

## PLURALIDAD Y VERDAD

### UNIDAD Y COMUNIDAD DEL SER <sup>1</sup>

I. Pluralidad y verdad. En este tema sometido a nuestro examen dos conceptos están unidos y al mismo tiempo disociados por la conjunción. El término medio es tan pertinente aquí como el significado de esos dos conceptos. Aparentemente, la relación entre verdad y pluralidad es problemática y debe ser explorada.

Tal exploración no puede quedar comprimida dentro de los límites de este trabajo, el cual tiene que seguir la medida del tiempo, más que los requerimientos de la materia. Sin embargo, el riesgo de la brevedad excesiva es que ella puede aparecer, no como signo de sapiencia, sino como muestra de dogmatismo. Quizá debamos dejarnos guiar inicialmente por algunas preguntas. Con demasiada frecuencia, al tratar el problema de la verdad, la consideramos inconscientemente como un logro final, y tendemos a olvidar la función de la duda en la dialéctica del conocimiento.

La pregunta preliminar concierne a la pluralidad. ¿Pluralidad de qué? Hay una pluralidad de pensamientos y una pluralidad de entes. En ambos casos, la pluralidad es un hecho. ¿Cómo podría algo que es universalmente manifiesto devenir problemático? Creemos implícitamente que los hechos llevan en sí mismos su propia verdad, como si la verdad de los hechos residiera en la aprehensión, no en el pensar discursivo.

También admitimos sin reserva que la verdad es la unidad del pensamiento. La pluralidad es perturbadora: acerca de la misma cosa, sólo un pensamiento es admisible. Los griegos definieron como *episteme* una clase de conocimiento cuyo fin inmediato era eliminar la pluralidad de las *doxai*. Pero los modernos han venido a darse cuenta de que la pluralidad de pensamientos no es meramente un hecho contingente, el resultado de una diversidad de puntos de vista que pudiera ser reducido por unas *regulae ad directionem ingenii* apropiadas. El pensamiento es esencialmente histórico, y este nuevo aspecto de la pluralidad concierne a la ciencia en su mismo fundamento, mucho más seriamente que el relativismo subjetivo. El problema no puede

<sup>1</sup> El Instituto Internacional de Filosofía celebra cada año su reunión de trabajo en un país diferente. La de 1974 tuvo lugar en Dubrovnik, Yugoslavia, sobre el tema "Pluralidad y verdad". El Dr. Eduardo Nicol, miembro de número del Instituto, fue encargado de una ponencia que sirvió de base para los debates en aquella reunión. Por causas ajenas a la voluntad del Instituto, no se han podido publicar las actas correspondientes, como es usual. *Diánoia* ofrece ahora la traducción del texto que presentó el Dr. Nicol. (N. de la R.)

ser suprimido simplemente por una regulación metodológica: requiere nada menos que un nuevo "discurso del método".<sup>2</sup>

¿Cómo puede el acto de pensar, que es un intento de asir la realidad, ser a la vez "verdadero" e histórico? Esta es una pregunta clásica desde Hegel. El nuevo planteamiento del problema de la pluralidad y la verdad evitaba el peligro del relativismo con el concepto de la unidad del proceso. La historicidad es una forma orgánica de desarrollo. Pero este orden interno en la continuidad de los pensamientos no logra por sí mismo resolver el problema de la pluralidad. *Las verdades están relacionadas entre sí*, y no sólo con el objeto. Por lo tanto, la posibilidad de una representación adecuada es más inquietante que nunca. El orden dialéctico de secuencia no parece compatible, a primera vista, con el orden epistemológico de la aprehensión actual.

Mientras tanto, es todavía fuerte la tendencia a considerar los pensamientos pasados simplemente como erróneos. Pero este nuevo aspecto de la antigua y dogmática creencia en la verdad final del pensamiento presente, falla de nuevo en el contexto de la historia: ¿por qué la incesante progresión de pensamientos habría de romperse precisamente ahora, de una vez y para siempre?

Debemos dejar de lado por el momento la cuestión de la solidaridad de las verdades en el proceso histórico. El hecho de la historicidad no ha cancelado la noción de la verdad como unidad. De un modo muy explícito, los griegos declararon que la unidad en el pensamiento podía alcanzarse por medio de lo que nosotros llamamos el método de la objetividad; es decir, por una apelación común, unívoca y estable, a la realidad misma. Ni a las concepciones previas, ni a los intereses subjetivos, les era permitido interferir con el propósito de *logon didonai*, de una exposición racional de las cosas tal como son.

Así, *logos es apóphansis*. Pero es además una *poiésis*: no sólo una presen-

<sup>2</sup> Cada nuevo giro en el proceso histórico de la filosofía ha requerido un *discours de la méthode*. La famosa fórmula cartesiana puede adoptarse para indicar que ahora nosotros mismos nos encontramos en tal punto de viraje. Todos los grandes maestros de la filosofía, desde Bacon hasta Husserl, han sido conscientes de la necesidad de reformar el método filosófico, y han expresado en términos inequívocos el propósito revolucionario de un proyecto que no era meramente "metodológico", sino fundamental y sistemático. De hecho, podríamos decir que el pensamiento moderno constituye un largo proceso de reforma, como si la filosofía no pudiese descansar en sus propios logros. Este carácter general de incertidumbre y desasosiego, que la distingue de la filosofía medieval, está velado por la confianza con que se afirma cada verdad revolucionaria, pero es aparente en la carencia de un suelo común, aun dentro del rumbo dominante, que es el idealismo. Puede sugerirse que si esta variedad de reformas revela una carencia de auto-conocimiento, ello se debe a una cierta duda, nunca expresada plenamente, acerca del propósito de la filosofía, y de la ciencia en general, en la vida humana. Quizá el suelo (*Grund, raison d'être*, fundamento) ha de ser encontrado, como veremos, más allá del nivel de las teorías debatibles.

tación del ser, sino una creación. Si no fuese más que una presentación, la ciencia no sería histórica; si fuese meramente una creación histórica, no podría ser un sistema de verdades. La filosofía tradicional no indagó aquellos dos componentes de la verdad, ni tampoco su conformidad mutua. La *poiesis*, que es expresión, era justo lo opuesto de la *apóphansis*; era un componente subjetivo en el acto de pensar, el cual podía ser desdeñado por no ser pertinente en el análisis de la verdad. Pero la *apóphansis* no es histórica, y la historicidad es un hecho. Si la verdad no es más que *adequatio* (como quiera que pueda ser concebida esta relación entre el pensamiento y su objeto) ¿cómo podría explicarse una pluralidad de verdades adquiridas por el pensamiento científico a través de métodos similares? Por consiguiente, aquella relación entre la pluralidad y la verdad es todavía una cuestión abierta, y cualquier proyecto para resolverla que no tome en cuenta el hecho de la historicidad está condenado al fracaso.<sup>3</sup>

Incidentalmente, esta purificación preliminar del pensamiento, esta supresión de las concepciones previas y de los intereses subjetivos, la cual se da por descontada usualmente (porque es, de hecho, un requerimiento vocacional), ha sido incluida por Husserl entre las reglas del método fenomenológico. Pero este procedimiento técnico implica la suspensión de la realidad. Otra clase de *epoché* es la que prescribe el *ethos* de la ciencia en general. La esencia de la ciencia no se manifiesta en sus resultados, sino en sus orígenes vocacionales: en una actitud especial hacia la realidad. Cuando no buscamos otra cosa que la verdad, lo que importa sobre todo no es la verdad misma, sino la libertad en el modo de buscar, la cual es un modo de vida.

Muy bien puede haber una pluralidad de verdades (y muchos errores) en el desarrollo científico; pero hay unidad en el propósito de una intención común, la cual, hasta ahora, no ha sido alterada por la historia. La vocación es un principio de unidad, más básico que la unidad lógica y epistemológica de la verdad.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> La solución de este problema tan importante de la historicidad y la verdad no podía haberse encontrado en una confrontación paralizante de estos dos conceptos, sino en el descubrimiento de una diversidad interna en la verdad misma. No hay antinomia. Una indagación fenomenológica revela que la verdad no es uniforme. Ciertamente hay varias clases de verdad, o varios niveles en la verdad. Y la *poiesis*, que es el factor histórico, no opera en igual medida en todos ellos.

<sup>4</sup> El problema de la unidad de la verdad ha sido y sigue siendo examinado usualmente desde el punto de vista de la lógica y la epistemología. Esta clase de unidad (la cual está sujeta a la evolución teórica) es común a la ciencia y a las aplicaciones pragmáticas del conocimiento científico. Por definición, no puede establecer la línea divisoria entre estas dos actividades humanas: la teórica y la utilitaria. Pero su diferencia es radical: la primera es un acto de libertad, mientras que en la segunda el hombre es un sirviente de la necesidad.

En las primeras palabras de su *Metafísica*, Aristóteles hizo una afirmación memorable

II. Más que a aquel principio vocacional, la filosofía ha otorgado su preferencia a otro aspecto de la unidad. Concediendo que una apelación unívoca y firme a la realidad era condición de la unidad del pensamiento, otra condición tenía que ser la fijeza y la unidad de lo real. En otras palabras, el objeto debería ser consistente y *verdaderamente* el mismo; de otra manera, la mismidad de nuestros pensamientos no tendría fundamento objetivo alguno. Estos dos requerimientos son, por supuesto, interdependientes; son dos rasgos del mismo problema: *la temporalidad afecta al ser como la historicidad afecta al pensamiento.*

La realidad no parece poseer, de ningún modo, aquella fijeza requerida. El cambio y la pluralidad aparecen juntos, como propiedades primarias del universo. De otra parte, la pluralidad sin la unidad sería irracional. El cambio está asociado con la contingencia. Esta es la deficiencia ontológica de las cosas cuyo ser no puede ser explicado completamente por su propia existencia. Por la misma razón que la pluralidad requiere un principio de unidad, la contingencia requiere un fundamento universal, absoluto. La cuestión es si este absoluto ha de ser establecido por la ciencia, o es él mismo dado primariamente como la condición de todo pensamiento científico.

La misma palabra "universo", que aplicamos a la totalidad de las cosas, implica la noción de una cierta comunidad. Aun más que tal noción, la cual bien puede permanecer latente, el uso de la palabra universo expresa una experiencia que es sorprendente sólo cuando nos detenemos a pesar su significado. Solemos darla por descontada precisamente porque es constante y universal. En cualquier situación, nos enfrentamos no sólo a la presencia actual de un número de cosas que son diversas y mutables, sino también al hecho de su compatibilidad. Ellas aparecen como componentes de un todo. La unidad y permanencia de este todo no pueden ser alteradas por el destino de cada cosa particular.

No podemos discernir ninguna objeción válida a nuestra identificación del ser con la realidad. El ser no es meramente "aquello que está siempre ahí". Nos damos cuenta de su presencia como una integridad, como una solidaridad de todas las cosas que están o que pueden estar "ahí". Esta solidaridad en el todo es tan manifiesta como la diversidad e inestabilidad de sus componentes. *El absoluto es un fenómeno.* La unidad y estabilidad son un hecho de la experiencia común.

que creemos verdadera, como cuestión de hecho: todos los hombres tienden por naturaleza al conocimiento. ¿Pero cuál es el significado de esa tensión y de esa naturaleza? El conocimiento es una clase de actividad creativa: *poiein ti*, como dijo Platón. Es una *praxis*. Pero una *praxis* no determinada por la necesidad, esto es, por la *physis* del hombre entendida como *physis* natural. Así, la naturaleza del hombre, en tanto que él tiende al conocimiento, sin ningún otro propósito, es literalmente sobre-natural. La ciencia, como creación libre, es *meta-physis*. El primer producto de esa actividad es el propio ser de su productor. El ser histórico es auto-productivo: la libertad es meta-física simplemente porque es *poiesis*.

Algunos filósofos, desde Anaxágoras, han realzado aquella cohesión de las cosas en el todo. Pero aunque tal noción es implícitamente compartida por todos, nunca se ha elevado al nivel de un principio, en el sentido del punto de partida del cual derivan todas las demás verdades. Lo llamamos principio deliberadamente, ya que la presencia del ser como unidad *no* es una tesis filosófica. Esta unidad es, por supuesto, una complejidad: la unidad presupone la pluralidad. Pero nuestra experiencia inmediata de la pluralidad no requiere de nosotros una *tesis* acerca de su unidad. La unidad es captada simultáneamente con la pluralidad. La realidad como un todo es llamada propiamente cosmos, porque este universo aparece ante nosotros como algo que, no importa cuán limitado sea nuestro punto de vista, se mantiene en sí mismo, no se disuelve a sí mismo en el caos, sino que es permanente en su propio orden. Por lo tanto, la evidencia primaria y apodíctica que la filosofía siempre ha estado buscando, y cuyo modelo es el *cogito* cartesiano, es más bien la condición de posibilidad del pensamiento filosófico (y también de todas las demás actividades humanas).

El problema del fundamento absoluto era, de hecho, un pseudo-problema. La unidad en la pluralidad y la permanencia en el cambio requerían una conciliación entre el ser y el tiempo. Pero la tendencia predominante en filosofía ha producido una suspensión artificial de la realidad, como un requisito metodológico en la búsqueda del ser absoluto. Descartes y Husserl son las ilustraciones más notables en la formalización moderna de este procedimiento, el cual ya en Platón resultó en una dualidad de niveles en el ser y en el conocer. Sin embargo, pudo haber sido solamente la experiencia original de aquella conjunción de todas las cosas, lo que inspiró la indagación tradicional de la filosofía: dónde está el absoluto, cuál es la clave de la unidad.

Por justificada que fuese aquella indagación, su desarrollo fue decepcionante. Esto era inevitable, porque un principio no es un mero indicio; ha de ser, en las palabras de Bergson, *une donée immédiate de la conscience*. Lo que los filósofos propusieron como principio de unidad era, o bien algo situado más allá de la realidad y más allá de la experiencia común; o bien un cierto elemento de la realidad, una *physis* particular que era elegida como constituyente principal o único de todas las cosas; o bien el núcleo esencial de cada cosa, aquello que la hace ser lo que es. En cualquier caso, era una hipótesis teórica.<sup>5</sup>

La investigación del principio unificante de la realidad no ha unificado nuestro pensar; más bien ha aumentado la pluralidad de pensamientos. Tenemos en la historia una diversidad paradójica de hipótesis acerca de algo que por naturaleza no puede ser hipotético. Un principio no es *materia dispu-*

<sup>5</sup> Las ciencias particulares indagan los modos de la unidad; todas ellas presuponen el hecho de la unidad como comunidad.

*tata*. Su verdad es una cuestión de hecho. Su fuerza unificante ha de estar a salvo de desacuerdos, y su fundamento ha de permanecer inalterado por los cambios históricos en el pensar teórico.

Sólo un punto de coincidencia puede hallarse entre las múltiples teorías sustancialistas y esencialistas, entre el pluralismo, el monismo y el dualismo. Es precisamente esa omisión característica del hecho de que la unidad es ya aparente en la experiencia primaria. Las teorías científicas acerca de la unidad no siempre se ocupan de una cuestión de principio; implícitamente presuponen la evidencia apodíctica, y se aplican a la cuestión del "qué": al aspecto "físico" de la unidad. La materia o el espíritu son alternativas clásicas concebidas por la filosofía moderna.

La omisión de aquel hecho ha sido el resultado de un prejuicio. Desde los inicios de la metafísica, se presumió que el absoluto tenía que ser invisible, ya que todas las cosas visibles son contingentes. Por otra parte, los principios no podían ser meros hechos, empíricamente conocidos; estaban más bien ocultos por los hechos, y como tales eran objeto de *noesis* pura. Los filósofos mantuvieron unánimemente que la verdad, la verdad universal y necesaria, sólo puede ser establecida en el reino de la teoría científica.

Resulta sin duda sorprendente que se deba conceder más crédito a la noción precientífica de comunidad que a aquellas teorías científicas. Sin embargo, la metafísica tradicional no ha estado equivocada por completo. Ninguna ciencia puede estar completamente equivocada, ni siquiera la metafísica. Unidad y pluralidad se oponen lógicamente o racionalmente. Y dado que ningún universo podría existir sin unidad, el requerimiento racional fue reforzado por la necesidad ontológica. La razón no podía admitir nunca, sin comprometerse a sí misma, que la unidad es un problema. De esto no hay duda. Por tanto, fue la pluralidad la que se convirtió en problema, y esto es lo dudoso, porque la pluralidad es solamente el otro lado del hecho de la unidad.

Ahora bien, para la mente precientífica, la pluralidad nunca es problema, porque la unidad jamás está oculta: ambas se captan juntas en la conjunción de todas las cosas. La unidad no se opone a la diversidad. En primer lugar, comunidad significa compatibilidad: todas las cosas están juntas, como dijo Anaxágoras. En segundo lugar, todo es uno, y todas las cosas son las mismas para todos, como dijo Heráclito: son propiedad común de los hombres, obtenida y ratificada por la comunicación. El desfile de lo múltiple es una manifestación de la comunidad.

Existencia es coexistencia. El ser, que según Hegel sería "la altura de la abstracción", es más bien un *concretum*. No un mero agregado de cosas individuales, existiendo unas junto a otras, sino un "crecer juntas", que es lo que significa la palabra latina: es un movimiento unificado en el que las cosas surgen y hacen sentir su presencia. Un *singulum*, fuera de su contexto existencial, no es más que una abstracción. Se requiere un esfuerzo de la men-

te para pensar en ese ser independiente, porque cada ente revela de inmediato algo más que su singularidad: es un testimonio innegable de su correspondencia actual con otros en el todo. En cambio, ningún esfuerzo es necesario para captar la consistencia del *concretum*: ésta es aparente en el mismo orden de su dinamismo.

El universo es estable, aunque las cosas no lo sean. En otras palabras, la existencia es efímera, el ser es permanencia. Lo múltiple es un orden. Así, el principio de unidad es un principio de comunidad, y no debiera ser la meta de una búsqueda filosófica. La unidad se encuentra en las llamadas "meras" apariencias. La evidencia del orden en la realidad es existencialmente operativa para los hombres mucho antes que la filosofía consiga reconocerla como *principium rationis*.

La metafísica tradicional no siguió la vía dialéctica de indagación señalada por la evidencia precientífica de la presencia y la comunidad; ni siquiera después de los primeros pasos dados por Heráclito, con sus conceptos de la racionalidad del devenir y de la unidad como *palintropos harmonie*, como armonía tensorial. En lugar de ello, los filósofos se sintieron obligados a trascender una realidad tan llena de contradicciones y a degradar la experiencia. Si la verdad era posible, entonces la diversidad que conocemos primariamente tenía que ser sólo la manifestación externa de la verdadera realidad. La noción de pensamiento puro dejó de tener el sentido de una purificación vocacional. En su sentido técnico, la pureza era una condición que el pensamiento debía cumplir, si tenía que usarse como instrumento adecuado para tratar con el puro ser. De esta manera, el ser puro y el pensamiento puro fueron ideados como guías en un método que pareció razonable. De hecho, era *demasiado* razonable, pues conseguía oponer apariencia y ser, experiencia y razón, y éste ha sido uno de los excesos más dañinos de la razón filosófica.

El supuesto básico era que la experiencia aprehende el ser como mera pluralidad. La privación del absoluto sería impensable, y lo impensable es imposible: la relatividad absoluta es irracionalidad absoluta. Consecuentemente, la razón misma exigió la trascendencia del ser como tal. El núcleo de la realidad era "otra realidad", como dijo Platón en el *Fedón*.

Esta línea de pensamiento, por la que ha discurrido la metafísica tradicional, ha agotado finalmente toda su utilidad potencial. Lo que los clásicos modernos han descrito como "la tarea propia de la filosofía" exige, en la situación presente, una reforma de la metafísica. Esta *prima scientia* nunca ha sido ciencia fenomenológica. Lo que hemos llamado la ocultación del ser es un presupuesto constante, de Platón a Heidegger.<sup>6</sup> Disponemos de un nuevo

<sup>6</sup> Suspender la realidad como mera apariencia es un procedimiento que puede basarse en la creencia de que el tiempo corroe el ser, y de que la relación empírica entre el sujeto y el objeto no puede nunca lograr un grado apodíctico de evidencia. El hecho es que la relación estructural del conocimiento tiene tres términos: el objeto y dos sujetos, quienes

método de indagación en cuanto advertimos que el punto de partida es el hecho de que *el ser es presencia (parousia)*; de que el absoluto es inmediato y visible; de que la unidad como comunidad es fenoménica.

Pero la reforma, puesto que su fundamento deben ser los hechos que ella reconoce como principios, no es una mera novedad teórica; no puede, por así decirlo, ser ideada anticipadamente, como un proyecto que surja de la inspiración personal. La tarea de la filosofía debe ser una tarea común, pues su evidencia básica no es sólo universal en un sentido lógico, sino que es universal en el sentido de una verdad insoslayable para todos.

Por consiguiente, una nueva metafísica, al invalidar la tradición, debe revelar al mismo tiempo su *raison d'être*. La filosofía tiene que dar razón de la pluralidad de filosofías.<sup>7</sup> Nada de su pasado ha de ser excluido totalmente. La simple confrontación polémica de las opiniones ha resultado estéril. El hecho de la historicidad trae también un cambio radical en el método de la crítica filosófica.

EDUARDO NICOL

(Traducción del inglés por Enrique Hülsz Piccone)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

hacen una referencia convergente al mismo ser por medio del *logos*. La verdad es un acto dialógico. La cosa real, cualquiera que sea, deviene un objeto sólo cuando es un "objeto de comunicación": una realidad común. Su ser es aparente. Lo que puede estar oculto en la experiencia primaria es la llamada esencia. Pero la esencia no debe ser identificada con el ser, ni siquiera en un sentido eminente: el ser no tiene grados. El conocimiento del ser como *presencia ante nosotros* precede al conocimiento de la esencia. En este punto, debe llevarse a cabo una inversión de las nociones tradicionales.

<sup>7</sup> La filosofía ha sido siempre autoconsciente: la necesidad de dar razón de sí misma es inherente a su acción. Hegel fue el primero en incluir, como tarea propia de la filosofía, la necesidad de *logon didonai* de su propio desarrollo histórico. Aquel aspecto de la pluralidad de las filosofías debe justificarse en términos racionales. Por supuesto, no es una tarea fácil. No puede ser lograda de un modo dogmático o especulativo. Su primer requerimiento es lo que podríamos llamar una "asunción total" del proceso histórico, punto por punto. Sólo entonces podrá verse que la historicidad no es un accidente, o una falla, sino un rasgo esencial de la *verdadera y unitaria* filosofía.