

# ENTRE TODOS DECIMOS VERDAD

(Escrito con ocasión del  
Homenaje a Pierre Aubenque)

RAMÓN VALLS

Me propongo comentar las primeras líneas del libro II ( $\alpha$  pequeña) de la *Metafísica* de Aristóteles,<sup>1</sup> texto que los organizadores de este homenaje a quien es maestro de muchos, acertadamente han escogido como lema del acto. Según la traducción de García Yebra, habría dicho Aristóteles:

La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable.

Pasaje al que le sigue inmediatamente el ejemplo de lo fácil que le es a un arquero acertar en una puerta, pero no en un punto preciso de ella:

De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en una puerta?, la investigación de la verdad será sin duda, en este sentido, fácil. Pero poder alcanzar el todo y no poder alcanzar la parte, muestra su dificultad.

Volviendo al texto principal, observemos que según la traducción latina de Moerbecke, mucho más literal y exacta, Aristóteles habría dicho:

De veritate theoria sic *quidem* difficilis est, sic vero facilis. Signum autem, nec digne *nullum* adipisci ipsam posse, nec omnes fallere, sed unumquemque aliquid de natura dicere. Et secundum unumquemque quidem nihil aut parum ei immittere, *ex omnibus* autem coarticulatis fieri magnitudinem aliquam.

---

1. 993 a 30 - 993 b 4.

Si ahora se me permite a mí terciar, yo traduciría:

La contemplación de la verdad, [es] así difícil, así fácil. Y señal [de ello es que] nadie puede alcanzarla cabalmente ni todos se engañan, sino que cada uno dice algo [verdadero] de la naturaleza. Según cada uno, nada o poco le aporta, pero de todos ensamblados se hace [una] cierta magnitud.

He introducido por tanto cuatro correcciones a la traducción de García Yebra:

(1) Teoría (θεορία) es teoría o, si se quiere, contemplación; no investigación o búsqueda. (2) Semeion (σημειον) es signo o señal que indica algo **mediante interpretación**; no es un hecho que por sí mismo pruebe o demuestre nada. (3) El sujeto que no se engaña es todos (παντος). Y (4) y principal, συναθροισο no es reunir de cualquier manera, digamos por yuxtaposición, sino acoplar o ensamblar; verbo que se emparenta con asamblea y es un tecnicismo de carpintería.

Comento: La contemplación de la verdad tiene su lugar en el **decir algo** acerca de la naturaleza. Lo difícil en un cierto sentido y fácil en otro es precisamente ese decir. Es fácil hablar de un asunto de manera inexacta, imprecisa o indeterminada (clavar la flecha en un blanco extenso e indiferenciado). Es difícil decir algo exacto, o determinado (clavar la flecha en un punto preciso de aquella misma superficie). Ahora bien, eso acerca de la dicción exacta o inexacta no lo sabe Aristóteles porque sí, sino que lo ha aprendido **interpretando** lo que otros dijeron. Lo ha visto prestando atención a lo dicho por muchos, **mediante otro modo de ver** que no es ya el de ninguno de ellos. Es el suyo propio consistente en fijar blancos más precisos en el interior de una consideración genérica. Dicho rápidamente, Aristóteles interpreta a los filósofos anteriores a él mediante una nueva teoría, la cual es más precisa porque en ella se articulan las diferencias que componen el asunto visualizado.

El ejemplo por excelencia de este modo de proceder lo tenemos en el famoso pasaje del primer libro (A) de la *Metafísica*<sup>2</sup> en el que su autor recorre las sentencias de «los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad». Los que nos precedieron, sostiene allí Aristóteles, **hablaron todos de causalidad** aunque de manera imprecisa. Y dice: «Buscar los elementos de los entes sin haber distinguido sus varias acepciones es hacer imposible el hallarlos».<sup>3</sup> Dieron en la puerta, podemos

2. *Metaf.* I, 3. (983 a 24 ...).

3. *Ibid.* I, 9 (992 b 18-19).

comentar de acuerdo con el ejemplo del libro II,<sup>4</sup> pero nada más. Hallaron las causas confusamente, sin distinguir sus especies, porque así, confundiéndolas, las buscaron. Atendamos nosotros, por tanto, a que Aristóteles sólo puede afirmar tal cosa desde su propia teoría de la causalidad. Sólo ésta, con su mayor precisión, le permite primero interpretar y luego asimilar las sentencias de los antiguos. El resultado de la operación es así el **ensamblaje** o **coarticulación** de aquellas sentencias en una dicción más verdadera, solamente posible después de haber labrado en ellas las muescas oportunas que las convierten en piezas de la nueva totalidad. Dejándolas en su versión original, por tanto, no encajaban. Se excluían mutuamente.

Profundicemos más en este modo aristotélico de tratar a «los que nos precedieron», comparándolo en primer lugar con lo que dice Platón en el Fedón cuando nos informa sobre lo que él llama «segunda navegación de la filosofía».<sup>5</sup> Rememora aquel pasaje el descubrimiento gozoso por parte de Sócrates de la doctrina de Anaxágoras acerca del *vovç* el cual, en tanto ordena con vistas a lo mejor, produce cosmos. En función del texto de Aristóteles que estamos comentando, retengamos dos cosas del pasaje platónico: Primera: La segunda navegación **excluye** a los antiguos, anteriores a Anaxágoras, porque, comparándolos con éste, desatinaban. Y no sólo a los antiguos, sino que Sócrates excluye también al mismo Anaxágoras por no haber sido consecuente con su propia tesis. Segunda: La novedosa aportación de Sócrates-Platón a la filosofía, su segunda navegación, se cifra allí en la decisión de contemplar las cosas en el *λογος* porque sólo en el él luce el *ειδος*, producto del *vovç*. Empecemos por esto segundo:

«Pues bien, prosiguió Sócrates, después de esto me pareció que, abandonada por mí la indagación de las cosas que son, debía estar atento a que no me ocurriera lo que les pasa a los que contemplan el sol durante un eclipse y lo observan, porque algunos llegan a perder los ojos, si no hacen sus observaciones sobre su imagen reflejada en el agua o en algún otro medio semejante. Así lo pensé, y temía que el alma no me quedara enteramente ciega mirando las cosas con los ojos e intentando captarlas con los sentidos. Creí entonces que me sería útil refugiarme en el *logos* para considerar en él la verdad de las cosas que son. Quizá lo que en cierta manera imagino no es exactamente así.

4. «Así, pues, que todos parecen buscar las causas mencionadas en la *Física*, y que fuera de éstas no podríamos decir ninguna, está claro también por lo anteriormente dicho. Pero las han buscado confusamente. Y todas, en cierto modo, fueron ya enunciadas por otros; pero, en cierto modo, no. Pues la filosofía primitiva parece siempre balbucir ...». *Ibid.* I, 10 (983 a 11-15).

5. Platón. *Fedón*. 99 d 4 - 100 a 7.

Porque no admito que quien considera en los *logoi* las cosas que son las vea en imagen más que quien las considera en sus efectos. Sea como sea, me lancé por este camino y, en cada caso, tomando como base el *logos* que juzgo más sólido, tengo por verdadero lo que me parece que concuerda con ello, sea que se trate de una causa o de otra cosa cualquiera, mientras lo que no concuerda lo tengo por no verdadero.»<sup>6</sup>

Lo decisivo es aquí la decisión de Sócrates de acogerse y atenerse al *logos* para ver en él «la verdad de las cosas que son». Tesis que evidentemente sitúa la manifestación de la verdad en el lenguaje. Platón la retiene en *El Sofista*<sup>7</sup> y Aristóteles en su *Organon* la sigue y lleva adelante. En la dicción hay que ver las cosas, en tanto en ella no sólo está presente la cosa sensible, como sujeto de la sentencia, sino que ésta se encuentra allí iluminada o manifestada por el predicado que es su *ειδος* o paradigma. Resulta por tanto que en el decir que predica el *ειδος* de la cosa, ésta se revela por «su mejor». Y éste es en definitiva el *λογος αποφαντικός* o manifestativo según Aristóteles.<sup>8</sup>

Vemos, por tanto, que Aristóteles se comporta con sus predecesores de manera no ya exclusiva como Sócrates, sino de manera inclusiva. Lo mismo incluye él en su teoría del juicio la doctrina de Platón sobre el lugar de la verdad, que en su teoría de las cuatro causas incluye la doctrina de los antiguos sobre la naturaleza. Inclusión que sólo puede realizarse, como ya hemos indicado, mediante un continuo excogitar teorías que sean más comprensivas en tanto articulen o ensamblen componentes más precisos. Y es así precisamente como el pretérito no pasa del todo y se teje el hilo de la historia de la filosofía. No se desecha, se reelabora y atesora.

\* \* \*

Demos ahora un salto a la modernidad y veamos un par de textos de Kant y uno de Hegel. Veamos primero lo que dice Kant en el Prólogo de la *Metafísica de las costumbres*:

6. He dejado sin traducir *logos* y *logoi* para dejar claro que donde Sócrates propone contemplar las cosas es en la dicción en vez de hacerlo en la imagen causada por ellas en los sentidos. Evitamos así el gran equívoco provocado por la traducción tan usual de *logos* por concepto.

7. Véase hacia el final del diálogo (257 y ss) la refutación de Parménides, la cual concluye que «el no-ser es ser-otro». Verdad es **decir** que es lo que es y decir que no es lo que no es. Falsedad es **decir** que no es lo que es y decir que es lo que no es.

8. *Sobre la interpretación*, IV (17 a 13).

Afirmar que antes del surgimiento de la filosofía crítica no había todavía filosofía suena arrogante, ególatra y, para los que todavía no han renunciado a su antiguo sistema, denigrante. Poder denegar esta aparente arrogancia depende de la cuestión de *si puede haber más de una filosofía*. No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual tiene su mérito; pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición.

Prosigue el texto con el ejemplo del moralista, el químico y el farmacólogo que tampoco aceptan la validez de las doctrinas anteriores, para rematar diciendo:

Por ello, cuando alguien presenta un sistema de la filosofía como su propio producto, es como si dijera: con anterioridad a esta filosofía no ha habido ninguna. Porque, si quisiera admitir que ha habido otra (y verdadera), tendría que haber habido sobre los mismos objetos dos verdaderas filosofías, lo cual es contradictorio.— Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan [*entwerfen*] una filosofía según un plan [o plano] propio.

Prescindiendo de momento de que el texto atestigua el malestar que siente el propio Kant ante su tesis y que no consigue disipar con sus consideraciones, resulta bien claro el carácter excluyente de esta concepción de la historia de la filosofía. Reafirma en su vejez lo que ya había dicho en la *Crítica de la razón pura*:<sup>9</sup> Que

al dar un vistazo, desde un punto de vista puramente trascendental, a saber, desde la naturaleza de la razón pura, sobre el todo de sus anteriores elaboraciones, éste representa ante mi vista edificios, desde luego, pero sólo en ruinas.

Sin embargo, en el lugar de donde tomamos estas últimas palabras, hay más. Observemos, en efecto, que a pesar de que el pasaje lleva el título de

---

9. A 852 - 856; B 880 - 884.

Historia de la razón pura, Kant avisa que no se propone «distinguir las épocas ... sino solamente trazar a grandes rasgos la diferencia de la idea que provocó las principales revoluciones». Dicho de otra manera: No hará historia propiamente dicha, sino que inventariará «las diferencias de la idea» que siendo constitutivas de ella originaron tal vez ocultamente los cambios históricos y que ahora nos permiten distribuirlos por las casillas de un esquema global. Según los objetos que asignaron al conocimiento humano, fueron *sensualistas* (Epicuro) o *intelectualistas* (Platón). Según el origen que atribuyeron al conocimiento fueron *empiristas* (Aristóteles, Locke) o *noologistas* Platón, Leibniz). Según el método que utilizaron para construir su filosofía, fueron *naturalistas* (los que apelan simplemente al sentido común) o *científicos*, subdividiendo entonces a éstos en *dogmáticos* (Wolf) y *escépticos* (Hume).

Cuando se leen estas páginas, a las que no suelen llegar muchos lectores de la *Crítica*, uno no puede dejar de pensar en el idealismo posterior a Kant. Más aún: La enumeración de Wolf, Hume y el «camino crítico», como único restante, según el orden en que allí aparecen, presidirán los dos primeros «Posicionamientos del pensamiento ante la objetividad» que leemos en la *Enciclopedia* de Hegel.<sup>10</sup> Pero Kant no da el paso que le permitiría incluir el pretérito en su presente y prefiere pararse en la afirmación de que los anteriores se esforzaron «en vano» [*vergeblich*].

Pienso yo que contemplar como vanos los esfuerzos de los que nos precedieron, y ver como ruinas sus resultados procede directamente de su idea de razón pura. Razón que ya no es *logos* sino concepto, a pesar de que los conceptos del entendimiento se hayan extraído de las formas del juicio en la llamada «deducción metafísica».<sup>11</sup> Se atiene a la índole intelectual del juicio más que a su carácter lingüístico. Y sobre todo, la razón humana es en él esencia fija, invariable de suyo, aunque deba desarrollar sus disposiciones naturales en el tiempo para alcanzar la madurez. Kant da muestras sobradas de carecer de una comprensión verdaderamente histórica de la razón. *Fixismo* y *alingüismo* de la razón que se prolonga en la exposición de ésta como filosofía trascendental y que le fuerza a evaluar su filosofía como alternativa excluyente de las demás. Una idea fija no puede tener historia propiamente dicha, porque **ella misma** no es susceptible de desarrollo.

\* \* \*

Leamos ahora lo que dice Hegel:<sup>12</sup>

10. §§ 26 ss.

11. *Crítica de la razón pura*, A 70, B 95 y ss.

12. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid, Alianza, 1997) § 14.

El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquel extrínsecismo histórico, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensar*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la idea o lo absoluto*.

Aquí no me extenderé en un comentario completo de estas palabras, el cual exigiría apoyarse en el concepto hegeliano de concepto y de idea. Basta para el objetivo de este trabajo subrayar la identidad de desarrollo histórico y desarrollo «lógico» de la idea. Un desarrollo, este segundo, que ocurriendo en la pura espontaneidad del pensamiento, sólo es posible *para nosotros filósofos* después del desarrollo histórico. Por eso precisamente se ha podido decir que la Lógica de Hegel es una historia de la filosofía esotérica. Y es bien claro que la tal lógica solamente puede reseguir de manera dialéctico-especulativa (*a priori*) la «deducción» de sus determinaciones asumiendo *a posteriori* las concreciones aportadas por las filosofías anteriores. Si las «formas del pensamiento están primeramente expuestas y depositadas en el lenguaje humano»,<sup>13</sup> sólo se encuentran en él *a posteriori* del desarrollo histórico que lo ha ido enriqueciendo con nuevos términos Así que<sup>14</sup>

La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta.

Digamos para acabar que en ningún sitio se lee que «la última filosofía según el tiempo» sea la última para siempre. Es simplemente la última en el momento de aparecer. Dejará de serlo cuando aparezca la siguiente. Si bien se piensa, el sistema que se presenta como cerrado es el kantiano, no el hegeliano. Pero para una comprensión cabal de los dos párrafos citados de la *Enciclopedia* es necesario no detenerse excesivamente en las dos imágenes, tan didácticas si se quiere, que se encuentran en el párrafo 13 para ilustrar la relación entre filosofías y filosofía: Primero, la imagen del árbol en crecimiento, sugerida al decir que «los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo». En segundo lugar, la comparación con la fruta. Es tonto dice Hegel en la nota al § 13 pedir fruta (filosofía) y no contentarse con cerezas,

13. Prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*.

14. *Ibid.* § 13.

peras o uvas. El género «fruta» sólo es real en sus especies. «Fruta» en general es imposible comerla.

Bien. Filosofía no la hay realmente fuera o más allá de las filosofías históricas, y la única filosofía crece como un árbol que se dota de nuevas ramas. Pero el punto clave es otro, porque al fin y al cabo cada rama no es el tronco. Hay que atender a que Hegel exige la **inmanencia** de las filosofías anteriores en la posterior. Ésta, dice él, «**ha de contener** los principios de todas». Y por lo que se refiere al ejemplo de la fruta hay que notar también que una especie determinada de fruta es fruta, desde luego, pero no contiene la concreción específica de la otra. Cereza **no es** uva o pera. Lo decisivo, pienso, es que cada filosofía es en cierto sentido no metafórico **toda** la filosofía. En esta cuestión, como se dice al principio de la nota citada, no hay que poner el género (filosofía) junto a (o al lado de) las especies (filosofías). De lo que resulta que si cada especie es realmente el género, cada especie es **mónada**. Es el mismo todo bajo una perspectiva diferente, y la perspectiva es aquí aquel «principio particular» que preside cada una de las filosofías. Un principio que también estará presente, es decir, incluido, en las otras filosofías aunque no las presida. La identificación de todas y cada una de las filosofías como filosofía genérica descansa pues en una interpretación de ellas que reconoce el principio generador de cada una en una tesis de las otras.

De lo dicho se desprende, en fin, que la pretensión de Hegel de ser él el Aristóteles moderno no era del todo infundada. Y pienso también que el Profesor Pierre Aubenque es en sí mismo un buen testimonio de que el contacto continuado con Aristóteles enseña a no ser exclusivo ni excluyente.

Lo que después de Hegel ha pasado es que la unidad sistemática ha saltado en pedazos.<sup>15</sup> El explosivo ha sido, me parece, aquella idea de libertad que los jóvenes idealistas proclamaron como «principio» de los nuevos tiempos.<sup>16</sup> Con la libertad se ha emparejado invenciblemente el derecho a la

---

15. Como lo sugiere el subtítulo de la conocida obra de Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche*. El subtítulo reza *Der Durchbruch des revolutionären Denkens im XIX Jahrhundert*, donde *Durchbruch* tanto puede traducirse por «irrupción» como por «ruptura».

16. Leemos en el escrito de Schelling *Sobre la libertad humana* (1809): «El idealismo es la verdadera consagración de la más alta filosofía de nuestro tiempo. Quienes quieran juzgarlo o dedicarse a él deben llegar a la convicción de que la libertad es su premisa más intrínseca». Hegel por su parte, en su nota al § 482 de la *Enciclopedia*, escribe que «Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que-está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya».

diferencia y el resultado ha sido la coexistencia ciertamente conflictiva de los diferentes en un espacio compartido. Espacio cada día más pequeño por el aumento de población en determinadas zonas del planeta y por la eficacia de las nuevas técnicas de comunicación, ineficaces para crear auténtica comunicación. No nos ensamblamos; nos rozamos. Pero ésto es ya otra historia. Y otra tarea, la nuestra, porque el pluralismo entreverado y «fricativo» es un hecho, pero la inmersión en él, vivida como malestar, pone y renueva la exigencia racional del *vovç* que ordena porque mira a lo mejor o más excelente, *αριστον*.