vez, no hay ciencia alguna que pueda fundamentarla en su pretensión especulativa. Dicho de otro modo,

para Kant una ciencia puede progresar ilimitadamente en su historia sólo si ha dado con una suerte de *limitante*, es decir, un *objeto de investigación real*:

...la razón humana [y con ello el saber metafísico] no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno. La *ampliación de los conocimientos* en la matemática y la *posibilidad de invenciones* siempre nuevas *llegan hasta lo infinito* [...] Pero no se puede desconocer aquí las limitaciones [*Schranken*], pues la matemática se refiere sólo a los *fenómenos*, y aquello que, como los conceptos de la metafísica y la moral, no puede ser objeto de la intuición sensible, yace completamente fuera de [la] esfera [de la matemática], y ella [la matemática] nunca puede conducir hasta allí [...] No hay pues, un progreso continuo hacia estas ciencias [hacia la metafísica y la moral] ni una aproximación continua a ellas...<sup>214</sup>

De esto dicho por Kant comprendemos lo siguiente. En primer lugar, la matemática y la física poseen fundamento porque su ámbito de saber encuentra limitantes que determinan y aseguran sus objetos de exploración. Además, estas limitantes, dándose en los fenómenos de la intuición sensible, se refieren a condiciones de posibilidad de la representación. Por último, la limitante de una ciencia, es decir, su fundamentación en la representación, es la que permite hablar del desarrollo histórico verdadero. La definición de lo limitante (*Schranke*) en Kant es, pues, el fundamento objetual-fenoménico que valida un saber y que lo restringe o enmarca en su propio ámbito. De ahí la afirmación de que la matemática ni se ve obligada a avanzar hasta fundamentar la metafísica, ni puede hacerlo. Tal limitante, en opinión de Kant —y paradójicamente, al menos de acuerdo con mi investigación—, sería en principio el sentido positivo del límite humano, dado que indica la necesaria relación entre la razón humana y “algo otro”: «Que la intuición, y por lo tanto el conocimiento, es *finita* quiere decir que es *dependiente*, o sea, que *es reconocimiento de lo que de suyo se muestra, de lo que hay*; que no crea lo que conoce, sino que ello le viene dado».<sup>215</sup> Entonces, ¿qué quiere decir, por su parte, *Grenze* y de qué modo retrotraer, en esta interpretación que llevo a cabo, la positividad del límite desde la *Schranke* a la *Grenze*?

Que el saber se fundamente en un cierto límite-principio es, en estos términos tan generales, lo que hemos desarrollado en el capítulo anterior. Sin

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, § 57, Ak. 352-353. Las cursivas son mías.

<sup>215</sup> Felipe Martínez, *Releer a Kant*, p. 43. Las cursivas son mías.

embargo, justamente en el caso de la metafísica, Kant afirma que ésta no posee tal principio, porque no se refiere a nada dado como objeto sensible. En otros términos, mientras que las ciencias tienen un objeto-real y determinado de investigación (limitante), la metafísica tiene, a lo más, un objeto-temático o, en palabras de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, un objeto-trascendental, del cual busca dar razón (límite). En la terminología kantiana, entonces, este límite (*Grenze*) es en cierto modo un objeto i-limitado, dado que «...es desconocido por igual, tanto con respecto a la intuición interna como a la externa».<sup>216</sup> No obstante lo anterior, el objeto de investigación metafísico no es una nada, sino que puede ser caracterizado y adquiere contenidos quizá no precisos, pero tampoco indiscernibles, pues surge de la búsqueda *incondicionada* de la condición de los juicios de relación *como si* las categorías de relación pudiesen ser conocidas absolutamente, es decir, «...en todo respecto (de manera *ilimitada*) [...] lo cual, a su vez, es *lo más* que puedo decir acerca de la posibilidad de una cosa».<sup>217</sup>

Al respecto, cabe señalar que Kant se sirvió de una definición demasiado laxa de la metafísica para hablar de su quehacer y de sus fuentes.<sup>218</sup> Sostiene, sin más, que este saber, debiendo ser literalmente metafísico, es no-empírico. Considera asimismo que, en consecuencia, el objeto de indagación se encuentra más allá de lo fenoménico, de tal suerte que no hay experiencia (ἐμπειρία) del mismo. Expuesta así la tesis fundamental de Kant, se diría que en él hallamos el clásico dualismo —ya sea epistémico, ya ontológico— de un mundo escindido entre lo sustantivo-permanente y lo

---

<sup>216</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 372.

<sup>217</sup> *Ibid.*, A 324, B 381. Las primeras cursivas son mías.

<sup>218</sup> Evidentemente, sería injusto omitir las significaciones de la metafísica que ofrece el Kant crítico, de acuerdo con el cual: «La metafísica se divide en la del uso *especulativo* de la razón pura, y en la del uso *práctico* de ella, y es, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de las costumbres*. Aquélla contiene todos los principios racionales puros del conocimiento *teórico* de todas las cosas obtenidas por meros conceptos (y por tanto, con exclusión de la matemática); ésta los principios que determinan *a priori el hacer y el omitir*, y los hacen necesarios. Ahora bien, la moralidad es la única conformidad de las acciones a leyes, que puede ser deducida enteramente *a priori* a partir de principios. Por eso, la metafísica de las costumbres es propiamente la moral pura, en la que no se pone de fundamento ninguna antropología (ninguna condición empírica). La metafísica de la razón especulativa es lo que se suele llamar metafísica en *sentido estricto*; pero en la medida en que la doctrina pura de la moral forma parte, sin embargo, del tronco particular del conocimiento humano por razón pura, y particularmente del filosófico, conservamos aquella denominación para ella...». *Ibid.*, A 841-842, B 869-870. Sin embargo, estas determinaciones de la metafísica son las que arroja, como resultado, la disección o crítica de la razón en la filosofía trascendental y no se trata, en realidad, de la interpretación con la que Kant comprende la historia de la filosofía. Ésta se juzga a partir del sentido de metafísica que a continuación específico.



accidental-cambiante Y es que los propios términos que elige Kant para explicar la diferencia entre lo empírico y lo no-empírico se prestan una y otra vez a llevar a cabo esta interpretación dualista.

Hay tres formulaciones harto conocidas —dos de ellas más que la tercera— y sumamente reiteradas en la obra de Kant, en las cuales discierne entre objetos empíricos del conocimiento verdadero, por una parte, y quimeras no empíricas de la dialéctica metafísica, por otra. Las formulaciones son: el dualismo entre dos entes (o mundos) denominados el *sensible* y el *inteligible* (*Sinnenwesen, Verstandeswesen*); en segundo lugar, la diferencia entre lo sensible como *fenómeno* y lo inteligible como *noúmeno*; y, finalmente, la distinción entre *representación* y *cosa en sí*. Todos estos conceptos que expresan lo no-empírico son formulaciones negativas que, en principio, adquieren sentido sólo por contraposición a lo sensible. Quizá de ahí la facilidad con que se pueden interpretar estas duplas como dualismos.

En primer lugar, al hablar de dos entes o mundos, uno sensible, el otro inteligible, parece haber implícito la asimilación de un dualismo ontológico. Hablar de la contraposición entre lo sensible y lo inteligible entitativamente, en efecto, trae a las mentes la idea de distintos modos de *ser*. No obstante, esta interpretación sería bastante inadecuada a la filosofía trascendental porque el dualismo ontológico se dice respecto de las cosas reales (*res*), las cuales no son tema de análisis en la filosofía crítica. El análisis trascendental kantiano se ocupa sólo de las condiciones de posibilidad del conocimiento, no de una determinación ontológica. O, más aún, de entre quienes interpretan la filosofía kantiana como auténtica ontología, también se elude la posibilidad de cualquier dualismo ontológico como resultado de las afirmaciones de Kant, mediante la distinción entre la “simple” determinación del *ámbito de ser* que él lleva a cabo, por una parte, y la determinación de lo ente, por otra: «...aquello en que consiste la legitimidad, las “condiciones de la posibilidad” del modo de validez en cuestión, habrán de ser meramente las condiciones de la posibilidad de todo *ente* en ese modo de ser, o sea, meramente aquello en lo que, en ese ámbito, consiste *ser* [...], no habrán de contener ellas mismas *lo ente*...». <sup>219</sup>

Por otro lado, el dualismo ontológico se deriva igualmente de los términos *fenómeno* y *noúmeno*, a lo que se añadiría un dualismo epistemológico, puesto que esos términos dan a entender que al ente mismo le

---

<sup>219</sup> F. Martínez, *Releer a Kant*, p. 41.

corresponden dos modos de darse, los cuales serían recibidos por nuestra razón según modos distintos de una facultad. Tendríamos, pues, tanto accidentes que muestran a nuestros sentidos la apariencia del ente, como una sustancia interna que se ofrece a nuestro pensamiento. Esto no sólo resulta igual de inadecuado al propósito de Kant en la medida en que se afirma o se niega algo sobre los entes, sino también en la medida en que se estaría hablando de dos modos de intuición (sensible e intelectual), las cuales harían superflua la distinción de las facultades elaborada por Kant. Finalmente, hablar sobre la representación como algo distinto de la cosa en sí, parece un simple cambio de terminología para hablar del esquema sujeto-objeto.

Sin embargo, Kant no pretende establecer dualismos con su idealismo trascendental. Además de las formulaciones negativas de lo no-sensible, también ofrece un modo positivo —en mi opinión y según mi investigación— de referirse al objeto de indagación de la metafísica, al hablar del *Grenzbegriff*, esto es, *concepto límite*, cuyo sentido nos permite dar con lo positivo de la metafísica misma y su historicidad. En tanto *concepto*, Kant da a entender que este objeto temático de la filosofía primera pertenece a la razón. Es decir, lo no-empírico es tan constitutivo de la mente humana como lo son la intuición y el entendimiento. ¿Qué quiere decir, por su parte, límite? La definición más concreta de *Grenze* la hallamos en el siguiente pasaje de los *Prolegómenos*:

Los límites [*Grenzen*] presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y lo encierra; las limitaciones [*Schranken*] son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tienen integridad absoluta. Nuestra razón ve en torno a sí un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede tener nunca conceptos determinados de ellas y está limitado sólo a los fenómenos.<sup>220</sup>

El límite es lo que permite ver el esquema de la razón en su totalidad, es decir, el límite es una *apertura* de la razón. Con ello afirma Kant una propiedad dialéctica de la razón; no me refiero a la dialéctica tal como la presenta en su *crítica*, a saber, ilusoria y sofisticada. Quiero decir que, si bien la razón como naturaleza humana ha de verse limitada (*eingeschränkt*) a los fenómenos, con tal de decir algo verdadero, no obstante, lo que la razón en tanto facultad metafísica avista en el límite no es algo por completo escindido

---

<sup>220</sup> I. Kant, *Prolegómenos*, § 57, Ak. 352.

de los fenómenos, sino el complemento de éstos *desde* la representación misma. La noción de *Grenze* en Kant es como un umbral. Las ciencias positivas están limitadas y supuestamente se desarrollan históricamente de modo sistemático-progresivo, pero ese límite no se lo dan a sí mismas, tal como reitera Kant en sus obras. Para dicha de-limitación se requiere la doble perspectiva de lo dado a los sentidos y lo que sin ellos se presta a interpretarse como principio del saber. Esta perspectiva dialéctica la logra la metafísica. A esta suerte de vigilancia la denominó Kant la restricción de la metafísica en su función positiva. Considero, no obstante, que tal positividad no se agota en el restringir.

Este umbral, que es el límite kantiano, es una liberación de la razón misma, incluso aunque esa liberación emerja desde el “cerco” de la representación. La razón va más allá de los sentidos, no en dirección a la sustancia supra-mundana del ente, sino en dirección a sí misma y, por tanto, desde sí misma comprende lo que el principio de unidad es. Y, así como semejante proceder más allá de los sentidos es necesario, la comprensión del principio de unidad que se obtiene de ello como resultado es igualmente necesario, aunque sea a modo de hipótesis. De ahí que necesitemos comprender y actuar *como si* hubiese un entendimiento en lo ente. En la *Crítica de la razón práctica* determina Kant esta necesidad como postulados de la razón válidos sólo para la moral; sin embargo, en la *Crítica del discernimiento* reconocerá también dicha necesidad en correspondencia con nuestra facultad de entender. Para examinar esta última intuición que tuvo Kant al final de su obra, hay que comprender qué interrelación hay entre el concepto límite y lo sensible.

Dado que lo sensible, en cuanto fenómeno, y lo inteligible, como noúmeno, no pueden ser tratados más que de modo trascendental, esto es, en conformidad con la intuición receptiva y la espontaneidad del entendimiento, con el concepto límite *nada se dice sobre lo ente* o sobre distintos modos de ser del ente. El “en sí” de la *cosa-en-sí* no indica algo semejante a la “sustancia interna” del ente, y menos aún implica lo “externo” a la razón humana. Entre fenómeno y noúmeno, o entre representación y cosa en sí, por tanto, no se juega la diferencia entre lo subjetivo que es *para-uno* y lo *objetivo* que es *por-sí*. De hecho, en cierto sentido, la *cosa* en sí de la que habla Kant no es propiamente una cosa (*Ding*) ni material ni determinada. Más bien se trata, como cualquier fenómeno empírico, de una “cosa” *para la representación*.

En conformidad con esta peculiaridad que plantea el sistema idealista trascendental, en rigor ninguna ciencia se encarga de *lo que es*, sino de la *representación de algo* “que es”. La matemática y la física, aunque se atienen a algo concreto, no versan sobre lo ente en cuanto tal, sino sobre lo *condicionado*, lo cual quiere decir: sobre lo determinado mediante la sensibilidad y el entendimiento. La metafísica —entendida ya según la sazón de Kant (es decir, no cómo ha sido dogmáticamente, sino cómo es en sentido trascendental)—, ocupándose de lo no-empírico, se ocupa de lo incondicionado; mas no de lo incondicionado en el ente, sino de lo incondicionado para la representación. Esto, como objeto de investigación, es un *algo* que, en cierto modo, no es algo: «Todas nuestras representaciones, en efecto, son referidas por el entendimiento a algún objeto; y puesto que los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo*, objeto de la intuición sensible; pero entonces este algo es solamente el objeto trascendental. Éste significa empero un algo =  $x$ , del que no sabemos nada...». <sup>221</sup>

Afirma así Kant que el objeto de investigación de la metafísica no nos es dado sensiblemente, no porque haya algo escondido detrás de las apariencias, sino porque el origen del objeto metafísico yace en lo sensible *en cuanto totalidad*. Dicho de otro modo, el concepto límite es un complemento del análisis de la representación subjetiva: «...el concepto de *noumenon* es tan sólo un *concepto límite* (*Grenzbegriff*) para limitar (*einschränken*) la pretensión de la sensibilidad y, por tanto, es sólo de uso negativo». <sup>222</sup> Cuando Kant dice, entonces, que la metafísica se nutre de fuentes no-empíricas, lo no-empírico no mienta lo que complementa la razón pura desde “fuera”, sino desde sí misma y, más aún, *en relación con la sensibilidad*: «Este objeto trascendental no se puede separar de los datos sensibles, porque entonces no queda nada por lo cual fuera pensado. En sí mismo no es, por consiguiente, objeto alguno del conocimiento, sino sólo la *representación de los fenómenos* bajo el concepto de *un objeto en general*». <sup>223</sup>

Desde luego, ante esta tesis interpretativa que presento (en torno a la relación inmanente entre noúmeno y sensibilidad) habría que hacer precisiones para evitar caer en la simplificación que una amplia discusión en torno a este aspecto de la filosofía kantiana busca eludir. De acuerdo con

---

<sup>221</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 250.

<sup>222</sup> *Ibid.*, B 311.

<sup>223</sup> *Ibid.*, A 251. Las cursivas son mías.

algunas interpretaciones, en realidad, la justificación que permite a Kant hablar de algo así como noúmeno es el particular y señalado contraste entre, por una parte, tal concepto de noúmeno (harto criticado por resultar confuso su uso o su necesidad, en tanto que no es una indicación objetiva-real, sino sólo objetiva-trascendental) y, por otra parte, el ámbito de la sensibilidad que depende de los principios *a priori* de la intuición, a saber, espacio y, ante todo, tiempo. Estas interpretaciones señalan, en efecto, que «cuando consiente [Kant] que el concepto de noúmeno sea posible, está diciendo [...] que no es analíticamente [...] necesario que todos nuestros datos sean temporales».<sup>224</sup> Si bien resulta cuestionable, con base en esa explicación, si en Kant puede hablarse de “datos atemporales” (porque el sentido interno es mediación del sentido externo y ambos son los únicos que permiten que haya lo *dado*, los datos), no cabe duda de que la temporalidad ha de distinguir la naturaleza trascendental del fenómeno y del noúmeno y, así, su diferencia respecto de la sensibilidad.

El propio Kant, en su obra póstuma, explica el “origen” del noúmeno «según conceptos (*logice oppositum*)».<sup>225</sup> Dicha *oposición lógica* es privilegio del pensar, ya que la *espontaneidad* del pensar permite concebir lo dado, aun cuando no por ello necesariamente sea *conocido*, y es bajo esta condición que lo dado puede ser algo dado *para el sujeto*, es decir, algo “recibido”. De este modo, «...si es una condición (material) necesaria de la experiencia humana que algo afecte a la mente, es una condición necesaria de la *explicación trascendental* de tal experiencia que este algo sea considerado [...] como objeto trascendental».<sup>226</sup> Bajo esta distinción temporal y lógica se justifica, pues, que el noúmeno no equivale a *cosa-en-sí* (toda vez que Kant usa esta expresión para hablar de lo in-cognoscible *del ente*) y, por lo tanto, que el noúmeno no se explica mediante la sensibilidad. De tal suerte que ni siquiera haría falta recurrir a la sensibilidad para explicar por contraste el noúmeno, puesto que el noúmeno es un límite que se explica “del lado” de la analítica del entendimiento:

...nosotros somos incapaces de imaginarnos el tener experiencia atemporal, y no podemos ni siquiera decir cómo podríamos saber que algún otro tiene experiencia atemporal, o que capta una realidad

---

<sup>224</sup> Jonathan Bennett, *La crítica de la razón pura de Kant*, p. 80.

<sup>225</sup> I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, XXII, 46.

<sup>226</sup> Henry Allison, *El idealismo trascendental de Kant*, p. 383.

atemporal. En este único caso, la noción de “límite” no puede ser elucidada mediante una explicación de lo que llevaría consigo el que se eliminara el límite; y sin embargo es un límite genuino.<sup>227</sup>

Más aún, se sostiene también que la determinación del noúmeno, para ser consecuente con lo que Kant quiere dar a entender, ha de “rehuir” a toda referencia a la sensibilidad, pues esa referencia exigiría explicar en qué sentido noúmeno e intuición se relacionan —o no—, lo cual, en todo caso, sólo vale para Kant si se piensa que existe una intuición no sensible o no humana (entiéndase, divina). Sólo que, así, la intuición deja de ser pasiva, se vuelve activa, y el pensar, en su capacidad de *conocer*, ya no tiene sentido:

...la noción de un [...] conocimiento absoluto o intuición absoluta [...] sería, en el acto mismo de conocer, creación de lo conocido; conocimiento tal que en él no aparecerían las cosas así por ser ellas así, sino que las cosas serían así porque en ese conocer se las conoce así. A este conocimiento, [que] sólo se trata para decir que *no* se trata de él, le llama Kant *intuitus originarius* (“intuición originaria” o “creadora”).<sup>228</sup>

Por tanto, cuando afirmo que el sentido del noúmeno como concepto límite ha de comprenderse *en relación con la sensibilidad*, no pretendo pasar por alto la oposición del noúmeno ante la temporalidad, ni sugerir que el noúmeno sea la afirmación kantiana de algo así como la intuición original ni, finalmente, suponer que el noúmeno equivale a *cosa-en-sí*, tal como si hubiese un objeto trascendental que coincidiese con un objeto real. La relación —en la que insisto— entre noúmeno y sensibilidad la tomo desde el propio sentido en que Kant la asume como *posibilidad*: «El *noumenon*, en oposición al *phaenomenon*, es el Objeto en el fenómeno pensado por el entendimiento, en la medida en que contiene en sí un Principio de posibilidad de proposiciones sintéticas a priori; y pertenece a la filosofía trascendental».<sup>229</sup>

La positividad que concibo en el *concepto límite* no consiste, pues, en interpretarlo como lo objetivo mismo, ni como representación de lo objetivo en sí, sino precisamente en el origen trascendental del pensamiento que Kant le atribuye. Ello lo interpreto como el re-conocimiento, por parte de la razón pura, de ese límite que no equivale a limitación.

---

<sup>227</sup> J. Bennett, *La crítica de la razón pura de Kant*, p. 79.

<sup>228</sup> F. Martínez, *Releer a Kant*, pp. 43-44.

<sup>229</sup> I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, XXII, 45-46.

Kant sostiene, según lo visto hasta ahora, que la metafísica como tendencia natural nunca ha existido como ciencia porque el objeto del que trata es algo solamente *posible* en la sensibilidad, mas no real-material. Si hemos de hablar de algo propiamente *real-efectivo* (*wirklich*), esto sería el fenómeno,<sup>230</sup> el cual es real porque es la condición de posibilidad de lo *condicionado*, sobre lo cual el entendimiento que poseemos, discursivo y categorial, puede implementar conceptos previos a la experiencia para dar razón de ciertas leyes. Así, concluye Kant en su analítica trascendental, «...el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro».<sup>231</sup>

Ahora bien, como resultado de la distinción kantiana entre límite y limitante, la metafísica no puede tener el mismo tipo de fundamento que las ciencias, las cuales se ven limitadas (*eingeschränkt*) por la sensibilidad. Mas esto no es un dato negativo para la metafísica, sino la afirmación de su capacidad de *discernir* desde el umbral del límite, a partir de la sensibilidad misma. «La división de los objetos en *phaenomena* y *noumena* y del mundo en un mundo sensible y uno inteligible, no puede, pues, ser admitida en significado positivo [como dado en la realidad], *aunque los conceptos, por cierto, admiten la división en sensibles e intelectuales*».<sup>232</sup> Evidentemente, con esta última afirmación Kant no quiere decir que hay propiamente conceptos-sensibles (intuición intelectual), sino que hay dos formas de referir los mismos conceptos del entendimiento a lo sensible, y esto será de especial importancia hacia el final del proyecto crítico kantiano, tal como desarrollaré en el siguiente apartado.

Para concluir esta sección, reitero la tesis interpretativa que conducirá las siguientes líneas, a saber, que la “ausencia” de objetos al que se refiera el noúmeno no significa que no haya absolutamente nada en la sensibilidad a lo que pueda referirse la metafísica, sino sólo que el noúmeno representa el principio de *todo* lo dado sensiblemente: «La razón exige esto según el principio: si está dado lo condicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado, sólo mediante lo cual lo condicionado es posible».<sup>233</sup> El quehacer de la metafísica

---

<sup>230</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 521.

<sup>231</sup> *Ibid.*, B 303.

<sup>232</sup> *Ibid.*, B 311. Las cursivas son mías.

<sup>233</sup> *Ibid.*, B 436

viene a ser, por ello, la síntesis de las condiciones de los fenómenos hasta su principio “remoto”. Dado que la síntesis de los fenómenos es función de los conceptos del entendimiento, la razón —que propiamente no genera conceptos, pues las *ideas* son, en rigor, las *categorías*, pero en su uso trascendente— no puede más que llevar a cabo una síntesis de la síntesis intelectual. A causa de dicho manejo de los conceptos del entendimiento que lleva a cabo la razón, se afirma que la razón no tiene trato con objetos condicionados. Sin embargo, en esta afirmación se suele sobreentender, además, que la razón queda del todo escindida de los fenómenos, lo cual no necesariamente es el sentido del noúmeno como concepto límite.

Por lo anterior, lo incondicionado en Kant se refiere a lo absoluto de la posibilidad de la experiencia, que no es lo subsistente en el ente, sino algo propio de la representación. Los noúmenos (las ideas de la razón pura) tienen, por lo mismo, un contenido —aunque no del mismo tipo que el contenido de las ciencias positivas— y son, así, principios. Estos conceptos límites se denominan principios regulativos porque no constituyen una condición del ente, sino una regla de la razón. Sin embargo, la necesidad inmanente de la razón de llegar a dichos principios, sin que requiera afirmar o negar algo sobre el ente, halla al final del sistema crítico kantiano un uso de la síntesis del juicio que sigue siendo inmanente a la representación, pero correlativo a la naturaleza (en sentido kantiano y no griego, evidentemente) y a un *principio de unidad* de ésta. Semejante correlación, que afirma la necesidad de hablar de una racionalidad de la naturaleza a la que nuestra razón se copertenece, es la positividad y apertura del *límite* en Kant.

...puesto que un límite [*Grenze*] es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite; [...] sin quedar encerrado dentro del mundo sensible y sin extraviarse tampoco fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite [*Kenntnis der Grenze*], la razón se limita [*sich einschränkt*] a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él...<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> I. Kant, *Prolegómenos*, § 59, Ak. 361.



## § 16 Teleología orgánica

Todo pensador reelabora sus tesis y transforma sus conceptos conforme avanza su meditación en torno a los temas fundamentales. En algunos casos, como el de Kant, la primera elaboración del sistema es tan coherente y previsoramente que los futuros desarrollos parecen apenas cambiar lo esencial de una idea original. No obstante, una de las transformaciones más patentes en el sistema kantiano la lleva a cabo en la simple elaboración de una crítica *del discernimiento*. El esquema de las facultades de la primera *Crítica* queda, no tergiversado, pero sí alterado considerablemente en la última *Crítica*. La distinción entre las facultades de la intuición, el entendimiento y la razón, para las cuales se analizan sus fundamentos *a priori* en la estética, la analítica y la dialéctica trascendental, pasa a conformar un sistema en el que las facultades del entendimiento, el juicio y la razón se corresponden con *aplicaciones* a la naturaleza, el arte y la libertad, y se analizan desde la capacidad de conocer, el sentimiento de placer-displacer y la capacidad de desear.

Traigo a cuento esta transformación del sistema kantiano porque, hacia el final del mismo, *recae en el juicio reflexivo lo que antes era propio del juicio determinante, es decir, lo que era propio del concepto límite de la razón*, a saber, la síntesis de lo incondicionado dentro de la representación en relación con la totalidad de lo sensible. No quiero decir con ello que la facultad de la razón se vea desprovista en la tercera *Crítica* de las ideas trascendentales. De hecho, ello se reafirma en la *Crítica del discernimiento*. No obstante, la necesaria *totalidad de las condiciones de lo sensible*, que era lo que daba sentido al nómeno en la *Crítica de la razón pura*, se analiza ahora de un modo peculiar a partir de un juicio previamente no tematizado, a saber, el juicio reflexivo. Para mostrar esta relación cito a continuación extensamente a Kant en la *Crítica del discernimiento*, resaltando en cursivas lo que en el apartado anterior analizamos como elementos propios del nómeno de la razón pura y ahora son elementos del juicio reflexivo:

...hay tantas modificaciones de los *conceptos trascendentales universales* de la naturaleza que quedan *sin determinar mediante las leyes dadas a priori por el entendimiento puro*, porque dichas leyes sólo *atañen a la posibilidad de una naturaleza en general (en cuanto objeto de los sentidos)*, que para esa determinación también *ha de haber leyes que desde luego puedan ser contingentes conforme a la comprensión de*

*nuestro entendimiento, pero que, sin embargo, sí deben llamarse leyes y que tendrían que considerarse como necesarias a partir de un principio de la unidad de lo múltiple, aunque tal principio nos sea desconocido. Por tanto, el discernimiento reflexivo, al que le incumbe ascender de lo particular hacia lo universal, necesita un principio que no puede tomar prestado de la experiencia, porque justamente dicho principio debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos pero más elevados.*<sup>235</sup>

Pese a esta suerte de extrapolación, hay peculiaridades distintivas entre el principio del juicio reflexivo y los de la razón pura. La razón pura deriva sus noúmenos de los silogismos del entendimiento, mediante lo cual adquiere la especificidad de su contenido (como ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas trascendentales). A esas ideas de la razón las denomina Kant hipérboles, pues su deducción se retrotrae, no en sentido causal, sino “condicionalista” a las premisas de los silogismos. Es decir, que los noúmenos sean conceptos incondicionados quiere decir, evidentemente, que se refieren a la condición de todas las condiciones. Por su parte, este otro noúmeno del discernimiento (el cual no es propiamente denominado por Kant noúmeno) se basa directamente en el juicio y se retrotrae a una síntesis de todos los fenómenos según la causalidad: «La experiencia conduce a nuestro discernimiento al concepto de una finalidad objetiva y material, esto es, al concepto de un fin de la naturaleza, tan sólo cuando ha de enjuiciar una relación de causa a efecto, [...] cuando colocamos la idea del efecto de la causalidad como fundamento de su causa».<sup>236</sup>

Así, pues, buscando un concepto en la naturaleza que no puede hallarse en el entendimiento, este concepto límite del juicio reflexivo tiene otra peculiaridad aún más remarcable, a saber, que no se agota en la representación, sino que se figura lo incondicionado *en* la naturaleza. Desde luego, esto no quiere decir que Kant acepte un principio objetivo dogmático en el ente. Después de todo, la distinción entre posibilidad y realidad también pertenece, en la última *Crítica*, a modos de ser de la representación. «La naturaleza [de las facultades del conocer] manifiesta ciertas formas necesarias que ordenan la estructura permanente del objeto como objeto de la experiencia en general; son las categorías [...] Se ve [...] que no se exige la postulación de la finalidad para comprender el objeto sensible, sino más bien

---

<sup>235</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 180. Las cursivas son mías.

<sup>236</sup> *Ibid.*, § 63, Ak. 366-367.

para construir la ciencia de la diversidad formal». <sup>237</sup> La realidad, en Kant, siempre es el fenómeno dado en la intuición sensible y la posibilidad es la aplicación de conceptos del entendimiento a dicha realidad. Sin embargo, en la introducción a la *Crítica del discernimiento* añade Kant que el juicio reflexivo debe presuponer una concordancia entre nuestras capacidades cognoscitivas y *la naturaleza*; de otro modo, «...no podríamos tener ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas...». <sup>238</sup> Así, finalmente, medita Kant que el concepto *límite*, que permite ver dentro y fuera de las limitaciones del ser humano, da razón de una correspondencia entre la representación y lo *otro* de la representación.

...dado que al menos es posible considerar al *mundo material* como mero fenómeno y pensar algo como *cosa en sí misma en cuanto sustrato*, pero *colocando bajo éste la correspondiente intuición intelectual*, habría entonces un *fundamento real de lo suprasensible* [...] para esa naturaleza a la que *nosotros mismos copertenecemos*; [...] habríamos de enjuiciar entonces a la naturaleza según dos tipos de principios, sin que el tipo de explicación mecánica quede suprimido por la teleología, como si se contradijeran mutuamente. <sup>239</sup>

Debido a la vinculación tan estrecha entre todos los elementos de la filosofía kantiana, que en tanto idealista-trascendental nunca tematiza ni dice nada en torno a lo ente en sí, no resulta sencillo comprender, en sus términos, qué sería algo a-representacional. Fenómenos, categorías y noúmenos constituyen, en suma, tanto la “pequeña isla de la verdad” como el “océano del error”. ¿En qué consistiría, pues, el llamado fundamento *real-suprasensible* del mundo material? No hay, evidentemente, respuesta a esta pregunta desde el discernimiento. También la teleología del juicio reflexivo, que se ocupa de la finalidad, es, para Kant, un principio subjetivo, pero uno tal que precisamente enjuicia *como si* en la naturaleza hubiese un entendimiento que ordena aquellas leyes que sí podemos conocer mediante el entendimiento humano. Por lo mismo, señala Kant en la *Crítica del discernimiento* —tal como ya lo hacía desde los *Prolegómenos*— que hay un modo de hablar en torno a la naturaleza por *analogía* con nuestra razón.

---

<sup>237</sup> Herman de Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano*, p. 131.

<sup>238</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 185.

<sup>239</sup> *Ibid.*, § 77, Ak. 409. Las cursivas son mías.

La copertenencia entre la naturaleza y nuestro modo de comprenderla —sólo enunciada en la cita anterior— no desarrollada por Kant, es lo que para la historicidad de la metafísica tiene un peso fundamental en los autores que revisaremos en adelante. Kant tenía los elementos para analizar el modo en que el principio se muestra en toda experiencia (aun cuando él no quisiese admitir otra experiencia más que la subjetiva) y, con ello, pudo haber dado razón sobre cómo el principio se articula a sí mismo mediante el entendimiento discursivo del ser humano, pues esa es la virtud de su noción de *concepto límite*. No obstante, el modo en que comprende la teleología lo limita a un hilo conductor histórico sólo en sentido moral-causal. Para esta causalidad moral el esquema trascendental de la razón pura sigue siendo igualmente determinante. Dicho de otro modo, esta otra causalidad no se corresponde propiamente con otra concepción de *tiempo* o de movimiento, tal como se esperaría de una consideración en torno a la *historia*. Y aquel esquema trascendental prevalece porque:

...la causalidad es una categoría regulativa, no nos da ella misma la existencia de la causa, sino sólo la regla para buscarla y reconocerla cuando nos venga dada en la experiencia, pero ésta, en cuanto tal, no nos ofrece la causa final, las representaciones, la conciencia. En relación a la causa, la razón tiene un margen muy corto, sólo puede postular a priori su propia causalidad, esto es, la libertad.<sup>240</sup>

Pese a ello, en esta causalidad moral y su fundamento, la libertad, se atisban otros rasgos de la filosofía kantiana que se han transformado respecto de la *Crítica de la razón pura*. Es decir, aun cuando la causalidad mecánica, tal como la anterior cita de la *Crítica del discernimiento* indica, no es atenuada, ni sustituida, ni negada por esta otra causalidad moral teleológica, y pese a que la determinación de la realidad como “cosa en sí” tampoco es objeto de consideración de la teleología, el noumeno o concepto límite, esbozado por estas nuevas reflexiones kantianas, apunta a la realidad o *efectividad de la representación*. Quiero decir que esta otra causalidad pone de manifiesto que la representación kantiana *en su conjunto*, además de su pasividad propia de la función especulativa de la razón, adquiere en su función práctica, pero también *en su conjunto*, el carácter activo de un desarrollo objetivo que, además, se justifica no por la intuición y el entendimiento, sino por la razón

---

<sup>240</sup> Jacinto Rivera, *Kant: la “Crítica del juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 97.

en cuanto tal (la voluntad) y *depende de lo nouménico para constituirse propiamente*. Kant indicó esto en su obra póstuma en los siguientes términos:

...yo utilizo las categorías para hablar del *noumenon* [...] La causalidad por leyes morales hace de mí mismo un *noumenon* [...] aunque no haya nada por lo que pueda [...] hacer de ello uso alguno en favor de la especulación sobre la índole de los Objetos. El uso teórico es aquél en conformidad con el cual las representaciones pueden depender de los Objetos, por lo que toca a la existencia de estos; el práctico, por el que la existencia de los Objetos depende de las representaciones [...] Precisamente este mismo tipo de causalidad no puede convenir a ninguna cosa en el tiempo, pues ésta se halla entre las percepciones naturales.<sup>241</sup>

En conformidad con lo que desarrollé previamente, al final de esta cita, de esta reflexión póstuma de Kant, se encuentra la insistencia en la diferencia entre noumeno y tiempo, lo cual enfatiza que la teleología no rebasa el carácter de objeto trascendental, es decir, en sentido estricto, la representación de la razón pura práctica no “se vuelve” real. No obstante, tiene manifestaciones de su existencia objetiva y a ello apunta la teleología y la historicidad en Kant: «...la razón pura contiene [...] principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *acción*, o en otras palabras, en la *historia de la humanidad* [...] Los principios morales de la razón pueden producir acciones libres, y por ello tienen realidad objetiva».<sup>242</sup>

Ahora bien, ¿por qué limitar esta objetividad a la moralidad? En parte, quizá —y allende el propio interés legítimo e “íntimo” que Kant siempre mostró por la filosofía moral en general—, porque el sentido de la teleología le fue legada a Kant por la tradición más próxima a él (cristiana-moderna) y no por la tradición griega. Muestro a continuación una sucinta genealogía histórica de dicha conceptualización de la teleología, genealogía que me parece importante porque perdura hasta el siglo XX, causando el rechazo de la posmodernidad a cualquier discurso teleológico.

---

<sup>241</sup> I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, XXI, 418-419.

<sup>242</sup> Dulce María Granja, *Lecciones de Kant para hoy*, p. 311.

## § 17 *El origen de la teleología y la síntesis de lo múltiple*

En los siglos XVIII y XIX la teleología causa, por decir lo menos, desencanto. En un epigrama de Goethe y Schiller titulado *El teleólogo*, observamos la crítica que de común se le hace a la teleología: «Cuánta veneración merece el creador del mundo, quien misericordioso, al crear el árbol de corcho, inventó también el tapón».<sup>243</sup> Qué mayor ridículo —según esta ironía poética— que creer que el *phellodendron* tiene su finalidad en algo artificial y posterior a su existencia, esto es, en la botella en la que se vierte el vino. Mas esta ironía revela un prejuicio histórico, a saber, que la finalidad es algo *ajeno* al ser del ente y *posterior* en la temporalidad del ente.

Afirmo que esto es un prejuicio porque, pensada así, la teleología se basa en una escisión entre el ente y su ser, a pesar de que en su origen la noción de finalidad buscaba comprender la unidad y el principio de esta unidad. ¿Cómo se llega a este dualismo entre el ente y su ser, entre lo que es y su finalidad? Considero que proviene, en parte, de la interpretación medieval del *τέλος* griego y, en parte, de la interpretación moral de la finalidad en la modernidad.

La noción que se asocia de inmediato a la teleología es la de *causa final*, que no surge de Aristóteles, sino del medievo. Entre el concepto de *τέλος* y el de *finis* se filtra una confusión que permea en la historia. *Τέλος* quiere decir *meta* en tanto forma intrínseca del ente, mientras que *fin*, aunque bien podría entenderse de este modo, también tiene el significado de término.

En el medievo, en contra de los naturalistas que sostienen que todo se hace por necesidad de la naturaleza, Tomás sostiene que la razón del ser y del movimiento del ente reside en una causa final que proviene de Dios. Allende la escisión que ya de por sí implica una sustancia divina y una sustancia creada, resulta muy problemática la reinterpretación tomista del *τέλος*, dado que identifica la causa final con la causa eficiente. Así, la finalidad, lejos de enriquecer su sentido, restringe su significado. La noción de teleología queda asentada en Tomás del siguiente modo: «una causa es fin en cuanto es *pretendido* por el agente y en cuanto se *terminan* en él las operaciones del agente mismo».<sup>244</sup> De esta definición derivan los siguientes tres atributos problemáticos legados a la modernidad: primeramente, el fin indica el

---

<sup>243</sup> Wolfgang von Goethe y Friedrich Schiller, *Xenien*, p. 400. La traducción es mía.

<sup>244</sup> Santo Tomás, *Los principios de la naturaleza*, 4, p. 23. Las cursivas son mías.

cumplimiento de un *plan* que, en segundo lugar, lo establece *una voluntad* y, así, por último, la finalidad se impone desde algo *externo* al ente.

Estos atributos se basan en que lo creado no posee razón propia, sino que todo participa del ser mediante Dios. Ello implica una jerarquía, en la que la causalidad se retrotrae a un género supremo. Teniendo este género voluntad, el fin se interpreta como una *intención* de bondad que subsume en sí todo bien (perfección) particular. Según esta jerarquía, «[es] lo mismo decir causa próxima que causa posterior, y causa remota que causa primera».<sup>245</sup> De este modo, los entes tienen un fin en sí sólo accidentalmente; el fin del ente no es fin final, sino intermedio. El bien de cada ente es, en efecto, sólo una imitación imperfecta del bien supremo. La finalidad particular cede ante la finalidad proyectada por Dios, pues sólo en él la creación halla inicio y término. Afirma, por tanto, Tomás: «Dios es más fin de cualquier cosa que el propio fin próximo de cada cosa».<sup>246</sup>

Al igual que Aristóteles, Tomás distingue dos tipos de finalidad, a saber, *para bien de algo* y *con vistas a algo*; el primero es fin último y el segundo un fin utilitario o fin que persigue una cosa con vistas a otra. Y aunque, para Aristóteles, el sentido eminente de la finalidad era el propio bien de cada ente o su perfección, la teleología cristiana reconfigura el sentido de esa perfección, al ser *obra* y fin de Dios, de tal modo que dicha perfección no es propia del ente más que accidentalmente: «El fin último de cualquier agente es él mismo, puesto que nos servimos de lo que hacemos en provecho propio. [Dado que] Dios es la causa eficiente de todas las cosas [...] él mismo es el fin de todas las cosas».<sup>247</sup> Así, se asocia la teleología con la búsqueda de cierta utilidad o servicio, ya sea de la naturaleza como medio para el hombre, ya sea del hombre como siervo de Dios. Éste es el carácter específico de la teleología tomista. De esta concepción se deriva la búsqueda en la naturaleza de una relación meramente causal conforme a fines que no pertenecen a cada ente por sí mismo. En esta clave leyó Spinoza el afán humano de dar razón de la naturaleza a partir de causas finales y criticó severamente, como asilo de la ignorancia, el que se afianzase esa causalidad final en la voluntad de Dios:

...los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, 5, p. 25.

<sup>246</sup> Santo Tomás, *Suma contra los gentiles* II, III, XVII, p. 89.

<sup>247</sup> *Ibid.*, III, XVII, p. 91.

las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan [y] una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas...<sup>248</sup>

La modernidad, efectivamente, estrecha aún más el sentido de la finalidad. Ésta no da razón del ente por sí, pues a éste se le considera medio. Implícito hay en ello una escisión que da al dominio de la materia natural una causalidad propia, a saber, la eficiente, y se arrebatada al ente su constitutiva finalidad, la cual se delega a un tipo de causalidad que corresponde a un “uso” *práctico*, no sólo en sentido utilitario, sino moral. Así, Leibniz puede dar razón de un mundo entitativo que se mueve por causas mecánicas, y lo que queda por explicar, no desde la naturaleza, sino a partir de la gracia, es otro tipo de orden contrario a la efectuación mecánica de la materia, es decir, el orden de la libertad. Leibniz, en efecto, según la perspectiva espiritual del mundo y dada la indiferencia sustancial mutua de las mónadas, debía recurrir a causas finales que pre-estableciesen la armonía de los átomos sustanciales; éstos «...no dependen en absoluto del *principio de la necesidad*, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del *principio de la conveniencia*, es decir, de la elección de la sabiduría».<sup>249</sup>

Y aun cuando Leibniz se esforzó a lo largo de su obra en mostrar la perfección del mejor de los mundos posibles, la unidad en ese mundo se reveló como un dualismo en el que las causas eficientes y las finales actúan en distintos aspectos de las sustancias, como indiferentes unas de las otras y en sentidos contrapuestos. La teleología deviene así un elemento de un dualismo más. Al lado de los dualismos naturaleza-espíritu, necesidad-libertad o cuerpo-alma, hallamos el dualismo mecanicismo-teleología. Esta teleología no explica el movimiento del todo, sino el devenir moral espiritual, pues la finalidad en Leibniz es «...la reunión de todos los espíritus [que] debe constituir la ciudad de Dios, es decir, el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los monarcas».<sup>250</sup>

De acuerdo con estas concepciones teológicas y morales, la pregunta por la finalidad no se corresponde ya con la pregunta por la *verdad*, muy diferente a lo que vimos —al menos de paso— con Aristóteles. La

---

<sup>248</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, I, Apéndice, p. 97.

<sup>249</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 11, p. 687.

<sup>250</sup> G. W. Leibniz, *Monadología*, § 85, p. 710.



disociación entre finalidad y verdad es muy clara en Descartes. Él asegura que hay certeza del conocimiento de Dios, en tanto causa absoluta, al aseverar que hay *realidades objetivas*, esto es, las ideas, que se corresponden, en cuanto tales, con *realidades formales*, es decir, las existencias sustanciales, todas las cuales, como atributos, dan razón de Dios.<sup>251</sup> Esa explicación mediante las determinaciones de la *realidad* es, quizá, la más rigurosa que ofrece en su tercera meditación. Sin embargo —y esto es significativo—, parte en esa misma meditación de un principio aristotélico que revisamos en el capítulo anterior, a saber, que no se puede proceder al infinito en la explicación de las causas.<sup>252</sup> Aun así, mientras que esa “consigna” obliga a Aristóteles a meditar la *finalidad* en cuanto tal, esto es, como *límite-principio*, Descartes, por su parte, justo en la cuarta meditación, consagrada a la verdad, afirma: «...estimo que las causas finales no tienen utilidad alguna en física; pues sería temerario investigar los fines de Dios».<sup>253</sup>

Así, pues, la finalidad en la modernidad es básicamente un “sinónimo” de tras-fondo, sea por lo in-aparente de ésta o por lo in-operante. Desterradas en la modernidad del “ámbito” de la verdad, las causas finales preguntan, más bien: ¿en dónde halla su término lo ente?, ¿qué intención sustenta ese término?, y, ¿qué autor o agente dona la direccionalidad del movimiento? Estas preguntas no interrogan por la prioridad ontológica, sino por la prioridad temporal de la causalidad del ente, es decir, ¿qué destino o utilidad dona al ente su fundamento?, incluso, ¿qué sujeto hace las veces de principio de esa racionalidad? Es interesante, al respecto, la siguiente observación:

El núcleo [del] problema teórico de la teleología lo veo aquí: que, en las construcciones objetivo-teleológicas de la metafísica, frecuentemente nos encontramos solamente proyecciones del pensamiento subjetivo-teleológico, si bien —y esto hace continuamente el asunto tan complicado— bajo la firma de su contrario [de la objetividad].<sup>254</sup>

Brockmeier entiende por teleología objetiva la estructura de un proceso independiente del ser humano particular y por teleología subjetiva la construcción ideal de una anticipación individual. Considero esta distinción atinada porque, efectivamente, aquello que debiese ser comprendido como el

---

<sup>251</sup> Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 37-38.

<sup>252</sup> Cf. *Ibid.*, p. 45.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>254</sup> Jens Brockmeier, “*Reines Denken*”: *Zur Kritik der teleologischen Denkform*, p. 26.

orden *de* lo que es, se confunde con una suerte de pre-visión particular hecha *desde* un sustrato ajeno al ente. Dicho de otro modo, se busca dar razón de los fines a partir de una subjetividad que, si bien se tiene por absoluta (como la idea de un entendimiento divino), despoja al todo de su racionalidad. Por lo mismo, aunque, partiendo de esta concepción de la teleología, se creía problemático dar razón de la racionalidad mediante causas finales, escindidas de la naturaleza, paradójicamente lo auténticamente problemático es tratar de comprender qué habría de entenderse por “mera necesidad natural”.

La postura de Kant es más equilibrada porque no pretende hablar ni de lo meramente necesario ni de lo teleológicamente libre del ente. Sin embargo, no evita discurrir en torno a la finalidad como un modo de la causalidad que, además, se contrapone a otra causalidad. Así como Leibniz habla de dos movimientos causales indiferentes recíprocamente, Kant afirma que no hay modo de hallar un fundamento común de las causas y leyes mecánicas según las categorías del entendimiento y la causa final del juicio reflexivo, pues las leyes mecánicas corresponden a otro tipo de juicio completamente contrario a éste, a saber, el determinante.

Sin duda, Kant tenía una intuición muy fina acerca del sentido de la teleología al definir el *fin* como «...el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto...».<sup>255</sup> Esta definición tiene algo del *τέλος* aristotélico como principio de la forma del ente en su propio ser, es decir, su fundamento real y objetivo. Después de todo, «...el telos no es una ruptura cualquiera del movimiento, sino el término, en el cual el movimiento o el cambio (metabolé) llegan a su fin, es decir, se hacen perfectos».<sup>256</sup> Sin embargo, en primer lugar, Kant determina la realidad como categoría, no como la objetividad de la experiencia y, en segundo lugar, se vio arrastrado, por la tradición, a determinar los procesos naturales como matemáticos y mecánicos, según nexos eficientes en una serie “descendente” de causa a efecto, escindiendo de ello los nexos finales. A los primeros los denomina causas reales y a los segundos causas ideales. Llama la atención que a la finalidad no la determina sólo según una serie “ascendente” de efectos a causas, sino que la finalidad, afirma, es «...una dependencia tanto hacia abajo como hacia arriba...».<sup>257</sup> En otras palabras, no comprende el fin en la naturaleza como fin absoluto de los entes o como fin final, sino como fin

---

<sup>255</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Ak. 180-181.

<sup>256</sup> Rudolf Löbl, “Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff”, p. 50.

<sup>257</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, § 65, Ak. 372.

relativo. De ahí que su formulación del principio de la teleología rece del siguiente modo: «Un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es *fin* y recíprocamente *también medio*».<sup>258</sup>

La teleología kantiana no puede admitir, entonces, un fin final de lo natural, en tanto externo a la representación subjetiva, porque, para el idealismo trascendental, la síntesis de lo incondicionado en la naturaleza, como totalidad de lo sensible, sólo puede ser entendido desde la posibilidad que se refiere a una *forma general* que es, precisamente, la de lo orgánico-mediatizado. En cambio, un fin final, dice Kant, se comprende cuando se conoce el *scopus*, el blanco u objetivo particular del ente, «...lo cual requiere una relación de la naturaleza con algo suprasensible...».<sup>259</sup> Lo absolutamente incondicionado y suprasensible, desde la subjetividad, es el noúmeno y, dado que el ser humano puede comprenderse en su actuar como noúmeno (la autonomía de su voluntad legisladora),<sup>260</sup> el ser humano sólo se conoce a sí mismo según su *scopus*: «...sólo tenemos una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, orientada a fines, y que al mismo tiempo esté constituida de tal manera que la ley según la cual esos seres tienen fines se ve representada por ellos mismos como incondicionada...».<sup>261</sup>

La filosofía adquiere, con ello, la fundamentación trascendental (la posibilidad) de buscar un hilo conductor de aquel conjunto incondicionado *de fines finales* que no nos es dado en la sensibilidad (temporalmente), es decir, un hilo conductor de la historia. Y ese fin final, que niega la representación sensible, niega también la “naturalidad” del fin final, con lo cual la historia comienza a concebirse estrictamente como condición subjetiva, porque la “organidad” no es lo que la teleología kantiana comprende como fin final (en caso de que se concediese que los seres organizados son tales objetivamente en Kant), sino la *representación* de esa organización: «...el rango o estatuto de los seres racionales como fin último de la naturaleza se infiere de su capacidad reflexiva de concebir fines y organizarlos en un sistema».<sup>262</sup>

Lo anteriormente dicho, desde luego, no equivale a alguna suerte de paráfrasis de la definición kantiana de la historia. Él nunca ofrece propiamente una definición. Deducimos de los ensayos en torno a la historia

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, § 66, Ak. 376.

<sup>259</sup> *Ibid.*, § 67, Ak. 378.

<sup>260</sup> Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. 432-433.

<sup>261</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, § 84, Ak. 435.

<sup>262</sup> D. M. Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, p. 137.

que Kant la entendía principalmente como narración. Si, por nuestra parte, buscamos una determinación más precisa en esos mismos escritos, podemos basarnos en el inicio del opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y definir la historia como: “narración de las acciones humanas, en tanto fenómenos de la libertad de la voluntad, determinadas según leyes universales de la naturaleza”, si bien, propiamente, esta idea no es un concepto trascendental de la historia. Con base en el principio teleológico del juicio reflexivo, expuesto en la *Crítica del discernimiento*, podríamos cuando menos ofrecer una definición kantiana del quehacer de esta narración histórica, como el acto de «...rebuscar lo que la naturaleza sea capaz de hacer para preparar [al hombre] a ser fin final...».<sup>263</sup>

Con ello, el historicismo integra, gracias a Kant, los elementos de la interpretación medieval y moderna de la causa final: en primer lugar, la historia se lee mediante una intención de la naturaleza que, en segundo lugar, es extra-puesta al ente humano —dado que se indaga supra-sensiblemente en la voluntad— y, finalmente, no tiene “aplicación” ontológico-especulativa, sino moral, es decir, se ejecuta en un reino de los fines: «Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la *ejecución de un plan oculto de la Naturaleza* para llevar a cabo una *constitución [política]* interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad».<sup>264</sup>

En opúsculos como el *Probable inicio de una historia humana*, Kant lleva a cabo la tarea planteada en la tercera *Crítica*, es decir, busca en la naturaleza disposiciones que debieron haber permitido al ser humano devenir el ser racional que es, el cual puede representarse y determinarse a sí mismo como fin final. A partir del relato del *Génesis* en el antiguo testamento, pero también basándose en la conjetura de que la experiencia humana, como disposición natural, siempre ha sido la misma, desarrolla en aquel ensayo los pasos que la razón humana pudo haber transitado en su despliegue histórico para llegar a ser ente moral. No pretendo detenerme en los puntos expuestos ahí por Kant, sino llamar la atención sobre la conclusión del opúsculo.

Basándose en el relato de la expulsión del ser humano del paraíso, Kant señala que este “suceso” era evidente dado que el ser humano, creado y asentado en un *bien* absoluto, no podía obrar sino hacia lo *malo*; por tanto,

---

<sup>263</sup> I. Kant, *Crítica del discernimiento*, § 83, Ak. 431.

<sup>264</sup> I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak. 27. Las cursivas son mías.

una vez fuera del paraíso, hallándose expuesto a males, el ser humano sólo puede moverse ahora hacia el bien. Semejante movimiento, afirma Kant, «...es el factor decisivo de una primitiva historia humana esbozada por la filosofía: satisfacción con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor».<sup>265</sup>

Aunque la teleología que se postula en la naturaleza es, en términos generales, la teorización de un *principio de unidad* en tanto fundamento de lo que existe como correlato de la representación y con el cual se copertenece, en términos históricos Kant restringe esa misma finalidad a la idea directriz del progreso. Como señalamos anteriormente, Kant daba por hecho, desde el inicio de su sistema crítico, que la historia —de una ciencia— sólo podía entenderse como progreso. Y esta opinión, al final de su obra, no sólo no cambia, sino que incluso adquiere una fundamentación al interior del sistema.

El *principio* de unidad de la historia no viene a ser formulado, por lo mismo, ni como la síntesis incondicionada de lo múltiple, ni como el concepto límite, sino como *providencia*. Ésta actúa en la naturaleza según un plan con *miras a* que el ser humano se desarrolle en un continuo progreso moral, ya que el ser humano es incapaz, en lo individual, de proveerse de las herramientas de una educación moral en la sociedad y en un estado cosmopolita.<sup>266</sup> Sustentada sobre la providencia, la finalidad en la historia es, para Kant, un *destino remoto* del obrar humano y ajeno a la capacidad especulativa racional que lo distingue de las determinaciones naturales, es decir, lo distingue tanto del conocimiento del tipo de la ciencia natural como de su propia naturaleza (animal):

...la historia es el nombre de [la] descentración necesaria con respecto al “estado de naturaleza”, del mismo modo que la vida era una primera descentración con respecto a la naturaleza física [...] Puesto que el destino natural del hombre no decide sobre su esencia, nos dirigiremos al futuro del *género* humano; puesto que el individuo racional es mortal, le confiaremos a la especie, inmortal, el cumplimiento de su destino racional abortado.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> I. Kant, *Probable inicio de la historia humana*, Ak. 123.

<sup>266</sup> Cf. I. Kant, *Teoría y práctica*, Ak. 310; I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Ak. 93.

<sup>267</sup> Gérard Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, pp. 482-483.

Pues bien, las tesis de Kant sobre la metafísica, en tanto límite de la razón, se extienden hasta este punto. En resumen, el principio de unidad es una necesidad a la que indefectiblemente conduce lo condicionado de la sensibilidad, desde la propia subjetividad y la representación. Asimismo, la positividad del principio, como una copertenencia de la subjetividad con la naturaleza, da impulsos a la reflexión histórica del principio. Sin embargo, Kant restringe el alcance de estas tesis a un solo ámbito de la razón: el práctico.

Dicha restricción no se debe al eminente peso que concede Kant a la representación y a la subjetividad, pues incluso a partir de ellas, insisto, logra fundamentar los principios del juicio reflexivo y de la dialéctica de la razón, así como deduce los contenidos de tales principios. Considero, más bien, que la restricción le vino a Kant desde fuera, es decir, del modelo de la verdad y de la historia que plantea la noción de progreso. Como he tratado de mostrar, este modelo no le impidió a Kant comprender, por una parte, que el *límite* de la razón es una *apertura* que intuye la necesaria relación entre lo condicionado y su condición de posibilidad, así como tampoco lo privó de llevar a cabo, por otra parte, la fundamental conexión entre la historia y la teleología. No obstante, la noción de progreso sí lo cegó ante el reconocimiento de que el progreso mismo es sólo un modo de juzgar la ciencia metafísica que se fundamenta, de hecho, en algo previo, a saber, en aquellas dos características de la razón humana que logran expresar el sentido originario y la interrelación de la verdad y la historia. Esta interrelación, que ya el propio Kant intuyó y tematizó, la retomo a continuación con base en el historicismo de la investigación del principio de unidad que reformula Hegel.

### § 18 *El sentido de la historia conceptual*

La tesis de Hegel que analizaré en este párrafo es, dicho en su forma más universal, la siguiente: la *historia es concepto*. En el sistema de las contradicciones de Hegel estas nociones constituyen una suerte de antítesis, cuya unidad es la idea en tanto absoluto y saber de sí mismo. Dicho de otro modo, la idea, que significa la unidad absoluta, se desenvuelve como historia y como concepto. Fundamentalmente esto implica que la idea es la conciliación de dos procesos aparentemente antípodas, a saber, tanto el devenir del pensamiento onto-lógico *a priori* del concepto como el devenir de la realización de la libertad humana en la historia, incluida en ésta,

eminentemente, la filosofía. Así, afirma Hegel en un conocido pasaje de la *Filosofía del derecho*: «Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia».<sup>268</sup>

No obstante, resulta harto difícil conceder esta unidad entre historia y concepto, y en este punto se critica continuamente a Hegel, porque el modo en que hallamos expresada esta intuición sugiere que la racionalidad de la idea en Hegel es primordialmente subjetiva, unilateral, pero voraz, pues lo conceptual impera sobre lo histórico, siendo ambos “ámbitos” disímbolos. En otras palabras, la crítica declara: si *con base en el concepto* y su devenir lógico-*a priori* ha de hacerse comprensible la historia, entonces el sistema de las categorías lógico-ontológicas tendría que responder a la inmensa variedad de interpretaciones y descubrimientos históricos, lo cual es evidentemente ingente. Esta crítica la expone de forma más concisa Taylor en el siguiente pasaje:

...existe de hecho un desajuste entre la historia y la lógica. Las relaciones conceptuales en su forma general dan lugar a demasiadas combinaciones como para formar una estructura *a priori* muy rigurosa, y los eventos históricos dan lugar a demasiadas interpretaciones, en las que los conceptos de alto nivel como “universal”, “particular”, “individual”, no permiten mucho juego. Uno siente que el sistema alojaría un amplio margen de cambios en el curso de la historia si de pronto descubriéramos que nuestro conocimiento del pasado fue erróneo.<sup>269</sup>

Es decir, el enclave de la historia mediante el sistema de la lógica pareciese inadecuado, porque el concepto lógico se articula con una rigurosidad dialéctica tal que no permite el juego de recomposición que la continua reinterpretación de la historia demanda. En esta crítica se halla siempre el problema de la supuesta incompatibilidad entre verdad e historia: si aquel sistema conceptual de la *Lógica* es la verdad y la racionalidad expuestas en su integridad y pureza, la historia, entonces, parece un fenómeno para el cual no hay auténtica racionalidad.

Tendría mucho mayor sentido invertir la fórmula hegeliana de la *Filosofía del derecho* y decir, más bien, que: lo que enseña la historia lo muestra con la misma necesidad el concepto; después de todo, la gestación del concepto hegeliano es efectivamente resultado histórico del pensar

---

<sup>268</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 63.

<sup>269</sup> Charles Taylor, *Hegel*, p. 338.

occidental, no su principio genético. Y, de hecho, el propio Hegel se afana en mostrar también esto último con su sistema. Cuando afirma que la última filosofía que surge en la historia ha de dar razón del principio que exponen las filosofías anteriores, se da a entender que el conocimiento acerca de la tradición es condición de posibilidad de la ontología, la cual busca decir algo *a priori* sobre el todo.

Empero, pese a reconocer la prioridad del decurso histórico como medio gracias al cual se llega al concepto absoluto, se suele entender igualmente esta tesis como una mera acentuación de la primacía del concepto, ya que implica que un resultado (algo *a posteriori*) puede constituir, en la historia, una meta o finalidad (algo *a priori*). Es decir, la tesis teleológica de la historia —que, sin duda, es para Hegel un principio esencial— también trae a las mentes el conflicto entre verdad e historia, pero esta vez a causa de lo arduo que es dar razón de lo absoluto: si el decurso de la historia es un continuo desarrollo de teorías que proporcionan una enorme gama de interpretaciones, la verdad absoluta permanece siendo solamente una aspiración.

El énfasis de Hegel al hablar de la unidad entre concepto e historia, según la interpretación que a continuación desarrollo, recae, más bien, en que, de hecho, no hay una prioridad del concepto sobre la historia ni de ésta sobre aquél, y ello en razón de su identidad. De hecho, la teleología hegeliana trata de formular lo más adecuadamente posible esta identidad sin primado.

Para desarrollar esto comienzo por distinguir la concepción hegeliana de la dirección o sentido del desarrollo histórico frente a la manera corriente de considerar el progreso en la modernidad. Posteriormente, me centraré en el esclarecimiento de la relación entre historia y espíritu para examinar a qué se debe la concepción de una finalidad de la historia. Finalmente, expondré la referencia de la historia al concepto, dado que éste es el principio que, en rigor, explica la temporalidad y la teleología del movimiento histórico.

En principio, pues, la historia parece desenvolverse en un ámbito muy distinto al de las categorías lógicas. Al echar un vistazo a la totalidad del sistema del idealismo hegeliano hallamos, en primer lugar, la lógica como el pensamiento en sí, puro, análogo incluso al pensamiento de Dios previo a la creación del mundo y del hombre.<sup>270</sup> No es sino hasta el último momento del sistema, mediante la racionalidad manifiesta en lo humano, que la historia

---

<sup>270</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 199.



adquiere su contenido y determinación precisas en la medida en que la historia ha de entenderse, de acuerdo con Hegel, como «...el espíritu [...] exteriorizado en el tiempo...».<sup>271</sup> No obstante, si el sistema se comprendiese a partir de una radical escisión —escisión que, en palabras de Hegel, sirve “*a posteriori*” para exponer la unidad del todo—, se asumiría erróneamente que el todo tiene grados o niveles que no se interrelacionan y, más aún, que hay dos modos de devenir que, como dice Leibniz, se mueven independiente y paralelamente el uno con respecto del otro, a saber, el devenir atemporal del concepto y el devenir temporal del espíritu.

A los ojos de una interpretación como ésta, la vieja crítica de una separación de mundos, como la que se suele ver en Platón, recaería sobre Hegel, quien de hecho solicitaba «...abandonar la extraña manera de captar las ideas platónicas [...] como si fueran cosas existentes, pero en otro mundo o región, fuera del cual se encontraría el mundo de la realidad efectiva con una sustancialidad real diversa de aquellas ideas...».<sup>272</sup> Empero, el sistema no sufre semejante desmembramiento porque el todo no se ofrece como algo desarticulado. En rigor, no hay diferentes “ámbitos” del devenir. En este contexto planteo la pregunta por la dirección o sentido que sigue el movimiento histórico y si acaso, según sea necesario, hay que disociar este sentido de lo lógico o, por el contrario, desarrollar su asociación.

¿Hacia dónde dirige su mirada la historia y a partir de dónde? Según la representación común —previa a lo que examina Kant—, la historia es lo pasado y su transmisión, entendiéndose pasado como lo hecho por el ser humano. *Grosso modo* en eso consiste la historia desde Heródoto, es decir, la narración de sucesos específicos. Por ello la historia tenía a ojos de Aristóteles un carácter eminentemente subjetivo o, mejor dicho, contingente, «pues el historiador y el poeta se diferencian [...] por decir el uno lo sucedido y el otro lo que podría suceder. Por esa razón la poesía es más filosófica y más seria que la historia. Pues la poesía dice más bien lo universal y la historia lo particular».<sup>273</sup> Bajo esos términos y dado que de lo particular no se hace ciencia, tal como declara Aristóteles, la historia está muy lejos de la intuición, del saber o del conocimiento de la verdad.

En la modernidad, en cambio, la historia comienza a adquirir el carácter de ciencia positiva, esto es, se busca en lo histórico algo más que lo particular

---

<sup>271</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 919.

<sup>272</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 199.

<sup>273</sup> Aristóteles, *Poética*, 9, 1451 b.

de los acontecimientos. Sin embargo, la representación tradicional de la historia permea todavía la interpretación de su quehacer. Para Hume, por ejemplo, el “material” de la historia no era otro más que los sucesos humanos singulares, en cuyo transcurrir, desde el punto de vista científico, se busca lo permanente, es decir, principios que se sustraen a la variación: «...la historia no nos informa de nada nuevo o extraño [...] Su principal utilidad es sólo descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana...».<sup>274</sup> La naturaleza de la historia, por tanto, era equiparable a la de las ciencias físico-matemáticas que se ocupan en asir lo inmutable (las leyes) dentro de la multiplicidad de variaciones empíricas. Mas, pese a ganar terreno en el campo de la ciencia, de acuerdo con Hume, la búsqueda de principios no es propiamente el fin último de la historia, sino que este quehacer se elabora con vistas a la filosofía, a la que le proporciona un material de investigación:

Estos registros de guerras, intrigas, facciones y revoluciones, son otras tantas colecciones de experimentos con los que el político o el filósofo moral determina los principios de su ciencia, de la misma manera en que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, los minerales y otros objetos externos mediante los experimentos que realiza con ellos.<sup>275</sup>

La historia ha de servir, según ello, como fundamento del conocimiento que permita, por medio del ensayo de hipótesis y la aproximación a lo particular, hacerse de axiomas certeros que tengan validez universal. Aunque concebida en ciernes, la *objetividad* de un saber formal ya comenzaba a asociarse con la historia en la época inmediatamente previa a Hegel, por ejemplo, con Vico, cuya *Ciencia nueva*, «...meditando a la luz de la providencia divina la *común naturaleza de las naciones*, al haber descubierto el origen de las cosas divinas y humanas entre las naciones gentiles, establece un sistema del derecho natural de las gentes, *que procede con suma igualdad y constancia...*».<sup>276</sup> Mas el carácter positivo de la historia moderna, anquilosada en el modelo de la “experimentación” y la inducción de principios que den razón de lo particular, no basta para comprender lo propiamente histórico en opinión de Hegel. La verdad, manifiesta en lo histórico, no se reduce a esta *objetivación* de lo acaecido en el tiempo, sino que, en realidad, de acuerdo con él, la

---

<sup>274</sup> David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, VIII, 7, p. 195.

<sup>275</sup> *Idem*.

<sup>276</sup> Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, 31, p. 64. Las cursivas son mías.

positividad de la ciencia, curiosamente, singulariza la verdad en meros fenómenos y, por lo mismo, no la *com-prehende*:

[En] lo positivo de las ciencias [el] comienzo en sí mismo racional pasa a contingente porque esas ciencias han hecho descender lo universal hasta la *singularidad empírica* [...] Dentro de este campo de la mutabilidad y la contingencia no se puede hacer valer el *concepto*, sino sólo razones, [es decir, explicaciones] para la determinación que, de acuerdo con una razón, puede tomarse así, mientras que de acuerdo con otra razón, podría tomarse asá [...] También la *historia* pertenece a este grupo [de ciencias], en tanto que la idea es su esencia, pero sus fenómenos vienen a dar en la contingencia...<sup>277</sup>

La crítica de Hegel se basa, según lo anterior, en que la positividad de la ciencia reduce lo investigado a la simple exterioridad sensible. Así, aunque en la modernidad la historia parece ganar la objetividad científica, asegurándose un conocimiento universal, en realidad sólo logra tomar distancia respecto de la unidad ya presente en este “campo” de estudio que es el pasado de la humanidad. En otras palabras, el objeto de investigación de la ciencia histórica se limita a ser una representación del entendimiento (asistemático y polarizador) para el cual lo pasado, contemplado desde el presente, ha de explicarse mediante una u otra *causa*, pero no mediante la razón misma.

Este proceder que, así, se lee como algo meramente empírico, cae en la causalidad. Y, al advertir Hegel lo insuficiente del *proceder* de las ciencias positivas, también pone en entredicho el modelo del *progreso* que se orienta a un saber cada vez más “enriquecido” indefinidamente. Hacer hincapié en esto último resulta primordial dado que Hegel, sin duda, se apropia la idea de progreso como nota distintiva del sistema (de ahí justamente que se critique el saber absoluto como un mero anhelo inalcanzable o como una imposición del presente al pasado), mas esa conceptualización dialéctica rehúye el sentido de progreso tal como lo asumen las ciencias físico-matemáticas que abraza Kant. Efectivamente, vimos, Kant asume la libertad moral que opera en la historia como causalidad categorial, aun tratándose de una determinación nouménica de la razón, que históricamente se explica o, cuando menos, se enuncia con base en la providencia; «Hegel concebía, por el contrario, la libertad no como el ejercicio de ninguna forma de causalidad, sino como algo relacionado con

---

<sup>277</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 16, pp. 118-119.

nuestra capacidad para adoptar una actitud “negativa” (crítica)...».<sup>278</sup> Resulta fundamental, entonces, notar que Hegel critica un tipo de progreso positivo, del cual distingue otro especulativo. Y, al preguntar por el *sentido* de la historia en Hegel —tal como hago ahora—, se ha de precisar esta diferencia.

Para diferenciar el progreso dialéctico de Hegel del positivo, considero significativo señalar una raíz bastante particular de esta relación entre historia y progreso científico a partir de la noción de *historia natural*.

En los siglos XVI y XVII era común, mediante esta expresión, hacer referencia a la amplia gama de saberes experimentales. Dentro de estas ciencias hay, no obstante, algunos campos de investigación que no admiten la experimentación, como sucede con la astronomía y la taxonomía en el caso de la botánica o la zoología. El saber de estas ciencias naturales no experimentales consiste en una catalogación u organización sistemática de los objetos de estudio; no propiamente en una manipulación de ellos. Así, en alemán también se le llamaba a la historia natural *Naturkunde*, que podríamos verter al español como *narración* o *descripción* de la naturaleza. Una descripción tal halla su ilustre origen, cuando menos, hasta Aristóteles y su *Historia sobre los animales*. Mas, ¿qué implicaba entre los modernos y entre los griegos una “historia natural”?

Desde Aristóteles y antes aún, mediante la observación o experiencia (ἐμπειρία), la filosofía —como unidad de toda ciencia— investigaba lo intuible del ente, lo capaz de ser comprendido por la intuición del ser humano y expresado en su verdad gracias al λόγος. Esta *experiencia* griega no disociaba lo sensible de lo pensable «...puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto...»,<sup>279</sup> es decir, porque lo empírico en sentido griego no se reducía a un aspecto parcial de la naturaleza, sino que mostraba también lo racional y verdadero de las cosas. Lo concebible o conceptuable y *lo que es siendo* (ente) se comprendían en relación mutua.

Por esa misma razón, para referirse a esta complementariedad entre lo lógico y lo sensible, Platón se sirvió de la expresión περὶ φύσεως ἱστορία. Una historia acerca de la naturaleza, tal como la introduce en el *Fedón*, puede llevarse a cabo según dos caminos: ya sea mareándose en medio de lo mutable del ente para tratar de extraer lo común desde lo particular, ya sea fijando la intuición en las formas; en todo caso, ambas navegaciones eran

---

<sup>278</sup> Terry Pinkard, *Hegel*, pp. 597-598.

<sup>279</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 15, 1039 b 20.

comprendidas como aproximaciones a lo mismo. La diferencia radica en la dificultad que conlleva cada vía. Por ello habló Platón de dos navegaciones, a saber, una que en principio es más común y conducente, aunque, realizándose con viento en popa, puede arrastrar demasiado lejos (αἴσθησις), y la segunda que se lleva a cabo a contracorriente con los remos, pero que logra conducirse a donde se fija la meta (διάνοια). Platón, entonces, emplea con atino el concepto de historia en tanto que ese término significaba en la antigua Grecia el resultado de una investigación; pero tiene aun mayor acierto dado que, como el verbo ἱστοπέω indica, el versar acerca de la naturaleza es *explorar*. Quien investiga la naturaleza contempla, dado que *atestigua*: es, así, ἵστωρ.

Por su parte, el espíritu moderno no tenía ya la paciencia para este tipo de experiencia y exploración, sino que le resultaba apremiante e indispensable la experimentación *para la interpretación* de la naturaleza, es decir, para su dominio. Precisamente fue Bacon quien, en franca crítica al aristotelismo, declara la necesidad de reasignar a la historia una función en el avance y progreso de las ciencias, ya que «una cosa es la Historia Natural que es confeccionada por sí misma [aristotelismo] y otra distinta la recolectada para informar al entendimiento con el fin de fundar la filosofía [...] los secretos de la naturaleza se revelan mejor mediante la construcción de las artes que cuando la naturaleza sigue su propio curso». <sup>280</sup> Desde luego, son eminentemente las artes, que se refieren a las técnicas de experimentación, las que propician el progreso del saber, pero la historia también ha de cumplir una función con vistas a esta finalidad. ¿Cuál es la función de la historia?

Entre los romanos, con Plinio el Viejo, nace propiamente dicho la noción y el quehacer de la historia natural. Si se observa el catálogo de temas que, según Plinio, tal como enumera en el libro primero de su obra, ha de abordar esta empresa y se la compara con el catálogo de materias que Bacon enlista en su *Gran restauración*, podría pensarse que, con mayor o menor especificidad, la tarea consiste para ambos por igual en una compilación de toda información en torno a cualquier tema que pueda haber. Sin embargo, mientras que para Plinio «...hay que abordar todo lo que los griegos dicen que pertenece a la *enciclopedia*, pero también cosas que no se saben o que las investigaciones han puesto en duda, así como otras tan repetidas por muchos autores que han llegado a causar hastío», <sup>281</sup> para Bacon, en cambio, «...hay

---

<sup>280</sup> Francis Bacon, *La gran restauración*, I, XCVIII, pp. 141-142.

<sup>281</sup> Plinio el Viejo, *Historia natural*, Prefacio, 14.

que realizar una colección [...] como si de una historia particular se tratara, pues *sirve para ordenar lo que penetra en el entendimiento y corrige su mala disposición [...] para recibir la luz seca y pura de las nociones verdaderas*». <sup>282</sup> La historia no se refiere entonces a la investigación misma, tal como sugiere el término griego, sino a algo más pragmático.

La historia natural es el registro de lo dado, pero como un agregado, una selección de datos empíricos que en lo futuro proyecte un resultado cierto: «...lo que se prepara [con la historia] es tan sólo un depósito y un almacén de cosas, en el cual no hay que vivir cómodamente, sino al que hay que entrar en la medida en que sea necesario para recoger algo útil para la obra de interpretación...». <sup>283</sup> Bacon no expone con estas ideas una tematización de la historia propiamente como ciencia. Me resulta significativo, no obstante, de qué modo tan sutil se introduce en la noción de historia la direccionalidad del progreso, que supuestamente avanza paulatinamente hacia lo más verdadero y perfecto, «pues los conocimientos son como pirámides, que tienen por base la historia: así [...] la base es la historia natural, el piso siguiente a la base es la física, y el piso contiguo al ápice es la metafísica». <sup>284</sup> El progreso tiende a un incremento lineal del saber, pero esto trae a las mentes también la idea de la historia como un proceso de perfeccionamiento desde el pasado hacia el futuro; así Kant.

Algo semejante suele leerse en Hegel, dada la descripción de la *Fenomenología del espíritu* como historia de la conciencia. El proceso de la dialéctica, dice Hegel, es la *historia de ese movimiento* que avanza hacia su verdad. <sup>285</sup> Más aún, afirma que dentro de la ciencia filosófica, que ha de dar razón del absoluto, se lleva a cabo necesariamente una exposición de lo acontecido: «...la historia de la formación cultural del mundo [...] es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo [...] La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu». <sup>286</sup> Esto sugiere que la filosofía hegeliana puede interpretarse como *narración* de la autoformación del espíritu. Sin embargo, esta narración iría, supuestamente, desde el punto

---

<sup>282</sup> F. Bacon, *La gran restauración*, II, XXXII, p. 271. Las cursivas son mías.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>284</sup> F. Bacon, *Del avance del saber*, p. 107

<sup>285</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 173.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 87.

“a” al punto “b” en una consecución sucesiva. Hegel, en cambio, toma distancia de la configuración lineal moderna del progreso, pues ésta no sólo parte de lo contingente, sino que además sostiene que la verdad se extrae de ello únicamente como resultado y fin ulterior de la investigación.

Todo lo anterior resulta peligroso e inaceptable para Hegel, porque la linealidad de esta figura del progreso puede devenir un proceso ilimitado en que la meta no se divise jamás. En este rechazo de Hegel hay una suerte de temor ante el infinito. Desde luego, hablar de un “temor a lo infinito” parece ilógico en Hegel porque, al establecer lo absoluto como principio, hace de la infinitud inicio y meta de la filosofía. Sucede, no obstante, que hay razones para cuidarse del infinito, si este concepto mienta una abstracción meramente formal. A esta abstracción la denomina Hegel infinito malo.

Lo infinito malo es un concepto de la representación común, del entendimiento divisor, que permanece siempre anclado en lo disímbolo. Para tal postura, dice Hegel, lo infinito «es la nada de lo finito, que es lo real; es el vacío, el más allá del estar, carente de determinación».<sup>287</sup> Y el progreso lineal es, en efecto, un movimiento continuo *indeterminado* (o, en términos “dulces”, imparable), en el que el principio es sólo punto de partida y nada más. Esto es así, claro está, si, como Bacon, se descarta la idea de una finalidad. El progreso, entonces, se entiende como una magnitud, una cantidad, que, como tal, puede crecer (o decrecer); así sucede con el avance de las ciencias, que se comprende como incremento del saber. Mas la indeterminación del progreso infinito es un problema para Hegel por lo siguiente.

En aquella distinción de la representación común, que pretende comprender lo infinito como lo indeterminado y lo finito como lo determinado, hay que notar, en opinión de Hegel, que lo infinito así descrito es, más bien, también algo finito. Esto es, si la infinitud tuviese que ser únicamente lo carente de contenido, en tanto que es ajeno a todo lo material-temporalmente configurado, hablar de contenido y determinación de lo infinito sería imposible. El primer problema que Hegel ve en esta concepción es que la naturaleza de lo infinito consistiría eminentemente en lo indiscernible e irracional. Por otra parte, el *concepto* de esa infinitud no es, él mismo, difuso, vacío, sino que está determinado en la medida en que lo finito es límite para él, su negación. Lo finito y lo infinito se distinguen mutuamente

---

<sup>287</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 262.

y, por tanto, mediante el otro se *de-fine* cada uno. Ocurre, entonces, que entre lo finito y lo infinito malo siempre hay un llamado a la finitud, no sólo bajo la forma de una de-limitación mutua en la definición, sino también bajo la forma de un movimiento condicionado a lo contingente, carente de fin, reiterativo.

Esta peculiaridad del infinito malo (ser progreso sin finalidad) es descrita por Hegel como una *vacía inquietud de ir adelante* que, en lugar de avanzar, se agota en una *repetición* de uno y lo mismo. El movimiento es vacío y repetitivo en tanto que el progreso lineal es, en rigor, un estancamiento. La acumulación de descripciones —que forma parte de la historia o ciencia natural— pretende dar un paso de lo particular empírico finito hacia lo universal y, en este sentido, hacia lo infinito que el saber puede asir en principios. Mas esta determinación de principios no agota el contenido, pues siempre se puede construir sobre lo investigado o, en otros términos, siempre se pueden establecer indagaciones ulteriores. El infinito malo, en lugar de ser «...un modelo válido del infinito, es más bien una prolongación pesadillesca de lo finito. Pues significa que donde sea que se elija detener, siempre hay algo más allá...».<sup>288</sup> Así, en el progreso científico la pesquisa puede llevarse a cabo hasta el infinito —malo—, justo porque todo asumir principios, que establecen ciertas *particularidades* de una materia o de un objeto, implica, por su limitación a lo empírico, que hay algo *allende* que puede ser todavía indagado y con cuyos resultados se edifica una vez más sobre los principios previamente adoptados. De acuerdo con el ideal positivo del progreso, este quehacer es un incremento continuo del conocimiento, dado que los principios “primeros” no son el todo de su contenido, es decir, no es lo único que buscan, sino que son el fundamento de otros saberes cada vez más especializados, particulares.

He ahí lo repetitivo y vacío del progreso lineal. Éste expresa una continua referencia entre lo finito y lo infinito que no puede dissociarse jamás, pero que nunca se aproxima a una meta última. Al buscar lo universal se delimitan leyes o axiomas que definen y apresan la pluralidad de lo variable. Esas leyes y axiomas, por tanto, manifiestan lo infinito como finito, de tal suerte que resta algo más por asir. Y, aun si se lograra atrapar esto otro infinito, el uso indispensable de más leyes y axiomas vuelve a quedarse con lo finito ante lo cual se escapa lo infinito.

---

<sup>288</sup> C. Taylor, *Hegel*, p. 99.



Este mismo problema se lo plantea la filosofía a sí misma a lo largo de su historia, pues parece haber una aporía en la vocación que da razón del principio de unidad. Tal como desarrollamos en el capítulo anterior —con los griegos— y en éste —con Kant—, la dificultad se esboza del siguiente modo. Hacemos uso del *λόγος*, de categorías, conceptos, definiciones y atributos que sirven para delimitar el significado o las propiedades de las cosas concretas, condicionadas y particulares, es decir, de los entes, lo cual justamente —se dice— no logra mostrar lo que, en tanto fundamento del ente, no es ni particular, ni condicionado, ni concreto. De este modo, todo intento de formular el principio parece insuficiente y la búsqueda de la metafísica es una aporía.

Hegel acepta que un intento semejante por aprehender lo infinito malo (eso más allá o ajeno a lo ente) no logra obtener nunca lo último, lo primero, lo buscado. Este movimiento produce únicamente vértigos, cuya causa «...no es otra cosa que el aburrimiento de esa repetición que hace desaparecer un límite y lo hace entrar de nuevo en escena para que de nuevo desaparezca, haciendo así surgir y perecer continua y perennemente el uno por el otro...».<sup>289</sup> Frente a ello o, mejor dicho, a la base, Hegel propone analizar otro movimiento que resuelve la anterior oposición y, con ello, por una parte, apuesta a que la metafísica da razón efectivamente del principio de unidad y, por otra, junto con ello, da razón del sentido de la historia.

La solución hegeliana no consiste en rechazar el infinito malo, sino en examinar su trasfondo que es la negatividad. Dialécticamente, de acuerdo con este trasfondo, la oposición entre lo finito y lo infinito malo entraña una referencia a lo *mismo*. Si bien la negación de esta oposición es, en principio, excluyente y, por tanto, sitúa estos conceptos, en palabras de Hegel, en una exterioridad (lo infinito como “allende” y lo finito como “aquende”), finalmente hay que reconocer desde la razón especulativa que, para negar, se requiere de la unidad o, dicho de otro modo, que la disyunción conjuga: sólo *dentro* de su separación y *mediante* ella los opuestos son algo distinto. El término medio que reúne la contradicción es, pues, la negación de lo otro, el ser cada uno límite del otro.

Ahora bien, si esta negación es propiedad de cada contrario, consiguientemente el límite de cada concepto no es sólo una oposición exterior, sino algo inmanente. Lo que existe en cada “lado” de la oposición es

---

<sup>289</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 331.

la interiorización de su propio límite, es decir, la interiorización de su contrario, pues la simple negación —que hace de cada concepto *un* concepto— implica ya que hay algo otro que de-limita. Así, lo infinito malo no es el territorio allende y limítrofe de lo finito, ni éste lo es de aquél. Hay, por el contrario, lo que Hegel califica como una doble interiorización de lo otro como negación de *sí mismo*. En otras palabras, la oposición, para Hegel, es el *reconocimiento* de la articulación de diferencias que se con-figuran mutuamente, configurando o manifestando la unidad absoluta en su propio proceso: «...los relacionados en oposición tienen que ser entendidos ciertamente a partir de un todo, pero [...] este todo no los precede como un ser o como una intuición intelectual, sino que el todo no es más que el concepto desarrollado de la relación misma».<sup>290</sup> Con ello, la mediación de los opuestos no los refunde en una amorfa e indistinta identidad, sino que los preserva en su pluralidad.

Por tanto, *desde* cada una de estas dos exterioridades interiorizadas y *en sí mismas* se dirige la mirada a su contrario y en este contrario cada una se comprende a sí misma. De tal suerte que lo infinito, en palabras de Hegel, «...sólo tiene significación como referencia negativa a lo finito, y contiene esencialmente a su otro, siendo así en ella lo otro de ella misma. Lo finito no viene asumido por lo infinito como por algo que está fuera de él, sino que su infinitud consiste en asumirse a sí mismo [...] *es él mismo el ser otro del ser otro*».<sup>291</sup>

La infinitud que sostiene Hegel es, entonces, infinitud del contenido, pues no se trata del más allá formal que rechaza la particularidad, sino de la asimilación de lo *concreto universal* (términos con los que Hegel expresa, en “oposición” a la tradición, que la finitud no es lo real en cuanto tal ni, por tanto, algo concreto). Sólo así puede hablarse, para Hegel, de una auténtica positividad, que entonces no es atributo de la ciencia físico-matemática, sino del desenvolvimiento dialéctico.

Por tal razón, la auténtica infinitud, absoluta, es denominada la *diferencia que no es diferencia*. Esa formulación expresa en Hegel, por una parte, que la *distinción* de lo particular no equivale a lo meramente empírico y, por otra, que la relación recíproca o *mismidad* brota de esa distinción. La mismidad, insiste Hegel, es condición de posibilidad de la particularidad. Con

---

<sup>290</sup> Henrich Dieter, *Hegel en su contexto*, pp. 29-30.

<sup>291</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 265.

la mismidad «...ha hecho su entrada la verdadera infinitud. Ella consiste en el sobrepasar su ser otro, sobrepasar como retorno a sí misma; *es la negación como refiriéndose a sí misma* [...] es restablecida igualdad consigo».<sup>292</sup> Estas son las últimas consecuencias del progreso lineal para Hegel, es decir, esta dialéctica es su fundamento, lo cual ya da indicios sobre el sentido de la historia para el idealismo absoluto si prestamos atención a la más íntima estructura *de fondo* en ese movimiento. Y es que, con el movimiento dialéctico, Hegel está afirmando una estructura del pensamiento especulativo que, según la habitual exposición del método, no es evidente a simples ojos vista. Quiero decir que hay que comprender el sistema a partir de una estructura que normalmente el método exhibe de distinto modo.

Desde luego, todo desenvolvimiento de la dialéctica hegeliana se lleva a cabo de acuerdo con un movimiento semejante al que ocurre con la infinitud verdadera: *partiendo* de una *oposición* se halla la *mediación a través* de la cual “*resulta*” la *unidad*. Esta estructura “formal” del método es el sistema en su conjunto y de modo muy sintético Hegel elucida esta “tripartición” de la dialéctica en el comienzo de la *Enciclopedia*, pues ese es el proceder de la ciencia toda. Hay, no obstante, algo que llama la atención de este movimiento tripartito, a saber, que el primer momento es el «pensamiento *en cuanto entendimiento...*».<sup>293</sup> ¿Por qué un momento *esencial* del método racional y especulativo ha de ser el entendimiento que, en opinión de Hegel, justamente no es ni racional ni especulativo? Se debe primordialmente a lo que exige una *exposición* de lo absoluto, a saber, poner de manifiesto, a partir de la mera representación humana y no sobre ella o lejos de ella, lo verdadero. Por ello, puede resultar útil la idea de la filosofía hegeliana, en particular la *Fenomenología*, como la historia en tanto narración o “relato” de la formación de la verdad, del absoluto. Mas es muy pobre esta descripción si no se repara en que la dirección racional de la dialéctica marcha, por así decirlo, en sentido contrario a como la expone típicamente Hegel. De modo semejante a Platón y Aristóteles, el sistema de Hegel va desde lo primero para nosotros hasta lo primero por sí; sin embargo, al igual que para los griegos, para Hegel lo último es lo primero porque no hay en estricto sentido lo “segundo”, lo “tercero” y así sucesivamente, sino lo mismo que se muestra o con-forma de diversos modos.

---

<sup>292</sup> *Idem.*

<sup>293</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 80, p. 183.

En efecto, la *Fenomenología*, por una parte, comienza con la conciencia natural, es decir, la que se confronta a la naturaleza o lo externo, la conciencia como sujeto epistémico. De ahí la necesidad de proceder desde la escisión del saber hacia su cohesión en sí. Por otra parte, la *Lógica*, en cambio, parte del principio en sí. No obstante, el principio lógico es expuesto al comienzo en su mayor simplicidad: el ser, a partir del cual se deriva el vasto contenido inmanente. Dado que, en cualquier caso, no hay modo de mostrar el contenido absoluto más que recorriendo cada determinación universal, consiguientemente, tanto en la ciencia fenomenológica como en la lógica existe la necesidad de avanzar a través de lo múltiple hasta su unidad. Mas es en lo “posterior”, en la identidad, que yace la razón de lo “anterior”, de la escisión. Incluso el simple modo de argumentar hegeliano procede según este sentido inverso al que es común en la lógica clásica. Él no argumenta: dado que *a* y *b* entonces *c*, sino: *a* y *b* dado que *c*. La íntima estructura de fondo en la dialéctica tiene, más bien, la siguiente forma: la *unidad* es el *principio* que, *a través* de una *oposición*, *resulta* ser su propia *mediación*. Después de todo, tal como afirma Jaeschke, la unidad especulativa «...es el *medium* de toda determinación del pensamiento».<sup>294</sup>

He ahí el progreso hegeliano que ha de dar razón del sentido de la historia: «...ir hacia delante es un *regreso al fundamento* y hacia lo originario [...] *El avanzar no consiste en que de él venga derivado otro o en pasar a otro distinto de verdad...*».<sup>295</sup> Progresar, así, no es dirigirse a lo *otro*-indeterminado, sino ir en torno a *lo mismo*: «La Historia no es ni más pobre ni más rica que el Ser mismo [...] En el Tiempo sólo se puede desarrollar lo que *es*; y la Totalidad eterna del Ser no es nada más que todo cuanto ha *sido* en el Tiempo».<sup>296</sup> Para sobrepasar las divisiones del entendimiento y mostrarlas en su razón, se requiere de la reflexión, cuya peculiaridad es que se mueve «...no como una línea recta que se remonta hacia el infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma...».<sup>297</sup>

Dicho sea de paso, dado que hablamos del proceso dialéctico, con esta caracterización del progreso Hegel expresa de manera muy clara lo que es la *Aufhebung*. Y es que —comúnmente— resulta confusa dicha noción, pues pareciese tratarse de una operación que, semejante a lo que ocurre en

---

<sup>294</sup> Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, p. 233.

<sup>295</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, pp. 216-217. Las cursivas son mías.

<sup>296</sup> Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 473.

<sup>297</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 31.

matemática o en química, reuniese mediante “sumas” o “recomposiciones” una diversidad dada. Asimismo, hablar de lo eliminado, cancelado, suprimido, superado o asumido —que son las traducciones más típicas de *aufgehoben* al español— parece siempre minimizar la diferencia para imponer la unidad. Mas la *Aufhebung* es un término con el que se afirma esencialmente que la diferencia es ex-posición de la unidad, no su radical aniquilación ni su desvanecimiento en algo ajeno.

Lo fundamental de lo *Aufgehobene* es que «...es algo reflexionado y puede ser llamado, convenientemente, momento».<sup>298</sup> Un sistema orgánico, como el del idealismo absoluto, tiene que mostrar que el todo involucra la articulación de las partes. De ahí que Hegel hable del contenido de la ciencia refiriéndose a *momentos*, lo cual, como indica el origen del término, es lo que se halla en relación inmanente a un *movimiento*.

Es, pues, particularmente significativa la dialéctica de la infinitud para esclarecer el proceso progresivo dialéctico que sostiene Hegel. No sólo pone de manifiesto la *formalidad* del movimiento metódico, sino también su *trasfondo*, es decir, esa estructura que avanza en retroceso. El contenido de esta dialéctica expresa: la infinitud absoluta es el *principio* que *resulta* ser la negatividad especulativa expresada *mediante* la oposición de lo finito y lo infinito malo. La tesis de Hegel sobre la historia se basa en esta dirección o sentido que avanza retornando. E incluso entendida —si se quiere— en aquel sentido “narrativo” de la *Fenomenología*, la historia no ha de ser comprendida únicamente como un proceso contingente e ilimitado de forma lineal.

Un malentendido capital [...] está en creer que el principio *natural*, o sea el *inicio* del que se ha partido en la evolución *natural* o en la *historia* del individuo que se forma a sí mismo, es lo *verdadero* y lo que en el *concepto* es *primero*. Bien es verdad que intuición o ser son lo primero según la naturaleza, o sea condición para el concepto; pero no por ello son lo incondicionado en y para sí [...] Cuando no se trata de la *verdad*, sino sólo de la *historia narrativa*, según sucede en el representar y el pensar fenoménico, es sin duda posible atenerse a la narración, de modo que nuestro inicio se halle en sentimientos e intuiciones, y el entendimiento entresaque de lo múltiple propio de ellos una universalidad, o sea algo abstracto [...] Pero la filosofía no debe ser ninguna narración de lo que acontece, sino un conocimiento de lo que ahí haya de *verdadero*; y, partiendo de lo verdadero, debe concebir

---

<sup>298</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 240.

ulteriormente aquello que en la narración aparece como un mero acontecer.<sup>299</sup>

El sentido de la historia, por su parte, tampoco puede ser únicamente una mirada al pasado como lo puesto detrás. Desde luego, versa en torno a lo ya sido. Por ejemplo, como un dato positivo del concepto de historia señala Hegel que ella «...reúne [...] el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historia rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración como los hechos y acontecimientos [...] la narración histórica aparece junto con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas».<sup>300</sup> El término alemán *geschehen* (suceder) sugiere esta dualidad de significados que Hegel llama subjetivo y objetivo, ya que de ahí proceden las nociones de narración (*Geschichte*) y acontecimiento (*Geschehnis*). De acuerdo con ello, la historia es eminentemente lo ocurrido, así como su recolección, su rememoramiento. No obstante, el íntimo fundamento común del que habla Hegel es el espíritu, cuyo ser no es únicamente lo ocurrido, sino que, en conformidad con lo que hemos dicho sobre el proceso dialéctico, se fundamenta en la infinitud verdadera como inicio y meta.

El sentido o la dirección de la historia ha de estar fundamentada en lo que pareciese ser un simple resultado, esto es, en esa meta infinita que, en el tiempo, se comprende como lo futuro: «En el tiempo considerado por la filosofía prehegeliana, el movimiento iba del pasado al futuro pasando por el presente. En el tiempo del que habla Hegel, en cambio, el movimiento surge en el futuro y va hacia el presente pasando por el pasado [...] Y ésta es la estructura específica del tiempo propiamente humano, es decir, histórico».<sup>301</sup> Con base en esta noción de progreso, cabe preguntar ahora, con el fin de comprender si el “ámbito” histórico es exclusivo de una parte de la filosofía o del todo, ¿en qué consiste la interrelación entre historia y espíritu?

### § 19 *Espiritualidad de la historia*

El espíritu es *el* concepto de la modernidad, según Hegel. Por una parte, tiene la connotación cartesiana de la racionalidad humana que se investiga a sí

---

<sup>299</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, pp. 136-137. Las cursivas son mías.

<sup>300</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 137.

<sup>301</sup> A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 419.

misma, cuyo principio, por tanto, es la autoconciencia. Junto con esta autognosis subjetiva como característica del espíritu se debe asumir, para Descartes, que sobre este fundamento subjetivo se cimenta por entero la *unidad del saber*: «...no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma [...] no es necesario coartar a los espíritus con delimitación alguna[; sin embargo, es un portento que] casi nadie se preocupa de esta sabiduría universal, cuando todas las cosas deben ser apreciadas no por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta». <sup>302</sup> Por otra parte, el concepto de espíritu se nutre de la filosofía de Leibniz, quien lo utiliza para referir las mónadas que poseen un dinamismo interno y tienen facultad racional, gracias a la cual son «...imágenes de la divinidad misma [...] capaces de conocer el sistema del universo [...] capacitados para entrar en una especie de sociedad con Dios...». <sup>303</sup>

Ambas filosofías son pilares para la concepción especulativa del espíritu en Hegel, ya que el espíritu es tanto la reflexión subjetiva de la autoconciencia y conciencia del saber, como el automovimiento que produce sus momentos en el mundo como comunidad ética. En efecto, la primera aparición propiamente dicha del espíritu en la *Fenomenología* es en la forma de autoconciencia que, habiéndose visto negada por lo otro (el mundo de los objetos naturales), descubre su actividad como movimiento dentro del saber y se ve negada o referida a otra autoconciencia, con lo cual «...es en la misma medida tanto *yo* como objeto». <sup>304</sup> La segunda aparición que cobra el espíritu es como sustancia ética que *hace* mundo, en tanto que la conciencia que se sabe como lo universal y verdadero «...describe, dentro de la dura realidad efectiva de su elemento objetual, uno de sus mundos, el *reino de la cultura*, y frente a él, dentro del elemento del pensamiento, el *reino de la fe*, el *reino de la esencia*». <sup>305</sup> En todo caso, el concepto de espíritu indica algo acerca del ser y hacer humanos.

Cuando Hegel señala que la historia es el espíritu exteriorizado en el tiempo, sin duda se comprende que esta exteriorización es la ex-sistencia del ser humano en tanto individuo y en tanto ciudadano de un pueblo o estado en su devenir universal. A estos elementos los denomina Hegel espíritu subjetivo y espíritu objetivo. Ambos donan material y contenido concreto a la historia,

---

<sup>302</sup> R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, I, pp. 65-66.

<sup>303</sup> G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 83-84, p. 710.

<sup>304</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 255.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 525.

en la medida en que, por una parte, «en la cumbre de todas las acciones [...] se hallan individuos, *subjetividades* que realizan lo sustancial»,<sup>306</sup> a la vez que, por otra parte, «la autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu [...] y es la realidad efectiva y *objetiva*...».<sup>307</sup> Lo subjetivo y lo objetivo articulan, así, la historia y parecen ser elementos suficientes para informar del objeto histórico, de tal suerte que, como hace Dilthey posteriormente, podría llamarse ya a esta simple dualidad el todo espiritual. No obstante, como sabemos, Hegel considera insuficientes estos elementos por sí solos para dar razón de la historia, pues se requiere de lo *absoluto*, su finalidad o meta. ¿A qué se debe esta necesidad?

Nuevamente echando un ojo a la totalidad del sistema, la historia universal pareciese básicamente el último escalón del espíritu objetivo porque ella versa en torno a la constitución de los pueblos o estados y su relación recíproca. La “clave cosmopolita” de Kant —podría creerse— permea por completo la tematización de Hegel y el cosmopolitismo sería el máximo alcance de la historia. Después de todo, incluso las manifestaciones de la verdad, que Hegel describe como la exposición en el arte, la representación en la religión y el pensamiento especulativo en la filosofía, son *productos* del espíritu de cada pueblo; de modo que lo verdadero de estas manifestaciones podría entenderse como algo más bien condicionado y finito.

Ahora bien, arte, religión y filosofía son indudablemente resultados *al interior* del movimiento histórico y, por lo tanto, no se sustraen de la historia en ningún nivel más “alto” ni más “profundo”; sin embargo, en cierto sentido sí van más allá, sólo que no como algo fuera de la historia sino como aquello que desde su interior exterioriza una unidad originaria que es la que anima el movimiento. Esas manifestaciones de la verdad ponen de manifiesto lo *real*, que es el único elemento sobre el cual se distingue algo así como lo subjetivo diferente de lo objetivo: «*El elemento* en que existe el espíritu universal, que en el arte es la intuición y la imagen, en la religión el sentimiento y la representación, en la filosofía el pensamiento libre y puro, es en la historia universal la *realidad en toda la extensión de su interioridad y su exterioridad*».<sup>308</sup>

Esta real efectividad (*Wirklichkeit*) es el espíritu, ya que éste es primordialmente un hacer o actuar (*wirken*): «...el espíritu se produce, se

---

<sup>306</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 348, p. 493.

<sup>307</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 550, p. 570.

<sup>308</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 341, pp. 489-491.



hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad; [...] no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí». <sup>309</sup> El concepto de espíritu pone de manifiesto, entonces, la racionalidad de lo humano, pero no como razón individual, sino el reflejo de la realidad en su *total agitación*. <sup>310</sup> Vale la pena tener presente en este punto que, en relación con aquella fijación en las causas por parte de la tradición cercana a Hegel y que él critica (lo cual, en parte, nos ocupa en esta investigación), se ha de entender al espíritu como la esencia auténtica de algo así como la causalidad:

...del mismo modo que la causalidad real (o “histórica”) tiene su razón en la dialéctica que la subtiende, así la causalidad dialéctica que se *diferencia* en contradicciones articuladas tiene su fundamento en la causalidad de la totalidad. La totalidad —que también puede ser llamado el Ser, el Devenir, el Pensamiento, el Razonamiento o, incluso, el Espíritu— es causa y razón última. Sin referencia a ella, ningún elemento, ninguna relación entre elementos es inteligible. <sup>311</sup>

Hay que comprender, pues, que la tesis de Hegel “la historia es el espíritu exteriorizado” quiere decir que *propiamente es lo absoluto mismo lo expuesto*, en razón de que lo absoluto es la marcha del progreso dialéctico que describimos previamente: «El movimiento de hacer *brotar a partir de sí* la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia realmente efectiva*». <sup>312</sup> Sólo para la representación común (vulgar) vale la opinión de que el absoluto es algo inalcanzable que siempre se escapa de la palabra, porque la naturaleza de la representación es apresar los momentos del todo como sucesión de fenómenos autosuficientes y singulares. Frente a esto, como señala Kervégan, la especulación aprehende que lo absoluto «...es menos un cuerpo último de verdades exponiéndose según el orden de las razones que una *posición de saber*. El contenido de este saber está entonces

---

<sup>309</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 76.

<sup>310</sup> Esto quiere decir *Geist*, de donde proviene *begeistern*, entusiasmar, animar. Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm*: Geist era entendido como *heftiger Wind*, viento agitado, o *heftige Bewegung*, movimiento agitado, así como *höffärtiges Auftreten*, trato despectivo. (<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG05379#XGG05379>).

<sup>311</sup> François Châtelet, *Hegel según Hegel*, p. 268.

<sup>312</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 913. Las cursivas son mías.

por venir o en devenir: éste es, y junto con él la ciencia hegeliana, un *proceso*». <sup>313</sup>

Ahora bien, ¿qué posición es la que adopta el espíritu, en cuanto absoluto, si no ha de ser sólo un resultado limitado de las producciones humanas, sino su principio y el proceso mismo? Siempre es problemático *establecer una posición que contemple el todo*, porque normalmente se comprende lo puesto como lo asentado. Del afán de fijar un punto de vista, que a su vez contempla principios fijos, deriva la aporía que se expresa a través de diversos dualismos como irreductibilidad de alma y cuerpo, apariencia y fundamento o ser y tiempo, esto es, la aporía de la insuficiencia de la palabra para dar razón de lo que deviene. Consciente de esta problemática, Hegel se encamina, más bien, a mostrar que lo absoluto no es lo *puesto* a modo de subsistencia autónoma, sino *devenir lógico*. Después de todo, cuando Hegel afirma que la ciencia de la experiencia de la conciencia no tiene un patrón de medida preestablecido, con el cual medir las cosas, no niega con ello radicalmente cualquier tipo de estructura, sino sólo la de aquella lógica que se define como forma abstracta del pensar subjetivo.

La estructura lógica que sí acepta Hegel —que no enclaustra los momentos, sino que los atraviesa— puede descomponerse en su máxima simpleza como los momentos de lo *en sí* y lo *para sí*, según la *Fenomenología del espíritu*, o la *posición y la presuposición*, de acuerdo con la *Ciencia de la lógica*. En ambos casos, esta estructura lógico-dialéctica pone de manifiesto que la filosofía no inicia con algo hipotético y problemático, sino siempre con lo absoluto, y su tarea consiste en hacer de lo simplemente *consabido* (*bekannt*) lo *re-conocido* (*erkannt*). Al respecto quiero destacar brevemente lo que esta estructura dialéctica en ambas obras implica, dado que, como veremos, ella constituye esencialmente la historia.

En primer lugar, poner y presuponer, en el traspaso de la *Lógica* del ser a la esencia, «...no son más que puras determinaciones procesuales...», <sup>314</sup> porque elucidan lo que Hegel denomina en su sentido más refinado la reflexión. Es decir, el contenido de estos conceptos siempre es la referencia de la negatividad a la negatividad y, por tanto, dice Hegel, de la absoluta negatividad en sí misma. Estos conceptos procesuales son dos modalidades del sistema del idealismo absoluto que se juegan, por así decirlo, en la

---

<sup>313</sup> Jean-François Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, p. 66.

<sup>314</sup> VV. AA., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel II*, p. 24.

contraposición de todo dualismo que implique, de algún modo, la contraposición entre la apariencia y su fundamento.

Esta última contraposición es harto significativa porque tanto los principios que nombra la filosofía como su tematización suelen recaer, para cierta tradición, primordialmente en uno y otro opuesto. Es decir, dependiendo de la postura que adopte la filosofía moderna, por ejemplo, la apariencia podría resultar algo ininteligible por su mutabilidad, de tal suerte que la razón de ser del ente se halla en un fondo cognoscible por sí, o, por el contrario, el fondo sería lo ininteligible dado que sólo se puede versar en torno a lo que aparece o se muestra para la facultad cognoscitiva. La primera postura la sostiene la metafísica y la segunda tanto el empirismo como la filosofía crítica, de acuerdo con el diagnóstico hegeliano sobre los *posicionamientos* del pensamiento respecto de la objetividad.<sup>315</sup> En todo caso, cualquiera de estas posturas asume la radical escisión entre lo inteligible y lo ininteligible. Para estas posturas la noción de apariencia siempre entraña esta dificultad en la medida en que «...apariciencia es lo que llamamos al ser que inmediatamente y en sí mismo es un no-ser»,<sup>316</sup> o, en otras palabras, «la apariencia es lo nulo o carente de esencia [...] Consiste en ser ella misma y en no serlo...».<sup>317</sup>

Hegel se sirve de esta aporía que también adopta la forma de un dualismo entre lo interior y lo exterior para analizar, a partir de un tercer posicionamiento, que la unidad es «...un coincidir de lo negativo consigo mismo».<sup>318</sup> El tercer posicionamiento sobre la objetividad —el que él sostiene— es el del saber *especulativo* que afirma que la infinitud es lo que se intuye, se sabe o se piensa desde un comienzo en tanto simplicidad que, a la vez que está completa en sí misma, «...precisa esencialmente educación o desarrollo»,<sup>319</sup> esto es, acepta sus mediaciones. Esta posición comprende, pues, que esencia y apariencia se dan en su unidad inmediata, que se niega a sí misma o se media.

Esta inmanente e incondicionada negatividad auto-referente es reflexión en un sentido muy plástico, a saber, como voltear o retroceder hacia sí mismo. Sólo desde esta actividad hay para Hegel lo *puesto*, un *positum*. Poner es, así,

---

<sup>315</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 26-78.

<sup>316</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 213.

<sup>317</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 448.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>319</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 67, p. 172.

un trabajo de este retorno que se mueve entre lo interior y exterior, o la apariencia y su esencia, ya que su unidad inmediata implica «...que no hay otro presente, ni un algo desde el cual y hacia el cual la reflexión retorna».<sup>320</sup> En otras palabras, no puede hablarse de un poner o de algo puesto —según afirmarían los posicionamientos de la metafísica, del empirismo y de la filosofía crítica— sólo como lo que adviene de fuera, como objeto delante de uno o como colocado por y para el sujeto. En última instancia, que *lo puesto aparezca* quiere decir, según Hegel, que es producto de la interioridad y la exterioridad vueltas hacia sí. Y, en razón del desdoblamiento de lo interior y lo exterior, lo puesto tiene a la base un presupuesto:

Esto es el ser puesto: la inmediatez que es puramente sólo como determinidad [...] en cuanto retorno de lo negativo a sí [...] La reflexión es, en cuanto asumir de lo negativo, el asumir de lo distinto a ella: el hecho de asumir la inmediatez. En cuanto que ella es pues la inmediatez como un retornar, como un coincidir de lo negativo consigo mismo, es entonces, precisamente así, negación de lo negativo en cuanto negativo. Ella es, así, presuponer. O bien la inmediatez es, en cuanto retornar, solamente lo negativo de sí mismo, solamente esto: no ser inmediatez [...] asume pues su poner, y en tanto que es el asumir del poner dentro de su poner, es presuponer.<sup>321</sup>

En otras palabras, para el idealismo absoluto todo particular y determinado, todo lo puesto, nos refiere a algo previo, presupuesto, y esta referencia no es sólo producto de una tendencia ciega de las facultades humanas, sino una relación inherente. Al igual que con otros conceptos, Hegel se sirve aquí de un juego de palabras para elucidar que los dualismos entre lo aparente y lo fundamental, lo inteligible y lo ininteligible o, finalmente, lo interno y lo externo, no son aporías, sino momentos articulados. Por una parte, presupuesto significa, en español y en alemán, lo que no se tiene por cierto o lo que se da por sentado. Así, que haya un presupuesto tiene la connotación de algo meramente sospechado; por ejemplo, se presupone que detrás de los fenómenos hay un fundamento incognoscible, o se presupone que el devenir muestra únicamente lo falso de algún principio eterno. Por otra parte, no obstante, presupuesto también significa lo previo y, así, lo que es una condición de que algo sea tal. De este otro modo, lo que se tiene por simple

---

<sup>320</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 449.

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 448-449.

sospecha es más bien algo necesario y su razón: el fenómeno ha de comprenderse mediante su fundamento, lo eterno mediante su devenir.

Presuponer no equivale, entonces, a proceder de forma hipotética, sino dirigirse a lo *a priori*. La apuesta de Hegel —podríamos decir— es que la filosofía *piensa lo inmediatamente puesto mediante su presupuesto*; del mismo modo que *mediante lo puesto se piensa inmediatamente lo presupuesto*. Así sucede, por ejemplo, con la dualidad entre el fundamento y lo fundamentado: «La referencia-del-fundamento en su totalidad es esencialmente *reflexión presuponente*: el fundamento formal presupone la determinación inmediata del contenido; y ésta, en cuanto fundamento real, presupone la forma».<sup>322</sup> Toda relación que se considera eminentemente excluyente deviene, por ello, inclusión para el pensamiento. Tal como veíamos al hablar sobre la noción dialéctica de progreso, lo que a Hegel le interesa es destacar que el movimiento se mueve en dirección a una interiorización de la contradicción.

En este sentido, al hablar del absoluto del espíritu como una *posición* del saber, no se ha de entender posición como el punto de vista más alto que se eleva sobre el cambio, invulnerable al movimiento histórico y fuera de él, ni como algo que yace debajo del ente, sino que se trata de una suerte de *entre*: la reflexión como *actividad* absolutamente negativa y, por tanto, cohesiva, en la que tiene cabida todo aparecer concreto *en* su fundamento, toda unidad *en* la diferencia. De ahí que el “patrón de medida” del saber fenomenológico, el cual desea comprender toda oposición, se construya, por así decirlo, sobre la marcha.

En relación con esto último, en segundo lugar, Hegel discierne la estructura del devenir dialéctico del sistema como conjugación de lo en sí y lo para sí. Estos conceptos son denominados «...las determinaciones abstractas del saber y de la verdad».<sup>323</sup> Son representaciones que elucidan cómo se desarrolla la ciencia filosófica, esto es, cómo se organiza. Por lo mismo, si bien expresan un movimiento de la totalidad, su primer significado en la obra de Hegel es el del análisis de lo que aparece *para la conciencia*, que paulatinamente deviene su propio contenido.

Así, pues, la *Fenomenología del espíritu* podría ser editada en tres colores, de forma que cada registro —el del para sí, el del en sí y el del

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>323</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 153.

para nosotros (del en sí para sí)— se haga evidente al lector. La aproximación, sin embargo, es formal. En la operación de rememoración —de recuperación cultural— que representa esta pedagogía del Saber, está presente otra “lógica” que, como contrapunto, yuxtapone sus desarrollos al esquematismo ordenado...<sup>324</sup>

Desde luego, esta contraposición es problemática en Hegel y, de hecho, lo ha sido a lo largo de la historia de la filosofía en aquellas meditaciones que, en términos generales, parten de la diferencia entre sujeto y objeto. En efecto, podría creerse que lo en sí y lo para sí son determinaciones completamente unilaterales, máxime porque en la *Fenomenología* el *para* implica un *ante quien*, de tal suerte que, si la verdad *en sí* ha de concebirse como el todo, este todo depende de una suerte de espectador.

A esta confusión contribuye la famosa sentencia hegeliana que pide aprehender lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto. La proposición “la sustancia es sujeto” posee, en rigor, una virtud dialéctica del lenguaje, que Hegel esclarece mediante los términos kantianos de juicio analítico y juicio sintético en su unidad. En otras palabras, para Hegel en cada juicio el predicado es tanto descomposición de lo que contiene el sujeto, como recomposición del sujeto gracias a lo que el predicado incorpora: en el juicio hay «...el momento analítico, en cuanto que lo inmediato se comporta-y-relaciona allí inmediatamente con su otro, y pasa por tanto a éste [a la vez que] esta referencia es justamente también sintética por esto: porque es al otro de ella al que ella pasa».<sup>325</sup> Pese a esa virtud, la “ecuación” que presenta la unidad de sustancia y sujeto pareciese desbalanceada, dado que la sustancialidad recae en el sujeto, el cual suele identificarse con la conciencia en tanto absoluto ser-racional humano.

En pocas palabras, es problemática la mancuerna *en sí* y *para sí* porque esta estructura alude a distinciones que, por así decirlo, habrían de valer siempre *para alguien*:

*La conciencia distingue de sí algo a lo que, a la vez, se refiere; o como se suele expresar, hay algo que es para ella; y el lado determinado de este referir, o del ser de algo para una conciencia es el saber. Sin embargo, de este ser para otro distinguimos el ser en sí; lo que se halla referido al*

---

<sup>324</sup> F. Châtelet, *Hegel según Hegel*, pp. 119-120.

<sup>325</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, pp. 378-379.

saber se diferencia asimismo de él, y está puesto como *ente* también fuera de esa referencia; el lado de este en sí se llama *verdad*.<sup>326</sup>

Sin embargo, justo porque estos “seres” en sí y para sí no indican, propiamente dicho, cosas que existen, sino modos en que la conciencia *se explica* lo otro y a sí misma, esta vivisección es lo más íntimamente propio de lo que Hegel entiende por saber absoluto, o el espíritu en cuanto tal: «Él es, en sí, el movimiento que el conocer es: la transformación de aquel *en sí* en el *para sí* [...] en el *concepto*». <sup>327</sup> En otras palabras, el preservar la diferencia eternamente operante es una nota distintiva del espíritu. Esta negatividad determina lo concreto y el pensar:

A la pregunta: cómo puede existir consistentemente la riqueza de las formas junto con la universalidad del pensamiento, contesta Hegel: *el todo es desarrollo* [...] Con ello, la negatividad no es sólo una determinación del contenido, el cual se comporta de este modo hacia sí mismo. Ella es, además —prescindiendo de la complejidad estructural—, una específica peculiaridad del conocer filosófico mismo que, por cierto, en el paso hacia lo otro de lo pensado ha ganado finalmente una autodeterminación.<sup>328</sup>

El espíritu en cuanto tal no es, pues, la unidad del en y para sí como homogenización de lo múltiple en una categoría vacía denominada *lo absoluto*, sino la simultánea *aprehensión-generación* del conocimiento, que es a lo que Hegel se refiere con la noción de concepto, lo realmente incondicionado del sistema del idealismo. Este último punto será desarrollado en el siguiente apartado, pero es importante enfatizar ahora, con base en ello, que, si bien el espíritu indica el movimiento, el alma de este movimiento lo indica el concepto: «...el concepto es ahora esta unidad absoluta del ser y de la reflexión, unidad que es por vez primera el ser en y para sí porque es, precisamente en el mismo sentido, reflexión o ser puesto, y porque el ser puesto es el ser en y para sí». <sup>329</sup>

La autodeterminación que se gana mediante la negación del ser en sí y el ser para sí la describe Hegel, en un eco platónico y aristotélico, con el

---

<sup>326</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 153-155. Las cursivas son mías.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 911.

<sup>328</sup> Christoph Asmuth, “Negativität. Hegels Lösung der Systemfrage in der Vorrede der *Phänomenologie*”, p. 30.

<sup>329</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 126.

simple y sencillo acto de *explicar*: «...hay tanta autosatisfacción en el explicar: porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo, disfruta sólo de sí misma, y pareciendo que se ocupa de otra cosa, de hecho, sin embargo, sólo se está ocupando de sí misma».<sup>330</sup> Esta simpleza del explicar filosófico —que posee esas figuras del análisis y la síntesis previamente referidas— es la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, dan sentido al espíritu absoluto, a saber, como razón que se ocupa de sí misma ocupándose de lo otro.

He ahí el infinito verdadero de Hegel que desarrollamos en el apartado previo, es decir, un avanzar hacia la alteridad que retrocede *sobre sí* o el *interiorizarse*. Mas esta interiorización no se dirige a un claustro, sino que es libertad. En efecto, la infinitud del espíritu, esto es, que haya algo tal como espíritu absoluto, significa que éste, de forma circular y perpetua, ha de «...encontrar un mundo como mundo presupuesto, *engendrarlo* como algo puesto por él y *liberarse* de él en él...».<sup>331</sup> El espíritu absoluto es meta o finalidad en tanto que es el movimiento que se expresa mediante momentos, la vida en la que habita todo lo vivo. En otras palabras, no es propiamente “lo último” de una existencia, sino el existir mismo que «...tiene como su camino el recuerdo [...] Su preservación, por el lado de su *existencia libre y que aparece en forma de contingencia*, es la historia...».<sup>332</sup> Ahora bien, ¿qué sucede con la estructura de la historia?

La historia posee la misma estructura lógico-fenomenológica que el progreso infinito del absoluto. En términos históricos, Hegel denomina a este progreso *evolución* y, para comprenderla, «...es necesario distinguir —por decirlo así— dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la *potencia*, la *δύναμις*; el otro es el ser para sí, la realidad (*actus, ἐνέργεια*)».<sup>333</sup> Lo que en la *Fenomenología* eran determinaciones abstractas de la verdad y del saber son, en la historia, determinaciones del acontecer.

Empero, ¿en qué consiste este obrar histórico y, sobre todo, cómo entender, en ello, la libertad por la cual Hegel afirma que hay una finalidad? Diferenciar lo en sí, como lo verdadero, de lo para sí, como el saber, tal como se hace en la *Fenomenología*, resulta en cierto sentido sencillo y evidente,

---

<sup>330</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 239-241.

<sup>331</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 386, p. 438.

<sup>332</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 921.

<sup>333</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 26.



porque la naturaleza del entendimiento humano opera con esta dicotomía. Desde aquella perspectiva lo en sí y para sí, aun en su mayor abstracción, resultan bastante plásticos: lo en sí es un esto y el para sí es un éste. En cambio, en el caso de la historia, dice Hegel, «el principio de la *evolución* implica que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia».<sup>334</sup> En otras palabras, el principio como potencia ha de determinar el desarrollo. Mas, bajo estos términos (lo en sí, en tanto posibilidad, diferido de lo para sí, en tanto efectuación), no resulta tan intuitivo qué es lo que ha de ocupar el lugar de esa posibilidad. Ésta, por lo mismo, es, en apariencia, algo vacío que puede llenarse con un postulado cualquiera y no con un principio auténtico.

Ante todo, no obstante, cabe notar que, para Hegel, lo posible no equivale a lo azaroso o a lo indeterminado. Leemos en la *Enciclopedia*: «La finitud de lo contingente y posible consiste más concretamente en el ser distinto de la determinación formal respecto del contenido y, por ello, si algo es contingente y posible, depende por tanto del contenido».<sup>335</sup> Según se colige de lo anterior, potencia y contingencia no son in-determinaciones, sino la *forma* de algo concreto. Es solamente forma, pero, por lo mismo, dice Hegel, es «...realidad-efectiva formal, que es solamente ser o existencia en general. Todo lo que es posible, por consiguiente, tiene en suma un ser o una existencia».<sup>336</sup> En cierto modo, Hegel piensa la potencia aristotélicamente como lo intuible del ente que señala la finalidad a la que tiende el devenir del mismo.

Ello se observa, por ejemplo, tanto en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* como en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en las que Hegel suele ilustrar con entes determinados en qué consiste el movimiento de la evolución histórica. Así, por ejemplo, un hombre es en potencia hombre mientras es niño, por lo que el ser en sí del niño deviene efectivo en el transcurso de su devenir. Mas en este tipo de casos, en que se trata de entes singulares, resulta relativamente sencillo responder cuál es la forma o potencia que ha de devenir en sí misma realidad efectiva, ya que cada singular es, por así decirlo, un movimiento que se concluye y sirve para predeterminar la forma de lo que él mismo produce: un ser humano singular siempre deviene de la niñez a la adultez y de éste procede otro ser humano.

---

<sup>334</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 128.

<sup>335</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 145, p. 235.

<sup>336</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, p. 608.

En el caso de la historia, no obstante, ¿puede verse una sucesión semejante a la que va de un ser humano a otro?, es decir, ¿puede decirse que el proceso histórico concluye o ha concluido y, por tanto, reinicia?

Como se sabe, la respuesta de Hegel es indudablemente afirmativa, en la medida en que él concibe cada pueblo dominante de una época determinada como el actor singular que abre un ciclo y lo concluye para dar paso a otro nuevo. Después de todo, Hegel comprende cada pueblo como un único peldaño del desarrollo de un todo orgánico y, por lo mismo, cada pueblo es un límite que aparece en la historia, pero que es superado: «...el espíritu pensante de la historia universal en tanto se despoja de aquellas limitaciones propias de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia mundanidad, comprende su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto*...». <sup>337</sup>

Así como un ser humano procede de otro, del espíritu de un pueblo procedería otro y en ello radicaría la unidad de potencia y acto históricos, es decir, en que la forma espiritual se con-forme materialmente en cada pueblo y estado. Empero, así expuesta la relación del ser en sí y el ser para sí en la historia, no podría darse razón, propiamente dicho, sobre el movimiento que anima la evolución, que es lo que ante todo interesa aquí. Ello indica, a lo más, qué contenido está en juego, a saber, el espíritu. El principio motor, como advertimos brevemente, es, en dado caso, el concepto. Quiero decir que la fundamental distinción del en sí y el para sí en la *Fenomenología* es, en tanto distinción de los elementos del explicar, la diferencia que hace *el concepto* y, por ello, el sentido del movimiento fenomenológico recae en éste (es esa “otra lógica” de lo en sí y para sí referida por Châtelet): «Esta última figura del espíritu [...] tanto realiza su concepto cuanto sigue permaneciendo en su concepto, es el saber absoluto; éste es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu, o el *saber concipiente*». <sup>338</sup> Mas, en la historia, ¿cuál es la potencia que se da a sí misma la existencia?, ¿qué permite asegurar que este proceso no es lineal al modo del infinito malo, es decir, que el espíritu no siempre se halla con un límite en la historia?, ¿por qué lo absoluto ha de ser incorporado a la sucesión histórica?

En este punto parece haber una infranqueable contraposición en la filosofía hegeliana. Desde la perspectiva de la ciencia de la experiencia de la

---

<sup>337</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 552, p. 571.

<sup>338</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 907.

conciencia, se podría conceder que el concepto es principio porque el concepto genera las determinaciones y las aprehende en tanto conciencia. En cambio, desde la perspectiva de la historia, pareciese ser una simple manía afirmar que el concepto aprehende y genera pueblos e individuos. Y, aún si se concediese esa afirmación como analogía o símil poético, no deja de extrañar que el movimiento histórico de la constitución de los pueblos o estados parezca regirse por la mala infinitud, en lugar de la verdadera, pues la constitución de los mismos no pareciese mostrar “a simples ojos vista” más que una sucesión de espíritus, en lugar del desarrollo de un mismo espíritu. Asimismo, como consecuencia ulterior de esta aporía, se considera que la historia habita, por así decirlo, en el tiempo, mientras que el concepto habita otro mundo: uno ideal, incorruptible y trascendente.

Pues bien, la solución de Hegel consiste en mostrar que lo en sí en la historia no es sólo una potencia, en tanto cierta cualidad o propiedad de las cosas que pueda realizarse o no, sino que se trata de una determinidad que es pleno poder o fuerza de movimiento que tiende hacia un fin. Esto que tiende a realizarse en la historia, tanto entre los individuos como en los pueblos y estados, es «...*la voluntad libre que quiere la voluntad libre*»,<sup>339</sup> o, como también puede traducirse, el querer libre que quiere el querer libre.

El principio de la historia no es, por tanto, algo vacío, sino que tiene la forma concreta que exponen los acontecimientos históricos, la propia realización, su efectivo ser. Su realización se exterioriza en la historia como sociedad civil, estado, etc., y, junto con ello, su efectividad es una suerte de transformación de la idea propia, en la medida en que se determina ella misma. Por esta razón, dice Hegel, «...el desdoblamiento de la evolución tiende también hacia dentro [...] el proceso evolutivo, a medida que avanza, hace que vaya determinándose la idea [...] la evolución ulterior de la idea y su mayor determinación son uno y lo mismo».<sup>340</sup>

La forma *libre* del espíritu absoluto como historia no es, por tanto, otra cosa más que un principio que tiende hacia sí mismo. El espíritu, en primer lugar, «...pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; éstas se hallan sumidas primero en una vida inmediata y natural [...] tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza»,<sup>341</sup> y lo que en adelante deviene, a través de la constitución de los pueblos y estados en la historia, no tiene como

---

<sup>339</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 27, p. 106.

<sup>340</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 32.

<sup>341</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 129.

fin último algo distinto que esa propia voluntad, pues en su universalidad concreta, «el que una existencia sea *existencia de la voluntad libre*, constituye el *derecho...*».<sup>342</sup> De la voluntad libre, por tanto, no se procede a algo distinto de sí misma, sino a su concreción, que se interrelaciona entre los pueblos y manifiesta un mismo espíritu por el *reconocimiento* en su forma del derecho:

Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación. Pero al mismo tiempo esta legitimación es sólo formal, y la exigencia de reconocimiento del Estado, simplemente porque es un Estado, es abstracta. De su contenido, su constitución, de la situación en que se halla, depende que sea o no realmente un existente en y por sí; el reconocimiento, en cuanto contiene una identidad de ambos, se basa pues también en [...] la voluntad del otro.<sup>343</sup>

Por ello, el llegar a ser *para sí* es el fin último que no se impone desde un determinado presente al pasado, sino de lo que proyecta desde el comienzo lo *en sí* en las diversas configuraciones. Lo que hace Hegel con ello es unir en la estructura del ser en sí y el ser para sí la figura pura de la finalidad aristotélica, a saber, de aquello que mueve sin ser movido:

Sólo en esta libertad está la voluntad *consigo misma*, porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de *dependencia* con algo *otro*. Ella es *verdadera* o, más bien, la *verdad* misma, *porque su determinarse consiste en ser en su existencia, es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo.*<sup>344</sup>

Este movimiento de la temporalidad histórica incluye, evidentemente, el “modelo” ético que no se determina *a posteriori*, sino según la razón *a priori*, tal como exigía Kant. Lo que Hegel añade a eso es, pues, que esa racionalidad de la que surge el desarrollo histórico es la *manifestación* del principio de unidad, del concepto, puesto objetivamente como deseo o tendencia: «El movimiento producido por el futuro es el movimiento que surge del deseo [...] Ahora bien, nosotros sabemos que el deseo no puede versar sobre una entidad absolutamente inexistente más que a condición de que verse sobre

---

<sup>342</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 29, p. 106.

<sup>343</sup> *Ibid.*, § 331, pp. 483-484.

<sup>344</sup> *Ibid.*, § 24, p. 102. Las cursivas son mías.

otro deseo considerado en tanto que deseo».<sup>345</sup> Lo que para nuestra exposición cabe destacar es que el principio motor de la historia, pensado como voluntad o querer libre, no es distinto del *concepto* del que habla en la *Fenomenología*, cuya plena elucidación se encuentra en la *Lógica*. En efecto, la tendencia del *querer* o la *voluntad* y del producirse a sí mismo es lo que Hegel llama concepto, que:

...por ser la totalidad dentro de sí [es] lo objetivo en forma de unidad y subjetividad libres [...] La idea-de-voluntad es lo que se determina a sí misma [...] La particularidad del contenido es, sin embargo, al pronto infinita en virtud de la forma del concepto [...] el bien es por ello un cierto fin particular que, empero, no debe obtener por vez primera su verdad en virtud de la realización, sino que ya es para sí lo verdadero.<sup>346</sup>

La espiritualidad de la historia consiste en realizarse este fin inmanente u originario suyo que es la verdadera infinitud en que lo otro deviene sí mismo, que se comprende como querer que se quiere a sí mismo, el concepto que se concibe a sí mismo o, en otras palabras, la libre interiorización de toda contraposición. En este sentido, podríamos decir que *la historia, precisamente por ser un proceso que se da a sí mismo contenido y lo asume, es el espíritu absoluto*. En la historia, afirma bellamente Hegel, «...la verdad de lo verdadero [...] es la potencia de expresarse...»,<sup>347</sup> lo cual constituye la razón del espíritu gracias a devenir —ser-se— unidad en su concepto. Con base en este principio motor de la historia y de su estructura, según la concibe Hegel, podemos decir que la historia no es propiamente sólo una figura o atributo del espíritu que se desenvuelve en el tiempo, sino que es concepto. Éste, de hecho, da razón en última instancia de una finalidad en la historia, finalidad que, desde luego, no es una prefiguración o predicción de lo que acontece, sino el expresarse del principio de unidad, su verdad.

### § 20 Temporalidad y finalidad del concepto

El espíritu puede exteriorizarse en el tiempo por el concepto. El espíritu absoluto es el concepto que se concibe libremente como concepto. Esto también recibe el nombre de idea. La realidad de esta idea es, entonces, el

---

<sup>345</sup> A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 419.

<sup>346</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, pp. 379-380.

<sup>347</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 79.

espíritu en toda su extensión. Por tanto, la idea y el concepto son reales también en un sentido muy concreto e, incluso, material, si así se quiere. En un párrafo de la *Enciclopedia*, que se halla en el apartado intitulado, precisamente, *el espíritu libre*, Hegel escribe lo siguiente: «la idea es ella misma, en cuanto tal, la realidad efectiva de los seres humanos, *no porque la tienen, sino porque la son*». <sup>348</sup> Y cabe destacar este ser-idea por la temporalidad histórica que nos interesa.

Aquel apartado es precedido por “El espíritu teórico” y “El espíritu práctico”. Estas tres subdivisiones quedan englobadas, a su vez, bajo el título de “Psicología” en la tercera parte del sistema que es la “Filosofía del espíritu”. Ahí Hegel trata la especulación en su interiorización. En su opinión, el gran tratado especulativo de la filosofía era *Acerca del alma* de Aristóteles. Lo que Hegel entiende por psicología se relaciona con dicho tratado, en el que Aristóteles hilvana las potencias del alma en su íntima relación unas con otras y en su relación con *lo que es siendo*, con lo ente. Esto mismo es lo que Hegel procura hacer al hablar sobre psicología del espíritu: hacer una anatomía, por así decirlo, de una unidad orgánica.

Del movimiento dialéctico del espíritu teórico como conocer, cuyo principio es el concepto que se concibe a sí mismo, y del espíritu práctico como actuar, cuyo principio es la voluntad (el querer) que se quiere a sí misma, viene a resultar *la libertad de la idea* que, dicho nuevamente, para Hegel es el *ser del ser humano*. Esto no se trata de una simple metáfora. Y es bastante notable lo que así indica Hegel, pues los seres humanos que existen, que *son* y que *hacen* realidad efectiva, ex-presan lo que el principio es o, dicho de otro modo, el principio de unidad en Hegel se expresa mediante el ser humano. Esto, desde luego, no ocurre como revelación de algunos cuantos iluminados, sino como historia. En este sentido, la tesis de Hegel, que sostiene que la historia es el espíritu exteriorizado en el tiempo, quiere decir que la unidad absoluta es historia y, así, que la historia es concepto como tiempo. Esto último lo declara expresamente Hegel hacia el final de la *Fenomenología*. Es importante, por ello, elucidar qué significa esta relación concepto-tiempo. En el pasaje completo al que me refiero se lee lo siguiente:

Dentro del *concepto* que se sabe como concepto los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la *conciencia*, en cambio, el

---

<sup>348</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482, p. 521. Las cursivas son mías.

todo es antes que los momentos, pero sin concebir. El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Éste es el sí-mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí-mismo, es el concepto solamente intuido; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir, y es intuir concebido y concipiente.<sup>349</sup>

¿Cómo, pues, entender esta temporalidad conceptual? En la cita Hegel desglosa dos fases de lo absoluto que, desde luego, en última instancia son complementarias, pero, en tanto fases, ponen de manifiesto la siguiente distinción desde la cual hay que comprender la temporalidad ahí expuesta. En primer lugar, de la *simple conciencia* distingue Hegel el *concepto pleno*. He ahí dos puntos de vista que contemplan lo mismo, aunque en “direcciones contrarias”. En esta distinción llama la atención que Hegel declare que el *concepto pleno*, justo por ser lo lleno, contempla primero los momentos y después el todo; la *conciencia simple*, por su parte, contempla primero el todo y luego los momentos. Digo que esta exposición es curiosa por lo siguiente. En general, Hegel habla de los momentos como formas finitas a las que se enfrenta la *simple conciencia*; el todo es la infinitud del *concepto pleno*. Siendo esto así, en la cita que nos ocupa, en cambio, Hegel dice lo contrario: el *concepto pleno* comienza con lo finito; la *conciencia simple* con la infinitud. A ello añade Hegel —y en esto radica la clave para entender la temporalidad— que en este lado de la *conciencia simple* el concepto es tiempo como intuición vacía que existe, mientras que del lado del *concepto pleno* se borra el tiempo.

Una posibilidad de entender esta temporalidad, en razón del modo en que se explica Hegel, sería al modo kantiano, a saber, como receptibilidad de la sensibilidad y condición de posibilidad de la aparición de los fenómenos para un sujeto. Esta noción de temporalidad parece válida porque Hegel habla del tiempo como *intuición vacía* en donde se da un *todo sin momentos* para la *conciencia simple*. Mas este tiempo hegeliano no es una forma de la sensibilidad subjetiva, porque desde el lado del *concebir pleno* este tiempo se borra, es decir, ese tiempo no es una estructura plasmada en la psique humana que habría de permanecer una y la misma siempre. Por el contrario, Hegel

---

<sup>349</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 911.

señala líneas después: «El saber no sólo se conoce a sí mismo, sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es el despojamiento o exteriorización en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu [...] contemplando su puro *sí-mismo* como el *tiempo* fuera de él, e igualmente, contemplando su *ser* como espacio». <sup>350</sup>

En razón de este añadido, otra posibilidad de entender el tiempo hegeliano sería de modo aristotélico, como el movimiento sucesivo que se presenta en la naturaleza, ya que la naturaleza es un límite para el espíritu, en el que se da lo uno-fuera-del-otro como devenir en el espacio. No obstante, tampoco parece del todo adecuada esta referencia, dado que, en esa temporalidad natural, no hay algo tal como una totalidad, sino existencias determinadas. En la filosofía de la naturaleza, en efecto, señala Hegel que «el concepto [...] es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien la fuerza del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad». <sup>351</sup> Por tanto, esa temporalidad física no es la que corresponde al concepto; éste sólo muestra el fundamento de aquélla como dialéctica del ser y la nada. Y es que, además, esa forma de la temporalidad natural corresponde a la representación, la cual se representa finitudes y no es, como la *conciencia simple* de la que habla Hegel, un *vacío intuir que contempla primero el todo*, sino acaso un entender vacío:

El pensamiento formal convierte para sí la identidad en ley, dejando caer el contenido contradictorio —que tiene ante sí— a la esfera de la representación, al espacio y al tiempo, en donde lo contradictorio viene mantenido dentro de un estar el uno-al lado del otro, y el uno-después del otro: el uno fuera del otro, viniendo así ante la conciencia sin contacto recíproco. <sup>352</sup>

Bien puede ser, sin detrimento de ninguna interpretación, que Hegel esté jugando, en el “Saber absoluto” de la *Fenomenología*, con ambos sentidos kantiano y aristotélico del tiempo, porque son efectivamente formas en las que el concepto puede comprender la temporalidad. Por ejemplo, en el comienzo de la ciencia de la experiencia de la conciencia, las cosas aparecen

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 919.

<sup>351</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 258, p. 317.

<sup>352</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 396.



en un espacio y tiempo vacíos *para* la certeza sensible, pero esto sucede, además, como si esta espacialidad y temporalidad fuesen propiedades *naturales* de los objetos. Así, una posible explicación del sentido de aquel pasaje sería por medio de una suerte de “perspectivismo” en esta determinación de la temporalidad del concepto como, por ejemplo, la siguiente:

...en cuanto el Concepto y, en consecuencia, el Tiempo *coincidan* con la Realidad-objetiva y dejen de ser *exteriores* al Hombre, el Tiempo dejará de ser un Tiempo histórico o humano, es decir, Tiempo en el sentido propio de la palabra. El Concepto y el Tiempo coinciden en, por y para el Saber absoluto o el Sabio. Es cierto que el Sabio aparece en el Tiempo. Pero su advenimiento “al final de los tiempos” señala el final del Tiempo. Pues el resultado de su acción temporal, la Ciencia, ya no es el Tiempo; la Ciencia es la Eternidad que se revela a sí misma.<sup>353</sup>

Sin embargo, considero que, en tal interpretación perspectivista que “añade” esa noción de *sabio*, se da una ruptura con lo que Hegel afirma al agregar la *intuición* en la consideración de la tesis de que *el tiempo es concepto*, lo cual me resulta caro en esta interpretación en razón de lo desarrollado en el capítulo anterior. Hegel, insisto, dice que, *desde* el punto de vista de la simple conciencia, el tiempo es concepto como intuición vacía que está ahí. Mas, ¿qué es lo que *desde este punto de vista* se contempla?

*Desde* la conciencia simple se contempla de modo vacío lo que es el *concepto pleno*: la plenitud de los momentos en que la temporalidad, dice Hegel, está borrada, es decir, está lo eterno. Pero esto significa que la conciencia simple aprehende como tiempo esa plenitud de momentos que es la eternidad del concepto. Y no sólo lo aprende al estilo de una representación incorrecta de lo absoluto, sino que lo aprehende como lo que *está* o *es ahí*. La conciencia simple es, consiguientemente, *intuición de la eternidad que existe en lo temporal*. Claro está, esa intuición no es la de un tiempo que se extendiese al infinito malo y fuese eterna, por tanto, sólo en el sentido de inacabada: una sucesión de horas ininterrumpida. Aclara Hegel: «Únicamente lo natural está sometido al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero por el contrario, la idea del espíritu, es *eterno* [...] no en el sentido

---

<sup>353</sup> A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 435.

de que la eternidad venga *después* del tiempo [porque] de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo».<sup>354</sup>

La intuición que trae a cuento Hegel tiene que ver más con el *voûç* griego que con la *Anschauung* kantiana. Es ya propiamente lo que al final de la cita de la *Fenomenología*, en torno a la cual nos ocupamos, llama Hegel *intuición concebida y concipiente*. Esa intuición griega era lo que daba razón de lo eterno, no como lo fuera o posterior al tiempo, sino *en* el devenir. Para Aristóteles, además, era el principio mismo: «...lo deseable y lo intuible...»<sup>355</sup> que mueve sin moverse. Igualmente, esa intuición era principio del ser humano en la medida en que constituye, para los griegos, el alma que aprehende lo ente. Así, Platón escribe: «...cada uno debe asemejar lo que intuye con lo intuible de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la finalidad (*τέλος*) vital [de] los hombres».<sup>356</sup> Esta intuición es la que Hegel denomina el concepto que los seres humanos son.

Al apropiarse de esa intuición griega, además, Hegel añade lo siguiente. Mientras que para los griegos el *voûç* era propiamente acto puro, esto es, sin potencia, para Hegel «...potencia y acto deben ser una en el *voûç* divino, y serán identificadas también como objetividad y subjetividad...».<sup>357</sup> El concepto, por tanto, no es sólo el principio motor del sistema que habría de permanecer inmóvil, sino lo que se mueve, es decir, no es sólo el acto, sino también la potencia, lo en sí y lo para sí, tal como examinamos en el apartado anterior. En otras palabras, es tanto aquello a lo que algo se dirige como eso que está en dirección: tanto *concepto pleno* como *conciencia simple*. Desde la perspectiva conceptual, en efecto, el asir determinaciones (*be-greifen*) no es únicamente una meta del pensamiento, sino el proceso mismo del pensar que, sólo en tanto movimiento, es concipiente. Así, el concepto es principio; por su contenido el concepto es algo particular, pero por su forma es lo absoluto: «La diferencia y las determinaciones que el concepto se da en el diferenciar, constituyen el lado que antes fue denominado ser-puesto. Como éste es idéntico con el ser en-y-para-sí, cada uno de aquellos momentos es *tanto el concepto íntegro como concepto determinado y como una determinación del concepto*».<sup>358</sup>

---

<sup>354</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 258, p. 317.

<sup>355</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 a 26.

<sup>356</sup> Platón, *Timeo*, 90 d.

<sup>357</sup> Klaus Düsing, “Noesis noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der ‘Philosophie’”, p. 451.

<sup>358</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 150. Las cursivas son mías.

Pero, además de lo anterior, con ese mismo dinamismo ha de comprenderse en toda su literalidad la sentencia de Hegel: la idea o el concepto es lo que los hombres son. El concepto, como lo libre, es *a lo que se tiende*, ya sea como la voluntad o como el pensar especulativo, y, en la misma medida, el concepto es el desenvolvimiento del ser humano, lo que éste es y hace. Que *el tiempo es concepto*, según aquella cita de la *Fenomenología*, implica que el concepto es la temporalidad del ser humano en quien se da lo eterno. Ese concepto no es tiempo como propiedad natural en la que se transita a través de la existencia, ni una facultad con la que se accede al mundo. En cierto modo, el *concepto*, para Hegel, fundamenta esas concepciones, pero propiamente, como tiempo, *el concepto es historia*; y es una historia tal que tiende hacia lo eterno en su devenir, porque esa eternidad misma es lo que el ser humano, en su principio, intuye. En el concepto se halla, pues, la idea de la teleología en Hegel. Esto es lo último que deseo analizar, teniendo en cuenta la siguiente observación: «Lo que yace entre el inicio y el fin de un movimiento cambiante es un continuo coherente [...] El movimiento se comprende entonces como ejecución hacia una totalidad, como ejecución de esta totalidad».<sup>359</sup> Esto último es lo que me interesa destacar hacia el final, es decir, que la ejecución es la totalidad. La meta o el final en Hegel no es algo *a posteriori* ni una prescripción impuesta a la historia, sino algo continuamente ejecutado.

Hegel tematiza expresamente la teleología en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* en torno a la razón y en un apartado de la *Ciencia de la lógica* en el que se transita de la objetividad del concepto hacia la idea (o concepto en cuanto tal). En dicha tematización Hegel no enfatiza la finalidad por contraste con el mecanismo, tal como todavía hace Kant, según revisamos en el párrafo anterior. Hegel concibe la teleología, más bien, como unidad necesaria y libre del automovimiento. Ofrezco la siguiente síntesis de los momentos que Hegel desarrolla en la *Fenomenología* y en la *Lógica* para destacar esta apropiación de la meditación en torno a la finalidad.

En la *Fenomenología* Hegel introduce, en la razón observante, la noción de teleología dentro del contexto en el que esta noción se enmarcaba en su época, es decir, en una suerte de “filosofía de la naturaleza” en la que la conciencia se sabe como la verdad del mundo, pero no llega todavía a tenerse a sí misma como contenido del saber según su propia acción. En un principio

---

<sup>359</sup> R. Löbl, “Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff”, p. 51.

Hegel parece adoptar la postura kantiana sobre la finalidad, es decir, que ésta es una relación extrínseca al ente, presente sólo en lo orgánico y que no constituye propiamente leyes, porque es una causalidad para la cual no hay categorías. No obstante, dentro de este marco de análisis común a su época, Hegel introduce, como rasgo fundamental de la teleología, la conservación de la unidad en la diferencia (la *Aufhebung*):

...[la] relación [...] de lo orgánico a la naturaleza elemental [...] está contenido en el *concepto teleológico*. A los ojos de esta conciencia que observa [...] tal concepto [...] no es más que esa referencia externa. Sólo que, tal como ha determinado previamente, lo orgánico es, de hecho, el fin real mismo; pues al *conservarse a sí mismo* en la referencia a otro, ello, lo orgánico, es justamente ese ser natural dentro del cual la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos, desglosados en la necesidad, de una causa y un efecto, de algo activo y algo pasivo, están recogidos conjuntamente en una unidad; de suerte que aquí algo sale a escena no sólo como *resultado* de la necesidad, sino que, porque ha regresado hacia dentro de sí, lo último o el resultado es igualmente lo *primero*, lo que inicia el movimiento, y se es a sí el *fin* que realiza efectivamente.<sup>360</sup>

De esto se desprende, en primer lugar, que Hegel no limita la teleología a una relación de lo orgánico, de lo cual se sustrajese lo elemental inorgánico o, visto desde otra perspectiva, Hegel no se limita a comprender lo orgánico como propiedad de existencias particulares (seres biológicos o sociales exclusivamente). Además, señala que, pese a que la razón observante, en un primer momento, considere la relación teleológica como algo inesencial o *externo* al ente, la verdad de lo orgánico en su conjunto es, en rigor, ser el fin real. Finalmente, insiste en la unidad de la causa con el efecto, no al modo de Tomás, quien fija en un mismo ente dos causalidades antitéticas que jamás se articulan mutuamente, sino afirmando que lo efectuado, en tanto resultado, no es algo arrojado a la exterioridad desde un fundamento, sino el recogimiento de un proceso *en* su fundamento.

Con base en la dialéctica interioridad-exterioridad de la razón —que hemos traído a cuento en el apartado anterior—, Hegel afirma que la finalidad que observa la conciencia no es una mera causa de la naturaleza, sino actividad como contenido del pensar. Es decir, lo que pareciese ser el

---

<sup>360</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 333.

trasfondo o interior de los fenómenos no es una causalidad oculta e invisible, sino la autodeterminación libre racional que se muestra en los fenómenos y que tiene, a la vez, su reflejo como razón de la conciencia: «A través de la observación [el espíritu] encuentra, por un lado, a la existencia como pensamiento y la concibe, y a la inversa, encuentra en su pensamiento la existencia».<sup>361</sup> No hay, por ello, dos “territorios” o niveles del devenir, el de lo necesario y lo libre, que sean inadecuados el uno al otro. «El fin [...] ha de contener en sí mismo la determinidad, o sea, aquello que en la causalidad ordinaria aparece todavía como un ser-otro, el efecto; y tanto lo contiene, que el fin en su eficacia no pasa a otro, sino que se *mantiene*, es decir, se causa solamente a sí mismo y al *final* es lo que era al *comienzo*, en la originariedad».<sup>362</sup>

Por lo mismo, la confrontación mecanicismo-teleología no es fundamental en la reflexión hegeliana acerca del fin, sino la mostración de la verdad del mecanicismo *en* la teleología: «En esta dialéctica ascendente, por consiguiente, el mecanicismo y la búsqueda de fines finitos por el espíritu finito, apuntan hacia una teleología completa, omnimoda del curso del mundo; una que es siempre tanto realizada como siendo realizada, la cual está siempre en el fin y el comienzo...».<sup>363</sup>

Pues bien, en la *Lógica* afirma que la teleología es la verdad del mecanismo, mas esto no quiere decir que la idea de una finalidad reivindique la ciega necesidad de una naturaleza orgánica a-racional. Si acaso pudiese rastrearse en Hegel tal “reivindicación” de lo mecánico, esto sería posible sobre la base de la finalidad como desarrollo del principio de unidad mismo en el que la subjetividad y la objetividad se coorganizan y expresan la verdad como el todo en devenir. Es decir, así como el infinito verdadero, por ejemplo, no es más que el infinito malo bien entendido, del mismo modo la finalidad es lo que el mecanicismo, pero bien entendido éste. Después de todo, lo orgánico no es un ente, sino el sistema, la ciencia.

El contenido diverso, en cuanto *determinado*, está dentro de la relación, y no en sí, y su inquietud es cancelarse a sí mismo, o la *negatividad*; así, pues, la necesidad o la diversidad, igual que es el ser libre, también es el sí-mismo, y en esta forma dotada de sí mismo en que la existencia es inmediatamente pensamiento, el contenido es *concepto* [...] Los

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 913.

<sup>362</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 204, p. 278.

<sup>363</sup> C. Taylor, *Hegel*, p. 279.

momentos de su movimiento ya no se exponen en ella como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino que, al haber retrocedido la diferencia de esta última hacia dentro del sí-mismo, se exponen como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico...<sup>364</sup>

Este proceso de la negatividad lo desarrolla Hegel en la *Lógica* de un modo más ceñido, pero permite, a la vez, comprender por qué la teleología no es proceso determinado, sino más bien determinante, proceso dialéctico del concepto. La teleología es tematizada en la “Doctrina del concepto” de la *Lógica*. De acuerdo con esta doctrina, el concepto es traspaso de la esencia, la cual a su vez es lo tras-pasado desde el ser. Por tanto, el concepto asume la infinita negatividad, por lo cual éste no es una simple contra-posición ante el ser y la esencia, sino la autodeterminación del todo lógico (el retorno al ser). Siendo retorno al ser, pero bajo su verdadera figura, el concepto es inmediatez, lo en-sí. A partir de ello, Hegel reconstruye, mediante el concepto, lo que el devenir lógico en su conjunto expone como diferencias.

En primer lugar, el concepto es tematizado como lo exterior a la cosa, el concepto subjetivo, pues él se muestra como intelecto interior. El concepto como sujeto expresa las formas del pensar que, según la lógica tradicional, no poseen contenido y simplemente dictan las figuras de la representación. No obstante, las *formas* se van revelando como el *contenido* propio del concepto, las cuales expresan en la figura del silogismo la auto-determinación, porque el silogismo es esa forma del pensar que aprehende dentro de sí la mediación, el término medio en que todo extremo se conjuga, del mismo modo en que, en el todo, cada ente conjuga como mediación aquello con lo que se relaciona.

...en cada forma silogística uno solo de los términos ontológicos es el que desempeña la mediación. El más bello vínculo llega, así pues, a engendrarse sólo cuando cada uno de los demás términos vinculados haya asumido igualmente el lugar de la mediación. Pero en ese vínculo tienen que ser entonces unidas entre sí diversas formas silogísticas. Por lo tanto, si es cierto que todo lo real [...] tiene que ser pensado como un *synlogismos*, entonces una totalidad real en el mundo, que debe ser designada igualmente como un “sistema desarrollado”, tiene que ser pensado asimismo según la forma total del silogismo.<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 917.

<sup>365</sup> H. Dieter, *Hegel en su contexto*, p. 266.

Con esta absoluta auto-mediación del silogismo, el concepto se comprende como lo inmediato, esto es, lo que supera en su unidad relacional toda mediación.

Ahora bien, en segundo lugar, a esta inmediatez la denomina Hegel el paso a la existencia del concepto por-sí. Esto quiere decir que hay una suerte de alteridad. El concepto se desdobra a sí mismo en tanto objetividad. El concepto está fuera del objeto y las determinaciones de éste son exteriores, de tal suerte que el objeto pareciese autosuficiente. Hegel abre, así, la discusión con la tradición para mostrar que dicha autosuficiencia, representada siempre como mecanicismo de lo ente, no es una verdad subsistente por sí, sino originada y finalizada por el concepto, ya que en el movimiento del concepto no hay extrapolaciones ni un radical enajenarse del concepto. Por el contrario, como señala Doz, «...el movimiento que se expone después de la teoría del concepto subjetivo es el de un retorno en sí progresivo del concepto...».<sup>366</sup>

En el concepto objetivo la teleología tiene su lugar y se tematiza de acuerdo con tres figuras, a saber, fin subjetivo, medio y fin realizado.

Al igual que en la *Fenomenología*, en la *Lógica* la finalidad tiene primero sólo el sentido de ser oposición de procesos indiferentes propios de lo mecánico. Esta es la finalidad como fin-subjetivo, que es un fin abstracto, es decir, el fin como algo interno opuesto a lo externo del objeto. No obstante, desde un comienzo esclarece Hegel que esta figura del fin «no es una fuerza que se haga externa, ni una sustancia y causa que se manifiesta en accidentes y efectos».<sup>367</sup> La causalidad no es adecuada a la teleología, de acuerdo con Hegel, porque el modo en que la modernidad concibe la causa es como aquella sucesión lineal infinita —previamente abordada—, aquella que, por su continua vaciedad, es irracional.

Hegel sostiene, por el contrario, que la aparente exterioridad de lo objetivo contrapuesta a la interioridad de lo subjetivo muestra su unidad como negación mutua, como mediación. Esta unidad no se trata de algo impuesto sino ex-puesto como actuar o, mejor dicho, el efectuar de una meta: «La referencia teleológica es el silogismo en el que el fin subjetivo se concluye con la objetividad que le es exterior, a través de un término medio que es la unidad de ambos en cuanto *actividad con arreglo a un fin...*».<sup>368</sup> Ésta es la segunda figura, la finalidad como medio.

---

<sup>366</sup> André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 268.

<sup>367</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 297.

<sup>368</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 206, p. 280.

Dado que, en esta unidad de la mediación, lo objetivo deja de comprenderse sólo como lo extrínseco o como lo opuesto a lo subjetivo intrínseco, el concepto se muestra adecuado consigo mismo. La mediación, a la vez que distingue el ser en sí del sujeto y el ser para sí del objeto, los reúne en su auto-negación o autodeterminación y este resultado, que es fin, es comienzo y principio. En términos de Hegel, todo fin subjetivamente concebido, es decir, la indiferencia causal que se representa el entendimiento como algo oculto y contrario a lo que aparece, dado que halla su mediación en la contraposición de lo que existe, tiene su fundamento en la interrelación de los opuestos en que lo meramente interno es, de hecho, justamente eso que existe y la mediación no es escisión, sino su interacción. Ésta es la figura del fin realizado, la cual:

...es la objetividad idéntica al concepto en donde el lado consistente en ser medio es la realidad del mismo fin. Que dentro del fin cumplido desaparezca el medio se debe a que éste sería la objetividad, al comienzo sólo inmediatamente subsumida bajo el fin, mientras que, dentro del fin realizado, está como retorno del fin a sí mismo; además, con ello desaparece también la mediación misma, en cuanto que ella es un relacionarse-y-comportarse de algo exterior...<sup>369</sup>

La teleología, en Hegel, como *fin realizado* o como actividad del concepto, consiste en mostrar que toda mediación es un momento de la unidad del principio y, por lo mismo, cada momento y cada mediación no adquieren sentido por sí, sino en el todo, es decir, en aquello que es completo y es además un completo desenvolvimiento. Se aclara, así, la diferencia entre la concepción kantiana y la hegeliana de teleología: «En lugar de un principio regulativo de nuestra conciencia, este espíritu teleológico es más bien la instancia que fija a nuestro conocimiento y pensamiento sus principios y metas».<sup>370</sup>

Y en ello se fundamenta la metafísica para Hegel, de tal suerte que ésta ha de mostrar que *el principio que se intuye en un comienzo es la verdad y la meta o fin* que debe ser elucidado ontológica e históricamente. Con ello, por tanto, no se afirma otra cosa sino que la actividad filosófica es eminentemente teleológica, mas no porque pretenda llegar a un estadio histórico predestinado en el que cese su actividad (no es, en este sentido, el sabio que

---

<sup>369</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 308.

<sup>370</sup> J. Brockmeier, "Reines Denken" *Zur Kritik der teleologischen Denkform*, p. 46.



señaló Kojève), sino porque lo que en un comienzo y continuamente busca y lleva a cabo la filosofía es decir *lo que es*. Este inicio del quehacer filosófico es su fin, en el que lo subjetivo de la investigación se compenetra con lo objetivo.

El fin se revela no ser más que medio: inversamente el medio se revela como fin; y esto no sólo en el sentido en que un fin puede ser un medio relativo, sino en aquel sentido en que el verdadero fin “absoluto”, el fin que está “más lejos”, del cual todos los fines limitados toman prestado su carácter de fin y, por lo tanto, su dinamismo, no es otra cosa que la identidad recobrada de la subjetividad y la objetividad. Esta identidad está presente a lo largo de todo el proceso. Ella está presente en aquello que realiza el medio: la superación de la objetividad por la objetividad misma bajo la dirección del concepto.<sup>371</sup>

Quizá, en términos de Hegel, esta vocación de dar razón de lo absoluto, como su meta, parece desmesurada, ya que «sólo una *auto-dicción* puede estar a la medida de eso que es el absoluto: pura manifestación de sí». <sup>372</sup> Indudablemente, en la *posición* del absoluto, en tanto saber de sí que se despliega desde sí desarrollando sus momentos, el individuo —el filósofo— o una comunidad —la historia de la filosofía— pareciesen una “intromisión” inadecuada a la auto-dicción de lo absoluto. No obstante, Hegel no es de esta opinión.

Kervégan denomina a la auto-dicción del absoluto una teo-auto-logía. Nosotros podríamos decir, incluso, que esta finalidad de la filosofía es una tauto-logía. Sin embargo, *lo mismo*, lo αὐτός de este logos o palabra, no se trata de una simple repetición incansable de un único discurso vacío. Se trata de un desenvolver desde distintas vías la unidad del todo. Esto es lo que el concepto realiza. Por ello, la unidad de la teleología es, para Hegel, unidad de la filosofía, de lo que ella logra intuir y lo que logra conceptuar. El esfuerzo por mostrar el ente según su finalidad, es decir, en su fundamento, recorre la historia y, en especial, la historia de la filosofía, porque el concepto es tiempo como esa historia misma. Por tanto, concebir lo absoluto en su verdad requiere del diálogo histórico. No sorprende, de acuerdo con esto —y tampoco es, por cierto, un demérito—, que los contenidos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, obra en que busca mostrar el principio de unidad ontológico

---

<sup>371</sup> A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 272.

<sup>372</sup> J.-F. Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, p. 112.

“en su pureza”, sean sus auténticas lecciones sobre historia de la filosofía. En esta obra declara Hegel:

Por lo que hace a la refutación de un sistema filosófico [...] se ha de desterrar de ella la errónea representación según la cual habría que exponer el sistema como totalmente falso, limitándose en cambio el sistema verdadero a estar contrapuesto al falso [...] Más bien, al ser el sistema más alto, tiene que contener en sí al subordinado. Además, la refutación no tiene que venir de fuera, o sea, a partir de supuestos que se hallen fuera de ese sistema y a los que él no corresponde [...] Y es que el nervio del refutar exterior se basa únicamente en el mantenimiento firme y rígido, por parte del pensar, de las formas contrapuestas de estos supuestos [...] Una refutación de verdad tiene que entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor; nada se adelanta con atacarlo fuera de él mismo, o con tener razón ahí donde él no está.<sup>373</sup>

Lo central de esto, a lo que deseo llegar con Hegel, es que sólo adquiere sentido la refutación y el diálogo con la tradición, porque aquello que se ha puesto de manifiesto en cada *momento* de la historia de la filosofía ha sido lo absoluto como tal. La filosofía, en su historia, se interioriza en lo absoluto o, dicho de otro modo, penetra en éste y sobre él vuelve a tejerlo y articularlo. Este desenvolvimiento de la filosofía, dado que tiene su finalidad como eterna actividad, no puede operar —ni tiene por qué hacerlo— al modo de las ciencias positivas, las cuales Hegel critica justamente por su progreso ininterrumpido, es decir, indefinido y ciego *ad infinitum*.

Desde luego, a este respecto hay algo áspero en la filosofía de Hegel, a causa de los conceptos que utiliza para expresar esa comunidad, a saber, *evolución* o *perfeccionamiento*. Esta idea de perfección es una constante en su obra, por ejemplo, el estado como perfección en la filosofía del derecho o la poesía como perfección en la filosofía del arte. Mas esto, en cierto sentido, es secundario. La tesis esencial es que, en cada *momento* de la historia, la metafísica llega a su límite, su fin, esto es, llega a dar razón del principio de unidad y, con ello, se abre más la posibilidad de internarse en el principio, dirigiéndose nuevamente a la realización de esta vocación. Esto sería *lo ilimitado del límite en su especulación dialéctica* vista por Hegel. En su momento, Hegel adopta las nociones de lo *absoluto* o, con mayor precisión, del *concepto absoluto*, porque con ellas considera que se expresa lo más

---

<sup>373</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, pp. 128-129.

adecuadamente posible el principio. Sin embargo, Hegel no tenía la ingenuidad de creer que eso que llama finalidad del concepto, a saber, comprender en lo temporal lo eterno y en la diferencia la unidad, ocurre por primera y única vez con su filosofía. Lo que él comprende como fin realizado del concepto teleológico de la historia ni es algo que en lo futuro quede impedido realizar, ni había sido ignorado en lo pasado. Más bien, como esbozábamos antes, la finalidad que plantea Hegel es lo *continuamente ejecutado*. Una de las tesis que ante todo cabe retomar de Hegel es que la finalidad realizada se lleva a cabo por la mediación de los momentos.

Aristóteles, que pensó con gran atención la idea de la finalidad, señalaba: «...no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos...»;<sup>374</sup> mas él era consciente, también, de que el eternizarse no era algo semejante a trascender la temporalidad hasta alcanzar un estado permanente como el de Dios, pues «...Dios se halla tan bien *como nosotros algunas veces* [ποτέ]...».<sup>375</sup> La idea de Aristóteles es, pues, que la verdad se alcanza por instantes (ποτέ).

Y esta idea, que es constitutiva de la teleología, fue aquello en lo que la modernidad no reparó en un principio, sino hasta Hegel, con su reflexión del concepto como historia, como intuición de lo eterno en el tiempo. El *instante* aristotélico es lo que Hegel denomina *momento*, históricamente comprendido. La tesis de Hegel acerca de la historia es que ésta es el realizarse del absoluto, en cuyos grandes momentos, es decir, por instantes, el absoluto da razón de sí, pues «este devenir histórico expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, *cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu...*».<sup>376</sup>

### § 21 Presencia histórica y presencia fenoménica

En lo anterior he tratado de examinar en qué medida la teleología de la que hablan Kant y señaladamente Hegel sostiene algo más fundamental que la simple explicación por causalidad y cuál es, por tanto, el sentido primario de la finalidad, que no se basa, entonces, en nociones como previsión,

---

<sup>374</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, x, 7, 1177 b 32-1178 a 1.

<sup>375</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 25. Las cursivas son mías.

<sup>376</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 919. Las cursivas son mías

predestinación o prefiguración de lo futuro, sino en la apropiación histórica del principio de unidad mismo, a lo largo de su pasado, por un quehacer común. Sin embargo, en términos generales, desde mediados del siglo XIX y hasta el presente la teleología ha recaído en esa suerte de desprestigio que, según esbocé, se produce por la interpretación teológico-moral de la *finalidad* desde finales del medievo hasta inicios de la modernidad. Tal “recaída” no sólo ocurre porque la asociación entre finalidad y causalidad prevaleció, sino por el modo de determinar la esencia del ser humano en la modernidad, a saber, como *conciencia*, es decir, como ente eminentemente cognoscente. El problema fundamental de tal asociación, tal como muestra Bergson, trae como resultado la siguiente interpretación de las causas mecánicas y finales (básicamente las únicas causas, de las cuatro aristotélicas, que adquieren importancia en la modernidad):

...la aplicación rigurosa [tanto] del principio de causalidad [final], como la del principio de causalidad mecánica, conduce a la conclusión de que “todo está dado”. Los dos principios dicen la misma cosa en sus dos lenguas, porque responde a la misma necesidad. Por lo cual están de acuerdo también en hacer tabla rasa del tiempo [...] Así, concentrada sobre lo que se repite, únicamente preocupada de soldar lo mismo a lo mismo, la inteligencia se aparta de la visión del tiempo. Siente repugnancia por lo que fluye y solidifica todo lo que ella toca. No *pensamos* el tiempo real. Pero lo vivimos, porque la vida desborda la inteligencia. El sentimiento que tenemos de nuestra evolución y de la evolución de todas las cosas en la pura duración está ahí, dibujando alrededor de la representación intelectual propiamente dicha una franja indecisa que va a perderse en la noche. Mecanicismo y finalismo están de acuerdo en no tener en cuenta más que el núcleo luminoso que brilla en el centro.<sup>377</sup>

Lo que predomina en la interpretación de la finalidad es, pues, la idea de un primado de la razón pre-visora y entificante (ese “*todo está dado*” referido por Bergson, si bien Bergson reinterpreta de modo no causal —al igual que Hegel— la idea de finalidad, para darle su sentido auténtico). Semejante imposición de la razón, que es motivo común que guía algunas lecturas en torno a Hegel, por ejemplo, obligan a alejarse de la teleología para eludir las aporías de la subjetividad. Las críticas de pensadores como Marx y Engels o

---

<sup>377</sup> Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 477.

Nietzsche dirigidas a la concepción racional de la historia están basadas precisamente en sus críticas a la determinación primaria de la razón como distintivo del ser humano (idealismo). De este modo, a partir del siglo XIX se procura dar un paso atrás respecto de esa distinción. El paso atrás consiste en analizar cuáles son las condiciones de posibilidad de la autodeterminación racional tan explotada y analizada en la modernidad.

Así, Marx y Engels, por ejemplo, sostienen la tesis de que la historia, antes que verse determinada por la autoconciencia humana, tiene su principio en la búsqueda de los medios materiales de *producción* para la satisfacción de las necesidades naturales —y, después, creadas— del ser humano. La producción y la estructura que ésta trae consigo (división de trabajo, propiedad, desigualdad, enajenación, lucha de clases) son previos a cualquier auto-determinación de la conciencia, de tal suerte que también *la conciencia teórica ha de entenderse como producto* del quehacer práctico-material humano.

Para Marx y Engels incluso el lenguaje es un resultado de la producción material en la medida en que los seres humanos lo desarrollan primeramente para el comercio y el intercambio. Concluyen Marx y Engels, así, que no hay espíritu o razón puros, sino que «el “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma [...] del lenguaje [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social...». <sup>378</sup> Igualmente Nietzsche critica la unidad conceptual histórica de la filosofía, pues ésta no es resultado de la conciencia en sí que se auto-determina y se recrea, sino que sólo es un *repatriarse* o girar en torno a la misma órbita de la tradición, no por una necesidad ontológica, sino a causa de una “tendencia” del lenguaje:

...donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática —quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas—, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos... <sup>379</sup>

Si la práctica pragmática o el lenguaje de la vida pre-conscientes son condición de posibilidad de una interpretación del ser humano como ser

---

<sup>378</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 25.

<sup>379</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 44.

eminentemente racional y si la historia se reduce a ser historia-racional, entonces la negación de la conciencia como determinación primaria se opone a la tesis de la historia como un desenvolvimiento de la unidad inteligible en sí y por sí. Así, la historia no debería entenderse más como un desarrollo unitario de un principio. Un desarrollo semejante, según se repiensa desde hace siglo y medio, sólo podría adquirir sentido sobre una concepción sustancialista dogmática de una razón humana-sobre-humana (una razón divina antropocéntrica). Por tanto, una vez negada la conciencia como principio humano, la historia en general y la historia de la filosofía en particular se interpretaron desde puntos de vista individuales o “sectoriales” que abogan por la indeterminación o, incluso, la falta del principio de unidad.

De este modo, Marx y Engels afirman, por ejemplo, que la filosofía ha consistido en la elaboración de *ideologías* (opuestas a un pensamiento racional y puro), que entonces no puede ser estructurada *a priori*, dado que su fundamento es el resultado de la estructura social: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante».<sup>380</sup> También Nietzsche, por su parte, considera que la filosofía no puede hallar ningún hilo conductor para su propia historia, porque la filosofía es la interpretación de los valores morales y de una tendencia anteriores al conocer, es decir, su historia no se corresponde con ninguna suerte de sucesión sistemática y colectiva de un saber de verdad: «Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, [se me ha manifestado] que las intenciones morales han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital...».<sup>381</sup>

El diagnóstico de la posmodernidad sobre la época moderna señala, por tanto, que la historia es una interpretación derivada de un *dominio* (lucha de clases) o de una *voluntad de querer hacer todo inteligible* (voluntad de poder) que aspira a una *disección* clara y cabal de la temporalidad del pensamiento —así como de todo objeto. Esto, de acuerdo con la posmodernidad, le está vedado a la filosofía, dado que es posible hallar, precisamente, condiciones de posibilidad no ideales ni racionales del actuar humano.

---

<sup>380</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 39.

<sup>381</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 27.

Esas condiciones previas no constituyen, propiamente, un fundamento ni un principio más originario, pues el *principio* queda solamente “del lado” de la autointerpretación del ser humano y de la filosofía subjetivistas. En otras palabras, destacados filósofos dejan de pensar preeminentemente en la idea de un principio de unidad para quedarse ante todo con un análisis de estructuras o disposiciones de otro “género” allende la razón. Eso es lo que condiciona al ser humano que, con base en las disposiciones racionales *derivadas*, desea condicionar *lo que es* de acuerdo con *teorías, causas mecánicas y finales, leyes, axiomas, postulados, principios* y demás; términos todos que, por su carácter derivado e inadecuado a su propio origen (es decir, surgidos de lo pre-racional, pretenden, no obstante, pensar el todo como racional), se vuelven —usando una expresión de Nietzsche— “palabras de mala fama” (*Verrufene Worte*). Si *lo que es* ya no se indaga *en sí y por sí*, sino que se interpreta como *valores*, ya sea de cambios económicos (Marx y Engels), ya sea morales (Nietzsche) y la valoración se opone a lo absoluto y al principio, pues los valores absolutos son, justamente, un contra-sentido (Wittgenstein), ¿cómo se retoma la búsqueda por el principio de unidad?

Pues bien, en este mismo periodo de la historia de la filosofía, en que las reflexiones procuran alejarse de la “teoría pura”, sucede, no obstante, de acuerdo con Nicol, que esas formas de pensar, comprendidas por él como *historicismo* y *existencialismo* (no por simplificar su complejidad, sino por una “economía” de la clasificación), se fundamentan, en realidad, en una suerte de nudo gordiano del análisis ontológico:

...habrá de advertirse que, tanto el historicismo como el existencialismo, *ciñen su estudio a esta zona de lo específicamente humano que se desprende, por privilegios ontológicos patentes, del resto de la realidad* [...] Y dados los términos de este mismo planteamiento, hay que confesar que la filosofía carece por ahora de una base ontológica fundamental y universal, en la que puedan resolverse *en unidad*, como en una construcción sistemática completa, al estilo de la hegeliana, la ontología especial de lo humano, que es fundamento de las ciencias del espíritu, y otra u otras ontologías que funden a las ciencias positivas de la naturaleza.<sup>382</sup>

El propio desarrollo de las épocas inmediatamente anteriores a Nicol le hacen ver que el *nudo gordiano* de la problemática expuesta en tales ciencias, físicas

---

<sup>382</sup> E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 16. Las cursivas son mías.

y del espíritu, y en la ontología en cuanto tal, es un carácter del ser humano en el que han de “resolverse” las diferencias.

Con lo anterior, Nicol retoma la idea fundamental de Hegel, que insiste en la necesidad de la unidad como naturaleza del pensar filosófico, reafirmando el principio de unidad. Más aún, «la dialéctica de Nicol se propone superar la revolución hegeliana a partir de Hegel mismo, dando el viraje hacia una dialéctica concreta y *positiva* porque se desarrolla a partir de los hechos y se fundamenta en el fundamento único y afirmativo: el ser o la presencia eterna de la realidad».<sup>383</sup> Cabría cuestionar si la dialéctica hegeliana es meramente una insistencia en la negatividad o si la positividad que Nicol ve en la dialéctica es también eco del propio Hegel, en los términos de este último. En todo caso, no deja de ser una diferencia sutil, pero sumamente profunda, lo que González quiere dar a entender al hablar de una dialéctica positiva en Nicol, opuesta a la “negativa” de Hegel, y esto porque «es la fenomenología la que condiciona en Nicol la dialéctica».<sup>384</sup>

Parto, entonces, de que la *fenomeno*-logía es el trasfondo del historicismo nicoliano. Por ello, a continuación, desarrollaré, en primer lugar, la especificidad de la relación entre fenomenicidad e historia. Así, será posible comprender el replanteamiento nicoliano acerca del principio de unidad. Este planteamiento requiere, en un segundo momento, comprender ese mismo trasfondo con otro acento, es decir, pasar de lo *fenómeno*-lógico a lo *fenómeno*-lógico, esto es, pensar la relación histórica a partir del carácter *expresivo* humano del λόγος, del que parte esa idea de los “privilegios ontológicos” que Nicol señaló desde su obra temprana. Por último, el λόγος —de donde partimos en esta investigación con base en la filosofía griega— vuelve a ser, así, *aquello* que muestra la unidad del principio bajo el *reconocimiento* de su *ser-simbólico*, tal como, finalmente, expondré.

Pues bien, en lo que respecta al trasfondo fenoménico, ¿en qué sentido historia y fenómeno se explican en conjunto de acuerdo con Nicol? Como clave interpretativa de esta explicación hago énfasis —en el contexto de mi investigación— en la noción de *presencia*. Esta presencia tiene, al menos, tres sentidos que se unifican.

En primer lugar, la presencia, dice Nicol, es *presencia del pasado*. Este primer modo de la presencia, tal como se intuye fácilmente, significa la

---

<sup>383</sup> Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 296.

<sup>384</sup> *Idem*.



interconexión de la historia; no sólo de la historia de la filosofía consigo misma, sino de ésta con toda “otra historia”, pues lo distintivo de la historia filosófica no radica en “su visión individual” ni en instituirse como una temática particular, sino en la apertura que la propia historia, en cuanto tal, concede a todo individuo y a toda particularidad teórica para comprenderse en una *comunidad del quehacer* humano.

*...sin comunidad no hay auténtica historicidad.* Es un falso historicismo el de quienes afirman que la verdad será siempre una expresión de quien la piense, será sólo un producto de su propia vida, y reflejará primaria y directamente su situación vital [...] Del conjunto de factores dominantes en la situación histórica, el sujeto aislado sólo puede reflejar aquellos que entran en su limitada perspectiva y condicionan, justamente, su particular “manera de ver”. De este modo la ciencia es imposible. Porque *la ciencia es transubjetiva*; es, como veremos, un negocio de intercomunicación.<sup>385</sup>

Pero tal comprensión de la presencia no se agota, entonces, en la declaración de una continuidad histórica del pasado al presente a modo de la “recolección” o la simple “memoria” de lo dicho por la tradición. Nicol afirma que la presencia «...es recuperación y literal re-viviscencia. La historia, como saber del pasado, no desglosa el ser actual del ser evocado. El sujeto de este saber hace acto de presencia ante sí mismo: el ser pasado no es sino una versión de su propia mismidad».<sup>386</sup> De acuerdo con este pasaje, ¿qué son aquel *ser* y aquel *sujeto* del que habla Nicol? En esa forma de expresarse hay una ambigüedad (que problematizaré en el siguiente párrafo). Es decir, sin duda, el ser y el sujeto ahí mentados se refieren al *ser-humano* de acuerdo con la determinación inter-*subjetiva* que Nicol desarrolla en su sistema. Sin embargo, hay en ello una intuición más profunda que, incluso, proviene de su obra más temprana: «El cambio histórico», dice Nicol, «se produce porque cambia justamente el ser histórico. Mejor dicho: la historia misma no es en definitiva sino la historia del ser».<sup>387</sup> Esto parece sugerir un salto del ente que se desenvuelve históricamente al ser como lo histórico en cuanto tal. Hegel llevó a cabo afirmaciones semejantes que explicó por *medio* del *concepto del espíritu*; mas en Nicol, ¿cómo se “pasa” del ser-histórico al ser (sin más)?

---

<sup>385</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 55.

<sup>386</sup> E. Nicol, *La idea del hombre*, p. 58.

<sup>387</sup> E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 331.

En un ensayo titulado, justamente, “Presencia del pasado”, Nicol señala esa mediación cuando afirma lo siguiente, como resultado de su análisis de algunas tesis historicistas: «Cualquier doctrina revela igual que las otras la *presencia activa* de la filosofía». <sup>388</sup> Frente a la idea cotidiana de que lo presente es lo “actual” de un pensamiento —lo que implica, entonces, la posibilidad de que algo del mismo sea in-actual—, Nicol subraya, más bien, la *actual-ización* como carácter de la presencia. Esta actividad adquiere, bajo el sistema de principios que él enumera, el nombre de *principio vocacional*, que es fundamento de toda teoría —y praxis. <sup>389</sup> Éste es el segundo sentido de *presencia* que deseo destacar en Nicol. Así comprendido, el *ser actual* y el *hacer acto de presencia* del que habla en *La idea del hombre* no equivale a lo que “acaso todavía es válido” de lo ex-puesto en el pasado, sino que se trata de la *actuación* o efectuación como carácter del *λόγος* humano.

Por tanto, Nicol distingue, de un lado, la objetivación moderna en torno a *lo que es* según el supuesto aspecto intelectual, puro e *inmóvil* del ente, es decir, *sub specie aeternitatis*, y, del otro lado, el *cambio* fenoménico-lógico «...*sub specie peregrinationis*». <sup>390</sup> Bajo esta forma de la peregrinación, la historia es presencia, porque lo que presencia es la vocación de dar razón que, en tanto llamado, se pertenece con lo que pareciese extraño o foráneo (*peregre*) y lo actualiza en su presencia misma, es decir, no sólo en la presencia del ente que actúa por vocación (el ser humano), sino en la presencia de eso que se *e-voca*. De este modo, «*que la ciencia es una vocación humana* [...] significa que con su ejercicio se actualiza una peculiar potencia o capacidad de la condición humana, que es la de “ponerse frente al ser”...». <sup>391</sup>

En estos términos presenta Nicol la mediación que le permite sospechar —al inicio de su obra— y mostrar —al mero final— que el cambio histórico no es únicamente resultado del cambio del ser humano, sino del ser. En otras palabras, la presencia como actividad vocacional requiere, a su vez, del tercer sentido de *presencia* implícito en su filosofía, a saber, la presencia fenoménica del ser: «...se versa precisamente sobre el entrecruzamiento tácito de la presencia en el tiempo y del tiempo en la presencia. La presencia acontece en el tiempo a la vez que el tiempo trastoca lo que es en presencia

---

<sup>388</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 389. Las cursivas son mías.

<sup>389</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, capítulo VI.

<sup>390</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 392.

<sup>391</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 384.

[...] Tiempo y presencia constituyen los atributos preeminentes que distinguen al ser en esta obra de Nicol [*Historicismo y existencialismo*]],<sup>392</sup> lo cual también es válido para otras obras como, por ejemplo, *Los principios de la ciencia*, pues el propósito esencial de ésta es renovar el sentido del *principio*, fenomenológicamente, al distinguir entre las *teorías* (y sus leyes, axiomas, causas y postulados) y los *hechos* (en que se halla el fundamento del teorizar). Así, pues, si la *trans-subjetividad* es carácter de la historia, esto se debe a la *inter-subjetividad* que permite hablar de la verdad.

A todo aquél que se ha aproximado a la obra de Nicol le resulta presumiblemente familiar lo que la intersubjetividad significa, a saber, que el conocimiento y la verdad no alcanzan a explicarse por la noción tomista de la “derivación del intelecto a la cosa y de la cosa en orden al entendimiento” (adecuación) ni por la concepción cartesiana de la certeza que aporta la “percepción de la realidad objetiva de lo ente en su realidad formal” (claridad y distinción), sino que «la relación de conocimiento está constituida por [...] tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común».<sup>393</sup>

De esta afirmación se destaca que la intersubjetividad significa un diálogo entre dos sujetos que se refieren a un mismo objeto. Esa interpretación permite contrastar el aporte de Nicol con la noción moderna —o, mejor dicho, con la concepción generalizada sobre la modernidad— que define el conocer como relación sujeto-objeto (generalización que, en realidad, no se adscribe con llana uniformidad a todo filósofo moderno); semejante contraste busca destacar la dialéctica nicoliana como una relación sujeto-objeto-sujeto, retrotrayendo el esquema de la verdad a los inter-locutores. No obstante, tal esquema posee un sentido eminentemente “didáctico”. La potencia de lo que Nicol enuncia con la noción de intersubjetividad viene formulado, más bien, a mi juicio, con una tesis previa que Nicol formula así: «Re-conocemos dialógicamente el fenómeno del ser».<sup>394</sup> Es decir, así como el diálogo es intersubjetivo, así también la presencia del pasado es presencia vocacional a causa de la presencia del ser que, ya conocida, es reconocida o —según los términos que propongo en el segundo capítulo de esta investigación— que, *ya intuita, es formulada*.

---

<sup>392</sup> Roberto González, “El absoluto ausente. Una nota marginal en la ontología de Eduardo Nicol”, p. 287.

<sup>393</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 116.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 113.

Si este reconocimiento «...no es un supuesto [sino que se basa en] un acto de presencia...»<sup>395</sup> o —lo que para Nicol es lo mismo— el ser, podríamos decir que ontológicamente la fórmula “presencia del pasado” (historicidad del pensar), dice tanto como “presencia de lo presente” (fenomenicidad del ser). Es decir, el diálogo (inter-subjetivo) puede ser también histórico (trans-subjetivo) no sólo por la posible referencia de dos *sujetos* a un *ente* real (lo cual bien puede ser el caso eminentemente en las ciencias físico-matemáticas y del espíritu), sino ante todo por el indefectible reconocimiento *del ser*; lo cual, presumiblemente, no es sólo reconocimiento *del ser por el sujeto*, sino *reconocimiento del ser por sí* (esto lo desarrollo en el párrafo posterior al siguiente). Así, la historia no sólo es atributo del devenir humano. En otras palabras, la presencia histórica y la presencia fenoménica apuntan a lo mismo. Sin embargo, antes de pasar a ello, cabe precisar cómo entiende Nicol el principio de unidad.

Llama la atención que, aunque Nicol reconoce que el ser es fundamento, no por ello lo comprende siempre como principio. El ser —dice al final de su obra— es una evidencia que «...por ser universal y primitiva, no puede siquiera calificarse de principio en sentido estricto. La evidencia del Ser es como el principio de todos los principios».<sup>396</sup> Sin embargo, no hay uniformidad a lo largo de su reflexión en este punto, pues mientras que en algunos pasajes no hace más que insistir en la principalidad del ser, en otros se enfoca en negar tal principalidad, precisa y paradójicamente, por lo absolutamente principal que resulta. ¿A qué se debe, entonces, que en la madurez de su sistema —y en otros pasajes— el ser sea sólo *como* principio de los principios? ¿Qué *problema* hay en la noción de *principio* como para que su discurso sea ambivalente?

¿Qué es, para empezar, lo problemático de un pensar? Cuando algo es problemático, en opinión de Nicol, no se debe a la evidencia fenoménica o patencia del ser, pues «los principios no son teorías, sino hechos reales. Por esto son inmutables. Las verdades que los representan constituyen las primeras grandes revelaciones de la filosofía, y en ellas habrán de fundarse para siempre también las ciencias particulares».<sup>397</sup> El problema está, más bien, en la teoría que se basa en dicha patencia. Con ello, no obstante, surge nuevamente la pregunta por la posibilidad de que la teoría, esto es, la razón y

---

<sup>395</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 302.

<sup>396</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 122.

<sup>397</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 425.

la palabra humanas, sean capaces de dar razón del fundamento. Después de todo, al igual que Hegel, la filosofía de Nicol parte de la confianza en lo absoluto: «La afirmación “hay ser”, que expresa una evidencia preconceptual, la más universal de todas, revela que el ser es absoluto, en su inmanencia, aunque cada ente sea relativo, efímero y contingente».<sup>398</sup> Pues bien, ¿por qué esta evidencia pre-conceptual no está a salvo de problematización por parte de quien la “postula”? ¿Acaso precisamente porque lo pre-conceptual es expresado conceptualmente (postulado) con la fórmula “hay ser” (y otras tantas de las que se sirve Nicol)? ¿O se debe, más bien, a una reticencia heredada por la tradición?

En *Los principios de la ciencia* Nicol desarrolla, como indica el título de la segunda parte, “Los principios” (o, si se quiere, “Los principios verdaderos”, dado que la primera parte habla de “Los falsos principios”). Aunque no me detengo en los pormenores de esa sección, es posible sintetizar lo esencial del hilo conductor de lo expuesto por Nicol con base en una de las primeras afirmaciones que hace ahí, a saber, que «la palabra principio, como la correspondiente palabra ἀρχή en griego, puede significar a la vez el comienzo y el fundamento: la base como punto de partida, y la base como sustento de lo que se construye sobre ella, sistemática e históricamente».<sup>399</sup> A partir de la doble significación de ἀρχή, Nicol hilvana, justamente, la doble comprensión tanto de “Principios y orígenes”, como de “Principios y fundamentos”. Ese análisis es preparativo a la presentación de la “Primera versión de los principios”. Esa suerte de interludio entre “Los falsos principios” y “La primera versión de los principios” es indispensable, entre otras cosas, porque da razón de lo que, en contraste con “Los falsos principios”, ha de atribuirse a una adecuada comprensión del ser, es decir, la fenomenológica. Por tanto, difícilmente se halla en esos pasajes alguna razón para dudar de la *principalidad* del ser. Lo que acaso destaca es que Nicol se las ve con una distinción trabajosa entre la noción de *axioma* y de *principio*, ya que la “lógica” de la tradición hace de ambos términos casi sinónimos. En este sentido, el origen de la reticencia —que observo en Nicol— a hablar del ser como principio de unidad se halla, más bien, según entiendo, en el diagnóstico que él elabora en torno a “Los falsos principios”, esto es, en torno a la tradición filosófica (y científica).

---

<sup>398</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 51.

<sup>399</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 372.

Tal diagnóstico nicoliano señala fundamentalmente que, a partir de Parménides, la metafísica, en su búsqueda, se vio motivada a versar eminente y casi exclusivamente en torno a lo racional y puro (verdad, ser, noúmeno, sustancia, unidad) en detrimento de lo cambiante (historia, tiempo, fenómeno, accidente, pluralidad). La idea seminal que conduce a Parménides a enfatizar lo estable es, de acuerdo con Nicol, la instauración del concepto lógico de *identidad*:

Parménides se siente obligado a emplear [...] tres formas diferentes de la misma palabra *αὐτός* (*ipse*), que significan la mismidad, y dos veces la noción de firmeza, estabilidad, permanencia inmutable (verbo *μένω*), para decir que el ser es idéntico. En suma, la atención del pensamiento está concentrada por el anhelo de permanencia y fijeza...<sup>400</sup>

Lo que Parménides instituye, según Nicol, es un principio teórico que se ofrece como “herramienta” de la razón para examinar lo ente. Así, de acuerdo con la interpretación de Nicol, el principio de identidad de Parménides equivale al principio de no contradicción aristotélico, en la medida en que concibe el ser del ente en su pureza, opuesto a como aparece en su temporalidad.

La ciencia, con base en dicho principio, asume un criterio de distinción entre dos órdenes del saber que no pueden con-fundirse: la verdad y el error. Esta diferencia es la que, llevada al extremo, hace pensar a la tradición que hay igualmente dos órdenes de realidad: el verdadero y el falso. Y, a su vez, ese dualismo puede llevar a pensar en un *absoluto negativo* que “explique” la oposición de dos realidades, una afirmativa, otra negativa. Por esa razón, Nicol afirma: la «...evidencia del no ser la desdénia Parménides porque, de manera implícita, el no ser sería para él un subordinado lógico de la Nada».<sup>401</sup>

Nicol, en cambio, desea poner de manifiesto que aquello que en teoría se puede discernir como verdadero y erróneo no se basa en realidades distintas. Es decir, el fundamento de la verdad y del error es el mismo, a saber, la evidencia fenoménica que da a conocer la pluralidad y unidad de los entes en devenir. Por tanto, Nicol comprende al ser como positivo y absoluto, es decir, como lo *puesto* sin opuesto. La falsedad, por su parte, no diría

---

<sup>400</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 92.

<sup>401</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 334.

propriadamente *nada* del fenómeno.<sup>402</sup> La unidad, por tanto, no se halla más allá de la pluralidad del ente; y a tal grado esto es así, para Nicol, que la unidad y el ser sólo se pueden conocer mediante la pluralidad: «No aparece primero el Ser y luego sus formas. El Ser aparece desde luego ya formado. Aparte de sus formas propias, no hay nada que decir de él».<sup>403</sup> Lo que sea un “principio falso” puede darse a conocer como axioma. Los principios verdaderos o, mejor dicho, los principios en cuanto tales, nunca son axiomas, sino *hechos*.

Así, pues, lo que motiva la incertidumbre de Nicol ante la principalidad del ser es, probablemente, una reserva heredada por la tradición que ha confundido *axiomas teóricos* con *principios* —hechos fenomenológicos—; axiomas que, habiendo puesto en crisis a las ciencias, ponen en cuestión dos asuntos: «¿Significa [la crisis] que no existen en el conocimiento humano principios universales y permanentes? ¿O significa tal vez que la tradición científica ha considerado como principios ciertas proposiciones que no tienen auténtico rango principal?».<sup>404</sup> Si en ello se halla la duda de Nicol, a pesar de que la noción “falsos-principios” sería —siguiendo a Nicol hasta sus últimas consecuencias— o un pseudo-concepto o, a lo más, la expresión de una ironía socrática, no obstante, pareciese que Nicol prefiere hablar de un *principio vocacional* y cuatro «...principios operativos...»,<sup>405</sup> antes que hablar del *único principio del ser*, a causa de la “falibilidad” asociada al concepto de principio que la posmodernidad acentúa continuamente. Para evitar “axiomatizar” al ser, prefiere hablar de las *formas* del ser, esto es, señalar *cómo* es. Sin embargo, ¿qué alcance posee tal descripción?

Por lo que respecta a las formas del Ser, Nicol no es suficientemente claro. Dado el contexto en el que las menciona, pareciera que se refiere a los cuatro principios de la ciencia que desarrolla en este libro. Estos principios [...] son el “despliegue formal” de la evidencia primaria del Ser; es decir, muestran el *cómo* de la presencia del Ser.<sup>406</sup>

Esos principios operativos (los cuatro que él enumera), aun cuando sean efectivamente el *cómo* del ser, curiosamente *no dicen, ex-presamente, el ser*.

---

<sup>402</sup> En el artículo “El principio de individuación”, afirma Nicol: «...la falsedad de un problema no es una *cuestión de tiempo* [...] La falsedad teórica no es lo mismo que el error...». E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 61. Las cursivas son mías.

<sup>403</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 303. Las cursivas son mías.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>405</sup> E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 150.

<sup>406</sup> Ricardo Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, p. 61.

Lo que formulan es, literalmente: «1º principio de unidad y comunidad de lo real; 2º principio de unidad y comunidad de la razón; 3º principio de racionalidad de lo real; 4º principio de temporalidad de lo real».<sup>407</sup> El primer, tercer y cuarto principios tienen, entonces, como sujeto de la oración a lo *real*, mientras que el segundo a la *razón*. A su vez, el primer y segundo principios mientan, como predicado, la *unidad y comunidad*, mientras que el tercero y cuarto principios la *racionalidad y temporalidad*.

Esas formulaciones, sin duda, dicen algo *en común*. Quiero decir que la “simple” formulación de esos principios exhibe ya un entramado harto complejo. El tercer principio asocia las determinaciones del sujeto del primer y segundo principios con énfasis en el primero (la racionalidad media la razón misma y lo real). El primer y segundo principios se asocian, en su aparente diferencia de sujeto, por los atributos predicados (lo real y la razón coinciden por mediación de la unidad y comunidad que expresa su apertura). El primer principio se desdobra en el tercero y el cuarto (racionalidad y temporalidad coinciden por mediación de lo real como sujeto de orden y cambio). El cuarto principio manifiesta, en su predicado, la unidad más profunda de todas las formulaciones (la razón y lo real que coinciden en su apertura, unidad y comunidad, mediadas por la racionalidad *son* temporales). Ese último principio añade esencialmente el énfasis que Nicol busca manifestar, a saber, que el cambio temporal de lo real *co-incide* con un cambio de la razón.

Pero, entre todo ese entramado, lo que falta es, precisamente, el *ser*. Y, si bien la filosofía de Nicol permite extrapolar en diversas ocasiones *ser* por *realidad* o por *lo real* (e incluso, en algunas ocasiones, *ser* por *razón*), extraña, en todo caso, que los principios, como formas del ser, no dicen el ser. ¿Por qué no hablar sin más, por ejemplo, de la *unidad y comunidad del ser*?

Pues bien, de hecho, Nicol sí emplea semejante formulación, pero sólo, por así decirlo, de manera accidental. Dicha formulación se encuentra como subtítulo de un artículo intitulado “Pluralidad y verdad”. Dos cosas destacan de este artículo. En primer lugar, los términos puestos en relación desde el título: no se habla ni de *pluralidad y unidad*, ni de *historia y verdad*, los cuales son dualismos a superar en el sistema de Nicol, sino que conjuga en una fórmula un elemento de cada dualismo histórico. En segundo lugar, de hecho, destaca, más bien, que el artículo en su conjunto habla a la vez de *pluralidad, unidad, historia y verdad*, ya que versa, *grosso modo*, de la

---

<sup>407</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 369.



pluralidad histórica del pensar y de la unidad de la verdad fundamental acerca del principio. Conjugando la cuádruple temática bajo la sencilla formulación dual (pluralidad y verdad), precisamente, es la “unidad y comunidad *del ser*” lo que ahí es tematizado. Ahí recae la presencia fenoménica en su principalidad auténtica (no axiomática). Interpreto, por tanto, el *ser* —que Nicol califica o describe como absoluto y positivo— como su principio de unidad. Con base en esto, el análisis de Nicol consiste en comprender en qué sentido historia y ser se interrelacionan.

Una de las sentencias más importantes de aquel ensayo —y lo digo tanto por el contexto de mi interpretación como por el propio énfasis que Nicol hace mediante el recurso de las cursivas— dice lo siguiente: «...*la temporalidad afecta al ser como la historicidad afecta al pensamiento*». <sup>408</sup> Si esta expresión es sólo una analogía proporcional de la razón humana —con lo cual ya se diría, en realidad, mucho— o si, por el contrario, se trata, más bien, de un *hecho fenomenológico* que des-envuelve la complejidad del principio en su unidad, esto lo examino a continuación. Entretanto, la unidad de la “triple” presencia (histórica, vocacional y fenoménica) permite ya intuir una complejidad que requiere ser ex-puesta por una mediación *adecuada*.

### § 22 Pluralidad y verdad del λόγος, ¿historia y unidad del ser?

Nicol presenta, a lo largo de su obra, sendas consideraciones en torno a la historia en las que se entrecruzan diversos aspectos del ser y el quehacer humano. Bajo estas consideraciones quedan articulados diversos elementos que permiten explicar la gama de determinaciones que la propia tradición ha puesto en juego al pensar la historia; por ejemplo, la *necesidad* junto con la *libertad* y la *contingencia*, o el *azar* junto con el *destino* y la *libertad*; consideraciones a las que se añade lo que el propio Nicol denomina *estructura horizontal* y *estructura vertical* de la historia. <sup>409</sup> Para la presente investigación, no obstante, no me consagro a desarrollar esta serie de tramas. Mi propósito es, más bien, con base en lo dicho en el párrafo anterior, comprender el carácter de la “mediación” señalada como *presencia activa*.

---

<sup>408</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 114.

<sup>409</sup> Cf. Manuel González, “La filosofía de la historia en Eduardo Nicol”. En este artículo se halla una muy breve, pero precisa, síntesis de estas consideraciones temáticas en Nicol. Cabe señalar, no obstante, la extrañeza que provoca la descripción del autor sobre el conjunto de las tesis nicolianas como una tematización de la “causalidad histórica”, siendo que Nicol critica la concepción causal de la historia en *Los principios de la ciencia*.

Por tanto, en lugar de las temáticas recién enumeradas, la tesis nicoliana que me resultará esencial es la relación *verdad e historia*.

A diferencia de Kant y Hegel, que buscan determinar *a partir* de la razón (sea trascendental o especulativa) el fundamento de la historia, Nicol parte de la historia como un *hecho*, pues su filosofía fenomenológica pide a la *razón* partir de esa base común. Lo que él procura es desarrollar —tal como expresé antes—, con base en lo *fenómeno-lógico*, lo *fenómeno-lógico*, que se refiere a la mediación ofrecida a la razón como actividad vocacional que evoca su propio historicismo. Ahora bien, esa “mediación” ha de retrotraerse a lo que el sistema nicoliano denomina la función *expresiva del λόγος*, porque constituye la base de la *presencia activa* que re-une o vincula la presencia fenoménica y la presencia histórica. En efecto, el principio vocacional se basa en el distintivo ontológico humano que éste “posee”, a saber, el *λόγος* que Nicol reinterpreta continuamente como *palabra* y *razón*, aunque también como *pensamiento*.<sup>410</sup>

En la última elaboración sistemática (es decir, con base en todo el desarrollo del sistema) Nicol declara en torno a la relación verdad e historia:

No importa cómo se defina: la historia es expresión. Todas las notas que se le atribuyan confluyen en la expresión, o son ellas mismas modos expresivos. Digamos, para abreviar, que la historia es el desarrollo de la acción humana, individual y colectiva. Pero actuar es expresar. Sabemos desde antiguo, por otra parte, que pensar es actuar: la ciencia es ese modo especial de acción que consiste en buscar la verdad. En este punto, el despliegue de los conceptos es por sí solo revelador: ciencia es expresión, expresión es historia.<sup>411</sup>

Por tanto, así como la historicidad es un hecho, también la expresión o, con mayor precisión, «...la expresividad *del logos* es un hecho».<sup>412</sup> Esto no quiere decir que nos encontremos ante dos *hechos* o *fenómenos*. Por el contrario, historicidad y expresión son el mismo hecho o fenómeno. ¿De qué clase es éste?

La expresión no se trata de una operación posterior por parte del ser vocado que se pone frente al ser, para hallar una vía de acceso al mismo. Por el contrario, la clave de la expresión, de acuerdo con Nicol, es la apertura

---

<sup>410</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 168.

<sup>411</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 44.

<sup>412</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 15.

“ante” el ser, con lo cual la verdad de toda verdad, es decir, la verdad de toda interpretación de la verdad, queda fundamentada fenomenológicamente. Al respecto, *cito un pasaje que sirve, en buena medida, de hilo conductor de mi párrafo, razón por la cual vale tenerlo presente: «La verdadera adecuación es anterior a las verdades. Cuando recaemos en la cuestión del fundamento ontológico, más que en una correspondencia o conveniencia entre el pensar y el ser, hemos de atinar en la integración del pensar en el ser. En el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo».*<sup>413</sup>

Hacia el final de este párrafo volveré sobre el asunto del “dentro de sí mismo” que acaba de anunciar Nicol. No obstante, para llegar a ello me interesa destacar en esta “*cita conductora*” dos asuntos implícitos en la crítica nicoliana a la concepción medieval-moderna de la verdad como adecuación. Frente al dualismo que, para Nicol, es inmanente a aquella *adaequatio* (dualismo sujeto-objeto), él habla de una verdadera adecuación, descrita como integración, para referirse, a continuación, al acto del *λόγος*, un acto que implica una suerte de doble reflexión, pues el ser *se-expresa-a-sí-mismo*. Analizo esto, entonces, en dos partes: el asunto de la integración, por una parte, y el de la “doble reflexión”, por otra, para pasar al asunto del “dentro de sí mismo”.

En primer lugar, entonces, la cita conductora destaca la *integración como acto*. Ello marca un contraste entre la visión “intelectual” y la visión fenomenológica en torno a la verdad. La *adaequatio* medieval-moderna, en opinión de Nicol, no integra por sí misma nada en su operación, en la medida en que parte de la diferencia esencial entre cosas e intelecto, es decir, carece de una mediación. En contraste con ello, algo así como una verdadera adecuación ha de ser comprendida como una mediación activa o, mejor dicho, actualizante del *λόγος*, ya que esa actividad parte de la efectiva comunidad que el *λόγος* aporta en la presencia fenoménica del ser: «Por la existencia del hombre, el ser en general adquiere el atributo de la *comunicabilidad* [...] el logos es el nexo de comunidad ontológica entre lo humano y lo no humano».<sup>414</sup> En otras palabras, la integración del *λόγος* es la verdadera adecuación porque no es ninguna adecuación de dos términos, sino la mediación gracias a la cual la pluralidad del todo se hace manifiesta en el fundamento de la verdad. Para explicar esta esencia de la expresividad, Nicol

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 170.

se sirve de dos conceptos que destacan la complejidad del acto del λόγος: «la verdad de un logos que pretende declarar cómo es lo que es, constituye una composición de ἀπόφανσις y ποιήσις: una manifestación y una creación».<sup>415</sup>

La complejidad no sólo se debe a una doble cualidad del λόγος, sino al sentido que cada una de esas cualidades posee. Manifestación o ἀπόφανσις es a la vez presencia del ser *que expresa* y del ser *del ente* que, dialécticamente expresado, se hace común.<sup>416</sup> En cuanto a la creación o ποιήσις, es un dinamismo que el λόγος aporta a la presencia, y esto no sólo implica, entonces, que el λόγος presencia el pasado, sino además —y justamente por ello— presencia la posibilidad de decir *más*, es decir, ello implica también la presencia del futuro con base en la concreción de la actualización operativa del λόγος: «El futuro se integra virtualmente en lo presente, como *posibilidad no actualizada en concreto*, y como *necesidad intrínseca de una posibilidad indeterminada*».<sup>417</sup> En ese sentido, con el concepto de ποιήσις Nicol atisba la esencia de la teleología que destaqué en el análisis de Kant y Hegel, si bien, como se sabe, Nicol no se sirvió jamás de esta determinación para describir el historicismo. En todo caso, la ποιήσις no sólo es un *más* que el λόγος “añade” a lo ente, sino también, fundamentalmente, al ser de la expresión: «Lo que haga el hombre revierte sobre sí mismo, no queda inmune a su propia acción: el primer afectado o transformado por la acción es el sujeto mismo de ella [...] si hay gestación del ser del hombre, significa que hay “más ser” a través del tiempo: el proceso existencial del hombre consiste en una creación de sí mismo».<sup>418</sup>

Pues bien, ¿qué clase de hecho o fenómeno es, entonces, el de la expresividad del λόγος? Es *presencia creativa de la presencia del ser del ente comunicado y del ser de la expresión*. En efecto, en palabras de Nicol, por una parte, «el hombre expresa con su presencia [...] El simple estar ahí es un *hacerse presente*»;<sup>419</sup> ya que en todo acto expresivo, en que el individuo expresa *al otro algo sobre lo otro*, también se manifiesta «...la forma de su ser que está patente...».<sup>420</sup> Asimismo, «...el ser se da totalmente en cada acto, y en cada uno es diferente».<sup>421</sup> La positividad fenomenológica de la

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>416</sup> *Cf. Ibid.*, p. 29.

<sup>417</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 278.

<sup>418</sup> Ulises Domínguez, “Ontología e historia”, p. 130.

<sup>419</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 227.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 192.

expresividad del λόγος, en tanto mediación, se enuncia ya en la *Metafísica de la expresión* con la formulación: «La presencia es simbólica»: <sup>422</sup> λόγος es con-junción.

Con base en ello, en segundo lugar, viene la pregunta: ¿en qué consiste la “doble reflexión” (el ser *se-expresa-a-sí-mismo*) que Nicol enuncia en la cita conductora cuando afirma la *integración del acto*? Hilvanando la complejidad de la expresividad del λόγος, se entiende que el significado del expresar-*se-a-sí-mismo* se deriva de la ἀπόφανσις y la ποίησις a la vez, de acuerdo con las cuales el ser del ente expresado y el ser que expresa se comunican *mediante* el λόγος. Así, pues, esta sutileza de la doble reflexión manifiesta, desde el punto de vista de la diferencia, una operación por la cual, en primer lugar, “el ser de la expresión *se expresa sobre* lo otro”, de la que se distingue la operación por la que, en segundo lugar y al mismo tiempo, al expresarse *sobre* lo otro, “se expresa también *él mismo* al otro”; lo cual, por cierto, por la capacidad dialéctica de comprenderse *a sí mismo* como *el otro*, igualmente significa que *uno* “se expresa también *él mismo al sí mismo*”. Pero este entramado simbólico, dice Nicol, desde el punto de vista de la unidad, manifiesta la “simplicidad” del fundamento: «el símbolo expresa el ser...». <sup>423</sup> Expresar-*se-a-sí-mismo* es una operación unitaria y diferenciada.

De hecho, “Los cinco principios de la relación simbólica”, que Nicol formula al final de la *Metafísica de la expresión*, son la explicitación de los elementos de la ἀπόφανσις y la ποίησις del λόγος. <sup>424</sup> Fundamentalmente, los primeros tres de esos principios hablan de la operación unitaria y diferenciada a la que me refiero, ya que indican, en esencia: *a)* la relación con la individualidad existencial de *uno mismo*, *b)* la relación con la comunidad existencial *del otro* y, finalmente, *c)* la relación con la significación objetiva de *lo otro*. En cuanto al cuarto y quinto principios, versan en torno a: *d)* la

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>424</sup> Las formulaciones nicolianas de los principios a los que me refiero son las siguientes. *a)* El símbolo y su productor: Todo símbolo, en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor. *b)* El símbolo y su intérprete: Todo símbolo establece una relación entre el yo que lo produce o lo emplea y el otro yo que lo interpreta. *c)* El símbolo y su objeto: Todo símbolo tiene un contenido significativo, y guarda relación con un objeto intencional que constituye la base real de su inteligibilidad. *d)* El símbolo y su propio sistema: Todo símbolo guarda relación con otros símbolos, y se integra con ellos formando un sistema con su propia unidad de sentido. *e)* El símbolo y sus antecedentes: Todo símbolo es histórico, en tanto que ha sido creado por el hombre y en tanto que es sujeto de una evolución, dentro de su propio sistema formal. La función significativa y comunicativa que cumple en una situación presente depende de la relación no interrumpida con su pasado. *Cf. Ibid.*, capítulo X.

relación de una coherencia sistemática interna del lenguaje y e) la relación en tanto unidad histórica abierta del λόγος. Este quinto principio asienta, además, que la *presencia activa* del λόγος no es solamente la mediación entre la presencia histórica y la presencia fenoménica, sino que, de *hecho*, la *presencia activa* es, ella misma, la *presencia histórica* —de acuerdo con los términos que apunté en el párrafo anterior. ¿También es, entonces, la *presencia del fenómeno*, es decir, el ser? Justamente aquí hay una discrepancia de Nicol consigo mismo, la cual complica su interpretación de la historia y, por tanto, de la *expresividad del λόγος simbólico*. Surge —tal como anticipé— de la ambigüedad del término *ser* en algunas de sus obras. De este problema se siguen, cuando menos, dos críticas agudas.

¿Qué quiere decir el término *ser* en relación con las proposiciones nicolianas “el ser se-expresa-a-sí-mismo” y “la historia es historia del ser”? Ser, en esos casos, parece querer decir más de lo que finalmente indica. Implica una relación entre cambio y permanencia, pero no es del todo claro si esta relación ha de acotarse al ser de la expresión (el ser humano) y al ente sobre el cual éste versa, distinguiéndose eminentemente del ser absoluto, o si, por el contrario, ha de comprender a este último. Así, una de las críticas indica que la relación de cambio y permanencia es difusa en relación con la *estructura* histórica y el *ente* histórico, pues no se colige de inmediato a cuál corresponde el cambio y a cuál la permanencia: «...cuando Nicol habla de “ser histórico” hay en juego una doble acepción: a) la temporalidad e historicidad como estructura permanente del hombre; b) el “ser” humano como sustrato de contenidos históricos. [Él] no desarrolla explícitamente esta distinción [...] y por eso su teoría de la historicidad queda inacabada». <sup>425</sup>

Desde luego, esa crítica no se basa por completo en la ambigüedad de la noción de *ser*, sino, ante todo, en otros desarrollos de la temática de la historia en los que, principalmente por motivos “didácticos”, Nicol habla de la historicidad en tanto temporalidad humana y la historicidad como expresividad del logos, como si se trataran de distintos hechos; algo así como lo que se lee, por ejemplo, en el siguiente pasaje: «...¿cuál es la forma específica del devenir llamado historia? Como en todos los casos, es el ser del hombre lo que fija la diferencia entre su devenir y el devenir no humano.

---

<sup>425</sup> Raul Gabás, “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’”, p. 132.

Recíprocamente, es la historia la que revela la forma de ser distintiva del hombre. Esta no es una prueba circular: se trata de datos iniciales».<sup>426</sup>

Pese a ello, sospecho que el fundamento último de ese tipo de críticas proviene de la ambigüedad del término ser (por cierto, intencionada por parte de Nicol) que en ocasiones, como en la *Metafísica de la expresión*, es un concepto que se “desprende” de lo “meramente” humano. Sin embargo, ¿hasta qué punto el ser y la expresión se con-juntan? Por una parte, «...si bien el que se expresa es siempre un individuo humano, a través suyo se manifiesta tanto *el otro* como *lo otro* y, lo que más nos interesa, el Ser. Así, cuando Nicol habla del *ser* de la expresión, no sólo está pensando en el hombre, sino en esta unidad conformada por los tres componentes mencionados».<sup>427</sup> No obstante, por otra parte, ese ser del que discurre Nicol continuamente, ese ser que él no desea determinar meramente como ser-humano (ente expresivo) ni como ser-no-humano (ente objetivo), ese ser que —según sus afirmaciones— se-expresa-a-sí-mismo en la expresión, ese ser que tiene memoria ontológica, no es —como se colige de lo que he desarrollado aquí— el ser en cuanto tal (el ser que es presencia fenoménica),<sup>428</sup> sino el ser que con-junta al ente humano y al ente no humano.

En efecto, Nicol lleva a cabo una precisión en los conceptos de la *Metafísica de la expresión* que desarticulan, hasta cierto punto, la unidad simbólico-histórica. Él traduce los conceptos griegos de ἀπόφανσις y ποιήσις, respectivamente, como manifestación o presencia y como creación o producción. Sin embargo, también ofrece una traducción de ambos términos conjuntamente en una sola palabra del español, a saber, *representación*. Así es como denomina la función compleja de la expresividad del λόγος. La elección del concepto de *re-presentación* se debe, en parte, a que el prefijo *re-* enfatiza la creación poiética del λόγος en su función de *-presentación* que es la función apofántica; pero también —y esto resulta más importante— se debe a que desea mantener una cierta *pureza* al hablar de la *presencia* fenoménica del ser: «Llamemos *presentación* del ser a la verdad que es puro testimonio de su presencia».<sup>429</sup> Curiosamente, pues, el *ser*, en cuanto tal, ha de ser, en cierto modo, históricamente intocable, desde el momento en que el carácter poiético y el apofántico se disocian y, así, a la *re-presentación* se le

---

<sup>426</sup> E. Nicol, *La idea del hombre*, p. 77.

<sup>427</sup> R. Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, p. 168.

<sup>428</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 191.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 177.

“tras-pone” la pura presentación, so pretexto de que «...la *apóphansis* no es histórica...»,<sup>430</sup> o, lo que en el lenguaje conceptual de Nicol es lo mismo, «*la presentación misma no es histórica*; son históricos los modos de representar con la razón y de dar razón de lo representado». <sup>431</sup> Si puede haber una formulación apofántica ahistórica, se pone en duda también si acaso es expresiva y dialógica, tal como debiese ser todo *λόγος*. Y, si no es ninguna de las tres (ni histórica, ni expresiva, ni dialógica), ¿cómo sería posible su conjunción, su “simbolismo” para con el ser de la expresión? He ahí la segunda crítica que se sigue de la aporía que se plantea a sí mismo el propio Nicol:

El ser está en todas partes pero sin dejarse comprimir en ninguna parte, está en todo *ahora* pero sin dejarse capturar por ningún tiempo particular. Aquí hallamos [...] la clave del anti-historicismo de Nicol, y lo interesante es que dicho anti-historicismo es una posición íntimamente ligada a aquella que hace de la historicidad del ser la clave de una metafísica positiva.<sup>432</sup>

Sin duda, la paradoja consiste en que, para evitar el problema de los sistemas de identidad formal y puramente racional, Nicol plantea la unidad del historicismo en tanto temporalidad del ser, historicismo del que, no obstante, quiere desprender el ser en tanto presentación. Y con justicia se plantea, como bien hace Mollo, la siguiente pregunta: ¿acaso Nicol no está cometiendo el despropósito que él mismo lee en el pensamiento de Parménides?

Fenomenológicamente, dice Nicol, «...todas las verdades se fundan en la del principio, dimanar de ella o pueden referirse a ella en última instancia». <sup>433</sup> Esto quiere decir que el fenómeno es fundamento del *λόγος* que da razón. Justifica la pluralidad y verdad del *λόγος* porque la pluralidad de las verdades, lo mismo que de los errores, tienen un fundamento común en los *hechos* primitivos y primarios en torno a los cuales se expresan verdades y errores que la historia comunica de muy diversas formas. Sin embargo, fenomenológicamente, ¿cómo se justifica la *ex-clusividad* que Nicol, de pronto, desea otorgar a una particular expresión del *λόγος*? Dialógicamente, ¿cómo se justifica que *una única* expresión o *sólo unas cuantas* expresiones sean *testimonio puro* y *absoluto* del fundamento y no todas o ninguna? ¿Qué

---

<sup>430</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 113.

<sup>431</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 239. Las cursivas son mías.

<sup>432</sup> María Lida Mollo, “Nicol y la reforma simbólica del método fenomenológico”, p. 314.

<sup>433</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 294.



dato *fenómeno-lógico* puede *mostrar* que la eternidad del ser se manifiesta como temporalidad “del ser” en tanto simple temporalidad *de los entes*? Asimismo, ¿qué dato *fenómeno-lógico* puede explicar una *ἀπόφανσις* ahistórica?

Pues bien, para comprender la respuesta de Nicol, en tercer lugar —y volviendo a la cita conductora de este párrafo—, viene a cuento la pregunta: cuando Nicol afirma que “en el acto del logos el ser se expresa desde *dentro de sí mismo*”, ¿qué quiere decir el “dentro de sí mismo”? Aquí, esta pregunta ya no la planteo como interrogante por la relación simbólica de la expresividad del *λόγος*, pues resulta claro que la expresión se da al interior de éste, aunque en la modalidad de la *dia-logía*. Interrogo, más bien, si acaso esta relación se ve *limitada* al *ser de la expresión*, sin una incidencia histórica en el propio ser como absoluto positivo. De ser ese el caso, pareciese que al fenómeno de la expresión se le *tras-pusiese* el fenómeno del ser absoluto en tanto temporalidad “pre-histórica” y, por tanto, “ahistórica”. Si, en cambio, *la historia es* —con la mayor fuerza que pueda expresar el genitivo— *del ser*, el asunto simplemente consiste en comprender cómo lo es.

Para examinar esta interrogante, vale la pena tener presente tres puntos esenciales que caracterizan las reflexiones nicolianas en torno a la historia:

Un correcto planteamiento de la historicidad y la filosofía de la historia en E. Nicol habría de tener en cuenta tres principios. El primero es de orden metafísico y consiste en la recuperación del tiempo acabando con el divorcio tradicional entre ser y tiempo. El segundo es de orden epistemológico y E. Nicol insiste repetidamente en él: volver a los hechos, porque la realidad que va a ser conocida es la que ha de condicionar el método. El tercero es una definición conceptual que lleva consigo repercusiones metafísicas y es la distinción entre identidad y mismidad.<sup>434</sup>

Como se deja ver, los tres puntos coinciden en la necesidad fenomenológica de integrar “dentro” del discurso del ser tanto el tiempo como la apariencia y el pensar que lo conceptúa. En relación con mi interrogante, es principalmente significativa la distinción sobre identidad y mismidad. Si bien ya la he traído a cuento en otro momento, hace falta todavía hacer una precisión para comprender si, en rigor fenomenológico nicoliano, el “dentro de sí mismo”, ha de referirse particularmente a un “dentro de la pluralidad y

---

<sup>434</sup> M. González, “La filosofía de la historia en Eduardo Nicol”, p. 153.

verdad del λόγος según sus relaciones simbólicas, pero sin transformar el ser” o si ha de reconocerse como “dentro de la historicidad y unidad del absoluto”. En el primer caso, el ser que se expresa “dentro de sí mismo” lo haría, sin contaminar al ser. En el segundo, el “dentro de sí mismo” significaría transformar históricamente al ser.

La diferencia entre mismidad e identidad, dicho brevemente —pues ya lo abordé en los párrafos finales del segundo capítulo—, se entiende mediante el sentido del *cambio*: la mismidad es lo que permanece cambiando, mientras que lo idéntico no cambia. Pero esta distinción conceptual tiene un origen filosófico peculiar —el cual me resulta más importante en este contexto—, asociado, precisamente, con la idea de una pureza del pensamiento.

En el artículo “La teoría de la argumentación y el concepto de pureza” Nicol explica la evolución del concepto de pureza desde Platón hasta la teoría de la formalidad y muestra los muy variados matices de la pureza en su conjunto. Pero en lo que respecta a la determinación específica de un pensamiento puro, Nicol da razón de su origen según una interpretación ontológico-epistemológica de la tradición: «La disociación entre pensamiento y expresión, debemos conectarla con la otra disociación, que produce la filosofía, entre los diferentes niveles del ser: el nivel del ser en sí y el nivel de la apariencia. La racionalidad auténtica se encontraría en el ser intemporal o idéntico...».<sup>435</sup> Evidentemente, la última oración expresa la postura por la que apuestan las teorías del pensamiento puro. Estas teorías se pueden ofrecer básicamente, de acuerdo con Nicol, desde dos perspectivas: «La pureza ontológica es la simplicidad (identidad, intemporalidad, no-contradicción); la pureza lógica es la “formalidad”. Para alcanzar la primera, es necesario trascender la apariencia, para alcanzar la segunda es necesario trascender la expresividad».<sup>436</sup> Pero la pureza ontológica y la lógica, por lo dicho aquí, consisten en la misma pureza, pues la primera *busca* la no contradicción y la segunda *parte* de ese axioma. Trascender la expresividad es igualmente trascender la apariencia. En este sentido, no puede haber expresividad si no se expresa el fenómeno y *el* fenómeno es el ser. Así, pues, la ontología y la lógica puras contra-dicen el cambio —mismo que, por su parte, afirman la expresión y la apariencia— y sostienen la identidad.

---

<sup>435</sup> E. Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 179.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 180.

Esa pureza la ridiculizaba Nietzsche aludiendo a las intenciones *especulativas* de la filosofía: «...el conocimiento *inmaculado* de todas las cosas sea para mí el no querer nada de las cosas: excepto el que me sea lícito yacer ante ellas como un espejo de cien ojos».<sup>437</sup> El ridículo consiste en que la especulación, que pretende re-flejar la racionalidad de *lo que es* en el pensamiento, termina reflejando el pensamiento en *lo que es*, justamente al ver *lo que es* como un espejo delante del sujeto. Y parece que Nicol piensa de modo semejante, ya que, en la *Crítica de la razón simbólica*, al hablar en torno a la idea de la verdad pura, afirma: «Lo que refleja no expresa».<sup>438</sup> Si a la identidad de la pureza se contraponen la expresión y la apariencia, éstas son una mismidad cambiante que da a conocer la mismidad del cambio (de *lo que es* y del ser humano). El cambio y su reconocimiento es, pues, la clave de la filosofía de la presencia nicoliana, en oposición a la lógica y la ontología de la no contradicción:

...es el absolutismo de esta lógica de la no contradicción el que ha impedido que la filosofía estudiase las relaciones simbólicas en plan fenomenológico, es decir, no como un fenómeno puramente lingüístico, o puramente lógico, sino de manera integral, en relación con el ser del objeto, con el ser del sujeto, y *con el cambio* del uno, del otro y *del propio símbolo*.<sup>439</sup>

La pureza, lejos de ser vinculante, es cerrada y por ello busca leyes, axiomas y demás postulados permanentes. Pero si se puede *hablar de pureza* y “*presentar*” *lo idéntico*, esto no se correspondería ni con un *hecho*, ni con algo “más allá” del ser de la expresión, sino “más acá”, es decir, se correspondería con la razón humana opuesta a la fenomenicidad del ser. En este sentido, un “principio puro” siempre yace allende o, mejor dicho, *aquende* lo ente. Sería *falso* porque no *dice* el fenómeno, no dice *nada* de lo que es. Por lo mismo, Nicol considera que, a la base de una razón pura, ha de comprenderse la razón simbólica.

En estos términos, la propuesta nicoliana considera que la razón se encierra “dentro de sí misma” al trascender la apariencia y la expresividad. ¿No ocurriría lo mismo si “el ser que se expresa desde dentro de sí mismo” se refiere a la relación simbólico-histórica dejando de lado el ser absoluto que se

---

<sup>437</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 187.

<sup>438</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 62.

<sup>439</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 310.

muestra como fenómeno, pero no es histórico? *Ex-presarse* “dentro de sí mismo” sería un contrasentido ontológico para Nicol si el “dentro” pertenece únicamente a un “espacio” del λόγος en el que el ser absoluto no “incide” porque no cambia históricamente, sino que es presencia immaculada. Resulta, no obstante, que el único “dentro de sí mismo” que acepta la filosofía nicoliana es el ser absoluto y positivo al que no se opone ningún absoluto negativo. Y, si *en teoría* se puede expresar el ser absoluto —sea como *presentación, fenómeno, apariencia* y demás fórmulas nicolianas—, el cambio del ser que se expresa “dentro de sí mismo” ha de explicarse *mediante* el ser *mismo*.

Bajo esta otra lógica (no pura), el *cambio-simbólico* se expresa como *metabólico*, «...la palabra μεταβολή [...] representa efectivamente un cambio interno: una ἀλλοίωσις». <sup>440</sup> Fenomenológicamente se requiere, así, evitar la pureza y afirmar la “contaminación” del λόγος *dentro* del ser, esto es, *traer a contacto (contaminare)* el cambio o temporalidad metabólica del λόγος y del ser de la expresión con el cambio o temporalidad metabólica del ser absoluto.

En el caso del λόγος, dice Nicol: «La palabra no detiene el tiempo, cuando fija el ser de las cosas. El entendimiento presupone el pasado y puede acceder a él. Esta accesibilidad indica que la forma simbólica de la palabra es un sistema de genealogía autónomo: tiene su propia historia, y no es mero reflejo de la historia». <sup>441</sup> Desde luego, por lo que se deja colegir de esta idea, no está sugiriendo Nicol que los conceptos, en cuanto tales, sean propiamente lo histórico ni que la historia se explique fundamentalmente por ellos, tal como hace Hegel. Lo que Nicol indica es que el λόγος no niega el tiempo, ni del ente, ni de su propia actividad. Por tanto, la *autonomía* de la que habla la cita no se explica por la mediación de la actividad lógica “en sí y por sí”, sino por el ser de la expresión cuyo “privilegio” es la transformación y la alteridad:

...el sujeto kinético no sólo se mueve, sino que experimenta una transformación (μεταβολή), una mutación en su dispositivo existencial. Los filósofos griegos advirtieron que, si bien el cambio, o movimiento metabólico, trae consigo un dejar de ser y un pasar a ser algo distinto, esta misma alteración (ἀλλοίωσις) no se produciría sin la continuidad en su ser propio que mantiene la cosa cambiante. Ya hemos advertido que la alteración requiere por necesidad un sujeto que siga siendo el mismo, y al

---

<sup>440</sup> E. Nicol, *La agonía de Proteo*, p. 37.

<sup>441</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 279.

cual puedan atribuirse las sucesivas modalidades de su cambio, y que esta condición ontológica se cumple de manera eminente en el hombre: su ser está facultado para actualizar de nuevo ese ser propio que ya dejó de ser, y así lo retiene manteniendo la cohesión por el recuerdo de su *propio* pasado.<sup>442</sup>

Con estas palabras Nicol hace del cambio y la alteración —metabolismo y ἀλλοίωσις— componentes del historicismo del λόγος. Pero esos caracteres del ser de la expresión se explican en razón de que su ser-ente, al igual que todo otro ente que conforma la realidad, es un ser temporal. En otras palabras, la μεταβολή, aunque sea específicamente histórica, en el caso del ser de la expresión, no puede comprenderse más que a partir del ser en cuanto tal:

...la evidencia del Ser (Hay Ser) [...] es el invulnerable testimonio de la más radical y universal permanencia, de la que no queda comprometida, sino confirmada, por la mutación constante de los entes. Que el Ser es, o sea que permanece, se percibe en el hecho mismo de sus eternas mutaciones, en su naturaleza temporal. *El ser es metabólico*: el cambio no es un desvanecimiento del Ser, sino una transformación. Pase lo que pase, todo es Ser y siempre hay Ser.<sup>443</sup>

Desde luego, la tesis de las mutaciones o metabolismo del ser no equivale, sin más, al reconocimiento de su transformación histórica, pues ésta implica también la alteración (ἀλλοίωσις), lo cual no es inmediatamente afirmado por Nicol. De hecho, en cierto modo, él parece exigir una suerte de moderación al historicismo: «El peligro de algunas versiones de la dialéctica es el de no salvar al productor, convirtiendo al proceso mismo en el protagonista de la historia».<sup>444</sup> No me resulta claro a qué dialécticas se refiere Nicol en este pasaje, razón por la cual no puedo ahondar en el contraste que señala entre su dialéctica y “otras”. En todo caso, cuando menos da a entender que el historicismo es “incompleto” si no se comprende en él la actividad de la expresividad lógica del ser humano, por la cual éste es sujeto —no en sentido moderno, sino griego— de la alteración. Esto lo indico en razón de que Nicol habla de “salvar al *productor* de la historia”, sobre lo cual dice en otro lugar: «El productor se da a sí mismo forma nueva dando nueva forma a las cosas naturales [...] Esta soberana libertad de acción genera la auténtica ἀλλοίωσις:

---

<sup>442</sup> E. Nicol, *El provenir de la filosofía*, p. 104.

<sup>443</sup> E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 505.

<sup>444</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 277.

la conversión de una *misma cosa* en *otra cosa*». <sup>445</sup> La soberana libertad es atributo de *Proteo*, que es una figura poética con la que Nicol habla de la potencia trans-formativa del ser de la expresión.

Ahora bien, aunque el ser de la expresión, por su “soberana alteración”, sea productor de la historia gracias al *λόγος*, cabe preguntarse: ¿también es productor del *λόγος* o acaso éste *procede* de *algo más*? En otras palabras, ¿el “productor último” del *λόγος* que, en los términos de la *Metafísica de la expresión*, ha de ser salvado —en el sentido, según entiendo, de *recuperado dentro* del análisis del historicismo—, se “agota” en el ser humano o corresponde a algo más?

Al final de su sistema, Nicol examina precisamente esa procedencia, proponiendo que el *λόγος* consiste en un *salto* desde la materia (que identifica con el ser absoluto pre-lógicamente concebido). Este salto no consiste en una “salida” del *λόγος* desde la nada, sino una radical *ex*-presión de *algo*. Y es radical porque esa suerte de *salida* o salto no es una escisión entre el *λόγος* y su procedencia, sino una inclusión de algo *más*: «...la parte del Ser que habla, incorpora a la que no habla y la transforma. De lo material nace lo inmaterial que comunica lo material». <sup>446</sup>

No es, pues, sino hasta ese momento, que Nicol llega a afirmar una suerte de *ἀλλοίωσις* del ser, ya que califica a ese salto, usando una expresión griega, pero de acuñación propia, como una *μετάθεσις εἰς ἄλλο γένος*. <sup>447</sup> Esto podría traducirse, literalmente, como *transposición dentro de otro género*. Si el ser se pone como *otro* (*ἄλλο*), el ser absoluto no es lo tras-puesto en tanto tras-fondo puro, inmaculado o intocable por la historicidad expresiva del *λόγος*, sino que *el ser absoluto positivo ha de ser, él mismo, lo trans-puesto en el género* del *λόγος* y, sólo así, se comprendería, dentro del sistema de Nicol, que haya un *ser* que se expresa “*dentro* de sí mismo”, es decir, metabólicamente, siendo él mismo metabólico y *alter*-ado.

¿Puede plantearse, entonces, además de la pluralidad y verdad del *λόγος*, la historicidad y unidad del ser?

---

<sup>445</sup> E. Nicol, *La agonía de Proteo*, p. 42.

<sup>446</sup> R. Horneffer, *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 141.

<sup>447</sup> Cf. E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 260. La formulación tiene resonancias aristotélicas, quien habla de una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, *transición de géneros*. Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 7, 75 a 38. Cabe notar que, mientras Aristóteles indica que es imposible demostrar mediante esa transición, la noción de transposición en Nicol pretende señalar una posibilidad de la demostración.

### § 23 Historia simbólica del ser

El lugar en que Nicol afirma la alteración (ἀλλοίωσις) del ser absoluto se enmarca en la discusión de un límite de la razón al final de la *Crítica de la razón simbólica*. Así, en sentido formal, el eco kantiano en Nicol no sólo resuena en el título de una obra, sino en su propósito, al menos hasta cierto punto. Sin embargo, en sentido estricto, la temática difiere desde un inicio, ya que Nicol no discute la *falsedad* que se deriva de pretender rebasar los límites de la razón, sino la *verdad* de un límite manifiesto e irrebasable que tiene el carácter de *misterio* cuando la razón se examina a sí misma.

De este modo, en la *Crítica de la razón simbólica*, Nicol afirma: «No hablamos de la insuficiencia de la razón en el sentido de que son limitadas todas las capacidades humanas; lo cual es cierto, pero trivial. Las cosas mismas son el límite que impone la resignación».<sup>448</sup> En otras palabras, para comprender el límite de la razón se requiere asumir su apertura al ser, en lugar de escindirla y considerarla por sí. Ello no quiere decir que la crítica omita decir algo sobre la razón en cuanto tal. Lo que esta crítica de la razón nicoliana dice, en la con-formidad de la razón con el ser, es que «...aquello que conocemos de manera más positiva, que es el propio ser de la razón, resulta enigmático».<sup>449</sup> Resultado de su filosofía son, entonces, el misterio y el enigma, lo cual extraña en razón de que Nicol es, por así decirlo, *el* filósofo de la patencia y de la presencia. No obstante lo anterior, cabe notar que Nicol no entiende ni lo enigmático ni el misterio como lo in-cognoscible, sino como un *reconocimiento*. Es decir, Nicol insiste en la apertura de la razón.

Esta apertura es la naturaleza simbólica de la razón. Por tanto, la razón simbólica no equivale a una modalidad de una facultad humana que se distinga de otras, como la especulativa con base en la cual se pregunta, en términos de Kant, qué se *puede* conocer. Desde luego, hay una cierta posibilidad que se pone en juego en la *Crítica de la razón simbólica*, que Nicol presenta al inicio de la obra en los siguientes términos: «Hemos de decidir ahora si el ser puede estar ausente por completo en cualquier forma de comunicación verbal».<sup>450</sup> A ello añade inmediatamente después: «...*la expresividad de la verdad depende de la presencia del ser en el error*».<sup>451</sup>

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>451</sup> *Idem.*

La formulación es harto interesante, pues no sólo habla de la compenetración (presencia) entre ser y error, sino que además la “dirección” de la compenetración va del ser al error y no viceversa. Afirmando esa presencia, lo que comunica el error no es meramente cuestión de opinión, en el sentido de lo que valdría decir de la apariencia, ignorando el ser, sino que el ser es comunicable como error. Claro está, cabe notar que, en la *Crítica de la razón simbólica*, lo mismo que en *Los principios de la ciencia*, Nicol distingue entre el ser del ente y el ser como absoluto positivo, al escribir “ser” y “Ser”, respectivamente. Con esto en mente, podría decirse que no resulta tan extraña la idea de “la presencia del ser en el error”, pues se trataría del ser del ente, es decir, de un ser “relativo” por naturaleza, en cuya relatividad bien cabe concebir de manera natural el error de su expresión.

Sin embargo, hay que considerar dos asuntos al respecto. Por una parte, en otras obras como la *Metafísica de la expresión* y los prolegómenos a ésta, *Historicismo y existencialismo*, no hay tal diferencia gráfica, pero sí conceptual (que previamente señalé como una ambigüedad intencionada por parte de Nicol), lo cual, pese a la distinción gráfica, prevalece igualmente en las otras obras. Y esto lo digo porque, por otra parte, aquello de lo que Nicol habla a lo largo de toda su obra es del ser, no del ente. Quiero decir que la temática que trata, aun cuando se da a conocer específicamente como el ser *del ente*, siempre es *el ser* del ente. De hecho, en este sentido, es tan problemático el planteamiento de la ahistoricidad del ser absoluto —según he tratado de mostrar en lo anterior y sigo desarrollando a continuación— como lo es la distinción gráfica entre “ser” y “Ser” (de ahí que no la he adoptado en este escrito).

La unidad es *el* asunto de la filosofía nicoliana. Siendo esto así, ¿a qué corresponde la distinción gráfica o, más aún —dado que aquí no me ocupo en concreto de esta distinción—, a qué corresponde la ahistoricidad del principio que sostiene Nicol? Presumiblemente, corresponde a aquel planteamiento que acabo de citar.

Que el ser pueda —o no— estar ausente por completo en cualquier forma de comunicación verbal y que de la presencia del ser en el error dependa la expresividad de la verdad, éstos son asuntos apremiantes para dar razón de la presencia activa del λόγος (o, en general, del ser de la expresión), así como de la presencia histórica del pasado y, ante todo, de la presencia fenoménica del ser. Si este apremio se desea acotar —que no reducir— al “campo” de la propia filosofía, Nicol explica lo anterior del siguiente modo:



«...si la filosofía es expresiva, y nada más» —entiéndase, expresiva de la verdad, pero no de forma histórica— «sólo puede ser verdadera *una* filosofía: la que precisamente afirma esa relatividad histórica de las otras, la que pretende ser algo más que mera expresión». <sup>452</sup> Mas sucede que el λόγος, en razón de su pluralidad y verdad, manifiesta su naturaleza *ex-positiva* —ya en términos de la *Crítica de la razón simbólica*—, <sup>453</sup> exposición que, de hecho, también constituye el error.

Por tanto, la historia no es únicamente una exposición de errores —tal como se concibe en el contexto del quehacer científico con el que dialoga Nicol—, de la cual escape la verdad por ser pura; es exposición del λόγος, que por igual *puede* exponer verdades y errores porque *puede* exponer fenómenos, dado que el λόγος no expone *nada* más (si no se toma en cuenta la falsedad que, de hecho, también puede exponer el λόγος, pero que, para Nicol, no se corresponde con los fenómenos). De la tesis de Nicol se sigue que «toda verdad es expresiva e histórica, o no lo es ninguna». <sup>454</sup> O, mejor dicho, esto es lo que debería seguirse de la razón simbólica que propone Nicol, y, no obstante, no logra evitar la tentación de la *excepción*. Me refiero a dos cosas que problematizaré en su unidad.

Por una parte, pese a la “consigna” que afirma que *toda* verdad es expresiva e histórica, Nicol afirma en la misma obra: «Los principios no tienen historia [...] los principios son *datos*: son verdades de hecho». <sup>455</sup> Por otra parte, pese a tratar la unidad de la verdad y el error por la positividad lógica, es decir, porque son *ex-positión* del λόγος, señala que «...hay un caso especial en que la diferencia entre verdad y error es tajante: cuando se trata de hechos, y no de opiniones o teorías, el error es una posesión fallida y debe suprimirse con urgencia». <sup>456</sup> Por sí mismas, estas ideas presentan un conflicto mutuo, pero más importante es que, si bien en cierto sentido estas tesis contravienen lo que Nicol afirma del λόγος, en otro sentido, lo reafirman.

El conflicto mutuo es el siguiente. En síntesis, Nicol estaría sosteniendo que hay *un tipo de verdad* (de hecho) que justo no es como *toda verdad* (histórica) y que, por tanto, sería fundamento pre-histórico de todo historicismo, a la vez que hay *un error* (de hecho) que no es como *todo error*

---

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>453</sup> *Cf. Ibid.*, § 6.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 70.

(histórico) que no sólo no entra en la modalidad de lo histórico, sino tampoco, presumiblemente, de lo prehistórico, al menos en tanto que, en palabras de Nicol, *debe suprimirse*. El dualismo entre dos verdades trata de justificar la estabilidad histórica, lo cual indica que, para el propio Nicol, la unidad error-verdad relativizaría la historia sin un fundamento anterior. El problema es que, con ello, Nicol lleva a cabo el mismo procedimiento de la tradición que, para “salvar” la verdad “de a de veras”, habla de una verdad que niega la historia. En cuanto al dualismo entre errores, en primer lugar, podría reafirmar lo que plantea el dualismo entre verdades, pues al considerar siquiera la excepcionalidad de un error que *falla* los hechos, se implica que la verdad verdadera los acierta, es decir, otra vez, que hay verdades de hecho (no históricas); pero, en segundo lugar, paradójicamente, sugiere, más bien, la *falibilidad de los hechos*. Quiero decir que tal “error que —en palabras de Nicol— *trata* en torno a los hechos”, no se refiere a lo que él califica como falso (pues esto es falsear, mediante la supuesta pureza de la razón humana, lo fenoménico o, en su sentido extremo, es un sin-sentido, pero igualmente “nacido” del pensamiento puro de la identidad). Ese error, que *es*, al fallar, pondría de manifiesto que los *hechos* —o, siendo más concreto, las verdades de hecho— no fundamentan todo lo histórico (verdad y error expresivas), sino que uno puede no dar con ellas, es decir, fallar en “dar con ellas” y, por tanto, esto haría de los hechos algo *falible*. Este es el conflicto interno de ambas ideas. Ahora bien, ¿en qué sentido niegan y reafirman la tesis de Nicol en torno al *λόγος*?

La negación consistiría en tres aspectos, a saber, la negación del “tipo” de verdad que el *λόγος* expone (ya que afirma las verdades de hecho), la negación de la comunidad fundamental y absoluta de los hechos (ya que afirma su falibilidad) y, finalmente, la afirmación de *una* filosofía que, a diferencia de las demás, no es histórica porque *da razón* de lo “pre-histórico” que las fundamenta (ya que niega la negativa ante la excepcionalidad filosófica). Sin embargo, mi intención al señalar estas problemáticas está lejos de las trivialidades o superficialidades en que se incurre al “descalificar” un pensamiento por reducción al absurdo. Mi propósito es, por el contrario, atender la intuición que se halla en lo dicho. En este sentido, me resulta significativo que tales contravenciones reafirman el *λόγος* nicoliano, porque a partir del *λόγος* se da la *posibilidad* de contravenir. En otras palabras, dado que *toda verdad es expresiva e histórica*, la formulación de las diferencias entre verdades o errores históricos y verdades o errores de hecho, por

ejemplo, que se enuncian mediante el *λόγος*, es expresiva e histórica. Por ello hablo de una reafirmación del *λόγος*. Es decir, esas tesis problemáticas re-*afirman*, ante todo, el carácter simbólico-histórico y la posibilidad y potencia radical del símbolo. La potencia del *λόγος* simbólico no depende de preservar la expresividad histórica sobre un fundamento anterior, sino en reconocer la transformación que la expresividad histórica lleva a cabo en relación con su fundamento; potencia que Nicol analiza al final de su sistema.

El desarrollo más puntual de la potencia del símbolo se halla, desde luego, en los principios enunciados en la *Metafísica de la expresión*, pero una observación esencial de la *Crítica de la razón simbólica* señala lo siguiente: «El símbolo representa algo que no es simbólico».<sup>457</sup> Esta tesis añade algo más respecto de la *Metafísica de la expresión*, porque en la *Metafísica* se destaca la representación, mediante el símbolo, de algo que sí es simbólico, a saber, el ser humano. Quiero decir que se destaca el ser de la expresión, en la conjunción dialéctica de su mismidad, con la alteridad, en sus diversas dimensiones simbólicas (el otro y lo otro, como individualidad y en tanto comunidad histórica). En cambio, al final de su sistema, Nicol destaca que la alteridad de lo simbólico (lo no simbólico), igualmente, se conjunta en el símbolo. De ahí que símbolo no sólo signifique que algo se *conjunta* —que es una traducción destacada para Nicol—, sino, además, que se alcanza eso que se conjunta: «...el verbo cuya acción se deposita en el sustantivo *symbolon* [posee] dos formas: una activa y la otra pasiva (*ymballein, ymballestai*). La forma activa significa reunir lo que está dividido, aunar, juntar. La forma pasiva [...] asume el sentido de encontrarse con alguien, de concordar [...] y alcanzar una unión».<sup>458</sup>

Destacar la conjunción que el *λόγος* simbólico lleva a cabo respecto de lo que es su alteridad es, asimismo, de especial importancia al final del sistema nicoliano, ya que, en su re-felxión, la razón simbólica halla su límite en su alteridad que —insiste Nicol— *precede* al *λόγος* y es su condición de posibilidad: «Misterioso es el hecho irrefutable de la precedencia de la materia, pues sólo ella pudo haber generado el logos».<sup>459</sup> Implícito en esta afirmación se encuentra la idea de la *identidad*, en ausencia del *λόγος*, entre materia, realidad y ser. Y el límite o misterio consiste, entonces, con mayor

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>458</sup> M. L. Mollo, “Nicol y la reforma simbólica del método fenomenológico”, p. 311, nota 10.

<sup>459</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 263.

precisión, en el origen del λόγος, que es simbólico, pues proviene de la materia, que es lo no simbólico referido por Nicol.

He ahí la alteración (ἀλλοίωσις) del ser: está en el origen del λόγος simbólico o razón simbólica. Puesto que el verbo βάλλω, de donde proviene sím-bolo, significa por sí mismo *poner* y *colocar*, el que Nicol denomine dicha alteración —como señalé previamente— transposición (μετάθεσις) en otro género, quiere decir que el ser absoluto, en tanto materia, se trans-pone en su ser-lógico como acto de con-poner; lo que compone es, eminentemente, el ser material del que “surge”. De este modo, el ser, en conformidad con su metabolismo y alteridad, que implican el cambio interno y la mismidad, no se escinde en este otro género que viene a ser el λόγος. Éste, en palabras de Nicol, «...representó un *desdoblamiento* del Ser y *alteró*, por tanto, un orden que había permanecido mudo desde la eternidad». <sup>460</sup> Con la noción de desdoblamiento Nicol procura formular la alteridad como un “proceso” de la permanencia del ser que, igualmente, se vuelve *presencia* del ser, porque éste «...se desdobra en sí mismo dando lugar, no a un dualismo —que implica la *irreductibilidad* entre los conceptos en cuestión—, sino a una unidad dialéctica en la que sus términos no se resuelven en una síntesis, un algo distinto, sino en la reiteración multívoca y, por tanto, histórica de lo mismo». <sup>461</sup>

Hasta este punto llega la *crítica de la razón simbólica*. No quiero decir solamente que ese es el final de la obra de Nicol, sino que ese es su alcance o potencia. Y ello porque la razón, justamente por ser simbólica, es decir, por ser acto de con-posición, puede comprender en su diferencia lo que compone. En este sentido, no sólo la razón es simbólica (compositiva), sino que también es simbólica la crítica (separación, discernimiento).

Si la *razón simbólica* es el λόγος, podríamos decir, en cierto sentido, que la *Crítica de la razón simbólica* pudo haberse titulado *Crítica del logos* y no sólo por una “extrapolación de los términos”, sino porque efectivamente es una obra que analiza el límite de la razón discerniendo o separando el λόγος. No lo hace como en la situación de una vivisección trascendental, pero sí en la “situación” de su origen. Como resultado de esta suerte de des-com-posición —que podríamos entender bajo la idea de que también la crítica es simbólica—, Nicol señala que «sin materia no habría logos histórico [...] De

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 259. Las cursivas son mías.

<sup>461</sup> R. Horneffer, “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenómeno-lógico”, p. 344.

la materia nace el logos». <sup>462</sup> Esta tesis concuerda con aquella otra idea problemática que indica una forma pre-histórica o ahistórica de las verdades de hecho, ya que Nicol habla también del *hecho irrefutable* de la precedencia de la materia. Como resultado, entonces:

Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede *racionalizar el misterio, reconociéndolo* como tal, y esto significa que no puede ir más allá. La razón simbólica es histórica; el misterio está en el Ser, y por tanto no es histórico. La racionalidad de la historia no aparece sólo en la estructura de su desarrollo, ni siquiera en la constancia de los factores del cambio humano. Depende de su origen y fin. Los cuales son inexplicables, pero no irracionales [...] Irracional, en verdad, es [...] la incapacidad de llegar al límite. <sup>463</sup>

En todo esto se presenta una intuición que reafirma el *lóγος* nicoliano en la forma que previamente mencioné. Sin embargo, cabe repensar algunas expresiones de las que se sirve Nicol —que recién cité—, a saber, el *lóγος* como “la representación del desdoblamiento del ser”, “el hecho irrefutable de la precedencia de la materia” y, finalmente, que “sin materia no habría logos histórico” o, en otras palabras, que “de la materia nace el logos”.

En primer lugar, el *lóγος*, al venir a ser, ¿es realmente *representación* o, más bien, *presentación* del desdoblamiento del ser? Parece más adecuado hablar de presentación, ya que, con su “nacimiento”, el *lóγος* viene a ser fenómeno y, como tal, es presencia, en la medida en que Nicol adjudica el carácter de la presencia al ser de la expresión que es tal por tratarse del ser del *lóγος*. La omisión de la presencia en esa descripción de la alteración como desdoblamiento me resulta, por ello, peculiar. En todo caso, no hago énfasis en esto pretendiendo sugerir una corrección en la expresión nicoliana. Más bien quiero llamar la atención sobre la elección del término. Si se trata de una representación, en términos nicolianos, sería una expresión apofántica y poética y, en cuanto tal, su aparición, en tanto desdoblamiento del ser, implicaría que lo desdoblado mismo es histórico. Bien puede ser, no obstante, que Nicol quiera dar a entender simplemente que es una representación porque el *lóγος* es la “figura” de la representación que tiene su origen misterioso mediante la “figura” de la presentación que equivale al ser como materia. Aun así, la idea de “representación del desdoblamiento del ser” trae

---

<sup>462</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 268.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 268.

consigo la sugerencia de que el *λόγος* *dice* algo sobre esa alteración, a pesar de que el *λόγος* nace de la alteración.

En segundo lugar y aunado a esto, ¿cómo es un *hecho* irrefutable la *precedencia* de la materia? Este “hecho” parte de dos ideas: por un lado, la *identidad* entre materia, realidad y ser y, por otro lado, que el ser es un hecho anterior al *λόγος*. En tanto *hecho*, esa identidad sería máximamente fenómeno y, así, la precedencia sería la presencia del ser en su “*pureza*” pre-lógica o pre-histórica, es decir, pre-humana. Mas el propio Nicol hace una aclaración a esta forma de la presencia: «...en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre, en el modo de la presencia, *la cual implica un “ante quien”*. *Sin el hombre, el ser no está completo*, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo [...] *Hacer presente es una variante de la presencia*»,<sup>464</sup> variante que, por lo que se entiende, es variación del *λόγος*.

Por lo demás, ¿ante quién es un hecho la identidad de materia, realidad y ser?, o, si el término *identidad* parece injustificado —aunque, a causa del carácter alógico (no expresivo ni histórico) de esa precedencia pre-lógica, me parece pertinente—, igual cabe preguntarse, ¿ante quién es un hecho la *mismidad* de materia, realidad y ser?, e, incluso, si se exige dejar de lado tal identidad o mismidad como problema, no obstante, todavía se puede preguntar: ¿quién *enuncia* la precedencia de la materia?

Nicol habla de misterio en razón del origen pre-lógico del *λόγος* o, en sus términos, el origen es misterio porque no es histórico, sino que condiciona lo histórico: «La historia es problema justamente por su temporalidad. Desde nuestra historicidad no parece que podamos explicar jamás cómo nació el logos transitorio de una materia que es eterna, y por ello ajena...».<sup>465</sup> Nicol sostiene, entonces, que el misterio no es histórico, ¿pero sí temporal (precedente)? Mas, ¿en qué forma sería temporal? ¿Lo sería de acuerdo con la temporalidad que plantea la física, la biología, la fisiología, la psicología, la sociología, la economía o cualquier otra ciencia?, es decir, ¿la “precedencia” de la materia se refiere acaso a la previa conformación del universo, a la previa evolución humana, a la previa conformación del individuo orgánico, al previo desarrollo de la psiquis cognitiva, a la previa constitución social o a la previa organización de trabajo e intercambio? Si su origen no se explica desde la metafísica (de la expresión), ninguna *expresión* científica podría *dar razón*

---

<sup>464</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 129-130.

<sup>465</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 268.

de la precedencia de la materia. Sucede, no obstante, que esa precedencia *se dice*; y se dice, entonces, con el *λόγος*, esto es, históricamente.

Desde esta perspectiva, la *expresión* de la precedencia de la materia, ¿no indica, más bien, que la materia es lógica? No quiero decir con ello que no haya diferencia entre materia y *λόγος*, sino que esa diferencia la establece el *λόγος*, justamente porque su carácter simbólico permite diferenciar lo no simbólico de su sí mismo simbólico. En otras palabras, el *λόγος* establece la determinación de la materia “como materia”. Más aún, «la *mismidad* entre realidad y Ser se da por el *logos* [...] Por eso podemos decir que el *logos* va “más allá” de lo físico, no porque lo trascienda sino porque *desde* ello mismo lo altera, lo *hace* otro». <sup>466</sup>

Ontológicamente esto es lo “único” que se puede hacer, porque la diferencia que establecen las ciencias, en general, y la metafísica, en concreto, se media por la unidad de la actividad del *λόγος* histórico que puede *hablar* de lo pre-histórico. Hablar de la falta de *λόγος* y lo que en tal caso ocurre, es también función del *λόγος*. Por eso mismo, ontológicamente, lo enigmático y misterioso sería lo pre-ontológico, que significa en el sistema de Nicol tanto como lo pre-lógico.

Así, por último, acerca de las tesis “sin materia no hay logos” o “de la materia nace el logos” habría que decir, fenomenológicamente, por el contrario, *sin logos no hay materia, del logos nace la materia*. La materia es comunicable por el *λόγος*, no pese a la diferencia entre ambos, sino porque la *diferencia* o el diferenciar pro-viene del *λόγος*; de tal suerte que también la diferencia entre lo prehistórico o ahistórico y lo histórico es histórica. En ese sentido, la noción de misterio, planteado como misterio no histórico, sería postulado de *identidad*.

En todo caso, en el contexto de esta problemática, Nicol expresa toda una serie de intuiciones en torno a la *historicidad del ser*, pero ya no sólo del ser de la expresión, sino del ser absoluto positivo; intuiciones que quiero destacar para finalizar.

Por una parte, aunque Nicol subraya la diferencia entre lo histórico y lo no histórico, ya que habla de la «...inserción de la historia en el Ser», <sup>467</sup> también reconoce que una de las propiedades históricas de la expresión es una “afección” y acción del ser absoluto: «Aunque el Ser es Todo, no podría

---

<sup>466</sup> R. Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, pp. 181-182.

<sup>467</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 274.

negarse que con el logos se enriqueció [...] El Ser adquiere historia». <sup>468</sup> El enriquecimiento es acción del λόγος; sin embargo, lo interpreto a la vez como una afección ya que, aquí, Nicol intuye que lo que es *completo* o, en sus palabras —destacando el término con letra capital—, el Todo, en su totalidad, “sufre” el enriquecimiento. El ser absoluto no es, en este sentido, immaculado. Su metabolismo y alteración no se reducen a la variación “extrínseca” de la temporalidad de los entes, sino a este otro *género* lógico en que se desdobra históricamente. El enriquecimiento es, en este contexto, ποιήσις. Así, mientras que en la *Metafísica de la expresión* distinguía, para el caso del ser absoluto, su ἀπόφανσις pura de la ποιήσις lógica, en la *Crítica de la razón simbólica* las con-junta.

Por otra parte, en esa misma tónica, el λόγος ya no es distintivo del ser de la expresión o, mejor dicho, lo es porque no es solamente distintivo suyo: «...hemos de convenir en que, cuando nace un ser que habla, el Ser empieza a hablar de sí mismo». <sup>469</sup> También, claro está, se puede contra-venir esta tesis. Sin embargo, la contravención es posibilidad del λόγος en razón de su ser simbólico. Cabe notar, por otra parte, que *convenire* es, en opinión de Nicol, el equivalente latino del σύμβολον griego. Convenir que el ser absoluto habla de sí mismo también se puede expresar, por tanto, en estas otras palabras: «Por el hecho de que existe la razón, *el Ser es el símbolo del Ser*». <sup>470</sup> Las convenciones y contravenciones históricas son, por lo mismo, la historia del ser que se com-pone a sí mismo.

Finalmente, entonces, en torno a la idea de que el límite de la razón simbólica es un misterio no histórico, por la imposibilidad de “rebasar” el origen del λόγος, Nicol ofrece una idea más: «El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen». <sup>471</sup> El misterio del origen no consiste, según esto, en la indatabilidad de un acontecimiento. El misterio es, por el contrario, dato presente, porque el misterio es la presencia del λόγος abierto a la presencia fenoménica del ser. Por tanto, el misterio es, más bien, histórico. No sólo quiero decir que su formulación se puede datar en la fecha de una publicación o en la hora de su concepción en el pensamiento de un individuo, lo cual por sí ya es un *hecho*, sino que el misterio, en su presencia continua desde el origen, se racionaliza, esto es, se comprende e interpreta o, en otras

---

<sup>468</sup> *Idem.*

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>470</sup> *Idem.*

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 265.



palabras, se transforma; una de cuyas transformaciones más eminentes —en este contexto— se denomina *historia de la filosofía*.

Si estas intuiciones se siguen hasta sus últimas consecuencias, *la presencia activa* del λόγος, así como *es la presencia histórica* del pasado, también *es la presencia fenoménica* del ser, ya que el ser es fenómeno mediante el λόγος, del mismo modo que el ser puede ser pre-lógico (“pura” materia) mediante el λόγος. El ser es histórico por la peculiar mediación del λόγος gracias a la cual el ser se media a sí mismo, es símbolo de sí.

Si la meditación dialéctica en torno a la historia requiere, de acuerdo con Nicol, “salvar al productor” para que el proceso no se confunda con una abstracción del proceso en sí mismo, ¿no significa esto que se requiere “salvar” la presencia fenoménica del ser como presencia histórica? Bien podría ser que en Nicol se halle una historia del ser que, en la formulación de las intuiciones nicolianas, podría interpretarse como historia simbólica del ser. Sin el ser humano —decía Nicol en su *Metafísica de la expresión*— el ser no está completo. Con el ser de la expresión, entonces, el ser está completo porque se complementa a sí mismo, sin que ello implique el estatismo puro de la identidad, sino la mismidad (cambiante): «...la completud momentánea no ha de ser confundida con acabamiento, pues si bien el *logos* enriquece al Ser nunca lo consuma: nos enfrentamos, paradójicamente, a un absoluto completo pero in-acabado...». <sup>472</sup>

#### § 24 *Integramiento histórico del principio de unidad*

Antes de pasar a las conclusiones, redondeo en este párrafo la idea del presente capítulo, señalando ya algunas tesis centrales con base en dos observaciones generales de lo desarrollado aquí.

a) Tanto a partir de la razón pura como desde la razón especulativa y la razón simbólica, la filosofía intuye la necesidad de comprender la unidad de la historia. A modo de síntesis, la trilogía que aquí analizo presenta esta comprensión del siguiente modo: en primer lugar, la necesidad sistemático-trascendental de la síntesis de lo múltiple, a partir del discernimiento, como concepto límite, postulada por la razón en relación con la objetividad requerida por su función analítica; en segundo lugar, el desarrollo dialéctico del concepto, como infinitud de la autodeterminación, con base en un proceso

---

<sup>472</sup> R. Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, pp. 183-184

teleológico libre del espíritu y su rememoramiento como superación; finalmente, el desdoblamiento de la presencia fenomenológica del ser, como símbolo expresivo de sí mismo, en su presencia histórica. Estas tesis comprenden una modalidad del movimiento y el cambio que, al ser específicamente humana, no puede explicarse por los principios “meramente” dinámicos del ente físico-material, sino que requieren comprender una *potencialidad* y apertura del ser humano en su desarrollo. Por lo mismo, la comprensión de la historia no se limita a describir un fenómeno que “afecte” al ser humano en sus situaciones limitadas, sino la *actividad* que remite al principio de unidad de manera destacada. De ahí la dialéctica especulativa de Hegel, que trata de mostrar el movimiento del concepto en su mediación no sólo con el espíritu (el ser humano), sino consigo mismo; así como Nicol ve, en el fenómeno expresivo, la conjunción intersubjetiva que, en sus últimas consecuencias, se explica por el metabolismo del ser. En el caso de Kant podría exigirse una excepción a esta interpretación, en la medida en que sus críticas se refieren expresamente a las capacidades o facultades del alma humana (*Gemüt*) en su constitución *a priori*. Sin embargo, Kant trata en ello las condiciones de posibilidad que la razón constituye en consideración con el límite —que no limitación— de sí misma, las cuales permiten comprender el “espectro” de lo que cae dentro de una analítica de la verdad y lo que corresponde a una dialéctica de la falsedad. Es decir, él comprende que en la propia razón se halla la “complementariedad” de su función especulativa que exige, de sí misma, hallar el fundamento de la correcta aplicación del juicio determinante mediante el postulado que aporta el juicio reflexivo (teleología), así como la sistematización de las ideas que representan los principios dogmáticos de sus funciones sofisticadas (objetos trascendentales o noúmenos). Que ello no equivalga a “dar fe” de una posible aplicación especulativa del principio que da razón de la historia, no implica que sus determinaciones sean, en tanto trascendentales, falsas ellas mismas.

b) Por tanto, dichas interpretaciones en torno a la historia no se limitan a una descripción de los acontecimientos humanos ni de estructuras extrínsecas a la investigación filosófica, sino que la tematizan en relación con la intuición del principio de unidad. Las consideraciones en torno al principio no son, pues, un tema distinto a la historicidad. Asimismo, la historicidad no es solamente un complemento temático en sentido accidental o accesorio de la comprensión del principio y su intuición. Para hablar de la inmediatez de la intuición expuesta por los griegos, Kant se sirve de la expresión *intuición*

*intelectual*, Hegel del *pensamiento* o, hasta cierto punto, del propio concepto de *concepto*, y Nicol, en ocasiones, llega a hablar directamente de *intuición*, aunque su sentido también se comprende a partir de la *expresión* por su naturaleza fenomenológico-dialéctica. Evidentemente, Kant en particular no se dedica a analizar en qué medida la historicidad ha de constituir un elemento para la comprensión de toda filosofía y, por tanto, también de su propia filosofía. Pero no deja de ser sintomático que su propia filosofía es la construcción, a partir de la razón, de los principios que la tradición ha meditado, incluso la tradición por él denominada dogmática, al menos en los términos de la trilogía que toma de Wolff: alma, inicio del mundo, Dios. Hegel y Nicol, por su parte, a la vez que se empeñan expresamente en *aprehender* la tradición en sus respectivos sistemas, destacan en qué consiste la verdad de la aprehensión de esa tradición, que Hegel describe a partir de la superación (*Aufhebung*) del espíritu en su concepto y Nicol a partir del enriquecimiento simbólico del ser. Comprendiendo la historia a partir de una potencialidad y actividad humanas que no se reducen a lo humano, Hegel y Nicol reparan en un “elemento” de la autoconciencia filosófica que, a la vez, motiva y problematiza la noción de *intuición* —tal como la he tratado aquí—, a saber, la eternidad de la intuición del principio de unidad y el devenir de su formulación.

¿La intuición ha de entenderse como una apertura que “revela” lo eterno inmóvil y puro, mientras que lo único cambiante es la formulación del principio de unidad? Una diferencia tal volvería a poner en duda la relación entre verdad y error o falsedad, pero ya no sólo en relación con modalidades del conocimiento —como indiqué al final del capítulo anterior—, sino en relación con las formulaciones ofrecidas por la filosofía a lo largo de su historia. Mas, ¿qué querría decir que épocas o pensamientos son errados o falsos y qué relación hay entre ello y la verdad? La distinción de grado entre verdades y errores históricos, a partir de la diferencia entre la eternidad de la intuición y el devenir de las formulaciones, justamente contravienen la noción de unidad histórica del principio.

Pues bien, en primer lugar, para hablar de esta unidad en el sentido en que Hegel y Nicol la intuyen, me sirvo del término *integramiento*. La noción puede ser harto desafortunada porque lo íntegro tiene el sentido de lo *puro*: *integer* viene, en efecto, de *in-* que es la negación y *-tango* que significa tocar, es decir, lo *intacto*, lo “inmaculado”. La acepción que, en todo caso, me resultaría importante destacar en el concepto es la de lo *entero*, que quiere

decir algo constituido por partes, ninguna de las cuales falta. Pero, a su vez, como verbo, integrar (*integrare*) significa *renovar* y rehacer; así, en español significa con-formar un *todo* o algo *completo*. Por tanto, con la noción de integramiento no me refiero, como tampoco hacen Hegel y Nicol con sus correspondientes términos, a una simple “astucia” por medio de la cual se impone un hilo conductor para la interpretación de la tradición y de la historia en general, sino que *el integramiento es el carácter histórico de la formulación de la intuición del principio de unidad que, por su apertura, renueva la intuición ofrecida por la tradición*.

En otras palabras, cada formulación de la intuición se lleva a cabo en relación con la tradición y, por lo mismo, todas integran implícita o explícitamente lo dicho a lo largo de la historia. Esta potencia de renovar lo que cabalmente expresa cada formulación quiere decir una complementación de lo completo. Eso es lo que la formulación, como apertura de la intuición, dice en su sentido histórico. Ello significa, asimismo, que el integramiento de la formulación no es tampoco una simple recolección, bajo un nombre o una sentencia, de los atributos e indicaciones que las formulaciones pasadas llevan a cabo, de tal modo que el integramiento fuese simplemente una suma, sino que, *en el integramiento, las formulaciones pasadas son, ellas mismas, en tanto pasadas, renovadas*.

Quiero decir que el pasado histórico de las formulaciones de la intuición *no es lo inamovible de lo sido*, tal como si su ser-sido significase la permanencia inalterable de verdades o errores inmutables que, a lo más, condicionasen la *renovación* futura de la filosofía, como si únicamente lo *porvenir* fuese lo *abierto* a la posibilidad y el pasado lo clausurado. La posibilidad de decir *más* en lo futuro, desde luego, siempre es una apertura, pero esa misma apertura significa igualmente la posibilidad de decir *más* en lo pasado. Lo sido, para el pensamiento, se renueva en lo porvenir. Es decir, puesto que cada formulación integra lo dicho, la formulación es una apropiación que re-integra el sentido de las formulaciones. Cuando el filósofo se refiere expresamente al pasado e interpreta a uno o varios autores, *altera* al propio autor interpretado, esto es, renueva su pensamiento no sólo para el presente del intérprete, sino para la visión que en lo futuro se tiene de lo pasado. Es decir, con base en dicha renovación, otros más pueden interpretar y reinterpretar a los mismos autores ya con otra perspectiva. Ello también ocurre en el caso de filósofos que expresamente *no* se refieren al pasado, pues aun entonces la serie de problemáticas e, incluso, el “aparato” categorial y

conceptual que se investiga, tiene su pasado y su tradición, mismos que la investigación “presente” renueva no sólo “en adelante”, sino, por así decirlo, “en atrás”.

De este modo, el integramiento histórico no es un accidente que pueda asociarse o disociarse de la formulación de la intuición. No hay, en ese sentido, grados de separación entre verdad y falsedad o error históricos.<sup>473</sup> Toda filosofía, con su formulación, integra lo pasado, es decir, lo renueva. Puede decirse, con todo, que algunos de los distintos modos de filosofar no sólo no piensan en ese sentido, sino que buscan diferenciar de fondo una *verdadera filosofía* de una *filosofía falsa o errada*. Mas, ¿qué fundamenta esa diferencia? Que algunos filósofos mediten expresamente en torno al carácter histórico de la formulación de la intuición, quiere decir simplemente que lo reconocen. No reconocerlo es lo que fundamenta, al menos en parte, la diferencia que otros filósofos desean establecer entre una “verdadera filosofía” y “una filosofía falsa o errada”. Al ignorar el reconocimiento del integramiento histórico, las formulaciones que la filosofía ofrece pueden hacerse pasar unas por *eternamente* válidas y puras, mientras que las otras se hacen pasar como “condenadas” a marrar. Sin embargo, la concepción de esa pureza es una posibilidad histórica *más*. En otras palabras, la ignorancia del reconocimiento no degrada pensamientos. Los modos de filosofar que, ya sea por convicción, ya “accidentalmente”, ignoran el reconocimiento, también dicen implícitamente *más*, también renuevan el pasado y abren posibilidad. Por su parte, los modos de filosofar que reconocen el integramiento histórico, dicen explícitamente *más* acerca de ese *más*.

Esto último lleva a preguntar, entonces, si el integramiento histórico se “reduce” a la renovación o complementación de lo completo desde la formulación, dejando “inmaculada” la intuición. Si la formulación es la apertura de la intuición y, en ese sentido, lo que se formula, a la vez, es el principio de unidad y el sentido de la intuición, entonces, la formulación es renovación de la intuición y del principio de unidad. *El integramiento quiere decir que no sólo la formulación del principio de unidad es histórica, sino que, en la misma medida, la intuición y el principio de unidad son históricos.*

Esto es lo que autores como Hegel y Nicol —al igual que otros— dan a entender al comprender que la formulación no es simplemente producto de la

---

<sup>473</sup> La distinción que hice en los anteriores tres párrafos entre falsedad y error se deben a la distinción que hace el propio Nicol, aunque yo, como indiqué al final del segundo capítulo, no asumo esa diferencia en esta investigación en general.

racionalidad humana, sino que —según los términos de estos dos autores— la superación y el enriquecimiento es de aquello de que se habla y del que habla. Justamente, para evitar las aporías de la gradación histórica de épocas o tradiciones, el integramiento ha de desprenderse de la excepcionalidad de un principio inamovible y cerrado y, en lugar de ello, comprenderlo también como apertura.

Así, con base en las conclusiones de este capítulo y del anterior, paso a las conclusiones de la investigación.

## CONCLUSIONES

A modo de síntesis de los tres capítulos que conforman esta investigación, se pueden sustraer cuatro ideas directrices que retomo para concluir:

- a) El principio de unidad es límite.*
- b) La intuición es apertura al principio de unidad.*
- c) El λόγος posee ciertos límites particulares, pero la formulación es apertura de la intuición.*
- d) El integramiento es la apertura histórica no sólo de la formulación, sino de la intuición y del propio principio.*

Estas cuatro ideas directrices implican, por lo visto, una suerte de vaivén e indeterminación entre *límite* y *apertura*: principio es límite, intuición es apertura, λόγος es límite, formulación e integramiento son apertura.

Mas no pienso estas ideas directrices en semejante polarización. Tal polarización se seguiría si cada una de las ideas expresase únicamente un distinto “nivel” o “modo” de ser y conocer. En lugar de tal in-coherencia, es decir, en lugar de una falta de coherencia entre las ideas directrices, mi

propósito es desdoblar, en realidad, *una misma idea*, en la que pueda comprenderse semejante relación entre límite y apertura.

Por lo anterior, en torno a estas ideas directrices, primeramente, resumo su sentido fundamental en su diferencia, es decir, destacando qué implica cada una de ellas. Posteriormente, abordo el sentido de estas ideas directrices en su unidad, con el fin no de “cerrar” esta investigación, sino, más bien, tratar de abrirla.

*a) El principio de unidad es límite.*

Esta idea —que presenté en el primer capítulo como hipótesis— la formulo de este modo a causa del contexto de una problemática recurrente a lo largo de la historia de la filosofía. La problemática viene a ser la discusión acerca de la posibilidad —o imposibilidad— de dar razón del principio de unidad. Tal discusión depende, en el contexto que ofrecí, de una interpretación que considera a la *razón* humana enclaustrada dentro de particulares e irrebasables límites. Los límites son los conceptos, definiciones, palabras y formulaciones, mismos que —valga la redundancia— de-limitan el habla a lo ente y ponen en cuestión, así, la posibilidad de versar en torno a un principio, ya que éste, por su parte, se interpreta —por oposición— fuera de los límites humanos; interpretación que tradicionalmente ha representado “fuente” de dualismos de todo tipo.

Por ello, hablar acerca del principio de unidad como límite tiene el sentido no de negar que la razón tiene límites, sino de pensar dichos límites como el principio en cuanto tal. Lo que al respecto aportó el diálogo con los griegos en el segundo capítulo fue, en primer lugar, que la idea del principio como límite fue ya esencial desde los inicios de la filosofía (de donde, evidentemente, surge mi hipótesis) y, en segundo lugar, que ese límite se abre al ser humano.

La pregunta por *lo que es* requiere de la comprensión de la *relación de lo que es*, incluido el ser humano, relación que se comprende a partir de un *todo* complejo y *completo*, completud que, a su vez, conduce la reflexión a la intuición del todo a partir de su *principio* o sus principios. La idea de límite abre paso al pensar, a través de las contradicciones, para divisar la unidad, en lugar de que la razón se extravíe en dualismos.

Los diversos análisis en torno al límite entre los griegos, por otra parte, no se oponen a la idea de lo ilimitado. El límite es su condición de



posibilidad, tanto por lo que respecta a su ser y su conocer (en el caso en que lo ilimitado se refiere a la magnitud y lo continuo), como en lo relativo a la razón humana que tiene como fundamento el principio de unidad como límite. Con esto último me refiero a la sospecha que los griegos ya habían atisbado acerca del historicismo de la razón o, mejor dicho, acerca de *la posibilidad de la razón humana de decir más*. Esta intuición del decir *más* no se reduce a las opiniones, sino que se trata de un decir verdadero que adquiere sentido cuando el principio es límite de lo que es y de la razón humana. Por lo mismo, el límite griego no se refiere a una exterioridad respecto de las relaciones de lo ente y el modo de decirlo. *El principio de unidad es límite, pero no es algo limitado, sino que es lo abierto a sí mismo.*

*b) La intuición es apertura al principio de unidad.*

En el contexto específico de mi investigación, la noción de intuición, que enuncio en esta idea directriz, se refiere principalmente a la intuición humana o, mejor dicho, a la intuición que *también* es humana.

En rigor, los griegos piensan la intuición *del* todo, por lo cual, el ser humano también posee intuición. Que la intuición es apertura al principio de unidad significa que el ser humano, en su con-formación y relación con *lo que es*, no se encuentra ciego “ante” eso *que es* y, más aún, que es *por su principio*. Sin embargo, en rigor, la tesis griega es que *la intuición es esa apertura del principio a sí mismo*. A ello apuntan los términos griegos afines a intuición (νοῦς) en su multivocidad filosófica como reflexión (φρόνησις), pensamiento (διάνοια) o contemplación (θεορία), que formulan Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles —de acuerdo con lo desarrollado en el segundo capítulo—, si bien hay otras tantas formulaciones. En el caso del ser humano, entonces, “su” intuición es apertura al principio, con lo cual se comprende implícitamente que el ser humano posee cierta “capacidad” de ignorarla. Mas esta capacidad de “ignorar” se fundamenta en el reconocimiento de la apertura de la intuición. En otras palabras, las limitaciones particulares del ser humano se explican como negaciones de la apertura que lo constituye; la intuición es, en todo caso, límite del ser humano porque “más allá” de ella no se abre nada más en la medida en que la intuición abre al principio de unidad; sin embargo, el límite de la intuición es apertura. Los griegos piensan la intuición como *actividad* o *acto*, tanto del principio de unidad como del ser humano, y, por lo mismo, la intuición es

*siempre abierta*. Por tanto, el ser humano, al cerrarse, no va más allá de la intuición, sino acaso “más acá”.

Desde luego, esa apertura “sempiterna” pareciese no ser propia del ser humano. Por el contrario, el ser humano sería abierto por instantes, como afirman, explícitamente, Aristóteles, e implícitamente, Heráclito, Parménides y Platón con las figuras del *despierto* y del *rayo*, del *viaje turbulento hasta la Diosa* y de la *luz enceguecedora*, ya sea fuera de la caverna o al querer mirar directamente la región del filósofo. La apertura de la intuición, por tanto, implica en estos pensadores una *excepcionalidad*. Pareciese, asimismo, que la intuición, entonces, no se presenta *siempre* —o siquiera *alguna vez*. Mas hay una diferencia entre lo *excepcionalidad* de la apertura, al ser reconocida, y que ésta sea exclusiva de un instante fortuito. Hacia el final volveré a tocar el *instante*; sin embargo, de momento, me interesa exponer en qué sentido afirmo que la intuición es siempre abierta en el caso del ser humano.

Acerca de la intuición humana —retomando el desarrollo del segundo capítulo— Platón y Aristóteles la incluyen dentro de una *serie* de “capacidades” del alma. Pero la inclusión busca, precisamente, señalar que aquello *que es*, en la *forma* en que es (su *idea*, su *finalidad*), es lo que se abre al ser humano, el cual puede *reconocerlo*, gracias a la intuición, o ignorarlo. El reconocimiento es, pues, lo ya-conocido: es la *intuición de lo intuible* que, en última instancia, se formula como τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἕξομοιωῶσαι (volver lo que es conforme a la intuición conforme a lo intuido) y como ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (ser la intuición: intuición de lo intuido). Lo “contrario” a este reconocimiento es una cierta ignorancia, mas no aquella que se sigue de la diferencia de grados entre conocer e ignorar. Es decir, el asunto no está en que un conocimiento se tenga o no se tenga, sino que lo *ya tenido*, esto es, la apertura de la intuición, abre las capacidades del ser humano a intuirlo o no intuirlo, reconocerlo o no. No-reconocerlo es esa cierta ignorancia que, entonces, no es propiamente una oposición al reconocimiento, ya que ignorarlo no significa “no tenerlo a la base”. Lo ya-conocido es lo que abre al ser humano también a sus formas de ser y conocer *como si* su razón sólo tuviese límites particulares. Y, así como el reconocimiento se ha expresado en una multivocidad de nombres para la intuición, la ignorancia del reconocimiento se ha formulado también de muchas formas: opinión, fe, creencia, sensación y otros tantos términos.

La reiterada tesis que —tal como indiqué desde el primer capítulo— constituye una suerte de dualismo hartamente confuso, con el que la filosofía se

“grada” a sí misma en su historia, al distinguir —y, prácticamente, escindir—, por ejemplo, ciencia y opinión, especulación y representación, preteorético y teórico, y así sucesivamente (o, para poner un ejemplo más “a la moda”, poesía y filosofía), probablemente se puede entender a partir de esta diferencia entre ignorancia-del-reconocimiento y reconocimiento. Mas no deja de asombrar —aunque no en el sentido del *θαῦμα* griego— ese acérrimo anhelo de exclusividad.

En todo caso, aquí me interesa insistir en que todas esas formas de la ignorancia del reconocimiento son también abiertas por la intuición, en la medida en que —como sostengo— la intuición es siempre abierta. De ahí que en esta investigación hablo del reconocimiento como sentido de la verdad, sin pretender por ello exclusividad, esto es, su oposición a lo falso o errado, sino tratando de acentuar el integramiento al que me referiré posteriormente.

Si, pues, la cuestión de la apertura y su “instantaneidad” no ha de recaer en la intuición, ya que ésta siempre es abierta y el asunto está en reconocerla o no, la pregunta que cabe plantear es, ¿qué *capacidad* del ser humano es la que reconoce la apertura?

*c) El λόγος posee ciertos límites particulares, pero la formulación es apertura de la intuición.*

Llego a comprender la respuesta a la pregunta anterior, precisamente, a partir de la formulación que, donada mediante palabras, definiciones y conceptos, es la capacidad que los griegos denominaban λόγος. Hasta cierto punto, en el contexto que aquí presento, asocio los términos de formulación y λόγος para insistir en el problema planteado por la tradición acerca de la relación del límite particular de las formulaciones en torno al principio de unidad y su diferencia respecto del principio mismo. No obstante, no quiero decir con ello que *formulación* sea la traducción que adopto específicamente para el λόγος griego. Quizá un término más afortunado en mi investigación, para traducirlo, sería *razón* —como se hace comúnmente—, dado que no deja de haber filosofías recientes que le dan su dignidad griega al concepto de razón (tal como lo hacen Hegel y Nicol). Otra traducción, mejor aún, sería *pensamiento*, ya que éste expresa *el acto de la razón* que se lleva a cabo, precisamente, gracias a conceptos, palabras y definiciones, pero como acto que no se reduce a operaciones mentales y lingüísticas. En todo caso, si esta investigación realmente me abre camino para continuar sobre ella, la posibilidad de precisar

un concepto queda abierta; aquí, no obstante, me permito todavía conservar la multivocidad del término griego enfatizando, en todo caso, el “problema” de la *formulación*.

En cuanto a la idea directriz, pues, la capacidad del ser humano que reconoce la intuición (la apertura al principio de unidad) es el λόγος. El λόγος heraclíteo y el λέγειν parmenídeo son eminentes casos de la consideración acerca de la capacidad humana de reconocer la intuición. Pero eso mismo es lo que el λόγος como *género* y como *enunciado*, en Platón y en Aristóteles, indican. Con base en el reconocimiento del λόγος interpreto el *instante* griego. En otras palabras, el instante no es la presencia fugaz de la intuición, sino que —si acaso se ha de insistir en una suerte de fugacidad— la fugacidad es del reconocimiento del λόγος acerca de la intuición siempre abierta, el cual se *dice*, se *enuncia*, reconocimiento del que *se habla en la formulación*.

Y, puesto que el λόγος puede también dar cuenta de algo al ignorar el reconocimiento, el λόγος y su formulación pueden limitarse a hablar de lo ente y de lo que, así, es relativo y finito. De ahí que la formulación que ofrece el λόγος *también* se puede comprender como limitación y no necesariamente todo discurso equivale a decir el principio de unidad. Ahora bien, el λόγος *también* puede ser limitado, pero no por ello *exclusivo*. En este sentido, cabría pensar que la formulación es apertura de la intuición del principio de unidad, incluso en los casos en que el λόγος da cuenta de lo ente, lo relativo, lo finito, esto es, en el caso de otros quehaceres que no se identifican a sí mismos expresamente con miras a tal investigación.

Por lo demás, que la formulación sea apertura de la intuición tiene dos sentidos. Por una parte, el λόγος se abre a la apertura que es la intuición, lo cual denomino reconocimiento —retomando este último término, tal como ya se habrá visto, no sólo de la filosofía griega, sino de otros más, como Hegel y Nicol, a quienes aquí he tratado. Por otra parte, la formulación que ofrece el λόγος es apertura de la intuición porque, al abrirse a la intuición, abre la posibilidad de decir *más*, lo cual indica el historicismo de lo aquí investigado.

*d) El integramiento es la apertura histórica no sólo de la formulación, sino de la intuición y del propio principio.*

Finalmente, la capacidad de la formulación de reconocer la intuición no sólo significa que el λόγος se abre a la intuición, sino a sí mismo. De este modo, lo ilimitado adquiere otro sentido respecto de la magnitud material griega, de tal

suerte que *queda integrado en la formulación de la intuición, abierta al principio de unidad como límite, esa forma lógica de lo ilimitado* que —dicho tanto en el desarrollo de la investigación como en estas conclusiones— los griegos no tematizaron, pero sí advirtieron, es decir, la *capacidad ilimitada* del λόγος de decir *más*, sin que ello implique “hacer menos” lo ya dicho y lo por decir. Principalmente es Hegel quien *dice* esta forma de lo ilimitado en su positividad *lógica*. Kant también la enuncia, en su sentido negativo (tanto por restrictivo como por falso), pero lo hace en conformidad con la *necesidad racional* de ir “*más allá*”. En cambio, lo que Hegel y Nicol *reconocen*, de manera patente, es que *ir más allá* —en esos términos espacio-temporales— es, en todo caso, ir más aquí y ahora, más a lo presente, ya que ellos reparan en que *la historia es abierta en su propio límite*. Las propuestas teleológicas y fenomenológicas de Hegel y Nicol son ya formulaciones de la dialéctica histórica entre apertura y límite.

Ahora bien, lo anterior no sólo indica una suerte de comunidad histórica ceñida a la formulación. Quiero decir que la comprensión del historicismo no se agota en la historicidad del λόγος y de las formulaciones que éste ofrece. Así como el λόγος, abriéndose a la intuición, se abre a sí mismo en esta historicidad de las formulaciones, de igual modo, *el λόγος abre la intuición a la historicidad*. No es gratuito, al respecto, que Hegel y Nicol hablasen de *Erinnerung* y *memoria ontológica* en el sentido de internamiento y presencia del pasado. El trabajo del espíritu y la relación simbólica que enuncian ambos autores no se reduce al trabajo de una genealogía o arqueología de los indicios filológicos de las formulaciones de la intuición, sino que, por el contrario, *incide* en lo que las formulaciones formulan y *echa raíces* en ello o, mejor dicho, *abona* a lo dicho, ya que no sólo se “nutre” de ello, sino que lo vivifica.

Eso es lo que, por mi parte, trato de expresar con el término de *integramiento*: la *renovación integral*, es decir, renovación de las “partes”, pasadas y futuras, del todo que abre la intuición. El integramiento, por tanto, no quiere decir la *novedad*, ni lo “a la moda”, ni la exclusividad con que una filosofía se erige ante las demás, sino la ilimitada renovación del reconocimiento del límite que puede ser tematizado o, simplemente, permanecer a la base (ignorado en tanto no reconocido). Pero, del mismo modo, se ha de reconocer que la novedad, la moda y el anhelo de exclusividad son formas también del integramiento. Formulaciones del tipo: “filosofía es ciencia dialéctica”, “filosofía es ciencia de los primeros principios y causas”,

“filosofía es teología”, “filosofía es idealismo”, “filosofía es metafísica”, “filosofía es las matemáticas”, “filosofía es análisis lógico del lenguaje”, “filosofía es fenomenología”, “filosofía es hermenéutica” y otras tantas con las que se busca una distinción, así como las formulaciones negativas del tipo “filosofía no es esto ni aquello” o “esto ya no es filosofía”, abren todas históricamente.

A este respecto, la teleología, renovada en su sentido, es decir, liberada de las figuras de “predestinación”, “imposición de una meta” —y demás ideas relacionadas que analicé en el tercer capítulo—, es una fórmula del integramiento que me resulta cara, ya que *indica* la *mediación* del principio de unidad en la historicidad de la formulación y la intuición. Dicho de otro modo, tal indicación abre históricamente la relación entre formulación, intuición y principio. El anhelo de *decirlo todo* y, supuestamente así, *cerrar los problemas* y “superar” la *posibilidad de decir más* sería, más bien, un anhelo anti-teleológico, que parte de la idea de que el *lóγος* humano y las formulaciones que éste ofrece están limitadas en sí mismas, de tal suerte que lo que dice equivale a *asir* de forma acabada lo dicho. Desde luego, en conformidad con la esencia del integramiento, en lugar de hablar de lo anti-teleológico, resulta más adecuado decir que ese anhelo se fundamenta también en la teleología, en la medida en que ésta es apertura y abre esa interpretación histórica de los límites particulares del *lóγος*.

En todo caso, retomo la teleología porque ésta permite llevar a cabo una interrogante más. “Inciendiendo” la historia en la formulación y en la intuición o, en otras palabras, siendo histórica la apertura *del* principio de unidad y la apertura *al* principio de unidad, ¿la historicidad sólo es integramiento de la formulación y de la intuición o, en rigor, del principio de unidad en cuanto tal? En ello Hegel y Nicol topan, por así decirlo, con la eternidad del principio de unidad, esto es, llegan al saber absoluto y al misterio de la razón simbólica; eternidad de la cual pareciese desprenderse el devenir histórico de las formulaciones e intuiciones filosóficas. Y —tal como señalé en el tercer capítulo— no extraña que este tema haya sido —así como seguirá siendo— objeto de muy diversas problematizaciones, porque pareciese que, mediante tales formulaciones, el integramiento se de-grada respecto del “grado” de ser del principio de unidad. En este punto, por cierto, la propuesta kantiana viene a ser más resuelta —aunque no menos problemática— en su propio sistema: al “reservar” el sentido del tiempo a la intuición y escindirlo del pensar, tanto el *concepto límite* como la *teleología* quedan exentos de explicación mediante

el devenir o la eternidad. Pero, ya sea a partir de Kant, ya a partir de Hegel y Nicol, se abre la pregunta: ¿sólo mediante el tiempo se puede dar razón de la eternidad y el devenir históricos, así como de la relación que entre ambos plantean Hegel y Nicol?

Fundamentalmente, el integramiento histórico ha de ser comprendido en su límite; no según un límite “meramente” humano, sino en el límite del principio de unidad. Este límite es el que abre la historia misma, tal como muestran, en su conjunto, las tres ideas directrices anteriores. Y esto porque, si ese *más* de la intuición y de la formulación (ese *más* que, en cuanto tal, es el integramiento histórico), se entendiese únicamente como una suerte de emanación desde el principio hacia “lo demás”, sin verse “afectado” el principio mismo por el integramiento, ello equivaldría a decir que el principio de unidad, siendo fundamento de la historia, justamente por ello, no sería fundamento de la historia: abriría el *más*, del que se desprendería. En otros términos, si el integramiento histórico no se concibe en su límite fundamental, el principio de unidad se volvería principio de dualismo.

Bien puede ser, no obstante, que la eternidad de la que hablaron Hegel y Nicol se refiera a algo *más*, algo ya dicho que puede re-formularse si estas ideas directrices se comprenden en su unidad, en esa suerte de dialéctica límite-apertura.

#### e) Principio y límite. Y apertura.

El principio de unidad es límite. Esta es la hipótesis que anteriormente me dio paso a esta investigación. De ahí se abrieron los “elementos” que enuncié ahora como ideas directrices. ¿Qué dicen, pues, estas ideas directrices en su unidad o qué dice la formulación, que ofrezco al respecto, en su unidad?

En primer lugar, en cuanto a la formulación *principio de unidad*, se trata de la indicación de la *relación de lo que es* y la *relación* de esta relación con el *λόγος*. Dicha relación, que analicé junto con Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nicol, conlleva a la idea del límite, expuesto en sus diversas formulaciones. En segundo lugar, entonces, la formulación *principio de unidad es límite*, indica el *entramado* de esa relación. Hablo de entramado porque el sentido del *principio*, de la *intuición*, de la *formulación* y del *integramiento* que se involucran en esta investigación, se comprenden uno *mediante* el otro, es decir, en su propia *relación*, y expresan la necesidad de comprender el *límite* como *apertura* de esa relación.

Con base en esto, ¿qué *más* decir sobre la dialéctica límite-apertura?, o, en otras palabras, ¿qué expresa la formulación de *límite* al hablar de principio de unidad? De entre las nociones que los autores analizados ofrecen están las figuras del límite como: perímetro, punto de partida, lo abarcante, la cohesión, el atravesar, la demarcación, lo ilimitado mismo y el misterio. Algunas de estas ideas las tuve en cuenta al pensar en la hipótesis y, de entre ellas, la más seductora me parecía la idea del *atravesar*, por referir un actuar que involucra el *λόγος*. Antes de ello, en los meros inicios de esta investigación, pensé en la idea de *bordear*; y ello con base en la idea inicial de querer “resolver” la unidad de un dualismo que ha sido ampliamente tematizado, es decir, concebía la idea de que el *λόγος* “llega” al principio de unidad y lo bordea. No obstante, si la relación es el *entramado* de una *apertura* y no una oposición, se ha de partir de que ese dualismo entre el límite del *λόγος* humano y el límite como principio de unidad no es dualismo y, por lo mismo, lo apremiante no es tratar de interrelacionar una diferencia, dado que los términos en cuestión ya están relacionados en su diferencia y unidad. Por tanto, cabe, acaso, pensar que, *en el reconocimiento de su apertura, el límite es entre*.

Este entre no significa solamente un sistema de mediaciones en que cada elemento “conecta” a los otros, de tal suerte que, por ejemplo, se conciba a la intuición *entre* el principio de unidad y la formulación, o a la formulación *entre* el devenir histórico y la eternidad de la intuición. Por el contrario, ni el principio, ni la intuición, ni la formulación, ni el integramiento histórico están “entre algo”. En su mediación, *son* entre sí. Y, siendo este entre, el principio de unidad no es lo in-completo, sino que es *completándose*. De ahí la insistencia en el integramiento comprendido en su límite más propio que es el principio de unidad, es decir, la historicidad del principio mismo.

Con base en esto, vuelvo finalmente a la idea del *instante* y a aquella idea de *eternidad* de la que hablan Hegel y Nicol en términos históricos. Al pensar en el límite y su apertura como *entre*, la eternidad de la que hablan esos dos filósofos —al igual que otros tantos desde la antigüedad— no se trata de lo atemporal en cuanto tal, así como tampoco se trata de lo infinitamente temporal. Se trata de ese *entre* tan peculiar que, en lo sempiterno de la apertura, es un *instante*. En el caso del ser humano que —de acuerdo con las ideas directrices— es quien tiene la posibilidad de cerrarse ante el reconocimiento de la apertura (sólo en el sentido de ignorar el



reconocimiento), *el instante es el reconocimiento del límite abierto en su propio instante, es decir, como entre.*

Así, con lo aquí desarrollado, evidentemente, no queda todo dicho. Dándose en el *entre* la potencia y la posibilidad de decir *más*, todo queda siempre abierto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Himnos órficos*. Trad. Josefina Maynadé y María de Sellarés, Barcelona, José J. de Olañeta, 2002.
- Los filósofos presocráticos I*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, Madrid, Gredos, 2000.
- Los filósofos presocráticos II*. Trad. Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1985.
- ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja, Barcelona, Anthropos/UAM, 1992.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Clavo Martínez, Madrid, Gredos, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Analíticos segundos” en *Tratados de lógica (Órganon) II*. Trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Poética*. Trad. Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Gredos, 2011.
- ASMUTH, Christoph, “Negativität. Hegels Lösung der Systemfrage in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*” en *Synthesis philosophica*, 43 (1/2007).
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.
- BACON, Francis, *El avance del saber*. Trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_, *La gran restauración (Novum organum)*. Trad. Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos, 2011.
- BARNOUW, Jeffrey, *Odysseus, hero of practical intelligence: deliberation and signs in Homer’s Odyssey*. Maryland, University Press of America, 2004.
- BENNETT, Jonathan, *La Crítica de la razón pura de Kant I. La analítica*. Trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza, 1979.
- BERGSON, Henri, “La evolución creadora” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez, México, Aguilar, 1959.
- BERTI, Enrico, *En el principio era la maravilla*. Trad. Helena Aguilá, Madrid, Gredos, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Las razones de Aristóteles*. Trad. Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi, Buenos Aires, Oinos, 2008.
- BETEGH, Gábor, “The limits of the soul: Heraclitus B 45 DK” en Enrique Hülsz (coordinador), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*. México, FFyL – UNAM, 2009, pp. 391-414.
- BRANN, Eva, “Plato’s theory of ideas” en *The imaginative conservative*, s./pp. <http://www.theimaginativeconservative.org/2015/09/platos-theory-of-ideas.html>
- BROCKMEIER, Jens, “*Reines Denken*”: *Zur Kritik der teleologischen Denkform*. Amsterdam, Grüner, 1992.
- CAMUS, Albert, *Carnets II*. Paris, Gallimard, 1964.
- CHÂTELET, François, *Hegel según Hegel*. Trad. Josep Escoda, Barcelona, Laia, 1973.
- CORNFORD, Francis, *Plato’s cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London, Kegan Paul, 1935.
- CROMBIE, Ian, *Análisis de las doctrinas de Platón*. Trad. Ana Torán y Julio César Armero, Madrid, Alianza, 1979.
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2006.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro, Madrid, Alianza, 2003.
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- DIETER, Henrich, *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge Aurelio Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- DOMÍNGUEZ, Ulises, “Ontología e historia” en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1990, pp. 123-131.
- DOZ, André, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin, 1987.
- DÜSING, Klaus, “Noesis noeseos and absoluter Geist in Hegels Bestimmung der ‘Philosophie’” en H.-C. Lucas, B. Tuschling y U. Vogel, *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*. Stuttgart, Friedrich Frommann, 2004.
- EURÍPIDES, “Las troyanas” en *Tragedias II*. Trad. José Luis Calvo, Madrid, Gredos, 1985.
- GABÁS, Raul, “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’” en *Revista Anthropos, Extraordinarios 3*, 1998, pp. 128-134.
- GOETHE, Johann Wolfgang, “Xenien” en *Goethes Werke V*. Weimar, Volksverlag, 1957.
- GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1981.
- GONZÁLEZ, Manuel, “La filosofía de la historia de Eduardo Nicol” en *Revista Anthropos, Extraordinarios 3*, 1998, pp. 153-157.
- GONZÁLEZ, Roberto, “El absoluto ausente. Una nota marginal en la obra de Eduardo Nicol” en Ricardo Horneffer (coordinador), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*. México, UNAM, 2009, pp. 287-304.
- GRANJA, Dulce María, “El juicio reflexivo en la ética kantiana” en *Diánoia*, vol. 42, no. 42, 1996, pp. 125-144.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona, Anthropos/UAM, 2010.
- GRUPO TEMPE, *Los dioses del Olimpo*. Madrid, Alianza, 2003.
- HAVELOCK, Eric, *Preface to Plato*. Cambridge and London, The belknap press of Harvard University Press, 1963.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. Trad. Félix Duque, Madrid, Abada-UAM, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva*. Trad. Félix Duque, Madrid, Abada-UAM, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez, Madrid, Abada-UAM, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 2005.
- HEIDEGGER, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García, Madrid, Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009.
- HESÍODO, “El escudo” en *Poemas hesiódicos*. Trad. Ma. Antonia Corbera Lloveras, Madrid, Akal, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Los trabajos y los días*. Trad. Paola Vianello Córdova, México, UNAM, 2007.
- HOMERO, *Iliada*. Trad. Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2008.

- HORNEFFER, Ricardo, *Eduardo Nicol. Semblanza*. México, El Colegio de Jalisco / Generalitat de Catalunya, 2000.
- \_\_\_\_\_, “El fenómeno del misterio, o el misterio es fenómeno-lógico” en Ricardo Horneffer (coordinador), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*. México, UNAM, 2009, pp. 335-345.
- \_\_\_\_\_, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. México, UNAM, 2013.
- HÜLSZ, Enrique, “La unidad de la filosofía de Heráclito” en *Tópicos. Revista de filosofía*, núm. 28, 2005, pp. 13-48.
- \_\_\_\_\_, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México, FFyL - UNAM, 2011.
- HUME, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*. Trad. Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Ors Marqués, Madrid, Istmo, 2004.
- JAESCHKE, Walter, *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, Sonderaufgabe, 2003.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi, México, FCE-UAM-UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la ilustración?* Trad. Roberto Aramayo, Francisco Pérez y Colcha Roldán, Madrid, Alianza, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*. Trad. Félix Duque, Barcelona, Anthropos, 1991.
- KERVÉGAN, Jean-François, *Hegel et l'hégélianisme*. Paris, PUF, 2005.
- KIRK, Geoffrey, RAVEN, John y SCHOFIELD, Malcolm, *Los filósofos presocráticos II*. Trad. Jesús García Fernández, Madrid, Gredos.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*. Trad. Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013.
- LEBRUN, Gérard, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*. Trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*. Trad. Ezequiel de Olaso, Roberto Torreti y Tomás Zwanck, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.
- LÖBL, Rudolf, “Zum philosophie-historischen Hintergrund von Kants Zweckbegriff” en Jürgen-Eckardt Pleines, *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*. Würzburg, Könighausen und Neumann, 1991.
- MARTÍNEZ, Felipe, *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014.
- MELENDO, Tomás, “La unidad de la *Metafísica* de Aristóteles: una propuesta especulativa” en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, vol. II, 1997, pp. 193-211.
- MOLLO, Maria Lida, “Nicol y la reforma simbólica del método fenomenológico” en Ricardo Horneffer (coordinador), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*. México, UNAM, 2009, pp. 305-333.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Historicismo y existencialismo*. México, FCE, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La agonía de Proteo*. México, Herder, 2004.
- \_\_\_\_\_, *La idea del hombre*. México, FCE, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de la expresión*. México, FCE, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2004.

- \_\_\_\_\_, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.
- PÍNDARO, “Píticas” en *Odas*. Trad. Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2005.
- PINKARD, Terry, *Hegel. Una biografía*. Trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Acento, 2001.
- PLATÓN, “Apología de Sócrates” en *Diálogos I*. Trad. Julio Colange, Madrid, Gredos, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Carta VII” en *Diálogos VII*. Trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Fedón” en *Diálogos III*. Trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Fedro” en *Diálogos III*. Trad. Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Filebo” en *Diálogos VI*. Trad. María Ángeles Durán, Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Leyes” en *Diálogos IX*. Trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Menón” en *Diálogos II*. Trad. F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Parménides” en *Diálogos V*. Trad. María Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Protágoras” en *Diálogos I*. Trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2006.
- \_\_\_\_\_, “República” en *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Sofista” en *Diálogos V*. Trad. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Teeteto” en *Diálogos V*. Trad. Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Timeo” en *Diálogos VI*. Trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2002.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*. Trad. Antonio Fontán, Ana María Moure Casas y otros, Madrid, Gredos, 1995.
- REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Trad. Víctor Bazterrica, Barcelona, Herder, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Por una nueva interpretación de Platón*. Trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2003.
- RIVERA, Jacinto, *Kant: la “Crítica del juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- SÁEZ RUEDA, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona, Crítica, 2002.
- SANTO TOMÁS, “Los principios de la naturaleza” en *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Trad. Emilio García Estébanez, Madrid, BAC, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Suma contra los gentiles II*. Trad. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, BAC, 2007.
- SEXTO EMPÍRICO, *¿Por qué ser escéptico?* Trad. Martín Sevilla Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2009.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2006.
- SWEENEY, Leo, “L’infini quantitatif chez Aristote” en *Revue philosophique de Louvain*, tomo 58, nº 60, 1960, pp. 505-528.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*. Trad. Castro Merrifield, Mendiola Mejía y Lazo Briones, México-Barcelona, Anthropos, 2010.
- TRÍAS, Eugenio, *Los límites del mundo*. Barcelona, Destino, 2000.
- VON FRITZ, Kurt, “Nous, noein and their derivatives in presocratic philosophy” en *Classical philology*, vol. 40, núm. 4, 1945, pp. 223-242.
- VICO, Giambattista, *Ciencia nueva*. Trad. Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995.
- VIGO, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- VLEESCHAUWER, Herman, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*. Trad. Ricardo Guerra, México, UNAM – Centro de Estudios Filosóficos, 1962.
- VV. AA., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel II*. Paris, Aubier Montaigne, 1983.
- XOLOCOTZI, Ángel, “Nietzsche, fenomenólogo de los afectos” en *Reflexiones marginales*, año 4, núm. 19, febrero-marzo 2014, s./pp. <http://reflexionesmarginales.com/3.0/23-nietzsche-fenomenologo-de-los-afectos/>

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. HILO CONDUCTOR E IDEA PRELIMINAR DE LA INVESTIGACIÓN	3
§ 1 <i>Quehacer común</i>	4
§ 2 <i>El problema de los dualismos</i>	9
§ 3 <i>Apertura histórica: fundamento del método y de las vías de acceso</i>	13
§ 4 <i>Idea preliminar del principio como límite</i>	24
CAPÍTULO 2. INTUICIÓN Y FORMULACIÓN	32
§ 5 <i>Lo común</i>	34
§ 6 <i>Los límites del alma y las medidas</i>	40
§ 7 <i>Mismidad</i>	46
§ 8 <i>Necesidad del límite</i>	52
§ 9 <i>Forma y οὐσία</i>	58
§ 10 <i>La mezcla de los géneros</i>	69
§ 11 <i>Límite y finalidad</i>	74
§ 12 <i>Axioma de no contradicción y principio de comunidad</i>	78
§ 13 <i>Unidad analógica</i>	86
§ 14 <i>Intuición y formulación del principio de unidad</i>	93
CAPÍTULO 3. INTEGRAMIENTO HISTÓRICO	99
§ 15 <i>Concepto límite</i>	101
§ 16 <i>Teleología orgánica</i>	114
§ 17 <i>El origen de la teleología y la síntesis de lo múltiple</i>	119
§ 18 <i>El sentido de la historia conceptual</i>	127
§ 19 <i>Espiritualidad de la historia</i>	143
§ 20 <i>Temporalidad y finalidad del concepto</i>	158
§ 21 <i>Presencia histórica y presencia fenoménica</i>	172
§ 22 <i>Pluralidad y verdad del λόγος, ¿historia y unidad del ser?</i>	186
§ 23 <i>Historia simbólica del ser</i>	200
§ 24 <i>Integramiento histórico del principio de unidad</i>	210
CONCLUSIONES	216
BIBLIOGRAFÍA	227