

LA FILOSOFÍA COMO ARGUMENTACIÓN, COMO INTUICIÓN Y COMO TRADICIÓN: UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO¹

Héctor Zagal Arreguín. Universidad Panamericana (México)

Resumen: Algunos autores enfatizan el aspecto no-discursivo de la filosofía: la conciben fundamentalmente como intuición. Otros entienden la filosofía como discurso: fundamentalmente como argumentación y análisis. Aristóteles asume esta dualidad bajo la forma de *sophia*. Pero la *sophia* aristotélica sólo puede explicarse dentro de una tradición, condición necesaria de cualquier racionalidad. Este artículo termina sugiriendo que la *physis* aristotélica es un concepto clave en orden a llevar a cabo un diálogo entre tradiciones diferentes.

Abstract: Some authors emphasize the non-discursive aspect of philosophy; they conceive it mostly as intuition. Others understand philosophy as discourse: mostly argumentation and analysis. Aristotle assumes this duality under the form of *sophia*. But besides, aristotelic *sophia* can only be explained within the tradition —unpardonable condition of rationality. This article finishes suggesting the aristotelic *physis* as the key concept in order to achieve a dialogue between different traditions.

1. Introducción

Algunos autores enfatizan el aspecto no discursivo de la filosofía. Tales pensadores conciben la filosofía ante todo como intuición. Otros conciben la filosofía como discurso: la filosofía es eminentemente argumentación y análisis. Mi tesis: Aristóteles asume esta dualidad de la filosofía en la forma de *sophia*. En *Ética nicomaquea* VI, la sabiduría es explicada como *nous* y *episteme*. Queda garantizada así la doble vertiente discursiva y no discursiva.

Pero Aristóteles va más allá. La *sophia* aristotélica sólo se comprende cabalmente cuando se explica en términos de tradición, entendida esta última como una de las condiciones de posibilidad de la racionalidad.

Finalmente, pretendo arrojar alguna luz sobre el problema del relativismo de las tradiciones, o si se prefiere, la inconmensurabilidad de las tradiciones, recurriendo a la naturaleza como punto de partida. La *physis* es una «meta-tradición» que hace posible el diálogo entre tradiciones (al menos ese tipo de «diálogo» que consiste en saber que *no* estamos de acuerdo).

¹ Agradezco a Fernando Múgica, Jaime Nubiola y Alejandro Llano todas sus sugerencias para escribir este artículo. A José Galindo agradezco su colaboración en la redacción final.

2. La filosofía como intuición

No pretendo hacer un recorrido histórico de autores que han enfatizado la dimensión «intuitiva» de eso que genéricamente llamamos filosofía. Plotino, Bergson, Husserl, por nombrar algunos, otorgan de una u otra manera a la «intuición» un papel preeminente en la filosofía. No es mi propósito dilucidar las características de ese acto en estos filósofos. En todo caso, debe tenerse en cuenta la ambigüedad —equivocidad en ocasiones— del término «intuición». No pocas veces es entendido como un acto afectivo más que intelectual. De hecho, la palabra intuición está tan cargada de historia que la evolución y connotaciones del término merecería un trabajo especial. Para mi propósito es suficiente resaltar el carácter no-inferencial de la intuición².

Sí que es mi objetivo, en cambio, resaltar lo certero del disparo de estos filósofos. Han acertado en el blanco³: la filosofía es un saber acerca de principios. La expresión «saber acerca de principios» tiene muchos matices: desde un sentido arquitectónico (el edificio hegeliano de las ciencias cimentado en ser-principio) hasta el laxo sentido aristotélico (principios primeros, principios particulares). Explico ahora la certeza del disparo y la referencia al sentido aristotélico de sabiduría.

Nos guste o no, la filosofía es una actividad intelectual. Aunque personalmente nunca me he preocupado especialmente por distinguir la filosofía de actividades como la crítica de arte, la literatura o la teología, lo cierto es que —contra algunos tipos de vitalismo ingenuo muy en boga— la filosofía es una actividad intelectual con pretensiones de universalidad y radicalidad. Significa esto que la filosofía estudia algo que los demás saberes y disciplinas no indagan: sus principios. Ni la física cuántica ni la creación literaria reflexionan sobre ellos. La filosofía es *prima facie* una serpiente que se muerde la cola, porque reflexiona sobre sí misma.

En este planteamiento deben hacerse dos precisiones: la noción de principios y la noción de sabiduría.

1) A lo largo de este artículo, utilizaré la noción de principio enunciada en *Metafísica V*: «a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce»⁴. Es decir, existen tres tipos fundamentales de principios: principios del ser, del hacer y del conocimiento. No todo principio, sin embargo, es igualmente primero. Existen principios propios de un saber específico: se trata de los principios

² El *Cambridge Dictionary of Philosophy* (edit. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995), recoge la siguiente definición. «Intuition, a non-inferential knowledge or grasp, as of a proposition, concept or entity, that is not based on perception, memory, or introspection; also, the capacity in virtue of which such cognition is possible».

³ Aunque quizá no sepan exactamente de qué blanco se trata. La figura del «blanco» es de Aristóteles, quien la usa, además, en un contexto bien interesante para el propósito de este artículo: «La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro es fácil. Lo prueba el hecho de que nadie yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en la puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil». (*Metafísica II*, 1, 993a 30ss)

⁴ *Met. V, I*, 1013a 17ss.

propios que reciben el genérico nombre de tesis. Una *thesis* es indemostrable dentro del ámbito en que vale como principio, pero es demostrable dentro de un ámbito más amplio. Esto es claro, por ejemplo, en disciplinas como la agrimensura, cuyos principios particulares son teoremas de la geometría. Euclides puede demostrar los principios de la agrimensura.

2) En *Metafísica I*, Aristóteles explora la noción de sabiduría, cuya esencia es ser conocimiento de causas y principios. Precisamente por ello, la sabiduría se dice de muchas maneras: cabe una gradación de la sabiduría en función de la gradación de los principios. El conocimiento de los principios de la agrimensura es una sabiduría terciaria respecto al conocimiento de los principios de la geometría, que vendría, a su vez, a ser una sabiduría segunda, respecto a una disciplina abocada al estudio de los principios de la demostración, que vendría a ser una sabiduría primera⁵. En este sentido, la noción de sabiduría es relativa, o si se prefiere, es funcional, pues depende del marco desde el que se estén considerando los principios.

En todo caso, cuando una disciplina indaga sobre sus propios principios, está adquiriendo el estatuto de «sabiduría». Esta es la relatividad de la filosofía a la que me he referido y que se encuentra esbozada en *Metafísica I*. La filosofía no es sólo una actividad intelectual (saber contenidos), es también una actitud ante los principios. Hasta aquí las precisiones.

Pero si bien es cierto que la filosofía aristotélica tiene un carácter relativo (los principios de la agrimensura son teoremas de la geometría), y por tanto cabe hablar de filosofías «más filosóficas» que otras —la ética asume principios de la filosofía natural— es también cierto que no cabe una progresión al infinito en este dar cuenta de los principios. Existen unos principios últimos, unos axiomas radicales de los diversos saberes y disciplinas. El caso *par excellence* es el principio de no contradicción (*Metafísica IV*). Otro de estos principios radicales es, a mi parecer, la inteligibilidad del mundo. La inteligibilidad del mundo no es un punto de llegada, es un punto de partida, de la misma manera que el axioma «nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto» no es una conclusión, sino que es un presupuesto implicado en cualquier desarrollo argumentativo. Se trata, por decirlo kantianamente, de condiciones trascendentales.

Es obvio —al menos para los *Aristotelian Scholars*— que tales principios no pueden ser adquiridos por vía de *discurso* racional. Entiéndase por discurso racional la actividad intelectual donde hay mediación, donde hay pasos, donde hay un proceso que puede ser expresado en términos lógicos. En otras palabras, el anclaje del conocimiento discursivo es lo no-discursivo. Si todo es discurrir, no es posible el discurso. Sin apelar a la captación inmediata de algún o algunos principios no es posible argumentar. Se trata de una tesis típicamente aristotélica.

⁵ *Met. I, 1,981b 27ss*: «Lo que queremos decir ahora es esto: que la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los primeros principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto no parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario y los conocimientos teóricos más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas».

Me temo que esta verdad elemental —sobre la que se ha escrito bastante— suele ser oscurecida, olvidada o soslayada, por muchas tendencias filosóficas actuales. Por un lado están quienes se resisten a reconocer lisa y llanamente que nuestra inteligencia tiene una dimensión no-discursiva (o expresado tímidamente, una función de *intellectus*). Considero que algunos hermenéutas y filósofos del lenguaje se encuentran en tal caso.

El círculo hermenéutico es insalvable —lo veo con claridad— si no recurrimos en algunos momentos a la intelección no mediada. Todo signo es interpretable y si para interpretarlo o para explicarlo utilizamos a su vez otro signo, ese signo será a su vez interpretable y así *ad infinitum*⁶. Podrán desarrollarse todo tipo de ingeniosas y sofisticadas distinciones y precisiones: el círculo vicioso de la hermenéutica termina por imponerse. La única manera de romper el círculo es rompiéndolo; vaya verdad de Perogrullo. Tuvo razón Alejandro Magno cuando «desnudó» el nudo gordiano con una espada. O aceptamos que hay algo que entendemos sin más (*simpliciter, haploos*) o terminamos por apretar más las cuerdas del nudo gordiano. Dicho confusamente, o hay algo que entendemos sin que nos lo expliquen, o no entendemos nada, porque siempre tendrán que explicarnos las explicaciones que nos den. La intersubjetividad no se alcanza únicamente prohijando las explicaciones.

Conjeturo que algunos filósofos del lenguaje ahondan el problema al evadir —subrepticia o abiertamente, lo mismo da— el recurso último a la intelección inmediata. Los juegos de lenguaje explican satisfactoriamente cómo utilizamos con sentido algunas palabras. Es el caso de Alicia cuando cae por el hoyo que desemboca en el País de las Maravillas. Mientras Alicia va cayendo —escribe Lewis Carroll— se pregunta «a qué latitud y longitud estaré». Precisa Carroll, Alicia no sabía qué quería decir latitud y longitud, pero pensaba que en esas circunstancias tales preguntas tenían sentido. Todos tenemos experiencias como la de Alicia. El uso de un término «explica» su significado (o mejor aún, es su significado). Pero cuando cuatro individuos se juntan a jugar al dominó, es porque saben las reglas y, porque *entienden* la reglas *saben usarlas*. Estaría dispuesto a conceder que los cuatro jugadores sólo saben usar las reglas de dominó, pero si son capaces de darse a entender —y lo son, pues han sido capaces de concertar una cita para el juego— es porque no todo son reglas. Hay algo anterior a las reglas o, mejor dicho, hay algo que no es regla. Entiéndase. No estoy negando el valor semántico de las reglas y usos del lenguaje: lo que sostengo es que la comprensión de tales reglas y usos es precisamente eso, una *comprensión*, una intelección. La regla última y los usos más coloquiales o primitivos del lenguaje no pueden ser explicados únicamente por otras reglas y usos. O los entendemos en

⁶ Quiero precisar un poco más. El problema no es que unos signos sean interpretables una y otra vez. Todo articulación de signos está abierta a nuevas interpretaciones; así, por ejemplo, el *Quijote* o la *Crítica del juicio*, admiten nuevas interpretaciones. El punto es que en todo lenguaje hay algo (muy poco, casi nada) que entendemos sin la mediación de una explicación. Creo que esta idea late en *Peri hermeneias*, 1, 16 a 1ss.

Reglón aparte merece el tema de la substitución de interpretaciones: hay interpretaciones que permanecen e interpretaciones que se desvanecen.

alguna medida sin discurso o no los entendemos y se acabó⁷. Una filosofía del lenguaje que se empeña en explicar el sentido del lenguaje única y exclusivamente a través de su uso⁸, arroja a sus seguidores en manos del círculo hermenéutico y, por tanto, o al solipsismo de lenguajes privados o a la aceptación de una intelección inmediata.

Ciertamente, estos filósofos del lenguaje tendrían una tercera posibilidad: concebir la «comunidad» lingüística como mónadas leibnizanas. Los sujetos aparentemente interactuantes no interactúan efectivamente entre sí, a pesar de que *prima facie* manejen las mismas reglas. En realidad, se trataría de lenguajes privados —de reglas y usos privados— que concuerdan entre sí, bien *per accidens* (en caso de ser ateos), bien por una armonía preestablecida. Si alguno de ellos estuviese dispuesto a suscribir una postura tal, le recomendaría una atenta lectura de Spinoza y los empiristas ingleses. A ellos dejaría el peso de la discusión.

Estos párrafos son suficientes, en mi opinión, para mostrar por qué considero acertado el énfasis puesto por algunos autores en la apelación a lo no-discursivo como instrumento filosófico. Ellos sí que dieron en el blanco. Se dieron cuenta de que el razonamiento discursivo no es suficiente para hacer filosofía.

El encanto de la filosofía aristotélica radica precisamente en haber reconocido el lugar privilegiado del *nous* en la actividad filosófica. Aunque ya me he referido extensamente al papel del *nous* en la filosofía aristotélica en otros lugares⁹, no quiero dejar de reiterar algunos puntos al respecto:

1) La filosofía primera es *nous* porque se refiere a principios primeros. No todo es *simpliciter* argumentable.

2) El círculo hermenéutico no tiene entrada en la filosofía teórica de Aristóteles, pues el hábito del *nous* garantiza la comprensión de algunas nociones últimas y presupuestos radicales¹⁰.

3) El recurso al *nous* como última instancia para escapar del círculo hermenéutico y, en definitiva, del escepticismo originado por una afán de argumentar y analizar todo, es postulado axiomáticamente. Es un principio no negociable, aunque sí discutible o, si se prefiere, es un principio indemostrable e inargumentable *secun-*

⁷ Cf. Alejandro LLANO: «L'immagine umanista dell'uomo. Riletture di una tradizione?» en Ignacio YARZA (de.), *Immagini dell'uomo*, Armando Editore, Roma, 1997, pag. 140ss.

⁸ Me parece que este es el caso —con una lectura poco benévola— de Alfred AYER en el capítulo III de la primera edición del viejo libro *Language, Truth and Logic* (1ª ed. 1936, 2ª 1946). Yo he consultado la edición de Camelot Press, Londres, 1962. También me parece que en la medida que sentido y uso sean identificables —no lo son completamente— en las *Investigaciones filosóficas* (n. 43) de Wittgenstein, se estaría propiciando el problema apuntado.

⁹ Cf. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Publicaciones Cruz, México, 1991.

¹⁰ Escribo «en la filosofía teórica», porque en la filosofía práctica de Aristóteles sí se da lugar a cierta circularidad: bueno es lo que los buenos hacen. *Ética nicomaquea* X, 5, 1176a 18ss: «*Deben ser placeros los que le parezcan así al hombre bueno y placenteras las cosas con que disfruta. Si lo que él considera desagradable otro hombre lo encuentra agradable, no hay por qué sorprenderse, porque los hombres tienen muchos modos de echarse a perder y corromperse; mas tales cosas no son agradables, excepto para los que se hallan en tal estado*». Cf. también X, 3, 1173b 20ss y X, 6, 1176b 24ss. Mi propuesta para escapar al círculo: las virtudes naturales. Cf. *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz, México, 1996, cap. II.

dum se, pero argumentable *secundum quid*. En el siguiente apartado me referiré a ello.

4) La filosofía aristotélica asume el *nous*, pero no se agota en la intelección inmediata de principios y axiomas. Lejos de Aristóteles se sitúa esa actitud «mística-filosófica» de la que con motivo desconfiaron los primeros neopositivistas.

5) Una teoría sobre el *nous*, o bien está construida (legitimada) desde el discurso racional, en cuyo caso es cuestionable que se trate de una teoría verdaderamente trascendental (sería una teoría sobre las condiciones de posibilidad de todo saber elaborada desde aquello cuya posibilidad se discute), o bien está construida desde el *nous* mismo, en cuyo caso, se tratará de una teoría más bien pobre desde un punto de vista explicativo (el *nous* no es explicativo sino intuitivo). Aristóteles, siendo consistente con sus supuestos, no desarrolla una amplia teoría de los primeros principios porque la amplitud sería, cuando menos, sospechosa (sobre este punto volveremos también más tarde).

6) Aristóteles es increíblemente parco en su recurso al *nous* como instrumento para legitimar afirmaciones teóricas. Es lógico: si el *nous* es instrumento para conocer primeros principios, no será muy frecuente su uso, pues los primeros principios, si son efectivamente primeros, deben ser pocos. No puede haber muchos primeros principios¹¹.

7) Finalmente, conviene reiterar que el *nous* aristotélico no es una «intuición» despojada de una base sensible. No es una facultad o potencia que capte «esencias» sin previa experiencia. El *nous* aristotélico es *epagogê*, la inducción descrita en *Analíticos posteriores* II, 19.

3. La filosofía como argumentación

Cabe una segunda tendencia: concebir la filosofía como discurso, como raciocinio, como mediación con pasos y procesos. Es la tentativa de una filosofía científica, entendida la ciencia como conjunto de raciocinios, argumentos, análisis o demostraciones sistemáticamente expuestos. Autores como Descartes y los neopositivistas representan esta tendencia.

¹¹ Reconozco que carezco de un argumento decisivo para defender esta tesis. No hay ninguna razón contundente para afirmar que los principios primeros tienen que ser pocos. Es concebible, al menos lógicamente, un sistema con muchos axiomas. En todo caso, habría que echar mano de argumentos de conveniencia: un sistema lógico con muchos principios es un sistema poco económico. Es probable, sin embargo, que en la metafísica aristotélica se pueda encontrar algo así como un principio de economía o sencillez que tienda a resolver la variedad en la unidad, la complejidad en la simplicidad. De ser así, habría ahí un argumento. Alguna luz pueda dar el pasaje de *Metafísica* I, 2, 982a 25ss: «Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la aritmética, por ejemplo, es más exacta que la geometría)».

Alguna luz puede arrojar también *Física* VIII, 6, 259 a 7: «Por lo tanto, si el movimiento es eterno, el primer moviente, si es uno, será también eterno; y si son más de uno, habrá una pluralidad de tales movimientos eternos. Pero hay que pensar que es más bien uno que muchos, o finitos más bien que infinitos. Pues cuando las consecuencias son las mismas, tenemos que suponer siempre que las causas son más bien finitas que infinitas, puesto que en las cosas naturales lo finito y lo mejor ha de prevalecer, cuando es posible, sobre sus opuestos».

No sé hasta que punto el análisis puede equipararse con un argumento (pienso ahora en el análisis realizado por los filósofos del lenguaje anglosajones y en la *diairesis* platónica). Sin embargo, ambos tienen en común la mediación, es decir, la presencia de términos medios entre el punto de partida (*input*) y el punto de llegada (*output*)¹². El análisis despedaza, divide un término en otros términos. El argumento remite a una proposición o un hecho distinto de la conclusión. Argumentar es avalar una *output* con «buenas razones»¹³. En el conocimiento no-discursivo no hay nada entre el *input* y el *output*. Tanto en el análisis como en el argumento hay algo entre el *input* y el *output*. Precisamente por ello, los argumentos y análisis son valiosos para establecer la intersubjetividad. Como hay algo entre el *input* y el *output*, en caso de disputa se recurre a eso que está «entre» el *input* (del que ambos parten) y el *output* (en el que ambos difieren). Ese «entre» permite establecer la comunidad de pensamiento entre los sujetos que difieren.

Esta es precisamente la propiedad cautivadora que origina la fascinación y atracción ejercida por la argumentación y el análisis sobre los filósofos: su capacidad de poner de acuerdo, de zanjar diferencias, de resolver disputas. La ciencia es atractiva porque es intersubjetiva. El eterno problema de la filosofía es, por el contrario, su cuestionable intersubjetividad. Frente al riesgo del solipsismo filosófico —una filosofía privada— la argumentación y el análisis se antojan como un portillo de escape. De esta suerte, la filosofía quedaría redimida y abierta al progreso, pues el quehacer filosófico es tejer y destejer la tela de Penélope cuando las posturas rivales son irreductibles unas a las otras. Por el contrario, las ciencias progresan gracias a que los conocimientos se argumentan, lográndose así la ansiada intersubjetividad o su estatuto —usando una expresión más blanda— de conocimiento público¹⁴. Este carácter público de la ciencia consiste, fundamentalmente, en que sus proposiciones pueden pasar de mano en mano, y ser juzgadas y criticadas por una audiencia racional e imparcial. Por el contrario, una «intuición» no puede ser demostrada, verificada, contrastada, o confrontada por una comunidad: es una experiencia subjetiva¹⁵. Pero la racionalidad de una experiencia absolutamente subjetiva, puede ponerse en duda. Una racionalidad privada poco tiene de razón. Téngase en mente *Peri hermeneias* 1.

¹² Con toda intención no utilizo las palabras «premisa» y «conclusión». Utilizarlas llevaría a dejar de lado el análisis platónico de las ideas.

¹³ No entraré en la discusión sobre lo que es una «buena razón», que no es sino la discusión sobre la definición de argumento. Me parece suficiente con señalar que yo encuentro una definición metafísica y una definición dialógica de «buena razón». La definición metafísica: buena razón es una verdad evidente. La definición dialógica: *P* es una buena razón cuando *P* es aceptada tanto por el proponente como por el oponente. El encanto de estas definiciones es que ambas son compatibles.

¹⁴ Cf. John ZIMAN: *El conocimiento público. Un ensayo sobre la dimensión social de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pag. 22ss. No podemos soslayar, en efecto, que a partir de los años sesentas se han publicado estudios que cuestionan que los resultados científicos sean aceptados por la evidencia de los argumentos que los avalan. Piénsese en autores como Feyerabend.

¹⁵ El problema salta a la vista: toda experiencia es subjetiva. Incluso los usos del lenguaje tienen una dimensión subjetiva. La dimensión pragmática del lenguaje —su uso— no agota el lenguaje. Este «plus» subjetivo del lenguaje es irrelevante para su uso.

Aristóteles no estuvo eximido de la fascinación de la argumentación. No es otra cosa *Metafísica IV*, sino el intento de argumentar lo indemostrable¹⁶. Expresado arquitectónicamente, se trata de una cimentación de los cimientos. En *Metafísica IV*, Aristóteles argumenta la condición de posibilidad de toda argumentación y análisis¹⁷. En el inciso anterior afirmé que los principios primeros son inargumentables *simpliciter*, en este inciso sostengo que son argumentables *secundum quid*. En este caso, el *quid* del argumento es la disposición de otro a negar la validez del principio de no contradicción. Bien Protágoras, bien Heráclito, o con quien Aristóteles estuviese discutiendo, su oposición es la condición de posibilidad del argumento en favor de la condición de posibilidad de todo conocimiento. Los opositores del principio de no contradicción posibilitan su fundamentación a través de su negación¹⁸.

Realmente Aristóteles contempla dos tipos de opositores: los ignorantes y los pertinaces¹⁹. Los ignorantes no presentan especial problema, pues niegan el axioma por falta de preparación. Una explicación adecuada del significado del axioma o la solución de las aparentes aporías producidas por el principio de no contradicción, por ejemplo, reducen su oposición a aceptación; no así los pertinaces, quienes, por decirlo en terminología moderna, están fuera del sistema y de alguna manera son inmunes a los argumentos generados dentro de éste.

El argumento contra tales opositores es bien sencillo y queda reducido —en todas sus enunciaciones— a un argumento pragmático. Si el oponente niega el principio de no contradicción, habla; si habla, sus palabras tienen pretensiones de sentido. El principio de no contradicción es condición de posibilidad de significado de las palabras, luego, los opositores aceptan el principio de no contradicción, pues al hablar lo usan.

Se trata de un argumento dialéctico que depende, por tanto, de que el oponente acepte entrar al juego dialógico. El que el oponente hable con Aristóteles es tomado como un aceptación tácita de haber aceptado el juego dialógico, y por tanto, el principio de no contradicción.

¹⁶ Popper ve con claridad el problema y su solución —voluntarista— lleva de la mano al anarquismo epistemológico de Feyerabend. Cf. POPPER: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1977, pag. 99ss.

¹⁷ Llano habla, incluso, de «deducción trascendental del libro gamma». Cf. Alejandro LLANO: «Metafísica de la deducción trascendental» en *El hombre: immanencia y trascendencia*, *Actas de las XXV reuniones filosóficas*, vol II, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pags 1139 ss.

¹⁸ En estricto sentido, no se trata de un argumento (silogismo) sino de una refutación. *Refutaciones sofísticas* 1, 165 a 1 ss: «El razonamiento (silogismo), en efecto, parte de unas cuestiones puestas a modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento (elegios) con contradicción en la conclusión». Llamo la atención sobre algunos de los sentidos ordinarios del verbo *elegjô*: insultar, injuriar, censurar, despreciar, rechazar, tener en menos, mostrar, poner a prueba.

¹⁹ *Met. IV, 5, 1009a 15ss*: «Pero la manera de enfrentarse con el adversario no es la misma con relación a todos, pues unos necesitan persuasión y otros coacción. Cuantos, en efecto, llegaron a pensar así desde la duda, su ignorancia es fácilmente curable (pues el enfrentamiento con ellos no es en orden a las palabras, sino en orden al pensamiento). Pero a cuantos hablan por hablar no se les puede curar más que refutando lo expresado en la voz y en las palabras». García Yebra, cuya edición utilizo, traduce *bias* por «constreñimiento». Yo opto por «coacción».

No abundaré más en este punto, pues ya lo hecho en algunos otros lugares²⁰. Además, quiero reservar la dimensión hermenéutica de este argumento al siguiente inciso.

En todo caso, quiero hacer tres observaciones a la concepción aquí esbozada de la filosofía.

1) Como es sabido, el *Discurso del método* es un monumento al análisis. El término del análisis (lo inanalizable) es lo claro y distinto. Ahora bien, lo claro y distinto sólo puede ser objeto de *intuición intelectual*, precisamente por su carácter de no-analizable (o de intuición sensible, sensación, en el caso de que se tratara de un autor empirista).

La filosofía que analiza todo tiene que detenerse en un punto, que ya no es una mediación sino una inmediatez. El puritanismo metodológico de Descartes lo lleva a aceptar la existencia de una intuición intelectual.

Los análisis más finos en las obras de Descartes, Spinoza y Leibniz ponen de manifiesto que, tras una «inflación» de la razón mediadora o argumental, llega el momento de la inmediatez intelectual. Es el momento de la intelección inmediata: es *nous*.

Algo paralelo ocurre en los autores empiristas. Las ideas se analizan hasta descomponerse en partículas elementales inanalizables: las sensaciones. Éstas sólo pueden ser objeto de una «intuición sensible».

2) En *Analíticos Posteriores* II, 19, Aristóteles cierra el camino hacia una deducción *ad infinitum* de los *arjai*. Una demostración de los axiomas no es posible: sería una pseudo demostración.

3) Una concepción eminentemente argumentativa o analítica de la filosofía debe tener en cuenta que toda argumentación tiene lugar en el seno de una tradición. No es posible argumentar asepticamente, si por asepsia se entiende el rechazo del marco de una tradición.

4. La filosofía como tradición

La sabiduría aristotélica es dual: *episteme* y *nous*. No obstante, la sabiduría no se agota en su estatuto de hábito intelectual. Tiene, por decirlo ambiguamente, un lugar en el mundo. La racionalidad sapiencial aristotélica tiene en la *polis* su lugar. La *polis* no debe ser entendida como el simple *ubi* físico²¹, es, ante todo, una tradición.

²⁰ Cf. ZAGAL: «La defensa pragmática del principio de no contradicción: comentario a *Metafísica* IV», *Tópicos*, 3 (1992), pag. 61ss. Un texto clásico es R. M. DANCY: *Sense and contradiction: a study in Aristotle*, Riedel, Dordrecht-Boston, 1975.

²¹ Escribe Arendt: «La polis, propiamente hablando no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal y como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. 'A cualquier parte que vayas serás una polis': estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar» Hanna ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993 (1ª ed. en inglés 1958), pag. 221.

Tradición es racionalidad: lenguaje, sistema de valores, creencias, reglas, costumbres. En consecuencia, la tradición no es *simpliciter* pasado; al contrario, es presente. La tradición no es exclusivamente un depósito que los antepasados entregan a los vivos como patrimonio. Esta sería una concepción inerte (y moderna) de la tradición. La tradición es más un lenguaje que un objeto. Es más una relación vital que una reflexión²². La tradición es viva porque incluye los principios de la racionalidad, los contenidos racionales hasta ahora creados, y las condiciones de posibilidad de futuras creaciones racionales. Recogiendo parcialmente la noción aristotélica de *arje*, podría decirse que la tradición es el conjunto de principios desde el cual se conoce y se transforma la realidad²³.

Me parece que para Aristóteles únicamente se puede ser sabio —poseer el hábito de la *sophia* descrito en *Nicomaquea* VI— viviendo en el mundo griego, en la tradición de la *polis*. No es casualidad que Aristóteles considere el ocio como una de las condiciones de la sabiduría (*Metafísica* I). Sin ese mínimo de independencia económica —disfrutada también por las élites egipcias y babilónicas— no es posible desarrollar el hábito de la sabiduría. Tales condiciones socioeconómicas son constitutivas de lo que llamo tradición. El ocio es un principio de la sabiduría, pues desde una situación de ocio «se hace» filosofía.

Pero, continuando con el caso de babilonios y egipcios, no basta con una infraestructura adecuada, es menester una actitud ante la naturaleza: el famoso buscar *logos*, presente ya en los primeros presocráticos, o si se prefiere, la capacidad de admiración, reconocida por los griegos como origen de la filosofía²⁴. Lo maravilloso, lo admirable, *thaumatos*, no puede considerarse en manera alguna como un «contenido», como un simple objeto o un conjunto de proposiciones. La capacidad de admiración es una actitud, un modo de acercarse a la naturaleza que se adquiere —sobre todo— por tradición, o mejor dicho, es parte de la tradición. Tenemos, pues, dos elementos de la tradición, ocio y capacidad de admiración, los cuales posibilitan la sabiduría aristotélica. Ninguno de estos elementos es un «contenido» o una tesis. Son condiciones socioeconómicas y actitudes mentales, no proposiciones teóricas. *Thaumatos* es también un principio de la filosofía, pues desde el *thaumatos* —desde lo admirable— se hace filosofía.

Otro aspecto de la tradición son las autoridades, especialmente las poéticas. Homero y Hesíodo, por ejemplo, son un punto de referencia obligado de Platón y Aristóteles. La existencia precedente de Homero y Hesíodo condicionó la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos ponderan de muy diferente manera el valor específico de tales poetas, pero lo cierto es que los dos filósofos tienen que referirse a ellos. (La desconfianza de Platón y la simpatía de Aristóteles son irrelevantes para mi

²² Cf. GADAMER, *Verdad y método*, Trad. A. Agud y R. de Agapito Ed. Sígueme, Salamanca, 1984. vol. I, 434

²³ Con toda intención soslayo los principios del ser («principio es aquello desde o cual algo *es*, *se hace* o *se conoce*). Los principios del ser —los principios naturales, jugando con el título del célebre opúsculo de Aquino— no son tradición, como explicaré más adelante.

²⁴ Cf. *Met.* I, 2 982b 12ss; *Teeteto* 155.

propósito). No es aventurado suponer que la filosofía de Aristóteles no sería la misma sin Homero y Esquilo (por ejemplo, no se hubiera escrito la *Poética*, o al menos no se hubiera escrito la *Poética* que nosotros conocemos). Lo famoso y reconocido (*endoxos*) es también un principio desde el cual se hace filosofía, aunque su carácter de principio es relativo: se trata de un principio desde el cual se comienza una investigación en sentido metodológico, no un principio desde el cual se demuestra una conclusión.

Sin embargo, las *auctoritates* no son únicamente un resumen de creencias comúnmente aceptadas. La importancia de los poetas en la conformación de la tradición donde tiene lugar la filosofía aristotélica no se agota en los contenidos —el conjunto de conocimientos— recogidos en la *Iliada* o la *Teogonía*, también importa la actitud estética y las reglas de valoración transmitidas implícitamente. La muerte de Héctor y los funerales de Patroclo son irrelevantes para la sabiduría aristotélica. Tales acontecimientos afectan poco a la sabiduría aristotélica. En cambio, el estatuto paradigmático de Ajax o Aquiles, esforzados y valientes, es determinante en la *Política* y en la *Nicomaquea*. No creo que Aristóteles piense *a priori* que la valentía es algo bueno, y elija la figura de Aquiles como un mero ejemplo; es que Aristóteles aprendió —como cualquier muchacho griego— que Aquiles es un modelo válido de comportamiento. El contacto de Aristóteles con *La Iliada* fue previo al desarrollo de una teoría ético-política. La recitación de las rapsodias homéricas encamina la visión aristotélica de la *areté*. Aristóteles se nutrió y creció en una tradición literaria.

De lo dicho hasta ahora se sigue que, en cierto sentido, la filosofía aristotélica parte de principios que de alguna manera (el remarcamiento no es banal) son previos al filosofar. Líneas adelante explicaré en qué sentido *no* es exacta esta afirmación. Prefiero, por lo pronto, ir cubriendo un frente que se ha abierto: el escepticismo.

Mientras algunos extraen consecuencias relativistas y escépticas de este hecho (conocemos *en* una tradición), a mí me parece que se sigue justamente lo contrario. La tradición no es una impedimento para conocer la verdad, es la única manera de conocer la verdad. Dado que el hombre es un ser histórico es obvio que nuestro conocimiento de la verdad siempre tiene lugar a partir de una comunidad dada y a partir de un momento dado. La tradición es principio de la filosofía. Considero imposible, por tanto, un acercamiento puro y abstracto a «la verdad», al margen de la propias circunstancias. El hombre es *logos*, *physis* y *ethos*; no puede prescindir de ninguno de estos aspectos a la hora de conocer²⁵. Me temo que son muchos quienes aún mantienen una concepción platonizante de la verdad: la Verdad —verdad abs-

²⁵ El hombre es un ser histórico, pero no exclusiva ni radicalmente histórico. Es histórico porque es *naturalmente* histórico. El que *todo* hombre sea histórico y temporal implica que una dimensión de nuestra naturaleza *no* es histórica. Hay un aspecto suprahistórico que explica porque la especie humana *siempre* ha sido histórica. Es obvio que no puedo suscribir *Ser y tiempo*, donde Heidegger afirma, por ejemplo, «el fundamento ontológico original de la existencialidad del ser-abi es la temporalidad» o también «la temporalidad constituye el sentido original del ser-abi» (pag. 256 y 257 respectivamente, de la versión de José Gaos, Fondo de cultura económica, México). Todos los parágrafos 72-77 de *Ser y tiempo*, bajo el epígrafe general «Temporalidad e historicidad» tratan de un modo u otro de este tema. Ver en especial, referencias explícitas al concepto de tradición, pags. 414, 416, 417 (ed. cit.).

tracta, aunque se escriba con mayúsculas— en el mundo de las Ideas. Tal verdad no existe ni para Aristóteles ni para el cristianismo.

Para Aristóteles, porque —como acertó a pintar Raffaello en el fresco *La Escuela de Atenas*— la Verdad atemporal de Platón está «temporalizada» (encarnada) en las cosas. Quizá hemos sido demasiado duros con Rafael al etiquetar como simplista y caricaturesca la mencionada pintura. En esencia Sanzio tiene razón: las Ideas son deportadas por el Estagirita al mundo físico (*physis*). Que esto sea una versión cosificante de las esencias —una variación del *ghost in the machine* atacado por Ryle— es algo que no me atañe ahora²⁶. En todo caso, los accidentes aristotélicos no son atributos separados de la substancia (eso sería platonismo encubierto), sino estados de la substancia. No existe una pulpa esencial recubierta con una cáscara de accidentes²⁷.

Más interesante es el caso del cristianismo. Nos encontramos con una Verdad —esta sí con mayúscula— que no es abstracta, sino personal. Con un Dios-Verdad, garante de la verdad de las criaturas, pues cada una de ellas refleja finitamente la verdad del creador. En el mundo natural hay verdad porque hay creación. Conocemos las cosas porque algo tienen de divino. Incluso la temporalidad de las criaturas es también un reflejo de la perennidad divina: a través del tiempo —es decir a través de la pluralidad y de la actividad— las criaturas manifiestan más aspectos de la Verdad atemporal que si fuesen puramente estáticos. Así como un cuadro cubista proporciona una imagen más completa —más cabal— de un cuerpo, pues son muchos los puntos de vista, y así como la filmación de una gacela en movimiento nos da una visión más «verdadera» de lo que es un gacela, así las criaturas —el ser humano en primer lugar— reflejan mejor la Verdad divina a través de la temporalidad²⁸.

En consecuencia, veo en el cristianismo una especie de seguro contra una volatilización de la verdad. La tradición no trivializa la verdad —no la aniquila en la pura temporalidad— porque la temporalidad es el modo de ser de la verdad natural. Subrayo, una vez más, que ese «modo de ser» es un modo querido expresamente por Dios como manifestación finita de su infinita Verdad. Se trata —tal vez— de un broche de seguridad que funciona como remitente: la temporalidad y espacialidad de la verdad terrena remite a la intemporalidad e inespacialidad de la verdad divina. La

²⁶ El magnífico artículo de F. INCIARTE, «Metafísica y cosificación: la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica», *Anuario filosófico* vol. X, n.1 (1977) pags. 131ss., supera esta burda interpretación de la substancia, que, evidentemente, yo no sostengo.

²⁷ Cf. nota 18 sobre Heidegger y la necesidad de una naturaleza ahistórica como fundamento de la historia. Reitero mi observación: para que haya movimiento debe existir un sujeto del movimiento. Si todo cambia, no hay sujeto del cambio: hay una sucesión instantánea de entidades inconexas las unas con las otras. Sin embargo, esta observación debe ser tamizada a la luz de dos artículos magníficos de Inciarte: «Substancia y accidentes entre Aristóteles y Kant» y «El instante y los instantes», en *Una consideración metafísica del problema unidad-pluralidad*, Actas de las V Jornadas de actualización filosófica, Universidad de La Sabana - Universidad de Los Andes, Bogotá, 1996, pag. 14ss.

²⁸ Por supuesto, esta observación está teológicamente colmada y desbordada por el *Logos* del Padre hecho hombre, Verdad eterna que se manifiesta temporal y culturalmente (*et Verbum caro factum est*, donde *esse caro* no significa una impostura, sino una auténtica en-carnación, una asunción de la naturaleza humana).

tradición manifiesta la condición creada del entendimiento humano. Tienen razón quienes advierten la incompatibilidad del cristianismo con un escepticismo o relativismo radical.

Queda una objeción más fina y de inspiración nietzscheana: la inconmensurabilidad de las tradiciones. Se trata, en efecto, de pasarme la factura por entender el conocimiento como acercamiento, como focalización angular, como horizontes o perspectivas sobre la verdad. La objeción se articularía más o menos así: concedo, la tradición —condición de temporalidad y espacialidad de la verdad— es una perspectiva de la verdad, pero de ahí no se sigue que seamos capaces de armar todas las caras de la verdad (visión global), y por ende, tampoco podemos juzgar la validez de la perspectiva, de la aproximación de otros hacia la verdad. Todas las tradiciones rivales son verdaderas. Jaque a la verdad. Es menester mover las piezas contra el nietzscheano.

5. Tradición y meta-tradición

¿Qué posibilidades tiene la filosofía de convertirse en una meta-tradición? ¿Puede la filosofía tener un punto de vista «objetivo»? Vale la pena enunciar la objeción contra la conmensuración de las tradiciones de nueva cuenta: 1) Toda sabiduría está insertada y construida en una tradición. 2) Toda sabiduría es una tradición. 3) Por tanto, los principios que forman parte de una tradición no pueden ser puestos en duda desde la misma tradición. El planteamiento no puede ser más aristotélico. Precisamente por esta imposibilidad de dudar de los principios inervadores de la propia tradición es por lo que las tradiciones *prima facie* son inconmensurables entre sí. Nadie puede entender —parecería— una tradición distinta de la propia. Nadie es capaz de escapar a su propia tradición para conocer otra, o mejor aún, nadie es capaz de salir de las tradiciones para observar todas las tradiciones desde fuera y valorar —entonces— cada una de ellas. Es una quimera contemplar el poliedro de la verdad desde lejos, pues siempre estamos encima de una de las caras de la figura.

Así las cosas, Aristóteles —como cualquier otra sabiduría— está encarcelado dentro de los límites de su propia «verdad» (tradición). El diálogo es imposible.

La objeción es aguda. No obstante, antes de proponer una manera de escapar a ella desde dentro, quiero apuntar una contra-objeción que por simple e ingenua suele ser despreciada. Concedamos por estrategia a los corifeos de la posmodernidad la conclusión «las tradiciones son inconmensurables». ¿Por qué se afanan entonces en defender sus tesis? ¿Por qué se enfadan ante las tradiciones «totalitarias» de la verdad? ¿Por qué quieren ser leídos? Serán todo lo inconmensurable que se quieran las tradiciones, pero el hecho de que sepamos que no estamos de acuerdo es ya un punto en el que estamos de acuerdo. Es un punto de confluencia entre las tradiciones aparentemente inconmensurables. Y si resulta —como quieren algunos— que ni siquiera somos capaces de percatarnos de que no pertenecemos a la misma tradición, ¿qué sentido tiene preguntarse por la conmensurabilidad de las tradiciones? La pregunta por la conmensurabilidad de las tradiciones sólo puede hacerse porque se tiene una conciencia de la propia tradición, lo que es, en cierta manera, superarla.

Enseñar filosofía, estudiar a Nietzsche, la proliferación de los estudios asiáticos y africanos, la sensibilidad para los derechos de las minorías, las discusiones entre intelectuales son muestras de que al menos en algo estamos de acuerdo: «estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo», o en el peor de los casos, nos preocupamos por saber si estamos o no de acuerdo. La contra-objeción es simple, llana e ingenua. Pero no es deleznable, merecería, al menos, una refutación muy atenta de quienes niegan la posibilidad de conmensurar tradiciones.

6. Meta-tradición y Metafísica IV

Propongo leer *Metafísica IV* como *tour de force* de hermenéutica. La discusión más radical que puede tener Aristóteles —y todo pensador— es sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento. Para Aristóteles, el principio de no contradicción es el axioma *par excellence*. El principio más radical, pues está presupuesto en todo discurso racional y en toda intuición intelectual. Al menos eso piensa el Estagirita.

El encanto del libro gamma es su bivalencia. El Estagirita no abandona su postura pero entiende la del otro. Aristóteles se niega a dar una demostración de lo que es indemostrable, a saber, el principio de la demostración. Pero simultáneamente Aristóteles acepta discutir con el oponente en los términos del oponente. Me explico, Aristóteles toma en serio al oponente; «tomarlo en serio» significa que Aristóteles reconoce en el oponente a un interlocutor que realmente quiere decir algo. Para Aristóteles el oponente realmente quiere comunicar algo. El argumento aristotélico ya ha sido mencionado: si el oponente quiere comunicar algo, sus palabras deben significar algo, pero si significan y no significan, o si significa algo y no-algo (lo mismo da), entonces no significan. Luego, la postura del oponente asume el principio de no contradicción.

Pero Aristóteles va más allá. Si el oponente no quiere expresar nada —si él mismo no se toma en serio a sí mismo— entonces, le da lo mismo ser escuchado que no ser escuchado. Pero como no guarda silencio, entonces quiere ser escuchado. Y querer ser escuchado presupone el principio de no contradicción.

Aristóteles no está negociando sus principios. Negociarlos sería un suicidio lógico y epistemológico. Las reglas del pacto no pueden ser pactadas. Pactar las reglas de un pacto nos llevaría a una sucesión infinita de pactos: al final —porque tarde o temprano tendrá que haberlo— se aceptarían algunas reglas de una manera inmediata. La innegociabilidad de los principios últimos es, por decirlo así, la dimensión dogmática de su axiomática. Los principios se inducen, no se argumentan. Pero *secundum quid*, en cuanto hay un oponente, cabe una argumentación auténtica. Se trata de un ciclo argumentativo que es desencadenado por el ponente. No se debe perder de vista este punto. Es el ponente quien inicia la argumentación; por ello, el Estagirita habla de refutación más que de demostración. Lo interesante es que se trata de una refutación en los términos del oponente, si bien —hay que hacerlo notar— se trata de los términos implícitos y no sólo de los explícitos. Es la cualidad misma de oponente lo que hace al oponente vulnerable. El oponente *qua* oponente asume el principio de no contradicción.

Finalmente, se trata de una argumentación cuya contundencia proviene de su carácter retórico. La posición del oponente es inverosímil. No le da lo mismo caer que no caer. Esta discusión podría ser acusada de utilizar un argumento *ad hominem*, intentando descalificar a Aristóteles como prepotente e irónico. No discutiré esta lectura. Propongo, en cambio, otra interpretación: el recurso a lo verosímil manifiesta el afán aristotélico por encontrar los puntos en común con el oponente para poder discutir desde esa *comunidad* de creencias. Aristóteles es astuto y sitúa la discusión fuera —en parte— del ámbito estrictamente filosófico. Al referirse al campo de la vida práctica (caer o no caer en el pozo), el Estagirita está colocando la discusión en un terreno donde el oponente y Aristóteles están de acuerdo *de facto*: el mundo cotidiano. La vida diaria está por encima, o mejor dicho, no se identifica con las tradiciones filosóficas. Afortunadamente no toda la vida de un filósofo son especulaciones filosóficas. Gracias a ese resquicio, Aristóteles puede empezar a discutir con el negador del principio de no contradicción.

Guardando las debidas distancias, podría decirse que así como el lenguaje ordinario es el metalenguaje de un lenguaje artificial, algunas creencias de vida cotidiana son una «metateoría» de la filosofía. Tesis esta que puede resultar más o menos escandalosa (cuando no desilusionante) para un filósofo racionalista; pero es que, a pesar de la glorificación que Aristóteles hace de la vida teórica, late en el fondo del aristotelismo un deje de escepticismo sobre algunos usos de la razón (recuérdese que el entendimiento práctico no es exacto) que tiene como contrapartida una confianza plena en el conocimiento inmediato de algunos aspectos de la realidad (por ejemplo, la existencia del movimiento).

7. El punto de arranque de la tradición

Sería ingenuo hablar de una conmensuración cabal de todas las tradiciones sapienciales. Es imposible —al menos *de facto*— hacer una traducción perfecta y completa de toda una tradición a los términos de otra tradición. Sin embargo, cabe hablar de una confluencia de las tradiciones. Todas arrancan de algo: la *physis* en su sentido más burdo. Podrá discutirse si es lo mismo *physis* para un griego contemporáneo de Tales que para Kant; podrá dudarse incluso si existe la *physis* y objetarse que es una categoría occidental. Sea como sea, los hombres tenemos que beber agua o algo que se le parezca. Podrá estar todo lo «culturizada» que se quiera (agua mineral, agua baja en sales, horchata, coca-cola o champaña), el hecho es que o ingerimos líquidos o nos deshidratamos. Una «sabiduría» o tradición del agua (lo mismo la del *arje* de Tales, que la ingeniería hidráulica alemana o la cultura yanqui de la potabilidad) parte de algo que no viene dado en ella misma: el agua.

Me explico. La tradición se construye sobre la naturaleza. En esta ocasión, no se trata de una metáfora arquitectónica. Se trata de una realidad física y palpable. La cultura requiere, por ejemplo, del cerebro humano. Este cerebro podrá no existir en estado «puro», por aquello de que los hábitos alimenticios de la madre o las mezclas raciales de los progenitores inciden en la formación de los lóbulos cerebrales; podrán

incluso desarrollarse «prótesis» para el cerebro. El hecho —y subrayo la palabra «hecho»— es que la tradición y la cultura parten de hechos. Cualquiera que sea la significación de la resbaladiza palabra «hecho», los «hechos» no son «pura nada», son algo. La tradición humana depende siempre de ese «algo» que sea lo que sea no se agota en pura tradición. Quizá la mejor manera de mostrarlo sea a través de la conciencia de la propia tradición. Si todo fuera pura tradición, ¿cómo explicar los límites del hombre? ¿cómo explicar que la tradición no logre todo lo que se propone? Siempre hay algo incultivado, algo que queda fuera de la tradición humana.

Precisamente porque no todo es tradición, porque somos *physis*, es por lo que las diversas tradiciones pueden comunicarse entre sí, al menos para advertirse mutuamente que no son iguales, que son distintas. Hay un punto en común. Hay una universalidad de las afecciones. Recuérdese *Peri Hermeneias* 1. No estoy pretendiendo que se trate de una creencia común, de unas tesis o un conjunto de enunciados (podría intentarse, pero no lo haré). Se trata de un lugar común de partida. Donde la palabra «lugar» debe tomarse en un sentido más literal que metafórico.

Permítaseme un ejemplo. Dos individuos se encuentran en los extremos contrarios de una montaña. Como la montaña se sitúa en una frontera internacional, recibe en una parte el nombre «*Black Mountain*» y en la otra, el de «*Montaña mágica*». Aun más: uno de los hombres es un geólogo renombrado. Sabe que *Black Mountain* es un volcán apagado del tipo Stromboli, de poca antigüedad. El otro paseante, en cambio, pertenece a una secta religiosa que adora a las montañas como divinidades naturales. Ambos deciden caminar y parten en direcciones diametralmente opuestas. ¿Han partido del mismo lugar? Sí y no. Las razones de la negación son patentes: la cultura de la montaña hace que la misma montaña sea «dos» montañas. Pero han partido del mismo lugar, pues su ruta está decisivamente marcada por su punto de partida: han partido desde una latitud y longitud dada, aunque en direcciones opuestas. La ruta está condicionada y marcada decisivamente por el punto de partida.

Algo así ocurre con la *physis*. En el momento en que hablamos de ella, la cultivamos, la hacemos tradición. No obstante, ello no implica la ausencia de un punto de referencia, o mejor dicho, un lugar de partida (pues referencia ya tiene una connotación semántica). La definición aristotélica de principio es particularmente adecuada para expresar mi idea: principio es aquello desde lo cual algo es, se hace o se conoce. Esta noción tiene el encanto de no circunscribir «principio» a una expresión lógica, ni siquiera a un pensamiento o sensación. La naturaleza —en su sentido más basto y burdo— es principio de la tradición. Un principio cuyo contenido se conoce a través de la tradición, pero cuyo estatuto de principio —de comienzo— es independiente de su elaboración cultural. Así como he afirmado que la tradición es uno de los principios de la filosofía, en cuanto que es a partir de una tradición como se hace filosofía, niego a la tradición el estatuto de principio último de la filosofía. El principio último

de la filosofía es la *physis*²⁹. La naturaleza es un punto de partida de la tradición, y por ende de la filosofía. La tradición no agota la realidad —no agota «nuestra» realidad. Existe un *plus*: la naturaleza. Pero cuando digo «*plus*» no se debe entender como algo —un trozo, una cosa— que queda afuera de la tradición. Cuando digo *plus*, lo que estoy indicando es que el principio de la tradición es la naturaleza, pero no en calidad de axioma, pues un axioma es ya una expresión lingüística, sino como un lugar de partida (reitero el caso de la montaña).

¿Hasta donde puede decirse que la filosofía aristotélica supere su propia tradición para colocarse en un mirador «objetivo, imparcial y externo» a las tradiciones? El alcance más relevante se logra, en mi opinión, en *Metafísica IV* y —paradójicamente— en la *Política*. Sin embargo, no se trata de un «salir» de la tradición para ser objetivos. La tradición es condición de posibilidad del conocimiento, no un obstáculo. Lo interesante de *Metafísica IV* y *Política* es la conciencia de la propia tradición.

En esta última obra, donde los condicionamientos culturales del Estagirita afloran continuamente, Aristóteles ha sido capaz de afirmar que el *logos* sólo tiene su plenitud en la *polis*. Es decir, Aristóteles es consciente de que está elaborando un concepto de *polis*, sabe, además, que ese conceptos ha evolucionado tanto teórica como prácticamente. Pero no sólo eso, sabe también que existen hombres que no viven en *polis* y que por tanto no piensan y no *son* como él. Aristóteles vive dentro de una tradición y es consciente de la pertenencia a esa tradición, hasta el punto de intentar perfeccionarla y criticarla. Se trata de una flexión de la razón práctica sobre sí misma.

Pero no es la «autoconciencia» de la propia tradición lo que permite explicar el «escape» de Aristóteles a su tradición: es el haber tocado la naturaleza lo que da un rasgo de meta-tradición a la política. El principio de la filosofía política de Aristóteles es la naturaleza política del hombre. La fecundidad del principio lo muestran los siglos de filosofía política en que, tarde o temprano, los autores terminan alabando o criticando al Estagirita. El símil con la montaña salta a la vista. El debate sobre la naturaleza política del hombre no se cerrará nunca, siempre habrá diversas interpretaciones sobre el fenómeno asociativo. Precisamente el que *siempre* quede abierto es señal de que, sea cual fuere la tradición, la asociación de un hombre con otro estará presente en la historia. La perennidad del problema es señal cierta de que es un problema *natural*.

²⁹ *Met. IV, 3, 1005b 5ss*: «Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes propósitos de todas las cosas. Y este es el filósofo».

8. Colofón

Cabría decir, tautológicamente, que la tradición es naturaleza articulada socialmente a partir de la naturaleza. Gracias a este punto de partida quienes pertenecemos a diversas tradiciones podemos darnos cuenta que no somos una única y misma tradición. El colofón es paradójico: el pluralismo es posible gracias a la unidad en la *physis*. La destrucción de la *physis* lleva al totalitarismo cultural.

* * *

Héctor Zagal
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 MEXICO, D.F.