

LA UNIDAD DEL PENSAMIENTO

ALDO GUARNEROS MONTERRUBIO*

Resumen

Este ensayo trata sobre la investigación del principio de unidad. Para ello examino la unidad en relación con el pensamiento. El pensamiento es comprendido en tres sentidos: como la unidad del objeto de investigación, como la unidad del desarrollo histórico y como principio *vital* del quehacer filosófico. Estos sentidos muestran la posibilidad de continuar con la investigación de la verdad. El diálogo con la tradición y los sentidos que ésta dona al concepto de pensamiento nos permiten comprender la dificultad de dicha investigación, no con la finalidad de ceder ante ella, sino para contribuir en la búsqueda. El propósito es abrirse paso en lo previamente pensado para repensarlo y enriquecerlo desde la época actual.

Palabras clave: unidad, pensamiento, historia, principio, vida, límite.

Abstract

This essay inquires about the research on the principle of unity. For this purpose I examine the unity in connection with the thinking. The thinking is understood in three senses: as the unity of inquiry's subject, as the unity of the historical development and as *vital* principle of philosophical work. These senses display the possibility to continue the research on the truth. The dialogue with the tradition and the senses given by it to thinking's concept let us understand

* Docente en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, aldoguarneros@yahoo.com

that research's difficulty, not in order to yield to it, but to contribute in the search. The purpose is to make one's way between the previously pondered, in order to rethink it and enrich it from the current epoch.

Key words: unity, thought, history, principle, life, limit.

La unidad del pensamiento

La actividad filosófica es pensar. Esta vocación es *un* tipo de pensamiento. Distinguimos su peculiaridad de cualquier otra teoría. En este pensamiento converge, además, todo pensamiento: fundamenta los demás saberes, así como la opinión. Finalmente, esta teoría es praxis; no sólo es una forma de vivir, sino que en sentido radical el pensamiento es vida.

El pensamiento es concreto y específico. No obstante, la especificidad del concepto de pensamiento es tan ambigua como la especificidad de la filosofía. A tal grado son indistinguibles los límites de su concepto que incluso su sentido puede extraviar. Desde la modernidad disponemos de diversos ejemplos de la especificidad y ambigüedad del pensamiento.

En la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* Descartes afirma, por una parte, que la cosa pensante es comprendida también como mente, entendimiento, alma o razón y, por otra parte, señala que es inherente a su esencia el dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir. Descartes toma semejante variedad conceptual como la primera evidencia clara y distinta, criterio de la certeza. La determinación primaria del pensar en Descartes no es del todo evidente; sin embargo, conjuga todas aquellas nociones mediante los conceptos intuir y percibir, dándoles el sentido de *principio*. En el principio está la unidad. La pregunta es, entonces, cómo comprender el principio.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* (*cfr.*, regla VI) señala que el principio es lo *absoluto*. Esto quiere decir, a su vez, que es lo *simple*. Ambos atributos los descubre el intuir en su propio ser al autoexaminarse. Frente a este modo de ser de la intuición está la deducción, de tal suerte que "... aquellas proposiciones que se siguen inmediatamente de los primeros principios, bajo diversa consideración, son conocidas tanto por intuición como por deducción, pero los primeros principios mismos sólo por intuición, mientras que las conclusiones remotas no lo son sino por deducción".¹ Deducir es componer a partir de algo previo. Intuir, en cambio, es la comprensión *simple* e inmediata que capta

¹ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 2003, III, p. 81.

a su vez lo más simple, es decir, su propio ser como *absoluto*, lo absuelto en el sentido de lo independiente.

Lo mismo sucede con la noción del *percipere* en las *Meditaciones*. Escribe Descartes: "... los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, [...] no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente —concluye entonces Descartes— que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente".² La percepción no se agota en lo material. El *cogitare* es el puro percibirse a sí mismo como percepción. Así, podemos comprender el objetivo de Descartes incluso sin la duda metódica. Basta fijarse en que ninguna percepción corporal adquiere sentido por sí sola. Descartes piensa en el mismo sentido que los griegos: aquello capaz de percibir, en última instancia, no son ni los ojos ni los oídos por sí mismos, sino el alma. Cualquier tipo de percepción incide en la cosa pensante; sin ésta la percepción sensible no es posible.

Lo específico del *cogitare* es su simpleza y su carácter absoluto. Sin embargo, puesto que el pensar no se disocia del mundo, tampoco se disocia de lo otro, es decir, de aquello que no es pensamiento. Lo simple y absoluto adquiere sentido por su relación con el todo, con lo compuesto y lo particular. Debido a esta relación resulta complejo expresar el carácter particular del principio. De ahí el plexo de conceptos con los que Descartes expresa la esencia de la *res cogitans*. La ambigüedad del principio es inherente a su sustancialidad y su carácter fundante. Esta ambigüedad no se debe a una falta de discernimiento o a una visibilidad fallida sobre el principio, sino a las dificultades de la palabra para expresarlo en su pureza. Ciertamente, el pensar entraña cierta independencia, pero ésta no significa ausencia de relación. El "en sí" y "por sí" que la filosofía atribuye constantemente al principio jamás se refiere a una emancipación radical y pura. Todo filósofo ha notado que un principio que no guarda relación con el todo es tan estéril como una mera opinión. Un principio desprendido de los entes no tiene cabida en filosofía.

El problema que de continuo se presenta en la filosofía consiste en hacer ver que el principio, siendo algo *más* que un ente particular, no es ajeno a todo lo particular. Esto es lo que en tiempos recientes Heidegger denomina diferencia ontológica, si bien ha sido ya pensado y nombrado de muchas formas a lo largo de la historia de la filosofía. La diferencia —llámese ontológica o de cualquier otro modo— no establece un dualismo, sino la relación y la unidad.

Si volvemos a Descartes, vemos cómo los dualismos que se desprenden de su investigación se cimentan en su búsqueda expresa por la unidad. La

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 2003, p. 30.

unidad del pensamiento es una convicción de la que él parte al investigar la verdad. No es gratuito que diga, como primer precepto de sus *Reglas*, lo siguiente:

Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez, que separar una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón...³

La *mathesis* universal —como Descartes llama a la filosofía— es la investigación del orden y la unidad del todo. Por ello insiste en que comprender la unidad diseccionándola es un quehacer malogrado. Parafraseando a Platón hemos de afirmar que destazar lo común, al modo de un mal carnicero, es desproporcionado y ajeno a la filosofía. Asimismo, cuando asevera Descartes que para comprender el mundo se requiere de una previa introspección de las facultades del hombre, no debemos creer que sólo este examen previo constituye todo el quehacer filosófico. El desarrollo del pensamiento, que se sigue del principio, va constituyendo la unidad. Quizá en el caso de Descartes el camino que sigue en sus *Meditaciones* no es afortunada, ya que, por su carácter didáctico, presenta en primer lugar un dualismo. Hay que notar, no obstante, cuál es realmente el orden natural de su investigación; así se esclarece en qué consiste la unidad del pensamiento que le interesa.

Podríamos decir que en esa obra de madurez Descartes comienza la exposición no por el principio, sino por el resultado, a saber, en la investigación por la verdad se han de considerar dos partes que actualmente llamamos sujeto y objeto. El examen es bipartito porque investiga los límites tanto del que conoce, como de lo que puede conocer de las cosas. Busca la dirección del espíritu (acrecentar la luz natural), del mismo modo que quiere determinar qué es cognoscible del objeto y qué no lo es. Aunque su objetivo es unitario, en este proceder se ha comprendido el “dominio” del sujeto sobre el objeto: la *imposición* del pensamiento sobre la realidad.

De ahí se desprende el dualismo. Por un lado, el sujeto sería lo absoluto, es decir, “...aquello que contiene en sí la naturaleza pura y simple [...] lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante...”;⁴ el objeto, en cambio, sería lo relativo, “... lo que participa en la misma naturaleza o al menos en algo de ella [...] lo que se llama dependiente, efecto,

³ Descartes, *Reglas...*, *op. cit.*, I, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

compuesto, particular, múltiple, desigual...”.⁵ Así se caracteriza comúnmente la diferencia irreconciliable entre dos polos: pensamiento-extensión, espíritu-naturaleza, alma-cuerpo.

Sin embargo, si nos dejamos guiar por esta lectura clásica, la *mathesis* universal se mal-comprendería como *mathesis* unilateral, en cuyo caso dejaría de ser filosofía. La investigación de la unidad del pensamiento, empero, no es excluyente. La unidad del pensamiento no pertenece sólo a la racionalidad humana. En rigor sólo desde la unidad se comprenden los dualismos: lo absoluto y lo relativo, lo subjetivo y lo objetivo, así como toda supuesta antinomia, implican —expresamente o no— la *relación* de los términos.

Sabemos que a partir de Descartes —aunque no siempre según su convicción— se da paso a la investigación por los límites del pensar humano, ya sea para ajustarlos hasta asfixiar su tendencia natural, ya para ampliarlos, ya para difuminarlos. Pero la pregunta por el límite es una constante en la filosofía desde sus comienzos. Lo que caracteriza esta pregunta en la modernidad es la intención que tienen algunos pensadores de determinar los límites únicamente desde la razón subjetiva. Cabe preguntarnos, por lo tanto, si no es más bien el “objeto” lo que constituye necesariamente el límite del pensamiento.

Efectivamente nunca nos desprendemos radicalmente del objeto. También en la investigación de Kant, que pregunta por los límites de la facultad racional por sí misma, hay ya a la base una convicción sobre el modo de ser del objeto. De acuerdo con Kant la crítica de la razón no requiere enfrentarse a los objetos empíricos, ya que la filosofía trascendental no examina primeramente los entes. El análisis trascendental, dice Kant, es “... sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones [...] sólo *a priori* son posibles...”.⁶ Siendo lo *a priori* aquel carácter necesario e ínsito en la razón pura, la investigación tendría que recaer simplemente en el modo de operar de la razón humana. Sin embargo, pese a la autonomía trascendental del criticismo, Kant parte de la idea de que el *objectum* posee una sustancialidad intuible en sí, aunque no sea percibida por el hombre.

Llama la atención que Kant niegue, por una parte, la posibilidad de saber qué son las cosas en sí mismas y, por otra, afirme que las cosas no son en sí mismas como son para nosotros. ¿Cómo saber que hay dos modos de ser de las cosas cuando uno de estos modos nos es inaccesible? Hemos de notar que, si el dualismo sujeto-objeto dificulta la comprensión de la unidad, esto no se debe a la existencia de esos dos elementos del conocimiento. Lo problemático es fracturar la relación entre ellos, es decir, presuponer un carácter intuible de

⁵ *Idem.*

⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, FCE-UAM-UNAM, México, 2009, A 56, B 80.

las cosas que esté *más allá* del límite del ser humano. Dar fe a semejante presuposición sería como querer desatar el nudo gordiano estando uno mismo amarrado.

A causa de estas contrariedades no es de extrañar que se intente superar el dualismo mediante la negación del binomio sujeto-objeto. Sin embargo, su solución no consiste necesariamente en extirpar de la investigación filosófica al sujeto. La subjetividad no tiene por qué ser negada, ni ha de estar relegada a un segundo plano. El sujeto es *lo sujeto* al objeto. La subjetividad es problemática cuando no se la comprende en el conjunto de esa relación. La imperfección —como dice Descartes— sólo se percibe cuando el todo se ve parcializado y no se presta atención a la relación. La subjetividad sólo comporta riesgos si se la concibe como sustancia hermética.

El propio Kant es consciente de ese riesgo. Realiza una crítica de la razón pura y esto quiere decir una disección *previa* de las facultades humanas. Es una disección previa porque comienza por separar la razón de cualquier materia de conocimiento. No obstante, él no busca —como tampoco lo hizo Descartes— sellar la razón en una mera subjetividad. Al contrario, Kant se cuida de que la razón no quede confinada en sí y por sí, allende lo externo.

Para esto distingue entre el carácter analítico y el dialéctico de la razón. La analítica muestra la interrelación entre el pensamiento y los objetos (al menos en tanto fenómenos). La dialéctica, en cambio, es engañosa porque queda desprovista de relación alguna con la experiencia: "... el entendimiento [...] corre peligro de hacer, mediante sofisterías vacías, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, juzgando indistintamente acerca de objetos que no nos son dados, y que quizá no puedan sernos dados de ninguna manera".⁷ Con el fin de evitar los extravíos de la razón hay que mostrar la conformidad entre lo "interior" y lo "exterior". Esto quiere decir, para Kant, mostrar la síntesis del entendimiento con la sensibilidad y, por ende, la relación de los conceptos con los fenómenos. Aunque esta conformidad también debe entenderse, más allá de Kant, como la síntesis entre el fenómeno y la cosa en sí.

La unidad del pensamiento en Descartes y Kant, pese a sus matices peculiares, apunta a un interés común: mostrar de la manera más *adecuada* posible la relación del pensar con aquello que se piensa. Por ello podemos afirmar que estos modernos investigaron con miras a la compenetración entre la unidad y la diversidad, la permanencia y el cambio, el principio y el todo. Y, sin embargo, este propósito fue asumido como la búsqueda privilegiada de un principio estable, excluyente del devenir.

⁷ *Ibid.*, A 63, B 88.

A partir de esa sunción derivó una de las críticas de Nietzsche a la modernidad. Si la unidad del pensamiento representa una sustancia imposible e inalterable, el pensar está mermado y es reductivo. En la *Gaya ciencia* escribe Nietzsche: “*Pensamientos*. —Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones— siempre más oscuros, más vacíos, más simples que éstas”.⁸ Para Nietzsche el contenido del pensar es un constructo escindido de la sensación. La simpleza del pensar es el vacío.

Complementa esta crítica con las siguientes palabras: “*El pensador*. —Es un pensador: quiere decir, sabe tomar las cosas más simples que como lo son”.⁹ Nietzsche considera la simpleza del pensar, que para Descartes era claridad y distinción, como una falta de visión. Dicho de otro modo, la crítica de Nietzsche es la acusación del “desprecio metafísico” a los sentidos, al devenir y a la vida, así como el afán de magnificar la racionalidad en la búsqueda de un mundo verdadero. Así, la lectura de Nietzsche sobre la historia de la filosofía dice lo siguiente:

Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; *de sus manos no salió vivo nada real* [...] Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?” —“Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos [...] nos engañan acerca del mundo *verdadero*”. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. La historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira.¹⁰

La razón, según Nietzsche, esteriliza la vida porque niega tanto el cambio, como la multiplicidad de los entes. La “salv guarda” de la verdad, del principio y de la unidad requiere de su deificación, cuya consecuencia es la *muerte* de Dios. Pero, ¿cómo la unidad del pensar momifica la realidad que deviene? ¿Cómo puede el pensar rehusar el cambio y la multiplicidad? En primer lugar, hay que señalar que momificar el devenir está lejos del objetivo de Descartes y Kant. Por otro lado, aunque se hubiesen propuesto semejante tarea, cabría preguntar: ¿cómo habrían logrado desarticular el todo? ¿Cómo podría alguien negar lo plenamente positivo?

⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, § 179 y 183.

⁹ *Ibid.*, § 189 y 185.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 51-52. Las primeras cursivas son mías.

La unidad del pensamiento extravía cuando su ambigua especificidad se parcializa e individualiza, cuando degenera en esta interpretación del pensamiento como antípoda del devenir, del cambio, de la diversidad, del tiempo, de la historia, de la multiplicidad, del cuerpo. Nietzsche habla de los despreciadores del cuerpo como aquellos enojados con la vida. Curiosamente es la vitalidad del pensamiento la que se opone justamente al agotamiento de la metafísica del que habla Nietzsche. Dada la vitalidad tan patente e insistente a lo largo de la historia, habríamos de preguntarnos si la unidad del pensamiento puede agotarse como se agotan los recursos naturales y las especies animales.

Todavía Heidegger pregunta de nuevo, en el siglo XX, qué significa pensar. Comparte con Nietzsche la convicción de un agotamiento de la metafísica, así como la idea de que aquello que se agota es el *lóγος*. Desde luego hay una diferencia entre ambos, pues Nietzsche comprende el *lóγος* dominante en la historia como razón, mientras que Heidegger lo entiende como palabra. Según Heidegger la metafísica siempre ha preguntado por el pensar desde el ámbito de la enunciación y la definición. Este ámbito es, entonces, la *lógica* en el sentido de una disciplina de las formas del entendimiento. La lógica, así comprendida, guía la investigación de las ciencias y de las ontologías regionales. Para ello se sirve del principio de no contradicción.

Ahora bien, a partir de este desarrollo de la historia de la metafísica Heidegger busca *otra* comprensión del pensar. Ese otro sentido es el del recuerdo, porque recordar es penetrar en lo no hoyado por la metafísica: “La memoria en el sentido del recuerdo humano habita en lo que custodia todo lo que da que pensar. Lo llamamos la custodia. Ella esconde y alberga lo que nos da que pensar. Solamente la custodia abre *como don* lo que ha de pensarse, lo más merecedor de pensarse”.¹¹ Pensar, pues, no es una facultad humana. Sólo se puede decir que “pertenece” al hombre porque el pensar pertenece primariamente a aquello que se dona al hombre. Lo oculto u olvidado detrás de las determinaciones lógicas que han imperado en la metafísica es aquello a lo que se refiere Heidegger al hablar de lo que custodia, esconde y alberga. Se trata de la condición de posibilidad de la unidad del pensamiento metafísico: el ser. El sentido que da Heidegger al pensar, como cualquier otro dado por la historia de la metafísica, es renovador y, en ese sentido, revitaliza lo ya dicho.

Tanto Nietzsche como Heidegger afirman que la filosofía —la metafísica— ha dado de sí. Sin embargo, la presencia y continuidad de esta vocación es manifiesta en ellos: comprenden la unidad del pensar y la dotan nuevamente de significado, ya sea como historia de un error y del desprecio por el cuerpo y la vida, ya como la historia del ocultamiento o rehúso de lo que se dona. La

¹¹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2008, p. 136.

renovación que ellos llevan a cabo muestra que el agotamiento no puede ser pleno. Siempre hay creación y recreación de los mismos problemas y soluciones en filosofía.

En la historia, que es unidad en devenir, Hegel comprende la unidad del pensamiento filosófico como una misma tarea, que no por ello se limita a calcar lo ya dicho: "... en tanto que la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad abstracta ni de lo absoluto vacío, sino de la unidad *concreta* (del concepto) —y la filosofía a lo largo de toda ella no hace otra cosa— cada etapa del proceso es una *determinación peculiar y propia* de esta *unidad* concreta...".¹² La unidad es el objeto del pensamiento y ella sólo es unidad de distintos momentos particulares.

Afirma Hegel en su *Enciclopedia* (*cfr.*, § 63) que pensar es lo mismo que crear, saber e intuir. Estos términos dicen lo mismo porque señalan el modo por excelencia del pensamiento: la especulación, es decir, el concebir inmediato que entraña la mediación (lo diverso). Con el concepto de especulación Hegel procura mostrar la complementariedad del todo desde sus distintas perspectivas. En eso consiste el *speculum*: un movimiento en el que lo *mismo* se refleja en lo *diferente* y lo *diferente* en lo *mismo*. En el "vaivén" del reflejo especulativo buscó Hegel la expresión más adecuada a las cosas mismas para mostrar su relación intrínseca, la cual se da incluso entre aquellos conceptos que pareciesen completamente irreducibles.

El mal llamado problema de lo uno y lo múltiple, por ejemplo, no es para Hegel —como tampoco lo es para otros filósofos— una dificultad u obstáculo para el pensar. A lo más, constituye una dificultad encontrar la forma adecuada de su expresión. En la *Ciencia de la lógica* escribe Hegel lo siguiente: "Es una antigua proposición que lo *uno* es *múltiple* y especialmente que lo *múltiple* es *uno*".¹³ Cada una de esas proposiciones parece decir lo mismo que la otra; sin embargo, "... la verdad de lo uno y lo múltiple, expresada en proposiciones, aparece en una forma inadecuada...",¹⁴ esto porque las proposiciones particulares son unilaterales, mientras que "... esta verdad tiene que concebirse y expresarse sólo como un devenir, como un proceso, una repulsión y atracción...".¹⁵ Así, pues, en el dinamismo del pensar se encuentra la unidad, es decir, la verdad.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, § 573 y 600.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica* I, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1993, p. 220.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

De ahí que Hegel señale, a modo platónico, que hace falta la ejercitación en el pensamiento dialéctico para comprender que lo uno y lo múltiple o la unidad y la diversidad se compenetran indefectiblemente. Efectivamente, jamás ha sido extrínseco a la unidad del pensamiento la necesidad de prepararse, ejercitarse y depurarse. Se requiere afinar la propia visión para comprender lo común y refinar la expresión para permitir su concepción. Esto quiere decir, en el caso de Hegel, mostrar mediante el pensamiento del espíritu lo que en el pensamiento lógico y absoluto ya se presenta.

La unidad y la diversidad han de ser expuestas al unísono para lograr la mayor concreción posible. Con esta doble tarea entre manos Hegel “nada a contracorriente”. Esto porque en su época, pese a la supuesta exaltación de la razón, Hegel observa el dominio del sentido común que sólo acepta la diversidad y niega la unidad. Lo que ha de hacer Hegel es, entonces, resaltar la unidad, sin negar la diversidad. El pensamiento que logre mostrar armónicamente esta imbricación es especulativo y da razón, por lo tanto, de la interrelación dialéctica. Esto lo observamos nuevamente en el caso de lo uno y lo múltiple. Lo múltiple (a lo que Hegel denomina en el siguiente pasaje los muchos) muestra su relación unitaria mediante el concepto de exclusión:

... uno está absolutamente determinado como el otro; cada uno es uno, cada uno es uno entre muchos; y excluye a los otros; de modo que todos son absolutamente lo mismo y está presente en absoluto sólo una única determinación. Este es el hecho, y es sólo cuestión, por ende, de lograr la comprensión de este simple hecho. La obstinación del intelecto se rehúsa a este entender sólo por el motivo de que está presente también la diferencia [...] Pero esta diferencia no se omite debido a aquel hecho, tal como aquel hecho existe a pesar de la diferencia.¹⁶

Frente a la mera opinión —a la que Hegel llama intelecto— que es incapaz de proceder en la investigación y se paraliza a causa del más mínimo obstáculo, la filosofía busca continuamente el avance vital. En eso consistió el movimiento de la deducción de Descartes, la síntesis de la imaginación de Kant, la dialéctica conceptual de Hegel. Todas estas tesis hacen referencia, en primer lugar, a la comprensión del todo mediante el pensamiento. No son abstracciones indiferentes y muertas del pensar, pues no adquieren sentido ni la percepción sin la deducción, ni el pensamiento categorial sin la síntesis de la imaginación, ni la especulación absoluta sin la dialéctica del concepto. Por otra parte, el desarrollo histórico es la unidad del pensamiento. Pensándose a sí mismo, el pensamiento comprende que todo pensar conforma una unidad. Esta afirmación

¹⁶ *Ibid.*, p. 221.

no requiere de un Hegel o de un Heidegger para adquirir sentido. Es mucho más antigua que ellos. Los modernos y contemporáneos no la inventaron, la resignificaron.

La historia de la filosofía y la filosofía de la historia afirman que es posible encontrar un hilo conductor en la tradición gracias al diálogo con los pensadores antiguos. Pero esta idea que surge a partir de los siglos XVIII y XIX no fue ajena a la filosofía en sus orígenes griegos y aun desde antes. Siempre se ha comprendido el pensar como diálogo, como actividad común. Es Platón quien remite esta tesis al maestro Homero, el cual escribe:

Siendo dos los que van, si no es uno es otro quien ve antes cómo sacar ganancia; pero uno solo, aunque acabe viéndolo, es más romo para notarlo y tiene menos sutil el ingenio.¹⁷

Al primero de estos versos añade Platón lo siguiente: "... reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier *acto, razón o pensamiento*. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor, busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra".¹⁸ La naturaleza humana es dialógica.

La unidad del pensamiento es ambigua no sólo por el desarrollo de su concepto en la modernidad, sino también porque en su comienzo griego tuvo otro sentido eminente. Difícilmente puede homologarse con algún concepto moderno las nociones que usaron los griegos para hablar de la unidad del pensamiento; sin embargo, podemos aproximarnos a ellos prestando atención a su comprensión del principio de unidad.

En varios fragmentos habla Heráclito del todo, de la unidad y de lo común. Para referirse a esto común habla principalmente de λόγος y, en ocasiones, también de φύσις y κόσμος. Escuchar el todo significa comprenderlo. Para hablar de *comprensión* Heráclito hace uso de diversos términos. Uno de ellos es φρόνησις. Heráclito escribió —en lo que presumiblemente fue el comienzo de su libro— lo siguiente: "... es necesario seguir a lo común, pero aunque el λόγος es común, la mayoría viven como si tuvieran una φρόνησις particular".¹⁹

¹⁷ Homero, *Ilíada*, Gredos, Madrid, 2008, canto X, vv. 224-226.

¹⁸ Platón, *Protágoras*, Gredos, Madrid, 2006, p. 348 d. El subrayado es mío. De esta traducción hago una variación de las palabras en cursivas. En griego Platón habla de ἔργον καὶ λόγον καὶ διάνοημα; García Gual traduce estas palabras como trabajo, palabra y plan, términos que no parecen reflejar con suficiente fuerza lo que señala Platón.

¹⁹ Heráclito, "Fragmentos", en Conrado Eggers Lan (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, B 2.

La φρόνησις significa, según Aristóteles, un saber práctico. Adquiere, por lo mismo, una determinación significativa en el habitar en comunidad según la *Ética nocmáquea*. Ese concepto puede traducirse por virtud, templanza, prudencia o sensatez; pero también tiene el sentido de espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, razón y pensamiento. Viene del sustantivo φρήν que significa corazón, alma o espíritu en tanto *sede* de las emociones y del saber. En dicha sede interior se comprende la unidad del devenir, de ahí que uno requiera investigarse a sí mismo (*cfr.*, B 101), aun si no se es capaz de hallar los límites del alma (*cfr.*, B 45).

“Común a todos es τὸ φρονέειν”,²⁰ es decir, el comprender. Al hombre —esté despierto o dormido— le pertenece esta capacidad. Afirma Heráclito que la φρόνησις es la suprema perfección para el hombre (*cfr.*, B 112). Esta perfección es atender a lo común, estar despierto, comprender la unidad. Esto es lo sabio en el hombre, pues Heráclito se sirve de la expresión τὸ σοφόν para caracterizar la excelencia.

La φρόνησις es uno de los términos más ricos de la filosofía griega para caracterizar la unidad del pensamiento, ya que expresa la relación de la unidad en la diversidad: “Como *una misma cosa* está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos”.²¹ Lo que reside en la sede de las emociones y del saber es una comprensión universal, a saber, la captación de la relación del todo con todo.

Existe otro concepto que fue mayormente usado entre los griegos para denominar la excelencia de la comprensión, del cual Heráclito se ocupó poco. Este concepto es νοεῖν, que para el caso puede traducirse como *intuir* o pensar. Heráclito sólo señala, por ejemplo, que intuir difiere de acumular conocimientos (*cfr.*, B 40). También dice que atenerse a lo común es hablar en conformidad con la intuición (*cfr.*, B 114). No obstante, con ello Heráclito no esclarece del todo el sentido peculiar del intuir. Es Parménides uno de los primeros en señalar la preeminencia del νοεῖν frente a cualquier otro modo de comprender.

Para referirse al principio de unidad y a la cohesión del todo Parménides habla de τὸ ὄν y de εἶναι, lo que es y el ser. El νοεῖν es el modo de comprender aquello *que es*: “... estando ausentes, para el νοεῖν las cosas están presentes. Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente...”.²² La intuición capta la unidad, para lo cual no requiere la presencia de cada parte del todo. Así,

²⁰ *Ibid.*, B 113.

²¹ *Ibid.*, B 89. El subrayado es mío.

²² Parménides, “Poema”, en Conrado Eggers Lan (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, B 4, vv. 1-2.

la unidad del pensamiento, en el caso de Parménides, pareciese aquella unidad vacía que Nietzsche criticaba. Ésta ha sido una de las interpretaciones dominantes del pensamiento del *eléata*: el cambio queda excluido de la intuición del ser. Dicha exclusión parece colarse en las palabras de Parménides acerca de la eternidad de lo que es: “Pues si se generó, no es, ni es si ha de ser en algún momento futuro”.²³

No obstante, la unidad que Parménides refiere no es la de la abstracción, sino la de la plenitud. El *voëiv* no es competencia exclusiva ni primaria del hombre, así como tampoco la unidad depende de algo tal como un intuir particular. Al contrario, porque la unidad del pensamiento es pensamiento *de* la unidad el hombre puede comprender la cohesión.

Así como Heráclito señala la posibilidad de una *φρόνησις* peculiar del dormido —que sólo puede “privatizarse” porque primeramente es común a todos y al todo—, Parménides también afirma que el *voũç* puede ser turbio (*cfr.*, B 6, v. 6). Esto sucede cuando se deja afectar únicamente por la parcialidad del devenir (*cf.*, B 7, vv. 3-5). Igualmente sería parcial si la intuición se aislase allende los entes, con lo cual se extraviaría en un pseudocamino como el de la nada (*cfr.*, B 8, vv. 16-18). Mas el intuir comprende la unidad porque capta tanto la verdad del todo, como la ambivalencia de la opinión (*cfr.*, B 1, vv. 28-31). Sólo mediante esa relación íntegra de lo completo en su diversidad el pensar humano llega a conocer la unidad: “Lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente [...] no hallarás el ente”.²⁴

La unidad del pensamiento que muestran Heráclito y Parménides condujo a preguntarse a Platón y Aristóteles sobre la situación (*situs*) de la unidad. La lectura que éstos últimos llevaron a cabo de aquellos presocráticos condujo a problematizar la posición del pensamiento. Observamos ya en el *Teeteto* de Platón y en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles una idea bastante difundida sobre Heráclito y Parménides: el primero es el filósofo del devenir y del flujo absoluto, el segundo es el filósofo del absoluto reposo. Implícita y explícitamente se preguntan Platón y Aristóteles cómo ha de pensarse la unidad del todo para evitar caer en una de esas dos posturas.

Platón vacilaba respecto del “lugar” en que se encuentra la unidad. Seguro estaba de que debía precaverse de omitir tanto el cambio como la permanencia. Con el fin de no omitir nada muestra que el *τόπος* de la unidad está en las formas. No obstante, su tesis corrió el riesgo de ser sometida al mismo prejuicio al que él sometió a Parménides. El prejuicio dice que las formas son lo allende

²³ *Ibid.*, B 8, v. 20.

²⁴ *Ibid.*, B 8, vv. 34-36.

a la realidad y son parte de un “*topos uranus*”. Pero, en rigor, para Platón la unidad es patente en las cosas, al igual que el cambio. El lugar de la unidad es el de la *διάνοια* del alma, porque ésta comprende también el devenir. El sitio en el que descansa la unidad es, entonces, una posición dentro de la realidad. No se trata de un lugar celeste, sino un lugar *intuitable*: *νοητῶ τοπω*. Sobre esto dice Platón: “Lo que en el ámbito inteligible es el bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”.²⁵ La unidad del pensamiento es el ámbito que muestra todo aspecto y *forma* (*εἶδος*) en su luminosidad, es decir, el mismo ámbito de lo percibido.

De ahí que la participación tuviese que esclarecerse, según Platón, *dentro* de la comunidad entre las formas y los entes, pues la participación corría el riesgo de establecer una *partición* de la realidad. Platón propone, por lo tanto, que la interrelación y unidad es intrínseca tanto a las cosas, como al hombre: “... si cada una de las formas es *un pensamiento* y no puede darse en otro sitio más que en las almas [...] cada forma sería, en efecto, una unidad...”.²⁶ El pensamiento es común; ni se multiplica en cada ente, ni se escinde del alma. La escisión sólo es posible en lo material.

Pareciese legítimo, según esta idea, retrotraer el dualismo que observábamos con Descartes hasta los griegos. Aunque los griegos no tratan un dualismo sujeto-objeto, sus tesis versan sin duda sobre una distinción entre lo absoluto y lo relativo, lo primero y lo posterior, lo inmóvil y lo cambiante. También Aristóteles, por ejemplo, se fuerza a adoptar esta distinción. Concibe la unidad como *νοῦς*, con lo cual la materia —captable mediante la *αἴσθησις*— ha de ser solamente causa de la diversidad: “En efecto, el *νοῦς* es uno y, por tanto, si también fuera una la materia, se habría actualizado solamente aquello para lo cual la materia estaba en potencia”.²⁷ Si unidad y materia fuesen lo mismo, no habría la multiplicidad que, de hecho, vemos “a simples ojos vista”.

El riesgo de este dualismo lo advirtió también Platón. Es Parménides, en el diálogo platónico del mismo nombre, quien señala una aporía a Sócrates: siendo pensamientos las formas, ¿cómo podrían causar la pluralidad de la materia? Platón no desarrolla hasta sus últimas consecuencias la tesis con la que responde esta objeción, pero lo poco que dice es clarificador: “... mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas formas, a la manera de modelos,

²⁵ Platón, *República*, Gredos, Madrid, 2003, VI, 508 b-c.

²⁶ Platón, *Parménides*, Gredos, Madrid, 2002, p. 132 b. El subrayado es mío.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003, XII, 2, 1069 b 31-32.

permanecen en la naturaleza...”.²⁸ Según esto, la unidad es propia de la materia, en tanto φύσις. Esta inmanencia no contraviene la unidad del pensar. *El pensar pertenece a la naturaleza*, a lo que es. Ciertamente las formas no dan razón de la pluralidad en un sentido causal y lineal; no obstante, la pluralidad es un dato cimentado en las formas. Esto lo muestra Platón gracias a la dialéctica de los géneros mayores del *Sofista*.

Cómo se da la diversidad a partir de la unidad no es una interrogante aporética para los griegos, pues la unidad y la diversidad son datos. En la *Metafísica* insiste Aristóteles en que el primer motor no es creador; es principio de todo tipo de movimiento y, no obstante, no es aquello a partir de lo cual se da el desplazamiento de los entes, ni su alteración, ni su aumento o disminución, ni su generación y corrupción. *El aquello a partir de lo cual se produce el cambio es algo particular*. Todos estos cambios tienen lugar gracias al movimiento de los individuos, de tal suerte que el primero motor pareciese sobrar al explicar la armonía del cambio.

Sin embargo, que el primer motor no genere esos cambios no quiere decir que no sea principio de ellos, sino que su actuar no se agota en los cambios particulares. Aristóteles muestra en *Acerca del alma* cómo el primer motor es, de hecho, eminentemente *creador*, mas no en el sentido de génesis, sino de ποιεῖν. En la materia se *genera* el cambio dada su potencialidad y particularidad; el primer motor es ποιητικόν por su acto y unidad. El principio con-forma lo múltiple, sin ser causa extrínseca al todo: “... *en la naturaleza* [...] existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas [...] este último es a manera de una *disposición habitual* como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto”.²⁹

Lo que afirman Platón y Aristóteles es, pues, que el principio de unidad no es un postulado de la razón, ni lo oculto detrás de algo. Ni el bien platónico ni el primer motor aristotélico están allende la naturaleza. Su relación con la materia y la φύσις radica en que el principio es la φύσις misma. En su inmanencia dichos principios unifican el todo porque *son la claridad* de la configuración de lo particular; su unidad es la de la luz.³⁰

²⁸ Platón, *Parménides...*, *op. cit.*, p. 132 d.

²⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003, III, 5, 430 a 10-18. El subrayado es mío.

³⁰ Vale la pena hacer hincapié en la necesidad de pensar el sentido de la luz de la que hablan Platón y Aristóteles, así como otros tantos pensadores. Evidentemente, esta necesidad no compete al presente ensayo, pero quiero señalar al menos que la luz se trata de la verdad, la cual se compenetra con la unidad del pensamiento.

Además de la φρόνησις de Heráclito y del νοεῖν de Parménides, Platón concibe la unidad del pensamiento como διάνοια. Esta capacidad, junto con la intuición, es la única que está "... referida a la ουσία",³¹ a lo real en sentido pleno. Para Aristóteles la unidad del pensamiento es θεωρία, que no sólo es un pensamiento sobre la ουσία, sino que en sí mismo también es ουσία y, por lo tanto, auto-intuición o auto-pensamiento: "...si [el primer motor inmóvil] es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento".³²

Estos modos del pensamiento griego son parte del plexo tan amplio con el que comprendían la unidad. Por ello los sumamos a las nociones del pensar en la modernidad: *cogitare, percipere, intueri, penser, denken, anschauen*. Lo que muestran estos conceptos es el afán filosófico por depurarse de lo particular, que no quiere decir ignorarlo, sino mostrar su *integramiento*. Sin duda es tan difícil captar el principio de unidad, como decir algo de él. Ello, no obstante, no se debe a defectos, carencias o impedimentos, sino a que la unidad del pensamiento está en sus propios límites. No está limitada por nada ajeno, sino que crea y recrea sus límites. En su ambigüedad radica su especificidad, su auto-concreción. La unidad no tiene un único sitio designado, a menos que el todo se comprenda como sitio. Sobre la ubicación de la unidad decía Aristóteles lo siguiente.

Ha de pensarse de qué manera la naturaleza del todo posee el bien y la perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden. ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en su buena disposición, y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya.

Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único.³³

Aristóteles señaló muy bien la cohesión con esta doble forma de comprender la unidad del pensamiento: inmanencia y trascendencia. En esto sigue a Platón, así como en la relación del hombre con el cosmos. Si la unidad del pensamiento pertenece al todo, ¿por qué esa unidad le sería ajena al ser humano que también forma parte del todo? Si la unidad del pensamiento pertenece al hom-

³¹ Platón, *República*, VII, 533 e-534 a.

³² Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 34.

³³ *Ibid.*, XII, 10, 1075 a 11-18.

bre, ¿por qué le sería ajeno el todo, siendo que el hombre dirige su pensar a la naturaleza? Ambas preguntas tienen a la base la misma interrogante.

Dicha interrogante común se opone a aquella pregunta que pretende mostrar el fracaso de la investigación de la verdad, la cual diría más o menos lo siguiente: ¿cómo dar razón del principio de unidad cuando “a todas luces” se observa que el hombre es limitado y que esta investigación se ha agotado? Esta pregunta tiene su propio sentido, pero es miope. La pregunta común que me interesa destacar es, más bien, esta otra: ¿cómo negar el principio de unidad si comprendemos que el *límite* es tanto el principio, como la vitalidad de la *póiesis* filosófica? La manera en la que Platón formuló esta pregunta que nos hacemos es diáfana en su ironía: “... ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que no vive ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intuición está quieto y estático?”.³⁴

* * *

La unidad del pensamiento tiene distintas dimensiones que refieren a lo mismo. Podemos distinguirlas como dimensiones ontológicas, históricas y dialógicas. Acerca de la unidad del pensamiento es evidente al menos esto: que el desdoblamiento de estas dimensiones no es absolutamente claro. Las implicaciones peculiares de cada pensador crean referencias, derivaciones y genealogías en un *plexo inagotable*. Al mismo tiempo notamos que hay una tendencia filosófica a hacer lo que siempre se ha hecho; tendencia que ni está oculta, ni es etérea. Tan concreta como la diversidad es la unidad.

Las distintas ambigüedades que observamos tanto en la noción de unidad como en la de pensamiento no se oponen a la concreción. Ambiguo viene de *ambi* que significa al rededor de... y de *ago*, *agere* que quiere decir —entre otras cosas— moverse, hacer o actuar. La unidad del pensamiento, justamente por ser lo más concreto, implica un moverse en torno para buscar la aproximación a su comprensión y expresión. Este rodear histórico y dialógico es la máxima perfección del hombre.

En esta investigación no hay cabida para la exclusión; ni siquiera para el querer excluirse. Lo común no deja nada fuera. Nicol decía: “Pensar es comunicar. La comunicación es una exposición [...] Pensando, el hombre expone al ser [...] porque él mismo está expuesto al ser [...] Pero cuando actúa científicamen-

³⁴ Platón, *Sofista*, Gredos, Madrid, 2002, pp. 248 e-249 a.

te, el hombre que ex-pone al ser de manera objetiva no deja de ex-ponerse a sí mismo”.³⁵ Si hemos de dejar algo fuera de la unidad del pensamiento, esto sería la exclusividad (el estar dormido). La actitud indiferente ante la unidad del pensamiento, aunque también es una posibilidad del hombre, no hace más que dejar incomunicado el propio ser de quien investiga. Esta pretensión de solip-sismo, empero, ni siquiera se puede cumplir a cabalidad. Frente a la vitalidad de la unidad del pensamiento, el aislamiento sí entraña la agonía. Aislarse es autosuprimirse. La actitud *parcializante* de la fragmentación del pensamiento, que es ajena a la filosofía, sí puede permitirse hablar de agotamiento, pero no porque agote el principio de unidad, sino porque agota su propio alcance.

Evidentemente todo pensamiento encuentra su motivación a partir de adversarios teóricos, así como se fundamenta en maestros y *amigos* del pensar. En lo expuesto aquí he desarrollado la postura de algunos pensadores antiguos y modernos cuya confianza en el principio y en el pensamiento me permiten una comprensión común sobre la unidad. Es posible, desde luego, ahondar en esta investigación desde los medievales y los contemporáneos. Esto quisiera desarrollarlo en otro momento, no con afán de erudición, sino para explicitar la unidad del pensamiento en otras épocas que también aportan claridad. Asimismo, en ese momento será pertinente ser más explícito con la referencia a los adversarios; mas no para negarlos, sino con el fin de mostrar cómo la oposición también aporta unidad. El proceder ha de ser éste, ya que la unidad del pensamiento no toma una postura, ni rehúsa otras. No hay diversos dominios ni de la unidad, ni del pensamiento; al menos no inconexos. Los distintos enfoques no actúan como líneas paralelas. El pensamiento es un movimiento que denomino *integramiento*. Este concepto significa un *proceso* continuo de acoplar en la palabra lo que por sí mismo ya está acoplado. El integramiento se da en razón del autoconocimiento que la filosofía siempre ha buscado y siempre renueva.

En esta sucinta exposición he dejado de lado también la explicación de la luz y la indagación sobre la palabra o λόγος como modo de expresar la unidad del pensamiento. Sin embargo, es claro que esta indagación no es ajena. Puede ser que la palabra no exprese en su plenitud la unidad del pensamiento y, no obstante, nunca deja de encontrar una forma enriquecida de señalarlo. Pese a la moda actual —aunque no exclusiva de estos últimos tiempos— que niega la posibilidad de decir más en torno a la verdad y su luz, hace falta la confianza filosófica para continuar con la renovación y las revoluciones filosóficas. Por último quiero señalar que ya en nuestra época la revolución es patente en las

³⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 2001, § 6, 47-48.

siguientes palabras: "... si bien el logos enriquece al Ser nunca lo consuma: nos enfrentamos, paradójicamente, a un *absoluto completo pero inacabado*, pues con la ganancia de la dimensión lógica siempre está la posibilidad, mientras haya logos, de decir "más".³⁶

Fecha de recepción: 11/02/2013
Fecha de aceptación: 10/05/2013

³⁶ Ricardo Horneffer, "El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol", Tesis para optar por el grado de Doctor en filosofía, México, 2011, § 17, 126. El subrayado es mío.