

**Cosmos o Caos:
la dialéctica del Ser y la Nada**

Nombre del autor: Carlos Manuel Carreño Fernández

Profesor guía: Dr. Cristóbal Holzapfel Ossa

Grado académico obtenido: Magíster en Filosofía

Título de la tesis: Cosmos o Caos: la dialéctica del Ser y la Nada

Fecha de graduación:

Datos personales del autor:

Dirección: General Las Heras 1610, dpto. 2906, Santiago, Región Metropolitana, Chile.

Correo electrónico: carmacafer@gmail.com

Agradecimientos:

Al profesor Cristóbal Holzapfel, por haber aceptado el patrocinio de esta tesis, y a la divina, aunque a veces difícil de sobrellevar, σχολή.

ÍNDICE

Introducción:	
Replanteamiento de la pregunta por el comienzo de la metafísica	1
§1. Definición general del conocimiento	17
§2. Sólo es susceptible de conocimiento aquello que es absolutamente inmutable.....	17
§3. Si el conocimiento es posible, aunque tan sólo sea en algún grado o de manera excepcional, entonces necesariamente existe al menos una cosa absolutamente inmutable	18
§4. El Axioma de la Racionalidad	19
§5. La distinción entre cambio fenoménico y cambio ontológico	23
§6. Para que el Devenir o cambio ontológico pueda ser objeto de conocimiento efectivo es necesario que el Ser y su absoluta cancelación, la Nada, puedan afectarse de manera recíproca	25
§7. Hincapié en el carácter necesario de la conclusión anterior y breve resumen del razonamiento que a ella condujo	26
§8. Teorema Fundamental: El concepto del Devenir es irracional	28
§9. Demostración del Teorema Fundamental. El Cuadro Ontoinsular, el Cuadro Medeninsular y el Cuadro Ontodialéctico	28
§10. Análisis del Axioma de la Racionalidad, en cuanto pronunciamiento científico sobre la realidad, a la luz de la demostración del Teorema Fundamental	37
§11. La encrucijada cardinal de la metafísica: la Vía del Cosmos y la Vía del Caos	39
§12. Comentario crítico sobre la doctrina hegeliana del devenir	42
§13. El principio de no contradicción y el principio de razón suficiente	48
§14. El concepto del tiempo es irracional	54
§15. El concepto de lo múltiple en relación es irracional	56
§16. Otros argumentos en contra del concepto de lo múltiple en relación. La aporía de las relaciones de Bradley	58

§17. El Cuadro Ontoinsular es el único racional. La multiplicidad usiológica es la única clase racional de multiplicidad. La Nada como principio de individuación	62
§18. Refutación de la doctrina de la substancia y el accidente	63
§19. El concepto del espacio es irracional	65
§20. El concepto de la materia es irracional	66
§21. El concepto del movimiento local es irracional	66
§22. Breve comentario acerca de la mónada de Leibniz y la substancia de Spinoza	67
§23. Los conceptos de la causa y del efecto son irracionales	71
§24. Breve comentario acerca de la doctrina de la causalidad de Hume	72
§25. La necesidad retrospectiva, la necesidad prospectiva y la necesidad diacósmica o absoluta	75
§26. El concepto de lo contingente es irracional	76
Conclusión:	
§27. La distinción entre realidad condicionada y realidad incondicionada	77
Bibliografía	82

Introducción

Replanteamiento de la pregunta por el comienzo de la metafísica

La metafísica es el conocimiento *objetivo* de la naturaleza *universal* de lo que es y de lo que no es, es decir, del *Ser* y de la *Nada*. Es objetiva, no sólo porque su dominio comprende más que sólo las determinaciones propias del Yo, sino también, y principalmente, en virtud de que en ella han de fundarse y de ella han de brotar *todos* los contenidos conceptualizados de lo subjetivo. Es universal, por cuanto su labor consiste en la investigación y elucidación de las leyes y de las cualidades más *generales* y, por lo mismo, más abstractas que determinan tanto a los entes mismos como a sus relaciones inteligibles, a diferencia de la ciencia físico-matemática, cuyo objeto son estas mismas leyes y cualidades pero consideradas bajo la perspectiva de la *particularidad*. La metafísica es, pues, una ἐπιστήμη, una *ciencia* de pleno derecho.

Esta última importante constatación nos sitúa inmediatamente ante un problema cuya respuesta marcará el derrotero indefectible que, a partir de ella, habrá de seguir el pensar metafísico. La dificultad de que hablamos no es cosa nueva en absoluto, pues lleva ya casi cuatrocientos años ocupando un sitio preeminente en la problemática de la tradición filosófica desde que Descartes la formulara de manera precisa y sistemática. Hegel, quien tuvo clara conciencia de su enorme gravedad, vuelve a hacerse cargo de ella en las primeras páginas del libro I de su *Ciencia de la lógica*, presentándola allí en la forma de la siguiente pregunta: *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?*

La suscitación de esta pregunta de ningún modo es gratuita, sino que viene exigida por la íntima estructura del proceder científico, y, más precisamente, por la cuestión del método. En efecto: toda verdadera ciencia precisa de un método; y todo método, de un comienzo; y ello porque, tal como Platón, Aristóteles, también Descartes y más tarde Spinoza pusieran de manifiesto, existe un *orden del pensamiento*, orden que no puede subvertirse sin que al mismo tiempo se frustren, total o parcialmente, las aspiraciones teóricas de la razón. Como mostraremos más adelante, la doctrina de la racionalidad de lo real implica lógicamente la

existencia de este orden intelectual, según el cual las razones que explican la realidad¹ están todas trabadas entre sí, se presuponen las unas a las otras en cuanto fundadas y fundantes, formando, así, una unidad sistemática jerárquica, que no es otra que la de la arquitectura lógica de los sistemas formales. Esto significa que las cadenas científicas de razones no son sino *despliegues* de determinadas razones fundamentales, o sea, de determinados *comienzos* o *principios* del discurso racional.

En consecuencia, según esta manera analítico-sistemática de concebir la organización del pensamiento científico, la pregunta por el comienzo de la metafísica debe entenderse como la demanda por la identificación del principio absoluto del que dependen y al cual hay que referir *cada una* de las proposiciones que constituyen la trama de su sistema.

Si bien toda ciencia o modo epistémico posee un tal principio absoluto que le es peculiar, de suerte que las preguntas por sus respectivos comienzos tienen pleno sentido y es enteramente necesario formularlas y responderlas, sucede que, en el caso de la metafísica, la pregunta por cuál deba ser su absoluto comienzo exhibe, dentro de este contexto, una relevancia *teórica* superlativa, por ser ella no sólo una clase más de pensamiento científico sino, como dijimos, pensamiento científico objetivo acerca de la entidad más *universal* de lo real.

No obstante todo eso, hacia fines de la primera mitad del siglo XIX, dicha pregunta dejó de interesar a los filósofos, y la metafísica, como teoría general de la realidad, cayó en otro de sus ciclos de descrédito (quizás el más agudo de todos los habidos), siendo totalmente reemplazada por las ciencias positivas. No hace falta profundizar en los serios perjuicios que este desinterés y abandono entraña para el recto pensar, ni tampoco indagaremos aquí acerca de las posibles causas de este fenómeno; el lector podrá hacerlo por cuenta propia. En su lugar creemos más provechoso aprender de las notables excepciones que se destacan en medio de aquel dominante descuido, y muy particularmente de las correspondientes a las figuras de Descartes y de Hegel. Es cierto que Aristóteles también se hizo cargo de esta dificultad y que su empeño no es menos digno de encomio; pero el abordaje del estagirita no logra satisfacernos respecto de esta materia precisa, pues lo que ahora buscamos es un

¹ Razones que podríamos llamar *epistémicas* para distinguirlas de otras clases de razones, pues no toda razón puede ni pretende necesariamente dar cuenta de la realidad última y definitiva.

principio *determinado, universal* y, sobre todo, *absoluto* de la especulación científica, cosa a la que, a diferencia de los recién mencionados pensadores, nunca llegó ni creyó posible llegar el gran discípulo de Platón². En cambio, lo que Aristóteles nos ofrece es una teoría de los principios bastante completa pero demasiado dispersa y parcelada como para servir a nuestro actual propósito. Su gran mérito está en abarcar con impresionante detalle los tres ámbitos fundamentales de la gnoseología, a saber, el *lógico*, el *ontológico* y el *epistemológico*; su gran defecto, en la carencia de una unidad de principio inequívoca y categóricamente establecida entre estos tres ámbitos³. Afirma que la ciencia se basa en proposiciones indemostrables e inmediatas a las cuales accedemos gracias a la intuición (νοῦς); que el principio de contradicción es el supremo principio lógico científico; que la mejor demostración es la universal; que lo quieto y determinado es anterior a lo indeterminado y en movimiento; que el acto y el conocimiento del acto precede a la potencia y al conocimiento de ésta; que lo que es por sí antecede a lo que es por accidente; que la entidad es lo absolutamente primero y causa de todo; que lo cognoscible y lo sensible son primeros que el conocimiento y la sensación; que sólo sabemos cuando conocemos la causa, etc.⁴; sin embargo, ninguno de estos principios o primitivos reúne las condiciones necesarias para erigirse en comienzo *absoluto* de la ciencia, ni aspira a ello, sino que todos son estrictamente relativos a alguna de las parcelas de lo cognoscible. Ni siquiera la “substancia” o “entidad” (οὐσία) —a pesar de que Aristóteles manifieste que es primera en *todos* los sentidos de “primero”— califica como tal comienzo absoluto, debido a que tolera infinitas instanciaciones.

En la filosofía de Aristóteles, la unidad sistemática de la ciencia considerada como totalidad es declarada imposible. Por el contrario, en las filosofías de Descartes y de Hegel este concepto juega un papel esencial (aunque uno y otro lo conciben de maneras distintas,

² El motivo es que él creía firmemente que cada ciencia particular poseía su propio principio distinto de e irreducible a los de las demás (cf. *Analíticos segundos* 76a16-25; *Metafísica* 1071a24-40).

³ Véase la nota anterior.

⁴ Cf. *Categorías*, 1b25-29, 2a11-19, 7b22-31, 7b35-39; *Tópicos*, 100a25-29, 116b23-24, 142a19-20, 155b11-15; *Analíticos segundos*, 71a, 71b19-23, 71b26-31, 72a1-18, 72b19-24, 74a14-18, 76a16-25, 84b35-85a2, 85b24-28, 87a31-35, 100a15-100b4, 100b5-15; *Metafísica*, 982b2-4, 1003b16-18, 1005b11-25, 1012b24-30, 1013a18-19, 1028a14-19, 1028a31-39, 1045b25, 1049b13-1050a10, 1050b6-8, 1065b1-4, 1071a1-2, 1071a24-40, 1071b22-25, 1073a24-35.

que, en ciertos puntos, resultan antagónicas⁵). Ambos, además —tal vez como consecuencia directa de sus ahincadas miradas sistemáticas—, advirtieron la necesidad de estudiar en profundidad el problema de la existencia de un comienzo absoluto para la reflexión científica. Sus respectivas conclusiones también resultaron ser concordantes en cuanto al reconocimiento de que dicho comienzo absoluto existe, pero difirieron respecto de la identidad precisa del mismo.

Coincidimos con Descartes y con Hegel en la necesidad de que el saber metafísico se articule como una totalidad sistemática, cuyo desarrollo tiene comienzo en un principio teórico originario bien definido. Será, por tanto, de gran utilidad para nosotros examinar sus planteamientos. Pero, antes de hacerlo, fijaremos las características y condiciones necesarias que debe satisfacer el principio absoluto de la metafísica que buscamos y que, en adelante, conformarán las directrices fundamentales de nuestra presente investigación. De acuerdo a lo señalado al inicio, el principio absoluto de la metafísica es el principio absoluto del conocimiento *en general*. Por «principio absoluto del conocimiento en general» entendemos una fórmula a la cual se puedan reducir *todas* las proposiciones que dan cuenta del contenido *universal* o forma general de lo cognoscible y en la cual se sostenga completamente la posibilidad misma del conocimiento. Esto quiere decir que *el primer principio de la metafísica debe, por una parte, ser el hontanar de todas las verdades metafísicas, y, por otra, contener en sí la condición de posibilidad universal del conocimiento en cuanto conocimiento*; debe, por tanto, no solamente ser la justificación última de cualquier proposición metafísica verdadera, sino también la *justificación de la posibilidad misma de la justificación*. Lo que acaba de decirse será para nosotros la *condición fundamental* del primer principio de la metafísica. De ella se derivan, como corolarios, otras dos, que llamaremos *condición de incondicionalidad epistémica* —la cual

⁵ Ambos coinciden en que el pensamiento científico (epistémico) es esencialmente sistemático y unitario; pero disienten en aspectos profundos relativos a lo que debe entenderse por tal sistematicidad y por tal unidad. Mientras para el filósofo francés el término “sistematicidad”, aplicado a la organización y desenvolvimiento del pensamiento filosófico-científico, vendría a equivaler a una observancia lo más diligente posible del método deductivo, por “sistema” entiende Hegel algo muy parecido a lo que mienta el término griego etimológico σύστημα, de connotación más bien dinámica. Sobre la esencia sistemática de la filosofía véanse, en cuanto a Hegel, el prólogo de *Fenomenología del espíritu*, los §§ 14 ss. de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, entre otros lugares; y, en cuanto a Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, regla II, y *Discurso del método*, Segunda Parte *in initio*.

presenta una forma *positiva* y otra *negativa*— y *condición de abstracción*. La condición de incondicionalidad epistémica positiva dice que *el principio absoluto de la metafísica debe ser siempre condición de conocimiento*, mientras que su forma negativa dice que *el principio absoluto de la metafísica no puede estar condicionado por conocimiento alguno*. La condición de abstracción afirma que *el principio absoluto de la metafísica no puede bajo ningún respecto ser expresado por una proposición cuyo contenido o significado sea parcial, ni menos totalmente, empírico*⁶. La condición fundamental, junto con sus corolarios, serán consideradas, para efecto de lo que sigue, como condiciones necesarias y suficientes del principio absoluto de la metafísica.

El examen de las tesis cartesianas y hegelianas que viene a continuación, no tiene por intención exponerlas en detalle, sino simplemente averiguar si los principios que en ellas se establecen como fundacionales del conocimiento metafísico satisfacen o no las condiciones anteriormente expuestas, o sea, ver si constituyen o no principios *absolutamente primeros* de la ciencia filosófica. Este examen, lejos de ser algo meramente anecdótico y de escasa sustancia, proporcionará valiosas lecciones que ayudarán a orientarnos en el resto de nuestra investigación.

Descartes estimó que el primer principio de la filosofía y del pensamiento científico en general no podía ser sino una *certeza*, es decir, algo de cuya verdad fuese imposible dudar. Una vez sentado este punto, el paso sucesivo natural era descartar todo aquello que admitiese el más mínimo matiz de duda. Finalmente, tras someter las más caras certidumbres de la razón al rigor de aquel examen, el gran pensador francés llegó a concluir que lo único que podía presentársele como *inmediatamente* real y verdadero, la única cosa que se sustraía a cualquier duda de una manera evidentísima tan pronto aparecía ante la

⁶ Es obvia la relación de implicación lógica entre las condiciones fundamental y de incondicionalidad epistémica; en cambio la que hay entre aquella y la condición de abstracción requiere ser explicitada. Existen dos razones que hacen necesaria la condición de abstracción: la primera tiene que ver con la condición de incondicionalidad epistémica, y la segunda, con la exigencia de universalidad. La primera se basa en el hecho de que, al estar lo empírico o sensible esencialmente determinado por el *cambio*, la presencia de elementos de tal origen en la primera proposición de la metafísica introduciría en ella el movimiento y el tiempo en calidad de *presupuestos*, lo cual contraviene la condición de incondicionalidad epistémica, puesto que el movimiento y el tiempo, en cuanto objetos de investigación de la metafísica, no pueden ser presupuestos por ésta, y menos todavía por el principio llamado a fundarla; la segunda razón se refiere a la imposibilidad de extraer de la experiencia leyes o principios que, como el que buscamos, sean universales y absolutos.

consideración racional, era la existencia presente del contenido total de *su* autoconciencia, nada más. Esto significaba, por lo pronto, que la realidad y verdad de *todas* las demás cosas debían *probarse*, de modo que, mientras ello no ocurriese, continuarían como dudosas, o simplemente serían declaradas ilusorias y falsas caso de que así quedase demostrado. Descartes descubre, entonces, que el fenómeno actual de su autoconciencia es la *única certeza inmediata* que hay, y es esta característica privativa del mismo la que, a su juicio, lo convierte en el tan buscado principio científico absoluto. De esta forma, *Descartes sitúa el comienzo de la metafísica en una subjetividad cierta*.

Para Descartes, la proposición «yo pienso, luego yo soy» es el *primer* principio de la filosofía (más precisamente de la metafísica), y, puesto que, según él mismo declara, la filosofía contiene los fundamentos de todas las restantes ciencias, dicha proposición es fundamento primero de la totalidad del saber científico⁷. En términos simples, por «principio» entiende este filósofo un ente de razón que satisface las siguientes dos condiciones —la segunda de las cuales es equivalente a nuestra condición de incondicionalidad epistémica—: i) su carácter de verdadero se revela como indubitable ante un examen atento; ii) el conocimiento de todas las cosas debe depender del conocimiento de este ente de razón, pero nunca a la inversa⁸.

Pero, nos preguntamos, ¿es correcto, o siquiera posible, fundar la totalidad de la ciencia —vale decir, el conocimiento objetivo y universal de lo real y verdadero— en la certeza inmediata del «yo pienso»? Incluso podemos llevar —y así lo haremos— esta pregunta un paso más atrás, hasta su punto radical: ¿es correcto, o siquiera posible, fundar la totalidad de la ciencia en una *certeza*, sea ésta de la naturaleza que fuere?

Partamos por la pregunta menos radical. Notemos que la proposición cartesiana primordial «yo pienso, luego yo soy» consta de una primera afirmación que se basa en un *datum* puramente *sensible* —el «yo pienso», esto es, «yo *siento* que siento»—, y de una

⁷ Cf. *Discurso del método*, Segunda Parte *in finem*, y *Los principios de la filosofía*, Carta Prefacio.

⁸ Cf. *Los principios de la filosofía*, Carta Prefacio. Guillermo Quintás, en su traducción de *Los principios de la filosofía*, reproduce en nota parte de una carta de Descartes a Clerselier, donde aquél se refiere a los diversos sentidos con que emplea el término «principio». Allí afirma distinguir dos sentidos básicos: el primero se refiere a los principios lógicos más generales como «es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente»; el segundo corresponde a las proposiciones que, como el *cogito*, pueden servir para encontrar otras proposiciones científicas.

segunda afirmación propiamente *intelectual* —«luego yo soy»—, que consiste en una inferencia deductiva, en la cual el sujeto pensante establece la existencia actual de su autoconciencia a partir del recién mencionado hecho *empírico* que es el percatarse de que él siente, o sea, a partir del *fenómeno* de su sentir que él siente. Ocurre, por tanto, que la proposición del *cogito* nace en la sensibilidad; su origen es empírico, no intelectual, ya que, como acabamos de ver, la parte empírica fundamenta la intelectual. Esta simple observación invalida definitivamente la posibilidad de que el «yo pienso, luego yo soy» de Descartes pueda instituirse como principio absoluto legítimo de la ciencia. El motivo es que la índole empírica del «yo siento que siento», es decir, de la afirmación basal del *cogito*, infringe la condición de incondicionalidad epistémica. El *cogito* no puede condicionar el conocimiento del movimiento ni el del tiempo, porque la realidad y la verdad del *cogito* dependen de la realidad y verdad del movimiento y del tiempo (del cambio). Por consiguiente, el «yo pienso, luego yo soy» no es principio absoluto de la ciencia ni puede serlo.

Pero la teoría cartesiana del *cogito* incumple, además, la segunda parte de la condición fundamental, al *no* condicionar, sino presuponer la realidad y posibilidad del conocimiento en general. Esta otra presuposición —todavía más profunda e importante que la del movimiento y del tiempo— no se encuentra en la proposición misma del *cogito* («yo pienso, luego yo soy»), sino en el *uso* que se hace de ella como principio de conocimiento, es decir, en las instancias en que pasa a ser parte integrante de *razonamientos*. En un razonamiento complejo, las proposiciones constitutivas se enlazan entre sí mediante relaciones *lógicas*, esto es, mediante relaciones determinadas por leyes *racionales*. Ahora bien, en los razonamientos metafísicos, vale decir, en los razonamientos que se pronuncian ya sea sobre la realidad total, o sobre aspectos particulares de la realidad, las relaciones lógicas entre las proposiciones constitutivas no son puramente formales (como sucede, p. ej., en la lógica formal y en las matemáticas), sino *materiales* (p.ej., cuando Spinoza deriva de los atributos de la substancia la completa determinación causal de los fenómenos, el vínculo existente entre ambas proposiciones no sólo es lógico-formal [i.e., no se reduce a la pura deducción lógica], sino también lógico-material, pues las proposiciones se refieren o pretenden referirse a la realidad concreta). En este tipo de razonamientos, las relaciones

lógicas pasan subrepticamente a integrar el tejido ontológico de lo real, porque determinan la manera cómo interactúan entre sí los objetos de la realidad supuesta. Por consiguiente, en el discurso metafísico, el orden formal se traduce, *velis nolis*, en orden material, o, dicho de otra forma, el discurso metafísico —con la sola excepción de la proposición que marca su comienzo absoluto— *presupone* la *realidad y posibilidad* del conocimiento en general, esto es, cierto orden racional que, de algún modo, determina las relaciones entre cosas, conceptos, pensamientos, etc. Cuando Descartes deduce de la proposición del *cogito* la existencia y el concepto de la substancia pensante, está *presuponiendo* un fondo racional de realidad sin el cual queda irremediabilmente injustificada no solamente esta deducción en particular, sino cualquier deducción o procedimiento racional. En la filosofía de Descartes, este fondo es Dios y está dado por Dios, *no por el «yo pienso»*. Por eso la proposición del *cogito* no es ni puede ser principio absolutamente primero de la metafísica (tampoco pensamos que Descartes haya creído lo contrario; es más, todo parece indicar que el pensador francés no hubiese considerado verosímil nuestra llamada “condición fundamental”). Hemos, así, respondido a la pregunta “menos radical”.

La segunda y radical de nuestras interrogantes se hace cuestión, dijimos, de si es posible que el primer principio de la ciencia sea algo que se encuentre más allá de toda duda, vale decir, de si es posible que este principio sea una clase de certeza. Al respecto debemos dar nuevamente una respuesta negativa: la totalidad sistemática de la ciencia no puede comenzar en lo cierto; y no lo puede hacer a causa de lo mostrado en el párrafo anterior, esto es, que dicha totalidad no puede comenzar con la proposición del *cogito*. La explicación de esto es la siguiente. De lo señalado por la condición fundamental y sus corolarios, es correcto colegir que solamente una certeza racional de carácter *inmediata* (en el sentido de que no está mediada por conocimientos previos) podría aspirar a ser primer principio de la ciencia. Ahora bien, uno de los descubrimientos más grandes de la historia de la filosofía lo hizo Descartes cuando advirtió, precisamente, que la única certeza inmediata de la razón⁹ es la realidad concreta del contenido autoconsciente que se manifiesta en cada acto de apercepción. (Esto es incontestablemente verdadero, pues toda

⁹ Es preciso añadir el “de la razón”, atendiendo al hecho de que no sólo es dado hablar de “certezas racionales”, sino también de “certezas de la fe”, de “certezas del sentimiento”, de “certezas del amor”, etc.

otra certeza racional —como, por ejemplo, cualquier verdad de la lógica formal o de la matemática— es necesariamente derivada de algún principio antecedente, mientras que a los axiomas y a las definiciones no cabe, en rigor, llamarlos certezas.) Al combinar estas dos últimas observaciones —que, entre todos los tipos de certeza, tan sólo una racional inmediata puede optar a ser comienzo absoluto de la ciencia; y que no hay otra certeza racional inmediata aparte la representada por la proposición «yo pienso, luego yo soy»— con la conclusión del párrafo anterior —que la proposición «yo pienso, luego yo soy» es incapaz de officiar como punto de partida absoluto del conocimiento— se obtiene como resultado lo que anticipábamos: que *es imposible que el sistema del conocimiento brote de una certeza, ya sea mediata, inmediata, de la razón, del corazón, o de cualquier otra índole o procedencia.*

Sin embargo, alguien podría negar validez a este tajante rechazo de la posibilidad de que una certeza *no* racional funde la totalidad del saber, haciendo ver, por ejemplo, el uso (presuntamente) científico que cierta teología filosófica (o “filosofía teológica”, como se prefiera) ha hecho de la proposición «Dios existe», tomada no en tanto producto o conclusión de una demostración racional (como sucede en las numerosas pruebas de la existencia de Dios), sino en tanto *certeza de la fe* exclusivamente, o sea tomada en cuanto fundamento inmediato, no en cuanto resultado. Dirá que sobre la sola base de esa proposición, considerada como pura certeza de la fe, se ha conseguido edificar completísimos sistemas filosóficos, capaces de explicar los fenómenos y de responder a las más inquietantes preguntas de la metafísica. Apoyado en esto, afirmará haber probado que, contrariamente a la tesis que sostenemos, sí es posible que una certeza otra que de la razón sirva de primer fundamento efectivo de la ciencia. Un empirista impugnaría este argumento automáticamente por componerse la proposición «Dios existe» de un término sin referente positivo. Pero, por razones que ya expusimos, el defecto del argumento en cuestión no está ni puede estar en lo que dice el empirista (lo que éste achaca al argumento, lejos de ser un vicio del mismo, es, según establecimos, una condición *necesaria* del principio absoluto que buscamos); la causa del fracaso de la objeción está en otro lado: está, nuevamente, en la *presuposición*, contenida en su uso científico, de una realidad susceptible de ser contemplada racionalmente. En efecto, tal y como vimos en el caso del «yo pienso» y de

cualquier proposición de la metafísica salvo su principio absoluto, aquí tampoco la proposición ideal «Dios existe» es capaz de justificar el uso metafísico que se hace de ella cuando se la toma como principio de conocimiento, sino que, para ello, se *presupone* la realidad y posibilidad del conocimiento en general, y, por lo pronto, del conocimiento (parcial o total) de la esencia de Dios. Considérese, por ejemplo, el siguiente razonamiento arquetípico: 1) Sólo Dios es sumamente perfecto (*ens perfectissimum*); de 1) se deduce: 2) sólo Dios existe en sí y por sí (*ens a se* o *ens realissimum*), y 3) Dios es omnipotente; de 2) y 3) se deduce: 4) el mundo, junto con todos los entes que hay en él, fueron necesariamente creados por Dios. Este razonamiento, que persigue demostrar una tesis metafísica de primera magnitud, contiene una cantidad enorme de supuestos nada triviales, que desbordan el contenido especulativo de la proposición «Dios existe», como son el principio de causalidad, los conceptos de substancia y de atributo (o cualidad), el concepto modal de necesidad, etc. El objetor podría insistir en su argumento, afirmando que el uso científico de la proposición «Dios existe» no precisa del concurso de ningún orden racional extradivino (de algo así como la *Ἀνάγκη* del demiurgo de Platón¹⁰) para justificarse, ya que tal orden —nos recordará— se sigue necesariamente de la suma perfección de Dios, o sea, que está contenido en su esencia, y, de esta suerte —concluirá—, la certeza de la fe «Dios existe» continúa habilitada como posible primer principio absoluto del saber. Pero esta réplica, en lugar de mantener la habilitación del principio que defiende, mantiene el error inicial: al operar con un esquema conceptual de Dios ([Dios = substancia + atributos] → consecuencias), lo trata como un *objeto* del conocimiento racional y no como *fundamento* del mismo, conservando, de esta manera, la presuposición de la realidad de cierto orden racional primitivo. Por consiguiente, la certeza en la existencia Dios no puede dar origen al sistema de la metafísica.

Ha quedado suficientemente claro para nosotros, que no es en la doctrina cartesiana de la subjetividad cierta donde hallaremos el principio absoluto que pide la filosofía sistemática. La teoría de los principios de Descartes no fue concebida como una teoría acerca del fundamento *absolutamente* primero del saber total, sino como una teoría de la certeza y del método del entendimiento. Distinto es el caso en Hegel.

¹⁰ *Timeo* 48a.

En su obra capital, el filósofo suabo sienta su posición al respecto en términos bastante categóricos: “el comienzo [de la ciencia] tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia”¹¹. Estas palabras de Hegel refieren al primer principio científico las mismas exigencias encerradas en nuestras condiciones de incondicionalidad epistémica y de abstracción; la concordancia con nuestro propio planteamiento es, hasta aquí, completa. La perspectiva que se nos abre es prometedora; pero queda por ver qué ocurrirá una vez interroguemos y pongamos a prueba el principio metafísico absoluto del sistema hegeliano para verificar si satisface cabalmente los requisitos de absolutidad que han sido fijados.

Hegel observa que, si la ciencia ha de tener un comienzo absoluto, éste debe ser algo totalmente *inmediato e indeterminado*, pues, de un lado, este comienzo no puede ser un resultado (o mediato), ya que debe condicionar *todo* resultado científico; y, de otro, no puede tener un contenido determinado, ya que debe determinar *todo* contenido científico. Por consiguiente, el principio absoluto del saber total sólo puede encontrarse, a juicio de Hegel, en lo máximamente abstracto y universal, es decir, en la categoría del *puro ser*. Pero si el puro ser es la categoría del pensamiento carente de todo contenido, esto es, el puro vacío, acontece, entonces, que el puro ser viene a coincidir con la *pura nada*. Ser y nada se determinan mutuamente; el contenido de uno remite forzosa e *inmediatamente* al contenido del otro justamente porque ambos contenidos son vacíos. El conocimiento encuentra, entonces, su absoluto punto de partida en la suprema abstracción del pensar, en la inmediata vacuidad inteligible. De esta forma, *Hegel sitúa el comienzo de la metafísica en el ser y en la nada*.

El ser y la nada de Hegel, tomados como principio absoluto del saber teórico, ostentan, respecto del «yo pienso» de Descartes, dos méritos cardinales, a saber: el de mancar de cualquier determinación empírica —estando, como están, en el plano cimero de lo imperceptible—, y el de no contener *por sí mismos* ninguna presuposición. Sin embargo, a pesar de estas virtudes, nuevamente nos vemos forzados a negar nuestra aquiescencia. La razón que obliga a descartar dichas categorías metafísicas como posibles principios

¹¹ *Ciencia de la lógica*, Libro I, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1968, p. 65.

absolutos de la ciencia especulativa la comparten con el *cogito* cartesiano y con la existencia de Dios: la presuposición de una realidad determinable según leyes racionales. En efecto, Hegel —al igual que Descartes y el filósofo-teólogo y que *cualquier* metafísico que *no* abrace un *pirronismo extremo*— construye su metafísica sobre un orden racional hipostasiado, orden que no puede dimanar de la categoría «ser» en cuanto tal —ni menos, huelga decirlo, de la categoría «nada»—, a menos que, a diferencia de lo que ocurre con el principio absoluto del sistema hegeliano, «ser» mentase algo más que meramente la categoría más extensiva del pensamiento.

Termina, aquí, el examen de las doctrinas del principio de la ciencia de Descartes y de Hegel. Al cabo, hemos concluido que ninguna de ellas es capaz de proveer a la metafísica de un principio que satisfaga plenamente las condiciones de absolutidad que se han revelado necesarias. En medio de la diversidad de causas de aquella incapacidad, apareció una que se mostró común a ambos planteamientos, cual fue la presuposición de una realidad racionalmente cognoscible, presuposición que transgrede la condición que llamamos “fundamental”. Esta concordancia no es accesoria, sino que apunta al meollo mismo del problema que ahora nos incumbe y en ella está la clave de su solución. El principio absoluto de la metafísica, hemos dicho, no puede depender de ni presuponer nada que pertenezca a la esfera del conocimiento; ni siquiera las condiciones y reglas —ontológicas las primeras, lógicas las segundas— que habrán de determinar y presidir el uso especulativo que ulteriormente se haga de dicho principio, pueden serle epistémicamente anteriores.

Locke y Kant, por otra parte, creyeron que la filosofía debía comenzar con un profundo aquilatamiento de las facultades y capacidades del pensamiento teórico para conocer su objeto; es decir, que la crítica de la capacidad cognoscitiva (el riguroso establecimiento de sus límites) debe ser estrictamente previa a su actividad. En cambio, para el punto de vista que reivindica la filosofía como *ἐπιστήμη* universal (i.e., aquel que, entre otras cosas, defiende el carácter científico de la metafísica), resulta incoherente plantear la prelación esencial del «estudio de los *lindes* del conocimiento» en la labor filosófica; desde esa perspectiva, dicho estudio no puede más que ser, en el mejor de los casos, una disciplina

secundaria, inesencial, de la filosofía. La razón de aquello, más allá de las que sólidamente aduce Hegel en *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*¹², está en que el hablar de *límites* o *falencias* del conocimiento comporta la presuposición de que el conocimiento es posible en algún grado al menos, pues no tendría sentido imponerle límites si se lo estimase del todo imposible o inexistente¹³. La ponderación del *alcance* o de las *limitaciones* del conocimiento no puede ser lo primario y esencial de un saber *absolutamente absoluto*, esto es, de un saber que no presupone nada, justamente porque dicha primacía es incompatible con su cualidad de absoluto.

Sin embargo, la propuesta de comenzar la empresa teórica con un análisis crítico del intelecto alberga una idea de la máxima profundidad y verdad: que antes de intentar descorrer el velo de Isis, antes de siquiera rozarlo, el *espíritu* debe reflexionar detenidamente sobre sí mismo. Decimos «espíritu» no «conocimiento» ni «entendimiento», ni «intelecto», etc. Con la palabra «espíritu» queremos subsumir todo lo mental en su más amplia generalidad y en su más elevada unidad, es decir, no fragmentado en “facultades” particulares ni en “estados” o “modos” determinados (v.gr., sentimientos, pasiones, etc.)¹⁴. El error de la filosofía crítica está en interpretar esta autorreflexión esencial como el acto de un espíritu *ya* determinado como cognoscente, como *autoconocimiento* del *conocimiento*, es decir, como un proceso animado por una inconcebible tautología, y de ahí todos los absurdos que en justicia se le achacan. En cambio, para quien se posiciona en el comienzo científico absoluto, esta necesaria introversión no consiste ni puede consistir en que el

¹² En la Introducción de la *Fenomenología* y en la *Anmerkung* al §10 de la *Enciclopedia*. En esos lugares, polemiza Hegel contra la concepción instrumentalista del conocimiento presente en la filosofía crítica. Sus argumentos se reducen fundamentalmente a dos: i) todo instrumento modifica íntimamente la naturaleza del objeto al que se aplica; *ergo*, conocer la cosa X implica alterar su naturaleza, haciendo imposible conocer la cosa X con independencia de la contribución del acto mismo por el cual se intenta conocerla (nótense las interesantes concomitancias con el *principio de incertidumbre* de Heisenberg); ii) es absurdo pretender investigar el conocimiento *antes* de conocer, simplemente porque «investigar el conocimiento» es intentar *conocerle* (dice Hegel: “querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*”).

¹³ Por consiguiente, la crítica del conocimiento que hace la filosofía crítica es tan sólo parcial. Esta parcialidad, en sí misma, no merece mayor reproche; lo verdaderamente reprochable es que no se la justifique o siquiera se la disculpe o reconozca.

¹⁴ Preferimos «espíritu» a términos como «mente», «conciencia» o «psiquis» por tener estos últimos connotaciones próximas al ámbito de la cognición, las que resultan demasiado estrechas en este caso. Ni qué decir del término «pensamiento», cuya elección deparó a Descartes un desafortunado destino de incompreensión, a pesar de que éste, en numerosas ocasiones a lo largo de su obra, se encarga de aclarar que el significado con que lo usa no se reduce a lo cognitivo.

conocimiento se conozca a sí mismo, ni crítica ni dogmáticamente. Pero, ¿en qué ha de consistir entonces?; en otras palabras, ¿cuál es, en definitiva, el comienzo absoluto de la metafísica?

A la luz de todo lo que ha sido señalado, parece que estamos precisados a reconocer que la única respuesta consecuente que puede darse es esta: que *el verdadero comienzo absoluto de la metafísica sólo puede estar en la afirmación o negación categóricas de la posibilidad misma del conocimiento universal y necesario*; o bien puede decirse, equivalentemente, que la metafísica ha de inaugurar su actividad con la formulación y contestación de una pregunta; y esta pregunta es, *¿es la realidad inteligible; y, caso de serlo, cuál(es) debe(n) ser la(s) condición(es) de posibilidad de su inteligibilidad?*; sólo así el pensamiento especulativo puede tener la plena seguridad de tener ante sí *todo* cuanto puede y debe ser objeto de su contemplación.

Este comienzo descansa, efectivamente, en una especial autorreflexión del espíritu. En ella, el espíritu —vale decir, la totalidad indivisa de los contenidos de la conciencia particular del individuo (lo que Descartes, desacertadamente, llama «pensamiento») — no se hace cuestión de la medida de su *capacidad* para conocer lo real, sino de la *posibilidad* misma del conocimiento en general y de lo cognoscible y emite un juicio firme al respecto. En el criticismo tanto como en el dogmatismo tradicional, el espíritu aparece *presuponiéndose* a sí mismo como conocimiento, limitado en el primer caso, ilimitado en el segundo. Pero el conocimiento es sólo *una* de las maneras en que lo que hemos llamado espíritu *puede* presentarse ante su propia reflexión. Por eso, antes de lanzarse a conocer científicamente, el espíritu debe posicionarse en el comienzo absoluto de la ciencia y, o bien *afirmarse a sí mismo como conocimiento efectivo*, o bien *descartarse a sí mismo como conocimiento efectivo* y, con ello, *asumir la realidad como cognoscible o como incognoscible*, respectivamente. El dilema de la autorreflexión crítica del espíritu es *¿qué es lo que él, en cuanto cognoscente, puede conocer?*; el dilema de la autorreflexión absoluta del espíritu es *¿hay algo que él pueda efectivamente conocer o no lo hay en absoluto?*

En lo que sigue intentaremos demostrar que, en su aspecto ontológico, la solución a este dilema que marca el comienzo absoluto del saber especulativo se presenta *necesariamente* bajo la forma de la siguiente dicotomía: i) *la realidad toda es un χάος perfecto*, es decir, es

completamente anómica e irracional; ii) *la realidad toda es un κόσμος perfecto*, es decir, *puede* concebirse como nomológicamente determinada *en su totalidad*. Presentamos los términos griegos pues es precisamente el sentido que les dieron los pensadores griegos de la Antigüedad —principalmente los pitagóricos y Platón— el que estamos rescatando aquí. De acuerdo a ese sentido, entender la realidad como *κόσμος* (cosmos) supone contemplarla como un conjunto *ordenado, cerrado y finito*¹⁵ inteligible conforme a leyes determinadas, mientras que hacerlo como *χάος* (caos) conllevaría todo lo contrario. Llamaremos *Vía del Cosmos* a la primera manera de pensar la totalidad de lo real y *Vía del Caos* a la segunda. Sólo existen estas dos posibilidades; no hay algo así como una “vía intermedia” en virtud de la cual la realidad pudiera ser *en parte* inteligible y nomológicamente determinable y *en parte* nomológicamente indeterminable; o la una, o la otra, pero no ambas a la vez. Podemos afirmar, por tanto, que la ciencia de lo universal inicia en esta doble posibilidad de determinación de la realidad; que *el comienzo de la metafísica se sitúa en la encrucijada entre Cosmos y Caos*.

Este comienzo está, al igual que el *cogito* cartesiano, esencialmente radicado en la esfera de la subjetividad; pero, a diferencia del principio especulativo de Descartes, el nuestro no se funda en una subjetividad certísima que ha arribado a su verdad fundamental impelida por la fuerza de una intuición evidente, sino en una que, para llegar a ella, se ve previamente enfrentada a la obligación de *elegir* y que tiene plena conciencia del carácter inevitablemente probabilístico de las alternativas; tampoco se funda en una subjetividad que ha educido su principio científico de la materia empírica —y que, por lo mismo, presupone gran parte de aquello que, por el contrario, debiera examinar—, sino en una que, a fin de asegurarse, por un lado, de no presuponer nada de lo que a un conocimiento posible le es exigido conocer, y, por otro, de que su posible saber sea universal y necesario, se cuida de que aquel fundamento último esté puro de todo elemento procedente de la sensibilidad.

La metafísica nace, entonces, en el seno de una irreductible y perentoria *disyunción*. No hay certeza alguna que asista su alumbramiento, pues la palmaria apercepción cartesiana, sola matriz capaz de prodigársela, ha demostrado carecer de las anejas competencias. En

¹⁵ Véase A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1957, cap. II.

lugar de la tranquilizadora divisa de lo indudable, el principio absoluto del saber universal está íntima e indeleblemente marcado por la *incertidumbre* de una arriesgada *elección*. Desde el enfoque epistemológico, esta disyunción tiene lugar entre una realidad que se deja aprehender por la razón y una realidad que le es completa e ineluctablemente refractaria; desde el enfoque ontológico, el antagonismo se desarrolla entre una realidad existente como Cosmos y una realidad existente como Caos. Solamente allí puede la ciencia tener su comienzo absoluto; pues solamente allí el espíritu que interroga la realidad se halla despojado de cualquier clase de condicionamiento teórico y libre de las cadenas de lo contingente e hipotético, y está, en consecuencia, apto para dar el principio a partir del cual habrá de arborecer y desplegarse la totalidad sistemática del conocimiento.

Hegel preguntó —volvió a preguntar—: ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Nosotros hemos respondido —vuelto a responder—: Cosmos o Caos. He ahí la disyunción original; he ahí la pregunta original; toca, ahora, optar y contestar.

Cosmos o Caos: la dialéctica del Ser y la Nada

§1. Definición general del conocimiento.

Conocer es, en lo fundamental, captar, mediante el intelecto, alguna determinación *universal, necesaria y eterna* de lo real. Las proposiciones fundadas en un conocimiento de esta índole, sean éstas expresadas a través de palabras o mediante relaciones matemáticas, se llaman *verdades absolutas*, y son, por tanto, universales, necesarias y eternas.

§2. Sólo es susceptible de conocimiento aquello que es absolutamente inmutable.

¿Cuál es la condición *ontológica* necesaria para que una cosa cualquiera¹⁶, X, pueda ser objeto de conocimiento efectivo? Pues bien, sólo puede conocerse efectivamente aquello que permanece sin cambio *a nivel ontológico*; y similarmente por el lado del ente cognoscente, ya que si nada en él permanece ontológicamente estático, es imposible que pueda conocer cosa alguna¹⁷. Por «cambio ontológico» debemos entender una clase de cambio que afecte las determinaciones *esenciales o inteligibles* de la cosa y no meramente sus determinaciones *empíricas o sensibles*, caso este último que podríamos denominar *cambio fenoménico*¹⁸. En efecto, es imposible que se dé un conocimiento efectivo de X si su

¹⁶ Esta «cosa cualquiera» puede, en principio, ser algo material o inmaterial, abstracto o concreto, e, incluso, posible o imposible. (Dicho de otra manera, por «cosa cualquiera» debemos entender algo muy parecido a lo que Alexius Meinong entendió por *Gegenstand*.)

¹⁷ Cf. el muy lúcido y claro tratamiento que hace Platón de este delicado asunto en *Crátilo*, 439d-440d.

¹⁸ Aristóteles distingue cuatro tipos de cambio, a saber, según la esencia, según la cualidad, según la cantidad y según el lugar. Son cambios según la esencia la generación y la destrucción; según la cualidad lo es la alteración; según la cantidad, el crecimiento y la disminución; y el desplazamiento lo es según el lugar. Ahora bien, los cambios según la esencia ocurren de no-sujeto a sujeto —caso de la generación—, y de sujeto a no-sujeto —caso de la destrucción— (y, si bien son cambios, no son movimientos, pues, de acuerdo al estagirita, todo movimiento es de sujeto a sujeto), mientras que los restantes lo hacen de sujeto a sujeto (y son, además de cambios, movimientos). En virtud de lo anterior, los cambios según la esencia (*κατὰ τὸ τί*) serían asimilables a lo que aquí hemos llamado «cambios ontológicos» y los otros tres tipos lo serían a los «cambios fenoménicos». Que el crecimiento, la disminución y el desplazamiento entran efectivamente en nuestra categoría de cambio fenoménico es algo que no necesita mayor explicación; sin embargo, puede haber dudas respecto de la alteración (*ἀλλοίωσις*); pero es claro que aquello sí se cumple también respecto de la alteración aristotélica, pues los numerosos ejemplos y explicaciones que da Aristóteles muestran, bien a las claras, que

contenido *quiditativo* cambia; y ello tanto si lo hace alternando períodos de estabilidad ontológica —cualquiera sea la duración de los mismos—, como si lo hace incesantemente, no habiendo un solo instante en que éste no se encuentre mutando, por cuanto en ninguna de esas situaciones son satisfechas todas las condiciones del conocimiento verdadero, vale decir, la universalidad, la necesidad y la eternidad: en la primera, se vulnera el requisito de eternidad, puesto que las verdades que se pudiesen formular tendrían una validez temporal caduca, al estar restringida a los intervalos ontológicamente estables; en la segunda y extrema, ninguno de los tres requisitos es satisfecho, pues cualquier cosa que se pudiese afirmar de *X* en un tiempo *t* determinado dejaría inmediatamente de ser verdadera. Y, de otra parte, si es el ente cognoscente el afectado de aquel cambio incesante o interrumpido, las consecuencias son equivalentes, con la peculiaridad de que en el caso extremo no habría ente *cognoscente* propiamente tal en absoluto.

Por tanto, si ha de haber conocimiento efectivo, es de todo punto forzoso que exista en la entidad tanto de *X* como del sujeto que intenta conocer *X*, *al menos algo absolutamente inmutable*, es decir, algo que no sufra cambio *ontológico* alguno (no obstante el hecho de que la percepción sensible del sujeto sí pueda constatar cambio *fenoménico* en *X*).

§3. *Si el conocimiento es posible, aunque tan sólo sea en algún grado o de manera excepcional, entonces necesariamente existe al menos una cosa absolutamente inmutable.*

De lo anterior se deduce que aquel que *elige* afirmar categóricamente la posibilidad de un conocimiento verdadero efectivo, sea cual fuere el alcance y el poder que a tal conocimiento adjudique, elige y afirma simultánea y necesariamente la existencia de al menos una cosa absolutamente inmutable, esto es, de una cosa cuya realidad esencial e inteligible ha permanecido, permanece y permanecerá siempre absolutamente ajena a todo cambio.

lo que él entiende por alteración tiene que ver esencialmente con las determinaciones sensibles tanto de los objetos percibidos por el alma como del alma misma. Más adelante volveremos sobre este asunto. (Acerca de todo lo apuntado en esta nota, véase *Física*, 225a-225b9, 243a-248a9; y *Metafísica*, 1069b3-1070a9.)

§4. *El Axioma de la Racionalidad.*

Sólo *es*, en sentido metafísico estricto, aquello cuya realidad esencial no experimenta cambio ontológico alguno. En contraste, de aquello cuya realidad esencial cambia ontológicamente no corresponde, en rigor, decir que *es*, sino que *deviene*. El *Ser* — concepto metafísico fundamental—, se refiere inequívocamente, por tanto, a lo que es absolutamente inmutable, mientras que lo que cambia ontológicamente es designado por el *Devenir* —otro concepto capital de la metafísica— (o, dicho de otro modo, el Devenir es el concepto metafísico del cambio; por eso, lo que hemos llamado cambio fenoménico no es un Devenir, sino meramente la índole propia de lo sensible). El *Ser*, además, nombra la *substancia*, es decir, lo que es o existe absolutamente, incondicionadamente, verdaderamente. Por consiguiente, se sigue que *lo que absolutamente es, es absolutamente inmutable*. Llamaremos a esta última proposición *Axioma de la Racionalidad*.

Debemos, en este punto, justificar el nombre que acabamos de dar. La proposición «lo que absolutamente es, es absolutamente inmutable» constituye, de un lado, una definición, en tanto estipula el significado del concepto metafísico del *Ser*; pero, de otro, constituye, además, un axioma porque i) es, como quedará probado más adelante, la proposición inicial de un *sistema deductivo*, en nuestro caso del sistema deductivo de la metafísica; y ii) no es posible demostrarla¹⁹ —es decir, justificarla apodócticamente—, dado que, en virtud de su misma condición de axioma, no existe principio racional universal alguno anterior al cual recurrir (es más, dicha proposición es la condición de posibilidad última de *toda* demostración). Por otra parte, la proposición en cuestión es axioma *de la racionalidad* en la medida en que por «racionalidad» entendamos la postura que suscribe la inteligibilidad de lo real, o sea que acepta que es factible aprehenderlo, en particular, a través del discurso lógico-conceptual.

La proposición «lo que absolutamente es, es absolutamente inmutable», en tanto es el Axioma de la Racionalidad, constituye la expresión formal y condensada del *acto* por medio del cual el espíritu *elige* afirmar categóricamente la posibilidad de un conocimiento verdadero efectivo, es decir, del acto por medio del cual el espíritu elige determinarse como

¹⁹ Como es obvio, solamente tiene sentido plantearse el problema de la demostrabilidad de tal proposición si se la considera exclusivamente en su calidad de axioma metafísico, ya que, en cuanto definición, es de suyo indemostrable.

teniendo en sí el poder de conocer. Ahora bien, lo que acabamos de decir implica, en primer lugar, que el contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad es, al igual que la existencia del conocimiento y por eso mismo, solamente algo posible, verosímil, y que, por consiguiente, no posee ni puede poseer verdad inmediata como tampoco evidencia; y, en segundo lugar, que, a causa de lo anterior y puesto que la totalidad de la metafísica no es más que el despliegue y explicitación del mencionado contenido, *ninguna* proposición de la metafísica puede ser declarada incontestablemente verdadera ni evidente (aunque hay que tener en cuenta que, *si* el Axioma de la Racionalidad resultase ser efectivamente verdadero —i.e., científicamente verdadero—, entonces el sistema completo de la metafísica, que de él se derivase correctamente, también lo sería). Nuestro axioma no se inscribe, por tanto, en la axiomática clásica de cuño aristotélico²⁰, sino en la moderna (contemporánea a la aparición de las geometrías no euclidianas), para la cual no es exigible que los axiomas sean automáticamente verdaderos y evidentes, pero sí que sean consistentes y fecundos. El Axioma de la Racionalidad es un *postulado*, una estipulación, no una verdad demostrable.

Si bien no es posible, como se ha mostrado suficientemente, ofrecer una justificación con rigor apodíctico del principio que se escoja como comienzo absoluto de la metafísica, sea cual fuere la alternativa favorecida de las únicas dos posibles, es manifiesto que la opción negativa —esto es, aquella que niega toda posibilidad de conocer— resulta ser muchísimo menos *plausible* que su opuesta. En efecto, existen a lo menos tres argumentos que pueden presentarse en abono de esto último. El primero y menos poderoso, recurre al siempre falible, pero nunca enteramente desdeñable, sentido común: dice que la inmensa mayoría de quienes mediten sobre la cuestión, estará dispuesta a conceder su apoyo a la opción afirmativa, o sea, a la tesis según la cual los fenómenos son, o en su mayoría, o en su totalidad, inteligibles según las categorías del pensamiento lógico y conceptual, mientras que estimará poco probable, o derechamente falsa, la opción negativa. El segundo y el de efectividad media, apela a la general coherencia y armonía observables de la experiencia sensible. A semejanza del argumento *de contingentia mundi* de Leibniz o de las Cinco Vías de Tomás de Aquino, éste oficia como una justificación *a posteriori* de la tesis metafísica que defiende. El parecido con aquéllos no va más allá de este carácter *a posteriori*, aunque

²⁰ Cf., p. ej., *Analíticos segundos*, 71a-72b4.

comparte con la Quinta Vía tomista (la conocida como «Vía Teleológica») la invocación a un cierto orden fenoménico, pero apartándose rotundamente de ésta en lo referente a ver en este orden la injerencia de una causa teleológica inteligente. El argumento que nosotros presentamos dice simplemente que el espectáculo de la experiencia sensible permite barruntar, muy verosímilmente al menos, la existencia, en la sucesión de todos o de una parte de los fenómenos, de un orden no meramente figurado, sino ontológico o absolutamente necesario y que, a resultas de esto mismo, puede ser expresado mediante una ley o un conjunto de leyes de razón. Hay que reconocer, empero, que, desde el punto de vista metafísico y científico en general, este procedimiento justificatorio es, por su propia naturaleza (empírica), harto débil e impugnabile. El tercer argumento en respaldo de la opción positiva y el de mayor eficacia (o menor ineficacia), llama la atención sobre el hecho importantísimo de que el campo teórico de las matemáticas y de la lógica puras proporciona una prueba irrefutable de la existencia de algo cuya entidad posee las determinaciones de la universalidad, de la necesidad y de la eternidad, es decir, de una entidad respecto de la cual puede articularse una verdad absoluta. La proposición « $7 + 5 = 12$ » del sistema de la aritmética, por ejemplo, es una verdad universal, necesaria y eterna, o sea, es una verdad absoluta; es más: toda proposición válida de la matemática pura o de la lógica pura es una verdad absoluta²¹. Sin embargo, y contrariamente a lo que *prima facie* pudiera pensarse, teniendo a la vista todo lo que hasta aquí hemos dicho, la existencia de las matemáticas y de la lógica puras y, por consiguiente, de verdades absolutas *lógico-matemáticas*, no basta a probar apodícticamente la posibilidad de un conocimiento *de la totalidad de lo real o de la realidad en general*, y esto simplemente porque ninguna de ellas tiene trato alguno con lo sensible. La matemática pura y la lógica pura solamente conocen de relaciones abstractas puras entre entidades abstractas puras, y nada más. La metafísica (así como la física-matemática y el arte bello) es también un conocimiento de lo abstracto, pero no de lo abstracto *puro*, no de lo abstracto que no es más que forma desnuda de toda materia sensible, sino de lo abstracto que contiene en sí y comunica al intelecto las determinaciones esenciales de lo real en toda su riqueza, tanto inteligible como sensible

²¹ La recíproca no es cierta: no toda verdad absoluta es una proposición válida de la matemática pura o de la lógica pura.

(trataremos de estas cuestiones en profundidad en otro lugar). Este terminante divorcio entre lo concreto de la realidad y la matemática y lógica puras, hace imposible asegurar científicamente, mediante este tercer argumento, que la realidad toda comparta las determinaciones de la universalidad, de la necesidad y de la eternidad eminentemente presentes en estas últimas disciplinas teóricas; esto es, hace imposible demostrar de manera apodíctica la veracidad del contenido especulativo implicado por el Axioma de la Racionalidad a partir de la existencia de la matemática pura y de la lógica pura²². Pero lo anterior bajo ninguna circunstancia debe hacernos olvidar lo que señalamos al introducir este tercer argumento, a saber, que la existencia de las entidades lógico-matemáticas, al estar esencialmente determinada por la universalidad, la necesidad y la eternidad, provee un valiosísimo auxilio a la tesis en favor de la posibilidad de un conocimiento efectivo de la realidad *concreta*, aunque no pueda demostrarla.

Nuestro punto de partida es el resultado de una *elección* problemática; pero, como hemos visto, no es una elección que brote del puro arbitrio. Existen razones que pueden esgrimirse en defensa de este comienzo —y acabamos de presentar tres—, privilegio del cual su antagonista no puede hacer ostentación. Porque, si bien ella es también posible, ¿qué razón puede darse en su apoyo?; ¿qué puede decirse para respaldar la negación categórica de toda posibilidad de conocimiento efectivo? Ni los numerosos “fracasos” de la mente especulativa que atestigua la historia del pensamiento, ni lo que parece resistirse a todo intento de explicación y de comprensión, ni la abigarrada multitud de doctrinas y opiniones disonantes sirven a tal afán, ya que, de un lado, ni el número de los así llamados fracasos ni el de lo aparentemente incomprensible es tan grande, y, de otro, es dable pensar que tales fracasos y enigmas sean momentos de un progreso del conocimiento, el cual no puede menos de ser una sucesión de errores y enmendaciones y de tropiezos con dificultades que muchas veces parecen insalvables. Ahora bien, es cierto que esta falta de razones no anula su posibilidad, pero sí la merma considerablemente frente a la de su contrincante.

²² Por eso es, además, perfectamente posible que la matemática y la lógica coexistan con una realidad concreta que sea parcial o totalmente anómica. En el caso de que coexistiesen con una realidad concreta que fuese totalmente anómica, esto es, con una en la cual *nada* existiese ni se desarrollase conforme a una necesidad absoluta, la existencia de las entidades lógico-matemáticas no sería más que un resultado extraordinario de la casualidad.

El comienzo representado por el Axioma de la Racionalidad, en cuanto afirma y funda la posibilidad del conocimiento científico, constituye una forma de inaugurar un discurso filosófico determinado similar a la que Platón adoptó para el suyo. Frente a ciertas interpretaciones extremas de los apotegmas de Heráclito, que declaraban la absoluta fluidez y mutabilidad de los entes y que, por ende, entrañaban la imposibilidad de todo conocimiento efectivo de los mismos, el filósofo ateniense opuso una doctrina cuyo empeño principal era, precisamente, asegurar la posibilidad del conocimiento objetivo y universal a la vez que explicar el decurso fenoménico. Platón advirtió que solamente una ontología que afirmase la existencia de entidades inmutables y eternas podría servirle a tal fin: y he ahí que surgieron las *Formas* o *Ideas*. Similarmente, el Axioma de la Racionalidad reconoce y enfatiza el vínculo de necesidad existente entre el conocimiento científico y la inmutabilidad ontológica: si no hay ninguna entidad ontológicamente inmutable —es decir, si toda entidad es Devenir—, entonces tampoco hay ni puede haber ciencia de cosa alguna.

§5. *La distinción entre cambio fenoménico y cambio ontológico.*

¿Es la realidad puro *Ser*? ¿Es la realidad puro *Devenir*? ¿O acaso la realidad es una amalgama de *Ser* y *Devenir*? De acuerdo a las precisiones hechas en el punto anterior, estas preguntas equivalen, respectivamente, a estas otras: ¿es la totalidad de lo real ontológicamente inmutable?; ¿está la totalidad de lo real sometida a un cambio ontológico incesante?; ¿admite la realidad la interacción entre entes ontológicamente inmutables y entes cuyas esencias son cambiantes? Para responder estas preguntas debemos investigar la naturaleza profunda de lo que hemos llamado “cambio ontológico”, y ello dentro del marco impuesto por las implicancias de nuestra elección y del Axioma de la Racionalidad.

Es fácil darse cuenta de que, en verdad, las dos primeras preguntas se reducen a la tercera, pues, si se termina por negar toda posibilidad de interacción entre entes ontológicamente inmutables y entes ontológicamente mutables —es decir, entre entes que propiamente *son* y entes que *devienen*—, no queda sino concluir que la realidad es, o bien *puro Ser*, o bien *puro Devenir*; en cambio, si tal interacción resulta afirmada, la consecuencia es una realidad que tanto *es* como *deviene*. Ahora bien, ¿qué significa que algo experimente un *cambio ontológico*?

Debemos distinguir —y ya lo hemos hecho— el cambio que se manifiesta en la experiencia sensible, o *cambio fenoménico*, del *cambio ontológico*, esto es, del cambio que afecta el contenido quidditativo de un ente. Es necesario efectuar esa distinción, ya que el cambio fenoménico puede darse sin cambio ontológico, en cuyo caso el cambio fenoménico no sería más que una ficción animada por la sensibilidad, algo que no tiene substancia fuera de los lindes de lo sensible (trataremos este importante asunto con la debida profundidad más adelante). Por eso, la metafísica no puede tomar el cambio como un *a priori*, sino que debe investigar la verdadera consistencia de su realidad, investigación que no es otra que el estudio de la naturaleza del Devenir.

El Devenir o cambio ontológico es puro y simple cambio: es el cambio *absoluto*. En un sentido metafísico estricto, una entidad que está atravesando un cambio ontológico ni *es* ni está *siendo*, sino que simplemente está cambiando, o, más precisamente, está *deviniendo* (como muy bien dijo Platón: el devenir “nace y fenece, pero nunca es realmente”²³). Sin embargo, muchos filósofos han entendido el Devenir como algún tipo particular de dialéctica entre *lo que es* y *lo que no es*, entre el Ser y el no-Ser; así Platón, Aristóteles y Hegel, por ejemplo. Y esta postura parece bastante razonable desde el momento en que el cambio de un ente se manifiesta ante el pensamiento como una transición entre estados del ente E_1, E_2, E_3, \dots sucesivos y distintos entre sí, o sea tales, que E_1 *no es* E_2 y viceversa, E_1 *no es* E_3 y viceversa, E_2 *no es* E_3 y viceversa, etc, pero donde E_1, E_2, E_3, \dots son todos estados de un mismo ente. Ahora bien, dichos estados E_1, E_2, E_3, \dots pueden consistir, ya sea en determinaciones *puramente* empíricas o sensibles del ente cambiante, ya sea en determinaciones ontológicas o inteligibles del mismo (las cuales, en tanto objetos de la sensibilidad, son *correlatos* inteligibles de determinaciones empíricas particulares); en el primer caso, el cambio involucrado es solamente de tipo fenoménico; en el segundo, el ente en cuestión cambia ontológicamente, i.e., deviene. En consecuencia, si el conjunto E_1, E_2, E_3, \dots describe un cambio *puramente* fenoménico —vale decir, uno donde sólo cambian las determinaciones sensibles pero no las ontológicas o relativas a la *quidditas*—, entonces E_1, E_2, E_3, \dots es una mera sucesión contingente, una simple yuxtaposición ordenada posible; en cambio, si el conjunto E_1, E_2, E_3, \dots detalla un cambio ontológico, ya no se está en

²³ *Timeo*, 28a.

presencia de una mera yuxtaposición ordenada de estados, sino que se está frente al resultado de un quiebre o de una serie de quiebres en la *esencia* del ente.

§6. *Para que el Devenir o cambio ontológico pueda ser objeto de conocimiento efectivo es necesario que el Ser y su absoluta cancelación, la Nada, puedan afectarse de manera recíproca.*

El cambio fenoménico solamente es la *apariencia* o la *manifestación* del cambio: la *realidad* del cambio es el cambio ontológico. Supuesta la realidad del cambio, vale decir, supuesta la realidad del cambio ontológico, debemos, acto seguido, preguntarnos si acaso este cambio es racionalmente cognoscible o no. Demostraremos que, si el Devenir o cambio ontológico ha de ser un objeto posible de conocimiento racional y no una realidad que simplemente acontece sin ley inteligible alguna que dé razón de su ser, entonces éste no puede sino concebirse como un *desarrollo ontológicamente discontinuo*, como un proceso en el cual la *esencia* del deviniente sufre mutaciones radicales, mutaciones donde, en el tejido del Ser, se abren y cierran abismos de Nada.

En §2 quedó establecido que el conocimiento efectivo únicamente es posible bajo la intervención de contenidos quiditativos estables, y en §4 se identificó esta estabilidad con el concepto del Ser²⁴. Por tanto, para que el cambio ontológico sea inteligible, es necesario que concurra en él el Ser (lo ontológicamente estable). En efecto, si el cambio fuese pura y absoluta mutabilidad, nada de él podría conocerse (véase nuevamente el §2²⁵). Pero, por otra parte, el cambio tampoco puede ser puro Ser, pues entonces no habría cambio en absoluto. Debemos concluir, por tanto, que el cambio, en cuanto objeto de la ciencia, tiene que consistir en algún tipo de combinación entre Ser y algo que aún no hemos discernido: una vez despejada esta incógnita quedará resuelta la ecuación del cambio racional.

²⁴ En realidad, las afirmaciones sentadas en los §§ 2 y 4 son bastante más fuertes que como acaban de ser presentadas. Allí se dice que, estrictamente hablando, es posible conocer solamente aquello que es *absolutamente* inmutable, esto es, aquello cuyo contenido esencial no cambia ni puede cambiar jamás, y que el Ser debe asociarse con esta última clase de entidad. Aquí, empero, dicha categórica exigencia es morigerada y relativizada para efectos de la argumentación, pues no se habla de inmutabilidad *absoluta* (ni siquiera se habla de “inmutabilidad”), sino de “contenidos quiditativos *estables*” a secas, expresión deliberadamente vaga que admite formas de estabilidad ontológica laxas y pasajeras.

²⁵ Teniendo, eso sí, en cuenta lo dicho en la nota 24 anterior.

Notemos que la solución buscada debe proporcionar la fuerza motriz necesaria para poner en marcha el movimiento transformador; es el elemento del binomio cuya función es romper la contribución estática del Ser. Tal elemento disruptivo ha de observar con el Ser una relación de absoluta oposición, ya que solamente un poder antitético al del Ser podría conseguir el efecto que la posibilidad del cambio racional requiere. Esta última consideración permite despejar rápidamente la incógnita: ella no es otra que la absoluta cancelación del Ser; no es otra que la *Nada*. Por consiguiente, el binomio metafísico que constituye el cambio se determina ante el intelecto más precisamente como dipolo: el dipolo Ser/Nada.

Ahora bien, este dipolo no puede consistir en una simple alternación inconexa entre Ser y Nada, pues si así fuese, no habría continuidad de mismidad del ente que está cambiando, sino una multiplicidad sucesiva de entes diferentes entre sí; esto es, no existiría *un* ente que cambia, ya que cada miembro de esta sucesión —al ser en sí puro Ser (i.e., algo ontológicamente estático como consecuencia de la exclusión de la Nada)— constituiría una entidad completamente independiente de las restantes, de modo que la sucesión carecería de la unidad necesaria para considerarla como el proceso de cambio ontológico de *un mismo* ente. Por ello, el cambio ontológico tan sólo es posible en la medida en que el Ser y la Nada puedan afectarse recíprocamente (que es lo que queríamos probar).

En otras palabras: esto último significa que, desde el punto de vista de la racionalidad, *el Devenir o cambio ontológico solamente puede explicarse como una forma de interacción esencial entre el Ser y la Nada; como el producto de la dialéctica entre el Ser y la Nada, dialéctica esta que viene a ser la forma suprema y absoluta de toda dialéctica.*

§7. *Hincapié en el carácter necesario de la conclusión anterior y breve resumen del razonamiento que a ella condujo.*

Hemos venido a desembocar en la misma conclusión (*mutatis mutandis*) de Platón, Aristóteles y Hegel. Es muy importante subrayar el hecho de que esta conclusión es *necesaria* y que es la *única* manera en que el cambio racional puede ser teóricamente comprendido. Quizás un breve resumen del razonamiento que nos ha conducido hasta ella sirva para mostrar con mayor claridad este carácter necesario y único.

Partimos distinguiendo entre dos formas de cambio: el fenoménico y el ontológico o Devenir; aquél es sólo apariencia de cambio (la pura expresión sensible del cambio), mientras éste es la auténtica realidad del cambio. Seguidamente, nos preguntamos si acaso el Devenir es cognoscible o si, por el contrario, no lo es. Ahora bien, dado que la estabilidad ontológica es *conditio sine qua non* para que se dé el conocimiento efectivo (§2) y que el concepto del Ser se corresponde con dicha estabilidad (§4), se tiene que, si el Devenir o cambio ontológico es cognoscible, entonces la esencia de éste debe contener algo de Ser. Pero la esencia del Devenir no puede consistir en puro Ser, pues si así fuera, el Devenir sería inmutable, lo cual es contradictorio. Luego, la esencia de lo deviniente debe necesariamente contener algún elemento distinto del Ser que permita que ocurra el cambio. Este elemento no puede ser otro que el no-Ser; pero no un no-Ser *secundum quid*, sino el no-Ser *simpliciter*, es decir, la Nada. De esta manera, el Devenir queda determinado como la forma más elevada y fundamental de toda oposición: queda determinado como el dipolo Ser/Nada, donde el Ser es el elemento que hace posible que el Devenir sea objeto de conocimiento efectivo y la Nada es el elemento que hace posible el cambio. Pero este dipolo no puede comportarse como una mera alternación inconexa entre Ser y Nada, ya que, en ese caso, se tendría una sucesión de entes sin ninguna relación entre sí —o sea, una sucesión de entes ontológicamente independientes—, situación que resulta incompatible con la hipótesis de que la entidad que experimenta el cambio es una sola y la misma, o sea, de que el cambio ontológico en cuestión satisface la continuidad de mismidad. Finalmente, se concluye que el Devenir o cambio ontológico es el resultado de una interacción a nivel ontológico entre el Ser (lo ontológicamente estable) y la Nada, siempre que se afirme que el Devenir puede ser conocido mediante la razón. (Notemos que la conclusión que acabamos de presentar se deduce lógicamente de la elección en favor de la posibilidad de un conocimiento efectivo de lo real.)

Si el lector reflexiona detenidamente sobre todo este asunto, comprobará que la teoría del Devenir recién desarrollada es la *única* factible en el marco de la racionalidad. En efecto, ¿de qué otra manera se podría asegurar la *cognoscibilidad racional* del cambio ontológico si no es asumiendo que en él concurre lo ontológicamente estable, el *Ser*?; ¿de qué otra manera se podría sostener la *realidad* del cambio si no es admitiendo juntamente la

mediación de una ruptura esencial en la substancia estática del Ser, es decir, sin postular la mediación de la *Nada*? Todo parece indicar que, si queremos compatibilizar la cognoscibilidad racional del cambio con la posibilidad de su realidad, no queda más que avenirse a la idea de que éste se origina en un movimiento dialéctico entre el Ser y la Nada, o, mejor dicho, de que el cambio es ese mismo movimiento dialéctico.

§8. *Teorema Fundamental: El concepto del Devenir es irracional.*

El concepto del Devenir ha quedado determinado como proceso dialéctico-ontológico entre el Ser y la Nada. Con esto hemos terminado de precisar el contenido especulativo de los tres conceptos fundamentales de la metafísica, a saber, el Ser, la Nada y el Devenir.

En §4 dijimos que el Axioma de la Racionalidad es la proposición fundamental de un sistema de metafísica. Con esto queremos decir que la asunción plena del mismo —cuya validez considera universal— implica lógicamente un conjunto de consecuencias inmediatas y mediatas, que, desarrolladas —a manera de teoremas— y tomadas en conjunto, integran un sistema formal de proposiciones metafísico-filosóficas. Ahora bien, el primero de estos teoremas se deduce del Axioma de la Racionalidad y del concepto del Devenir, y es el siguiente: *Es imposible que el Ser y la Nada interactúen ontológicamente entre sí*; o, puesto en una formulación más breve: *El concepto del Devenir es irracional*. Llamaremos a la proposición anterior *Teorema Fundamental*.

Observemos que, al decir que el Devenir es irracional, queremos indicar que es incompatible con el Axioma de la Racionalidad y con el sistema de metafísica que de él se deriva. Consiguientemente, siempre que en lo sucesivo digamos que un concepto es “irracional”, significaremos con ello que el concepto en cuestión contradice el Axioma de la Racionalidad y que, por ende, debe ser declarado *falso* e *imposible* respecto del ordenamiento comprendido por nuestro sistema metafísico.

§9. *Demostración del Teorema Fundamental. El Cuadro Ontoinsular, el Cuadro Medeninsular y el Cuadro Ontodialéctico.*

La demostración que a continuación se desarrolla procede por *reductio ad absurdum*. Mostrará que afirmar la realidad del Devenir o cambio ontológico supone una insalvable

contradicción con el Axioma de la Racionalidad, lo cual, tal como ya dijimos, obliga a concluir que el Devenir no puede ser real (en los límites de una metafísica presidida por el Axioma de la Racionalidad).

Sin embargo, en orden a que esa contradicción se produzca efectivamente, es preciso que el Axioma de la Racionalidad sea tomado en su calidad de axioma propiamente tal. Recordemos que dicho axioma exhibe dos facetas (ver §4), a saber: es tanto la *definición* del Ser como la proposición ontológica fundamental y originaria del sistema racionalista de la metafísica. En cuanto pura definición del Ser, el Axioma de la Racionalidad no observa relación alguna con el concepto del Devenir o cambio ontológico: todo su contenido especulativo se agota en la predicación de la absoluta inmutabilidad respecto del Ser. De esta suerte, *tomados en sí y solamente en sí*, el Ser y el Devenir no son conceptos mutuamente contradictorios sino tan sólo opuestos²⁶: aquél mienta la absoluta inmutabilidad; éste, por el contrario, denota la absoluta mutabilidad (esto es, el cambio ontológico, esencial o quiditativo). La posibilidad de la contradicción surge, empero, cuando el concepto del Devenir se determina ya no solamente como mutabilidad absoluta, sino como mutabilidad absoluta *cognoscible*, es decir, cuando se le añade la determinación de lo racional, puesto que entonces el Ser y el Devenir quedan relacionados entre sí mediante un vínculo intrínseco (ver §6).

Por tanto, la contradicción que constituye el *nervus probandi* de la demostración que sigue se da, inicialmente, entre el Axioma de la Racionalidad en tanto axioma fundamental del sistema de la ciencia y el Devenir en tanto Devenir racional (o cognoscible por medio de las categorías lógicas de la razón), y puede formularse en los siguientes términos: *la realidad del Devenir, en tanto Devenir racional, es absolutamente contradictoria o incompatible con la realidad del Ser*. Sin embargo, esta contradicción se torna total y completa una vez se toma el concepto del Devenir en toda su generalidad como pura y absoluta mutabilidad, concluyéndose, finalmente, que *la realidad del Devenir, en tanto Devenir en general, es absolutamente contradictoria o incompatible con la realidad del Ser*.

²⁶ Así, sólo por citar un ejemplo, los conceptos “honestidad” y “deshonestidad”, que son opuestos entre sí pero no necesariamente contradictorios entre sí.

Hecha esta breve pero importante aclaración, comencemos inmediatamente con la prueba del Teorema Fundamental.

Demostración:

α) Considérese una multiplicidad ontológicamente inconexa de entes absolutamente inmutables, la cual puede ser finita o infinita. Que esta multiplicidad sea “ontológicamente inconexa” significa que entre los entes que la componen no existe ningún tipo de relación más allá de aquella que los define como miembros del mencionado conjunto (relación esta que es puramente lógica, contingente e inesencial). El significado de la expresión “absolutamente inmutable” se aclara en §2 y §3 (véanse también §4 y §5). Llámese a la anteriormente descrita situación *Cuadro Ontoinsular*.

La tajante inconexión ontológica que caracteriza a lo que hemos dado en llamar Cuadro Ontoinsular, supone que entre los entes en consideración no existe nada en absoluto que los vincule en un nivel ontológico, intrínseco²⁷; es decir, supone la comparecencia, entre los mismos, de un hiato inapelable, infranqueable. Este hiato extremo es el hiato de todos los hiatos, o sea, es la *Nada*.

La figura 1 muestra el Cuadro Ontoinsular diagramáticamente: los círculos sombreados representan los entes absolutamente inmutables, mientras que el espacio en blanco representa la *Nada*²⁸.

β) Considérese el diagrama de la figura 2. Al igual que en el Cuadro Ontoinsular, las zonas blancas se corresponden con la *Nada*; pero, a diferencia de aquél, esta vez la zona sombreada ya no simboliza necesariamente una entidad absolutamente inmutable, sino una

²⁷ Con esta apelación a un “nivel ontológico” de relaciones buscamos marginar de este tema relaciones que, tal como la apuntada en el párrafo anterior, son meramente lógicas, extrínsecas y contingentes.

²⁸ Observación importante: El lector debe precaverse de hacer cualquier clase de lectura espacial o, en general, corporeizante de los diagramas de las figuras 1,2 y 3. Las áreas y los círculos sombreados no simbolizan cuerpos ni nada de consistencia material ni extensión alguna; y, similarmente, el espacio blanco en ningún caso y bajo ningún punto de vista ha de confundirse con la extensión. Estos diagramas tienen un fin exclusivamente didáctico: intentan, a través del recurso a las imágenes (recurso en muchos casos útil, pero que, a la vez, puede resultar peligrosamente distractor, como aquí se ve), facilitar la exposición y la comprensión de cuestiones que exhiben un grado de abstracción muy elevado.

entidad cuyo contenido quiditativo es estable, pero que eventualmente puede sufrir un cambio ontológico²⁹. Llámese *Cuadro Medeninsular* a la configuración anterior.

γ) Se ha elegido afirmar la posibilidad del conocimiento efectivo. De acuerdo a §3, esta elección implica necesariamente la existencia de al menos una cosa absolutamente inmutable (§3 se obtiene de la definición del conocimiento dada en §1 y de lo señalado en §2). Sea x esta cosa absolutamente inmutable.

δ) Supóngase, ahora, que la cosa absolutamente inmutable x es una determinación esencial de otra cosa, X , es decir, que x forma parte del contenido quiditativo de X . Supóngase, a continuación, que la entidad X experimenta un cambio ontológico. (En nuestro caso, es irrelevante cuánto del contenido quiditativo de X resulta afectado por este cambio ontológico.) Se tiene, entonces, que el contenido quiditativo de X posee, de forma simultánea, al menos una determinación esencial deviniente y al menos una determinación esencial absolutamente estática (x); sucede, por tanto, que en X *coexisten* la mutabilidad ontológica y la inmutabilidad ontológica. Supóngase, finalmente, que el referido cambio ontológico puede ser objeto de un conocimiento efectivo.

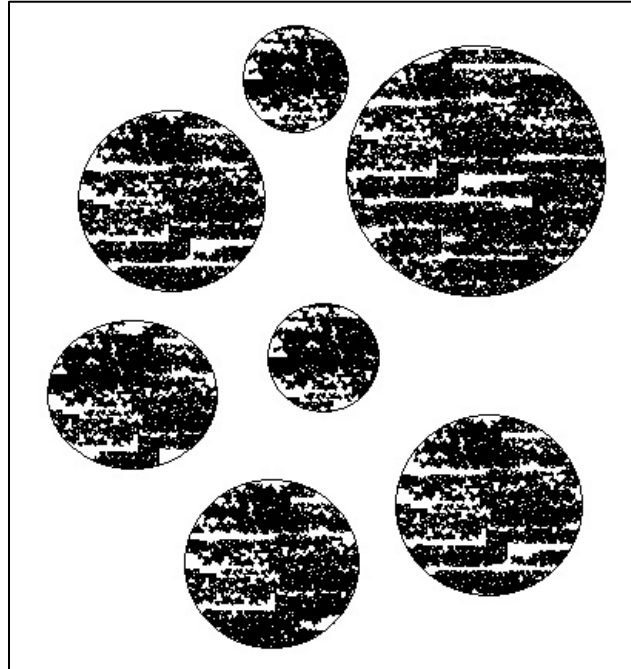


Figura 1: Diagrama del Cuadro Ontoinsular.

²⁹ Véase *supra*, la nota al pie 24.

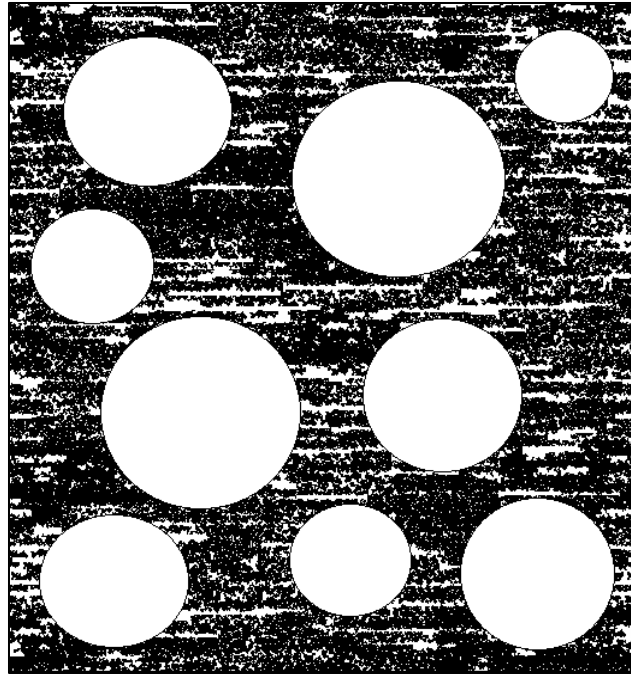


Figura 2: Diagrama del Cuadro Medeninsular.

ε) De lo expuesto en §6 acerca del cambio ontológico cognoscible y de la última de las suposiciones hechas en δ , se deduce que en el contenido quiditativo de X debe tener lugar el proceso dialéctico-ontológico entre el Ser y la Nada explicado en §6 y en §7. Ahora bien, este proceso no puede ocurrir ni en el Cuadro Ontoinsular, ni menos en el Cuadro Medeninsular, ya que, como se ve fácilmente, en ambos casos X sería un ente absolutamente inmutable³⁰, vale decir, sería puro Ser, lo cual contradice la segunda suposición δ . Por ende, el único arreglo de Ser y de Nada que puede dar plena razón del cambio ontológico de X es la combinación de los cuadros Ontoinsular y Medeninsular. Llámese a este arreglo *Cuadro Ontodialéctico*.

La figura 3 presenta el Cuadro Ontodialéctico en la forma de un diagrama. La región sombreada exterior simboliza un contenido quiditativo estable, es decir, uno que puede experimentar un cambio ontológico (ver β), mientras que los círculos sombreados interiores

³⁰ La presencia del Cuadro Medeninsular se justifica solamente por su utilidad en la construcción del Cuadro Ontodialéctico, pues, desde el punto de vista de la unidad ontológica y lógica, resulta completamente equivalente al caso en que solamente hubiera Ser. Por eso, puede decirse que el Cuadro Medeninsular es “ontológicamente neutro”.

representan entidades absolutamente inmutables, es decir, entidades que no pueden experimentar ningún tipo de cambio ontológico. En consecuencia, podemos considerar el diagrama completo de la figura 3 como una representación simbólica del ente X .

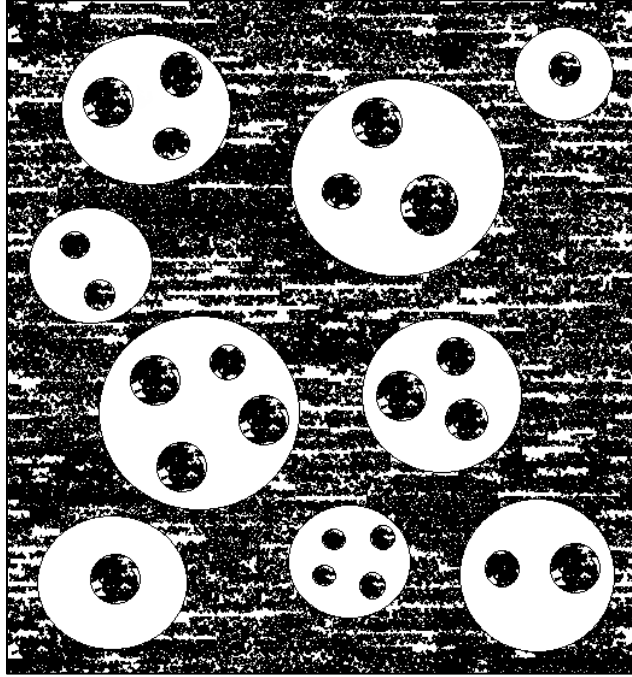


Figura 3: Diagrama del Cuadro Ontodialéctico.

ζ) De ε se deduce que el ente X experimenta un cambio ontológico si, y sólo si, el contenido quiditativo simbolizado por la región sombreada exterior experimenta un cambio ontológico. Sea Q la mencionada región sombreada exterior.

η) Q experimenta un cambio ontológico si, y sólo si, Q establece alguna relación esencial con algún contenido quiditativo que sea parcial o enteramente distinto a Q . En efecto, siendo Q un contenido quiditativo determinado y fijo (pero que puede cambiar ontológicamente), un cambio ontológico en Q solamente puede ocurrir si Q entra en relación³¹ con algo que sea capaz de aportar un contenido novedoso respecto del propio

³¹ En este punto puede apreciarse, de la manera más patente, el rol fundamental que cumple la Nada en el proceso del cambio ontológico. En efecto, *desde el punto de vista de la racionalidad*, para que se produzca eso que hemos llamado “cambio ontológico” o “Devenir” (que es la realidad última del cambio), tiene que haber “novedad ontológica” —permítasenos esta expresión—, y, para que esto último suceda, tienen que

contenido de Q . Como evidencia el diagrama de la figura 3, este contenido novedoso sólo puede ser proporcionado por un ente de la clase de los representados por los círculos sombreados interiores³².

θ) De α y ε se deduce que los antedichos círculos interiores corresponden a entidades absolutamente inmutables. Sea x —el ente mencionado en γ — una de estas entidades absolutamente inmutables.

ι) Puesto que x es absolutamente inmutable, es imposible que x establezca alguna clase de relación con el contenido Q en un nivel ontológico. El motivo es que, si x se relacionase con Q (o con cualquier otra entidad) en un nivel ontológico, se produciría en x un cambio ontológico concomitante, por cuanto la relación introduciría una novedad en el contenido quiditativo de x , cuestión que es imposible que ocurra pues x es absolutamente inmutable *ex hypothesi*.

κ) De ι y de η se deduce que es imposible que Q experimente un cambio ontológico.

λ) De κ y de ε se deduce que es imposible que X experimente un cambio ontológico.

μ) De λ se deduce que X es absolutamente inmutable.

crearse nuevas relaciones entre los diversos contenidos quiditativos. Esta creación a que nos referimos equivale, por ejemplo, a lo que Occam llamó *generatio simpliciter*, esto es, la producción de una realidad nueva que antes no existía en absoluto, a diferencia de la *generatio secundum quid*, que no es más que una *modificación* de los accidentes de la cosa. El establecimiento de estas nuevas relaciones entre contenidos quiditativos —y, por tanto, la emergencia de “novedades ontológicas”— solamente tiene sentido si se asume que éstas no existían *en absoluto* con anterioridad al momento en que se hacen efectivas, o sea, si se asume que no son modificaciones accidentales sino el resultado de una creación o *generatio simpliciter*, y esto únicamente puede tener lugar mediante una interrupción substancial, es decir, mediante la Nada. Sin la ocurrencia, en la esencia de los entes, de esta solución de continuidad ontológica que es, precisamente, la Nada, éstos quedarían atrapados en una eterna mismidad.

³² Podría objetarse que en este paso de la demostración hemos hecho uso de la hipótesis no trivial de que una relación ontológica (véase *supra*, n. 27) puede alterar el contenido quiditativo de un ente, suponiéndola verdadera sin haberla previamente demostrado. Sin embargo, en este caso en particular la hipótesis en cuestión *sí* es trivial, y puede, por tanto, darse por verdadera, ya que, tal como se dice, Q es un contenido quiditativo ontológicamente estable, de modo que cualquier clase de relación concreta (i.e., no abstracta ni extrínseca) que Q llegase a establecer con algún otro ente conllevará necesariamente un cambio ontológico concomitante en Q . Además —y quizá sea este el punto decisivo de esta aclaración—, dado que se está estudiando la factibilidad de que Q experimente un cambio ontológico (i.e., de que “devenga”) y dado que este supuesto sólo puede satisfacerse si Q se relaciona ontológicamente con otra entidad, es claro que dicha relación es el único elemento determinante del cambio ontológico de Q y no puede haber otro, o sea, que dicha relación ha de *forzosamente* alterar el contenido quiditativo de Q .

La posibilidad de que las relaciones constituyan determinaciones esenciales de las cosas ha sido fuertemente cuestionada y combatida por Russell y el empirismo lógico. En §§15 ss. abordamos este debatido asunto.

v) Ahora bien, puesto que no es necesario que x (o cualquiera de los entes representados por los círculos sombreados interiores) sea absolutamente inmutable, debemos hacernos cargo de la posibilidad de que x (o cualquiera de los entes representados por los círculos sombreados interiores) cambie ontológicamente. Supongamos, entonces, que x (o cualquiera de los entes representados por los círculos sombreados interiores) está experimentando un cambio ontológico. Denotemos como X' esta versión deviniente de x .

ξ) De acuerdo a ε , la suposición v implica que los procesos ontológicos que acontecen en la entidad deviniente de X' (o en la de cualquiera de los...) quedan comprendidos bajo el Cuadro Ontodialéctico. Para el caso de X' , introduzcamos unos términos x' y Q' análogos a los ya conocidos x y Q .

o) De ξ se deduce que X' se encuentra en una situación completamente idéntica a la descrita en ε respecto de X .

π) De o se deduce que las consecuencias ζ , η , θ , ι , κ y λ también son válidas para X' .

ρ) De π se deduce que X' es absolutamente inmutable.

σ) Se ve claramente que este procedimiento puede iterarse *ad infinitum*: basta tomar x'' , Q'' , x''' , Q''' ,...

τ) De todo lo anterior se desprende lo siguiente: que, *si se asume que al menos algo en el ente X es absolutamente inmutable, se sigue necesariamente de ello que la totalidad del contenido quiditativo del ente X es absolutamente inmutable*³³. Esta conclusión contradice la tercera hipótesis δ , según la cual en X coexisten la mutabilidad ontológica y la inmutabilidad ontológica.

υ) En virtud de γ , el algo absolutamente inmutable mencionado en τ existe necesariamente; y, en virtud de δ , ese algo absolutamente inmutable es una determinación esencial de X (pues el cambio ontológico que acontece en X es cognoscible).

φ) De τ y de υ se deduce que la inmutabilidad absoluta de X es *incondicionalmente* necesaria.

χ) Ya hemos agotado todas las posibilidades de análisis referentes a un eventual origen endógeno del cambio ontológico de X . Resta solamente estudiar el caso en que las causas

³³ Nótese que τ no afirma que la inmutabilidad absoluta de X sea *incondicionalmente* necesaria. De ahí, entonces, que se justifiquen los pasos υ y φ de la demostración.

de este cambio sean exógenas a X . Supongamos, por consiguiente, que los contenidos quiditativos novedosos —imprescindibles para que ocurra un cambio ontológico en X — no pertenecen al contenido quiditativo de X , sino que provienen de “fuera”. A poco andar, caemos en la cuenta de que, puestos en esta circunstancia, se impone nuevamente esta conclusión: X es absolutamente inmutable. En efecto, puesto que, como ya se ha demostrado, X es absolutamente inmutable de manera incondicional, resulta, por tanto, imposible, en virtud de lo esgrimido en ι , que X establezca relaciones en un nivel ontológico con cualquier otra entidad. Luego, es imposible que X se relacione ontológicamente con contenidos quiditativos novedosos externos, lo cual implica que, también en este caso, es imposible que X sufra cambio ontológico alguno.

ψ) De todo lo anterior se deduce la siguiente proposición contradictoria: «si X experimenta un cambio ontológico racional (es decir, un cambio ontológico que puede ser objeto de un conocimiento efectivo), entonces es imposible que X experimente un cambio ontológico racional».

ω) Puesto que X no es un ente particular, sino que es la representación más abstracta y general de un ente, las conclusiones, relativas a X , que hemos obtenido en esta demostración valen para *cualquier* ente, con total independencia de cualquier determinación particular o de cualquier conjunto de determinaciones particulares.

A) De ω se deduce la siguiente proposición contradictoria: «si un ente cualquiera experimenta un cambio ontológico racional (es decir, un cambio ontológico que puede ser objeto de un conocimiento efectivo), entonces es imposible que ese ente experimente un cambio ontológico racional».

B) De A se deduce que el concepto del cambio ontológico racional es contradictorio.

Γ) De B se deduce que el concepto del Devenir racional (esto es, del Devenir que puede ser objeto de un conocimiento efectivo) es contradictorio.

Δ) De Γ se deduce que el concepto del Devenir racional es incompatible con el sistema de metafísica que brota del Axioma de la Racionalidad (véase γ) y que, en consecuencia, dicho concepto debe declararse falso e imposible bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

E) De la definición del conocimiento dada en §1 y de la definición del Devenir expuesta en §5, §6 y §7, se deduce que el concepto *general* del Devenir, vale decir, el Devenir en tanto pura y absoluta mutabilidad, es antitético respecto del concepto del Ser, y que, por lo mismo, no puede ser objeto de un conocimiento efectivo (ya que lo absolutamente mutable es totalmente imposible de conocer).

Z) De E se deduce que el concepto general del Devenir es, *a fortiori*, incompatible con el Axioma de la Racionalidad y que, por ende, dicho concepto debe declararse falso e imposible de acuerdo al orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

H) De Δ y de Z se deduce que no hay *ninguna* manera de conciliar el contenido especulativo del concepto del Devenir con el contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, de donde es forzoso concluir que el concepto del Devenir, en toda su amplitud, debe declararse falso e imposible bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad, *quod erat demonstrandum*.

§10. *Análisis del Axioma de la Racionalidad, en cuanto pronunciamiento científico sobre la realidad, a la luz de la demostración del Teorema Fundamental.*

El Teorema Fundamental dice que, si hay Ser, no puede haber Devenir; si existe algo absolutamente inmutable, entonces no hay Devenir; y, viceversa (como se concluye sin mayor dificultad), si existe Devenir, no puede haber algo absolutamente inmutable. Por su parte, si atendemos a su condición de axioma de la metafísica y no a la de definición del Ser, la proposición «lo que absolutamente es, es absolutamente inmutable» —el Axioma de la Racionalidad— viene a afirmar que *lo real es absolutamente inmutable*, o, equivalentemente, que *lo real es Ser y no Devenir*. Como puede apreciarse, ambos —tanto el Teorema Fundamental como el Axioma de la Racionalidad (en tanto proposición metafísica originaria)— se pronuncian acerca de la totalidad de lo real, y ambos aseveran que la substancia de dicha totalidad solamente puede exhibir *una* de las dos determinaciones ontológicas capitales, a saber: o bien la del Ser —esto es, la absoluta inmutabilidad—, o bien la del Devenir —o sea, la absoluta mutabilidad. En otras palabras: el uno y el otro sostienen que es imposible que el Ser y el Devenir *co-existan*, vale decir, que el Ser y el Devenir gocen *a la par* de existencia. En consecuencia, la totalidad de lo real

sólo puede determinarse según dos, y solamente dos, posibilidades mutuamente excluyentes: o es puro Ser —pura y absoluta inmutabilidad—, o es puro Devenir —pura y absoluta mutabilidad. El Teorema Fundamental desarrolla y pormenoriza el contenido especulativo de nuestra elección originaria y del Axioma de la Racionalidad.

Esta cabal coincidencia entre las implicancias ontológicas del Axioma de la Racionalidad y del Teorema Fundamental, permite, en cierta manera, considerar la recién desplegada demostración del Teorema Fundamental como una demostración del Axioma de la Racionalidad. Decimos “en cierta manera”, porque, tal como categóricamente subrayamos y justificamos en §4, el Axioma de la Racionalidad no puede, en rigor, ser objeto de una demostración apodíctica, sino que es un *postulado* que emerge de la *elección* por mor de la cual el espíritu se atribuye el poder de conocer la realidad (consúltese también la Introducción). La verdad del Teorema Fundamental depende enteramente del Axioma de la Racionalidad, pues la base de su demostración está, precisamente, en la afirmación e intervención de la inmutabilidad absoluta en cuanto condición de posibilidad del conocimiento efectivo (en este caso, del conocimiento efectivo del cambio ontológico o Devenir). Pero, no obstante aquello, pasa que la verdad del Teorema Fundamental termina por iluminar y por respaldar ese aspecto del Axioma de la Racionalidad que lo eleva a principio metafísico general y que resuelve lo real como una totalidad absolutamente inmutable.

Terminemos este punto con una última y breve observación algo obvia, pero que no está de más efectuar. El sentido del Axioma de la Racionalidad es, tal como hemos venido enfatizando, esencialmente incierto, y, por consiguiente, indemostrable; luego, la verdad del Teorema Fundamental, en la medida en que descansa sobre dicho sentido, no es más que probable. Sin embargo, mirada en tanto resultado de una deducción lógica operada sobre el Axioma de la Racionalidad (más la definición del Devenir), la verdad del Teorema Fundamental se descubre ante la razón como siendo la *primera verdad del sistema de la ciencia*, y, en tal calidad, resulta ser necesaria, incuestionable y certísima, es decir, una verdad absoluta (ver §1).

§11. *La encrucijada cardinal de la metafísica: la Vía del Cosmos y la Vía del Caos.*

El Teorema Fundamental sitúa la metafísica en una ineludible y trascendental encrucijada, a saber: *la totalidad de lo real es, o bien pura y absoluta inmutabilidad, o bien pura y absoluta mutabilidad.*

Esta extremada dicotomía no es ignota del pensamiento filosófico. La filosofía, sabemos, nace dividida en dos. Ya en los primeros vagidos del espíritu científico se advierte el cismático mensaje que el Teorema Fundamental viene ahora a reinstalar y a confirmar como verdad filosófica. De un lado, *Heráclito* proclama que lo real cambia en flujo perpetuo espoleado por el irreconciliable antagonismo de los opuestos; de otro, *Parménides*, en abierta antítesis, asegura que la divinidad le ha revelado que lo real es inmutable y uno. De esta manera —y tal como José Ferrater Mora indica en su excelente introducción a *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson—, el camino de la filosofía se bifurca, en su mismo comienzo y hasta nuestros días, en una *filosofía del devenir* y en una *filosofía del ser*.

Por supuesto que no hay unanimidad acerca de cuáles hayan de ser los significados exactos que deban adscribirse a los rótulos “filosofía del devenir” y “filosofía del ser”, por la sencilla razón de que tampoco la hay respecto de los contenidos precisos de los conceptos del ser y del devenir. Sin embargo, es claro que una filosofía del devenir debe forzosamente afirmar la realidad absoluta del cambio, vale decir, concebir el cambio o la potencia de cambiar no como siendo *algo de los entes*, sino como siendo aquello que propiamente constituye la *esencia* de los entes; por el contrario, una filosofía del ser necesariamente debe negar la realidad absoluta del cambio, reducirlo a mera apariencia e ilusión, o, a lo más, concederle una realidad subordinada como accidente de una esencia inmutable (a la manera de la *potencia activa* aristotélica). Estas notas bastan a caracterizar suficientemente ambos enfoques filosóficos.

Resulta evidente que, de acuerdo a la distinción anterior, la senda que hemos decidido transitar es la de una filosofía del ser y no la de una filosofía del devenir. Nuestro andar — recordemos— dio inicio en el momento en que nos inclinamos en pro de la afirmación categórica de la posibilidad de un conocimiento verdadero efectivo (véase §3), es decir, en el momento en que optamos por abrazar el Axioma de la Racionalidad y someternos

rigurosamente a todas sus implicaciones. A poco trecho, descubrimos que la primera y más importante de estas implicaciones está dada por la imposibilidad de cualquier forma de interacción ontológica entre el Ser y la Nada, y, por tanto, del cambio ontológico racional o Devenir racional, y la designamos con el nombre de “Teorema Fundamental”.

Tal como observamos al comenzar este punto, el Teorema Fundamental enfrenta el pensar metafísico a la disyunción entre una realidad absolutamente inmutable y una realidad absolutamente mutable. Pero este teorema muestra, además, que el cisma introducido por él en la totalidad de lo real es inapelable e inevitable, y, al hacer tal, pone de manifiesto el carácter igualmente necesario de la división representada por la polémica entre las doctrinas de Heráclito y de Parménides; no es casualidad, entonces, que la filosofía llegara al mundo en el seno de aquella discordia en particular.

Es interesante notar que esto último se cumple independientemente de si la posibilidad del conocimiento efectivo es afirmada o negada. Sea cual sea la elección que haga el espíritu en esta materia, la totalidad de lo real quedará necesariamente marcada ya por la inmovilidad del Ser, ya por la inquietud del Devenir; en efecto: si elige favorecer la alternativa positiva —el conocimiento efectivo sí es posible—, significa que asume el Axioma de la Racionalidad como postulado cimental de su metafísica y el Teorema Fundamental como primera verdad de la misma, y que, por tanto, debe obligatoriamente reconocer que la realidad toda es, ora absolutamente inmutable, ora absolutamente mutable o deviniente; por el contrario, si elige apoyar la alternativa negativa —el conocimiento efectivo no es posible—, el espíritu niega a las esencias absolutamente inmutables toda posibilidad de existencia, afirmando, entonces, el hegemónico reinado del Devenir.

De esta suerte, queda completamente anulada la posibilidad de una tercera alternativa intermedia entre las dos mencionadas, entendiendo por tal una alternativa que plantee la posibilidad de una compatibilidad efectiva entre lo permanente e inmutable y lo transitorio y mutable, entre Ser y Devenir. Esta alternativa intermedia vendría, por tanto, a coincidir con la de los errantes bicéfalos (δίκεφαλοι) de Parménides, que sostienen simultáneamente la identidad y la no identidad de lo que es y de lo que no es (“ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε

καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος”³⁴). Por otra parte, su intento de amalgamar lo racional con lo irracional, emula, en cierto sentido, el concepto que de la patencia del *absurdo* nos entrega Camus³⁵, y el mundo que ella promete sería un verdadero *mundo del absurdo* o *mundo mágico*: un mundo donde el absurdo hallaría su total consumación; donde todo, absolutamente todo, incluso el círculo cuadrado, tendría derecho a la plena existencia. Que la anomia y la sinrazón absolutas existan es, ya lo hemos reconocido, perfectamente posible; pero que la anomia y la sinrazón absolutas cohabiten la realidad con el orden y la razón absolutos es algo que ni siquiera la más acabada irracionalidad metafísica puede concebir ni aceptar. O gobierna el Ser, o gobierna el Devenir; la suposición de que el Ser y el Devenir comparten el poder sobre lo existente no sólo conlleva una imposibilidad, sino, además, un absurdo.

Hay, pues, dos, y sólo dos caminos abiertos al transitar del pensamiento científico: uno conduce hacia una totalidad eterna y absolutamente inmutable, y su inexorable itinerario lo ha fijado el Ser; el otro lleva hacia una totalidad cuya única ley es que nada ha de permanecer nunca sino que todo ha de cambiar siempre y a cada momento, y en él el Devenir ha despojado a los caminos y a los rumbos de todo sentido y de toda realidad. Aquél es la *Vía del Cosmos*; éste, la *Vía del Caos*.

Existen, por de pronto, consecuencias tanto epistemológicas como ontológicas asociadas a ambas vías (ver Introducción). En términos generales, respecto del ámbito epistemológico, la Vía del Cosmos, en primer lugar, asegura la posibilidad del conocimiento efectivo de la realidad, vale decir, la posibilidad de comprender los fenómenos bajo las categorías y los conceptos de la razón, y, en segundo lugar, en ella el pensamiento científico necesariamente adopta la estructura formal de los sistemas deductivos de razones, como ocurre con las matemáticas; en contraste, la Vía del Caos, encierra la imposibilidad de conocer efectivamente lo real, y, por ende, en esta vía el pensamiento carece por completo de cualquier forma de organización. Consiguientemente, corresponde asociar a la Vía del Cosmos una actitud filosófica de tipo *racionalista*, mientras que a la Vía del Caos le corresponde una de tipo *pirronista*, ambas —tanto la

³⁴ De acuerdo al texto griego que figura en Alfonso Gómez-Lobo, *El Poema de Parménides*, Editorial Universitaria, Santiago, 2ª ed., 2006, frag. B6.

³⁵ Cf. Camus, *El mito de Sísifo*, especialmente “Los muros absurdos”.

racionalista como la pirronista— de carácter extremo³⁶. En cuanto al ámbito ontológico, la Vía del Cosmos entraña una ontología que, aparte afirmar la absoluta inmutabilidad de lo real, afirma, como veremos más adelante, su eternidad, su inmaterialidad, el rígido orden en la sucesión de su manifestación fenoménica y su naturaleza cerrada. Por su parte, frente a la regularidad y concierto supremos de la Vía del Cosmos, la Vía del Caos presenta una realidad afectada de radical anomia e irreductible desasosiego, donde las entidades nunca son sino siempre devienen y mutan, y donde el imperio de una perfecta contingencia ha proscrito toda clase de necesidad³⁷.

Nosotros hemos decidido seguir la Vía del Cosmos.

§12. *Comentario crítico sobre la doctrina hegeliana del devenir.*

Quizás sea Hegel, después de Heráclito, el más grande de los pensadores del devenir. En tanto defiende la realidad absoluta del cambio, esto es, en tanto su metafísica incluye el concepto del cambio ontológico entre sus verdades fundamentales, no cabe duda alguna de que la filosofía hegeliana se enmarca en la corriente de pensamiento que en el punto anterior hemos llamado “filosofía del devenir”. Hegel deplora categóricamente la posibilidad de un universo estático y mecánico, y esta firme actitud aflora con vehemencia en cada uno de los momentos álgidos de su producción filosófica.

En Hegel la génesis conceptual del devenir sigue el patrón general característico que puede observarse, a partir de Parménides, en la tradición filosófica especulativa (y que, por lo demás, es teóricamente el único posible, no obstante sus diversas variantes, tal como señalábamos en §5), a saber: se lo concibe como una clase específica y fundamental de interacción entre el ser y la nada. Sin embargo, lo interesante y original —y a la vez problemático— de la conceptualización hegeliana del devenir es que esta interacción entre el ser y la nada es considerada allí como una *mera elaboración del intelecto*, como algo

³⁶ A diferencia de lo que podríamos llamar *racionalismo moderado* o *débil*, que consistiría en afirmar que al menos una *parte* de la realidad es racionalmente cognoscible, un *racionalismo extremo* o *fuerte* sostendría que *todo* lo real es racionalmente cognoscible; similarmente, un *pirronismo moderado* o *débil* (como el que Hume recomienda en su *Investigación sobre el conocimiento humano* [sec. 12, parte III]) se caracterizaría por considerar que *ciertas* cosas o la *mayoría* de las cosas son completamente imposibles de conocer, mientras que un *pirronismo extremo* o *fuerte* defendería, sin ambages, la idea de que en la realidad no existe *nada* cuya naturaleza pueda ser objeto de un conocimiento cierto y efectivo.

³⁷ Respecto del contenido de este párrafo, véase *supra*, la Introducción.

puramente *abstracto*, justamente porque las categorías del ser y de la nada son, a juicio de Hegel, ellas mismas categorías huecas de todo contenido concreto, a diferencia del devenir al que atribuye plena efectividad; lo único concreto y propiamente real del trinomio ser/nada/devenir es el devenir.

En la metafísica del pensador suabo, el ser y la nada son el *summum* de la indeterminación y vacuidad, no sólo conceptuales, sino también ontológicas. La única determinación que poseen es esta perfecta indeterminación. Pero entonces somos llevados a una conclusión sorprendente: puesto que el ser y la nada *comparten* esta *única* determinación que es la total indeterminación, nos encontramos con que ellos se presuponen mutuamente en un nivel esencial, y hasta tal punto que han de ser declarados absolutamente *idénticos* entre sí. Dice Hegel: “No hay *nada* en él [el ser] que uno pueda intuir [...]; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada”; “*Nada, la pura nada*; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. [...] La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser”³⁸.

El ser *es* la nada y la nada *es* el ser. Pero también es cierto que el ser *no es* la nada y que la nada *no es* el ser. Hay, pues, entre ambos un movimiento oscilatorio, una perpetua inestabilidad derivada de la contradicción que supone coincidir esencialmente con su otro e inmediatamente divergir esencialmente de su otro. Esta notable peculiaridad de las dos categorías más abstractas del pensar es recogida por la fraseología hegeliana bajo la expresión «inseparabilidad (*Untrennbarkeit*) de ser y nada». Esta formulación transparenta el hecho de que la relación de coincidencia entre ser y nada no constituye una *igualdad*, pues ninguno de los términos se reduce al otro; más bien sucede que ninguno de ellos puede existir con independencia del otro, que ambos se correfieren intrínsecamente³⁹. Ahora bien,

³⁸ *Ciencia de la lógica*, ed. cit., p. 77.

³⁹ Un defecto de la proposición «ser y nada son lo mismo» es el de “no estar el resultado *expresado* él mismo en la proposición; sino que es una reflexión exterior la que lo reconoce. Se debe a este respecto hacer [...] esta observación general, que la proposición, en la *forma de un juicio*, no es apta para expresar verdades

esta inseparabilidad de ser y nada —que es lo verdadero de ambos— es el *devenir*: “*El puro ser y la pura nada son [...] la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser traspasado en la nada y la nada traspasada en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”⁴⁰.

Tomados en sí mismos, ser y nada no son más que formas sin contenido, figuraciones del intelecto⁴¹; y así lo declara explícitamente Hegel en numerosas ocasiones, verbigracia: “ambos [el ser y la nada] no son más que abstracciones vacías y uno es tan vacío como el otro”⁴²; “Abstracciones indigentes como ser y nada (y son las más indigentes de todas, porque son solamente las determinaciones del comienzo) son completamente inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos [los objetos concretos]; un contenido más verdadero está mucho más allá de esas abstracciones y su oposición”⁴³, etc. Y no puede menos de ser así, dada la extrema indeterminación que Hegel les asigna. Lo concreto y real no es ni el ser en sí ni la nada en sí, sino la unidad de inseparabilidad de ser y nada, esto es, el devenir: “La verdad del ser, así como la de la nada, es la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*”;

especulativas [...]. El juicio es una relación de *identidad* entre sujeto y predicado; en él se hace abstracción del hecho de que el sujeto tiene todavía más determinaciones que la del predicado, como también de que el predicado es más extenso que el sujeto. Pero si ahora el contenido es especulativo, entonces también el elemento *no-idéntico* del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halla expresado en el juicio” (*ibid.*, p. 84). Por otro lado, el agregarle a la proposición anterior la proposición «el ser y la nada no son uno solo y lo mismo» tampoco logra expresar la verdad, pues “de este modo se produce el defecto ulterior, que estas proposiciones no están en conexión mutua, y así presentan su contenido sólo en la antinomia, mientras que, sin embargo, su contenido se refiere a un solo y el mismo objeto y las determinaciones, expresadas en las dos proposiciones tienen que ser unidas absolutamente, por una unión que, por lo tanto, sólo puede ser expresada como una *inquietud* inmediata de *incompatibles*, o como un *movimiento*” (*idem*). Véase también *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la larga nota al §88.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 77 s. “El devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al ser” (*ibid.*, pp. 78 s.). Véase también *ibid.*, p. 96.

⁴¹ En rigor, habría que llamarlas figuraciones de lo que Hegel denomina *entendimiento* (*Verstand*) o de la actitud teórica que identifica con el término *reflexión* (*Reflexion*), ambos términos usados por él con un sentido técnico muy preciso.

⁴² *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, nota al §87.

⁴³ *Ibid.*, nota al §88.

“*Devenir* es la expresión verdadera del resultado de ser y nada en cuanto unidad de ambos”⁴⁴.

En consecuencia, si, tal como sostiene Hegel, los conceptos del ser en sí y de la nada en sí no refieren ningún contenido determinado, entonces el devenir, en tanto relación dialéctica entre ese ser y esa nada inconcretos, también ha de quedar relegado al ámbito de las formas puramente abstractas del pensamiento; solamente el devenir en cuanto *puro* y *absoluto* devenir es concreto y real, no aquel vacío e insubstancial que surge como efecto de la unidad de inseparabilidad de ser y nada. Más precisamente: el devenir hegeliano no sólo no es *resultado* de una dialéctica entre el ser en sí y la nada en sí, sino que no es *ningún resultado* en absoluto; no es una realidad *derivada*, *secundaria*, sino que es una realidad *elemental*, *primordial*; es *natura naturans* y no *natura naturata*.

Hegel afirma un devenir de naturaleza incondicionada. Este concepto incondicionado del devenir se corresponde exactamente con el de cambio ontológico puro o Devenir puro que aparece en §6, §7 y §9 y que se opone al del Devenir racional o cognoscible. El Devenir puro es el cambio ontológico autosuficiente, el cambio en sí y por sí, emancipado del Ser y de la Nada, mientras que el Devenir racional es el cambio ontológico que, por el contrario, depende íntegramente del Ser y de la Nada y que tiene su condición de posibilidad en la relación esencial de ambos.

Ahora bien, esta equivalencia entre el devenir hegeliano y nuestro Devenir puro sienta una conclusión problemática. Como ya se mostró, entre el Devenir puro y el racional, solamente este último puede ser objeto de conocimiento efectivo, dado que es el único de los dos que contiene la estabilidad ontológica —aportada por el Ser— como una de sus determinaciones (ver §6 y §7). Frente a esta observación somos obligados a concluir que el devenir que postula Hegel es igualmente imposible de conocer y se sustrae a toda ciencia.

Esta conclusión resulta incompatible con el racionalismo extremo (al que adherimos, recordémoslo) que caracteriza el sistema filosófico de Hegel, según el cual no hay nada que escape al poder de la razón, precisamente porque es la propia razón todo contenido y todo cuanto existe, y es ella, por consiguiente, la substancia absoluta y la única realidad. “Todo lo real es racional, y todo lo racional es real” sentencia Hegel. Lo paradójico e irónico a la

⁴⁴ *Ibid.*, §88 y su correspondiente nota.

vez, es que esta fórmula, que debiera haber sido el principio fundante del sistema hegeliano, termina siendo sustituida en tal calidad ni más ni menos que por su propia antítesis, a saber, la afirmación de la irracionalidad en sí y por sí, la afirmación de la realidad del devenir absoluto.

De lo expuesto en los puntos anteriores (especialmente §6 y §7) se infiere que una metafísica que, como la hegeliana, afirme juntamente la posibilidad del conocimiento efectivo y la realidad del cambio ontológico, deberá necesariamente concebir el cambio ontológico como una interacción esencial entre un principio ontológicamente estable y un principio de solución de continuidad ontológica, es decir, como interacción esencial entre el Ser y la Nada. Sin el principio ontológicamente estable —el Ser—, el cambio ontológico se torna *incognoscible*; sin el principio de solución de continuidad ontológica —la Nada—, el cambio ontológico (racional) se vuelve *imposible*. El Ser asegura la posibilidad de que el cambio ontológico sea objeto de *conocimiento efectivo*, mientras que la Nada garantiza su *realidad*.

Hegel, al dotar a su devenir con los atributos de la incondicionalidad y de la pureza, involuntariamente lo hace para siempre irreductible a la soberanía de su razón universal. Y a la base de ello está su tesis de la total indeterminación y abstracción del ser y de la nada. Esta tesis está notoriamente influenciada por la doctrina del ser de Aristóteles. “La expresión «algo que es» se dice en muchos sentidos”⁴⁵ nos advierte el estagirita. El término «ser» admite infinitos contenidos; el «ser» es predicable de cualquier cosa que posea cierto grado de existencia, basta, incluso, con que esa cosa sea simplemente nombrada o pensada. La extraordinaria polisemia del término «ser» constituye su completa indeterminación. El «ser» en sí es, así, mera forma, indefinido continente, a la espera de un contenido que lo determine. (Es cierto que Aristóteles unifica las diversas significaciones de «ser» mediante la referencia fundamental a la οὐσία —y, en general, a las categorías—; pero la οὐσία en cuanto οὐσία es tan indeterminada y abstracta como el «ser» en general.)

Con férrea convicción insiste Hegel sobre este asunto: “*Los que quieren obstinarse en la diferencia entre el ser y la nada pueden ser invitados a declarar en qué consiste. Si el ser y la nada tuviesen alguna determinación, por cuyo medio se diferenciaran, entonces serían un*

⁴⁵ *Metafísica*, 1003a33.

determinado ser y una determinada nada, no el puro ser y la pura nada. Su diferencia, por ende, es completamente vacía y cada uno de los dos es de la misma manera lo indeterminado; la diferencia, por lo tanto, no subsiste en ellos mismos, sino sólo en un tercero, en el *entender*⁴⁶. A este emplazamiento respondemos lo siguiente: primero: el ser en sí y la nada en sí no son conceptos abstractos e indeterminados, sino conceptos *concretos y determinados*; segundo: la determinación esencial del ser en sí es la *estabilidad ontológica*, en el caso débil, y la *inmutabilidad absoluta*, en el caso fuerte (que es el único de estos casos que satisface el Axioma de la Racionalidad), determinación necesaria en orden a garantizar la posibilidad del conocimiento efectivo; tercero: la determinación esencial de la nada en sí es la de ser el *hiato ontológico absoluto*, determinación necesaria a fin de asegurar la posibilidad del cambio ontológico racional (Devenir racional) y de la multiplicidad racional (ver *infra* §17); y, cuarto: estos tres puntos recién mencionados no son opiniones arbitrarias, sino, como se ha probado, *exigencias* de la racionalidad y, por consiguiente, deben ser conjuntamente aceptados por cualquier metafísica que sostenga la inteligibilidad de lo real.

Si, con Hegel, aceptamos la tesis de la completa indeterminación del ser y de la nada, entonces hemos forzosamente de asumir la incognoscibilidad absoluta del cambio ontológico o devenir. El conocimiento efectivo solamente es posible en un universo donde exista lo ontológicamente estable, donde exista Ser. El devenir *cognoscible* sólo puede darse en un universo donde la quietud de lo ontológicamente estable sea violentamente perturbada y desgarrada, donde el Ser cobije en su seno a la Nada. Si sólo el devenir fuese real y concreto, y el ser y la nada simples nociones del pensamiento, la realidad sería un caos irracional e ininteligible. Por tanto, en un mundo racional el devenir sólo tiene cabida en cuanto proceso dialéctico de un ser *concreto* y de una nada *concreta*, o sea, en cuanto dialéctica de Ser y Nada. Pero ya sabemos que eso es imposible.

⁴⁶ *Ciencia de la lógica*, ed. cit., p. 85 (las cursivas, al igual que en todas las citas anteriores, son de Hegel).

§13. *El principio de no contradicción y el principio de razón suficiente.*

De acuerdo a la Vía del Cosmos, lo real constituye una unidad perfecta e inconvencible. Esta unidad no es ni puede ser material sino que es *lógica*, y su enunciación está dada por el *principio de no contradicción* y por el *principio de razón suficiente*.

El principio de no contradicción posee una formulación lógica y una formulación ontológica. Según la primera, «es imposible que un enunciado sea a la vez verdadero y falso»; y, en virtud de la segunda, «una cosa no puede ser ella misma y su contrario, en el mismo aspecto y en el mismo momento». Acerca de este principio, dice Aristóteles que: i) respecto de él no cabe el error; ii) es necesariamente incondicionado y el más conocido de todos los principios; iii) es la base de todo conocimiento científico y de todas las demostraciones y principio de todos los axiomas; y iv) es indemostrable⁴⁷. Puestas en la perspectiva lógica, las afirmaciones anteriores del estagirita son todas correctas e indiscutibles: en efecto, de la autoevidencia *lógica* del principio de no contradicción se siguen i, ii y iv, en tanto que iii se deriva inmediatamente del hecho de que ninguna proposición que aspire a la verdad —como es el caso de las proposiciones y demostraciones científicas— puede ser a la vez verdadera y falsa. Sin embargo, considerado en su forma ontológica, el principio de no contradicción ni es necesariamente verdadero, ni es incondicionado, ni es fundamento de toda demostración y de todo axioma⁴⁸, ni tampoco es indemostrable. Veamos por qué.

α) El principio de no contradicción ontológico no es necesariamente verdadero —y es, por tanto, un principio condicionado—, porque su verdad solamente puede hacerse efectiva en el seno de la *finitud*, esto es, porque su verdad presupone lo *finito*. En efecto, la genuina contradicción ontológica sólo puede darse en *entes finitos* o entre *entes finitos*. Por “ente finito” debemos entender un ente cuyo contenido quiditativo o esencial está *completamente determinado* o, en su defecto, respecto del cual es a lo menos posible obtener su completa determinación; dicho de otra manera, un “ente finito” es aquel cuyo contenido quiditativo

⁴⁷ Cf. *Metafísica*, 1005b11-34, 1006a15-19.

⁴⁸ Es cierto que nuestra demostración del Teorema Fundamental hace uso del principio de no contradicción (así como del principio de identidad y de otras formas lógicas), y este hecho podría servir para impugnar lo que acabamos de señalar. Sin embargo, el principio de no contradicción es utilizado allí en su forma *lógica*, no ontológica, de manera que la antedicha objeción queda sin efecto.

está compuesto (o puede correctamente concebirse como compuesto) por un número *finito* o enumerable de determinaciones. Un ente *infinito*, es decir, un ente que contiene en sí todas las posibles determinaciones, no puede ser contradictorio ni participar en contradicción alguna, como tampoco un ente deviniente, vale decir, uno cuyo contenido quiditativo nunca es el mismo⁴⁹.

Con el fin de probar la necesidad de este vínculo entre contradicción ontológica y finitud, considérese la siguiente proposición, a la que identificaremos como proposición \emptyset : «*A* es simultáneamente *B* y no-*B*»⁵⁰. Para que la proposición \emptyset —que *formalmente* ya es una contradicción *lógica*—constituya efectivamente una contradicción *ontológica*, es necesario que la primera *B* que en ella aparece sea *idéntica* a la segunda *B*, pues de lo contrario no-*B* no sería la negación absoluta de *B* y, por tanto, no habría tal contradicción. Ahora bien, ¿cómo podemos saber, con plena seguridad, si eso es así o si no es así, es decir, si la primera *B* de la proposición \emptyset es idéntica a la segunda o si no lo es? La única manera es teniendo a la vista el inventario completo de las determinaciones esenciales de las *B*. Sea, entonces, Q_1^B el contenido quiditativo —o conjunto de todas las determinaciones esenciales— de la primera *B* de la proposición \emptyset , y sea Q_2^B el contenido quiditativo —o conjunto de todas las determinaciones esenciales— de la segunda *B* de la proposición \emptyset , de modo que, si se tiene que Q_1^B es idéntico a Q_2^B , entonces la primera *B* de la proposición \emptyset es idéntica a la segunda⁵¹. Ahora bien, resulta claro que, en orden a que esta identidad pueda ser inequívocamente establecida o rechazada (aunque tan sólo fuese factible hacerlo en teoría), es preciso que los referidos conjuntos de determinaciones esenciales sean *finitos*, esto es, que las *B* valgan por entes *finitos*. Sea $\{b_1^1, b_1^2, b_1^3, \dots, b_1^n\}$ el conjunto finito de *n* determinaciones esenciales asociado a Q_1^B , y sea $\{b_2^1, b_2^2, b_2^3, \dots, b_2^m\}$ el conjunto finito de *m* determinaciones esenciales correspondiente a Q_2^B . La identidad entre la primera *B* de la proposición \emptyset y la segunda se da si, y solamente si, los conjuntos $\{b_1^1, b_1^2, b_1^3, \dots, b_1^n\}$ y

⁴⁹ Los atributos de la *igualdad* y de la *mismidad* son propios de la finitud: sólo lo finito puede ser igual a sí mismo o a alguna otra cosa. Por tanto, toda entidad deviniente es también infinita.

⁵⁰ En cuanto contradicción ontológica, la proposición \emptyset afirma que las determinaciones esenciales de la entidad *B* están simultáneamente presentes y no presentes en la entidad *A*.

⁵¹ Nótese que esta manera de concebir la identidad ontológica entre dos entes implica la irrestricta aceptación del *principio de los indiscernibles* de Leibniz, de acuerdo al cual es imposible que dos entes puedan tener todas sus determinaciones esenciales iguales y al mismo tiempo ser numéricamente distintos.

$\{b_2^1, b_2^2, b_2^3, \dots, b_2^m\}$ son idénticos entre sí, o sea, si los números n y m son iguales y si los miembros de los pares (b_1^i, b_2^j) con $i = j$ y $1 \leq i, j \leq n, m$ son idénticos entre sí. Nos enfrentamos, ahora, a la dificultad de tener que establecer o desechar de forma fehaciente la identidad recíproca de los miembros de los mencionados pares (b_1^i, b_2^j) . A este respecto, existen tres situaciones posibles, a saber, primera: los miembros de los pares (b_1^i, b_2^j) son todos ellos determinaciones esenciales *atómicas*, vale decir, determinaciones esenciales que ya no pueden ser ulteriormente descompuestas como conjuntos de determinaciones esenciales, en cuyo caso la identidad de los miembros queda automáticamente afirmada o negada; segunda: los miembros de los pares (b_1^i, b_2^j) son todos ellos determinaciones esenciales *compuestas*, esto es, determinaciones esenciales conformadas por un conjunto finito o por conjuntos finitos⁵² de determinaciones esenciales (por ejemplo, si b_1^1 es una determinación esencial compuesta, se tiene que b_1^1 consiste en un conjunto finito $\{c_1^1, c_1^2, c_1^3, \dots, c_1^p\}$ de p determinaciones esenciales), en cuyo caso se aplica el mismo procedimiento utilizado con el par Q_1^B y Q_2^B ; tercera: algunos pares (b_1^i, b_2^j) constan de un miembro atómico y de un miembro compuesto, en cuyo caso la identidad recíproca de dichos miembros queda automáticamente descartada, y, por consiguiente, también la contradicción ontológica. Se ve claramente que, en algún punto de la aplicación de este algoritmo, se ha de llegar a un nivel donde sólo se encuentren determinaciones esenciales atómicas, puesto que, en la eventualidad de que dicho nivel fuese imposible de alcanzar, sería igualmente imposible establecer o rechazar inequívocamente la identidad entre la primera B de la proposición \emptyset y la segunda, y, por ende, tampoco sería posible establecer o rechazar inequívocamente la contradicción ontológica supuestamente cometida por la proposición \emptyset . De todo lo anterior se deduce, en primer lugar, que, si la proposición \emptyset es efectivamente una contradicción ontológica, entonces es forzoso que las B de la proposición \emptyset sean entes finitos y absolutamente idénticos entre sí; y, en segundo lugar, que, si las B de la proposición \emptyset son entes finitos y absolutamente idénticos entre sí, entonces la proposición \emptyset constituye una contradicción ontológica efectiva.

⁵² Estos conjuntos también tienen que ser todos ellos finitos *ex hypothesi*, por las razones que ya hemos aducido.

El lector o lectora podrá convencerse de que la demostración anterior equivale a probar la tesis general —que planteamos un poco más arriba— según la cual la contradicción ontológica sólo puede producirse en o entre entidades finitas, o sea, en o entre entidades con contenidos quiditativos que están completamente determinados o que pueden llegar (aunque sólo sea en teoría) a determinarse completamente⁵³.

Por eso, el terreno de las matemáticas y de la lógica pura, cuyos objetos de estudio se reducen exclusivamente a entidades finitas, es, con mucho, el más propicio para la ocurrencia, construcción y pesquisa, no sólo de contradicciones puramente lógicas, sino también de contradicciones ontológicas⁵⁴. Como ejemplo, tomemos la proposición « $7 + 5 \neq 12$ » (que se lee « $7 + 5$ es distinto de 12 »). Esta proposición constituye, en el marco de la aritmética, una flagrante contradicción: afirma que « $7 + 5$ es 12 y no- 12 ». Las entidades “ $7 + 5$ ” y “ 12 ” son, al igual que todos los entes lógico-matemáticos, entidades finitas, completamente determinadas (además de universales, necesarias y eternas, como mostramos en §4), y es justamente en la extrema simpleza y distinción de sus contenidos quiditativos donde yace la explicación del carácter tan manifiesto y trivial de contradicciones como la que estamos ahora analizando⁵⁵. En este caso, la contradicción entrañada por « $7 + 5 \neq 12$ » se manifiesta ante el pensamiento de manera evidente y prácticamente inmediata, debido al carácter igualmente evidente e inmediato de la identidad recíproca de los contenidos quiditativos de “ $7 + 5$ ” y de “ 12 ”. En cambio, en el ámbito de las entidades sensibles se está muy lejos de encontrar tal simplicidad. Así lo notó Descartes, quien, con toda justificación, estimó las entidades matemáticas como los paradigmas de las ideas claras y distintas, y recomendó, consecuentemente, facilitar y potenciar el estudio de

⁵³ Hegel, en su profundo examen ontológico de la contradicción, también acaba por Hermanarla con lo finito, llegando a concluir que “*todas las cosas [en tanto finitas] están en contradicción en sí mismas*” (*Ciencia de la lógica*, ed. cit. en n. 11, p. 386). Sin embargo, nosotros no sostenemos, como hace Hegel, que los entes finitos sean *esencial y necesariamente* contradictorios; comparativamente, nuestra tesis es moderada y restringida, pues simplemente dice que una contradicción ontológica sólo *puede* darse en entes finitos o entre entes finitos, y no que dicha contradicción sea un producto necesario de la finitud de los entes. Tendremos ocasión de volver a este importante asunto en otro lugar.

⁵⁴ Entiéndase bien: no estamos diciendo que la lógica y las matemáticas sean esencialmente contradictorias ni que su objeto propio sea la contradicción (cosas absurdas), sino que en ellas es mucho más fácil (o mucho menos difícil) identificar y fabricar contradicciones rigurosas.

⁵⁵ Obviamente esto no siempre es así, pues, conforme los razonamientos lógico-matemáticos se van complejizando, las relaciones involucradas se tornan cada vez más numerosas y oscuras; pero el punto es que siempre es posible, con la debida paciencia e ingenio, llegar a desvelarlas completamente.

los intrincados fenómenos naturales mediante el expediente de reducirlos a figuras geométricas y a ecuaciones matemáticas.

β) Se ha probado que el principio de no contradicción ontológico sólo es aplicable a las entidades finitas y que sólo tiene sentido en ellas y por ellas. Por consiguiente, dicho principio es condicionado y, por tanto, no puede ser el fundamento de toda proposición y demostración científicas. Y, como veremos inmediatamente, tampoco es indemostrable.

El Teorema Fundamental proporciona la base para una demostración del principio de no contradicción ontológico. Acabamos de mostrar que una contradicción ontológica se produce cuando, respecto de un mismo ente, se afirma y se niega simultáneamente una misma determinación esencial, la cual necesariamente debe ser, o bien atómica, o bien estar compuesta por un conjunto finito de determinaciones esenciales atómicas (ya que, sin la posibilidad de llegar a una completa determinación, es, a su vez, imposible establecer si efectivamente se está o no afirmando y negando a un tiempo lo *mismo* de lo *mismo*). Por ende, si se demostrase la posibilidad de contenidos quiditativos finitos (i.e., completamente determinados), quedaría también probada la posibilidad de la contradicción ontológica. Pues bien, si observamos atentamente la demostración del Teorema Fundamental (ver §9), notaremos que, además de concluir la imposibilidad del Devenir racional, una parte de ella comprende, precisamente, una demostración de la índole necesaria de lo finito. Esta parte consta específicamente de los puntos ζ, η, θ y ι. En el punto ι se arriba a una consecuencia de la máxima importancia: los entes no pueden relacionarse entre sí en un nivel ontológico⁵⁶. Esto supone que *todo* contenido quiditativo necesariamente está determinado en su totalidad, o sea, que todo contenido quiditativo es necesariamente finito. De este modo, el Teorema Fundamental no sólo implica la *posibilidad* de la finitud, sino su *necesidad* absoluta, y, con ello, también la posibilidad de la contradicción ontológica.

γ) Dice Leibniz: “Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios*. Uno es el *de no contradicción* [...]. El otro es el *de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación

⁵⁶ Véanse el punto α de §9 y la n. 27.

verdadera sin que haya una razón suficiente para que ello sea así y no de otro modo. Aunque esas razones, la mayoría de las veces, no pueden ser conocidas por nosotros⁵⁷.

Leibniz erige el conocimiento sobre dos grandes pilares: el principio de no contradicción y su principio de razón suficiente. Sin embargo, el edificio de la ciencia se sostiene tan sólo sobre *un* pilar. Este único pilar, ya sabemos, es el Axioma de la Racionalidad. Los principios de no contradicción y de razón suficiente se encuentran implicados en el contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, y, por tanto, pueden obtenerse a partir de éste mediante deducción lógica. Ya vimos cómo sucede esto con el principio de no contradicción. Con el principio de razón suficiente el caso es prácticamente idéntico. Este principio, al igual que el de no contradicción ontológico, afirma la finitud esencial de todo ente.

La expresión «razón suficiente» ya evoca una clausura radical: los términos “razón” y “suficiente” se refieren intrínsecamente a lo finito. En efecto, sólo un ente cuyo contenido quiditativo sea completamente determinado o determinable —i.e., un ente finito (ver *supra* el punto α de §13)— puede tener una razón suficiente de su existencia. Esto es manifiesto, pues el concepto de razón suficiente supone el *entendimiento completo* de las causas, entendimiento que resulta imposible de alcanzar respecto de una entidad infinita. Además, el principio de razón suficiente tampoco es aplicable a las entidades devinientes, puesto que, de una parte, se tiene que todo ente deviniente es, además, ente infinito⁵⁸; y, de otra, está el hecho, *per se notum*, de que es del todo imposible confinar en los inmóviles límites de una ley racional la de suyo inaprensible esencia de una cosa que deviene (esto es, de una cosa cuya quididad atraviesa un cambio ontológico). En consecuencia, ni para la existencia de los entes infinitos ni para la de los devinientes hay ni puede haber razón suficiente alguna.

Como conclusión y resumen de este punto digamos que, si bien los principios de no contradicción (ontológico) y de razón suficiente son, a diferencia de lo que algunos sostienen, principios racionales *condicionados* y *demostrables* —ya que, como ha quedado probado, dependen y se deducen del Axioma de la Racionalidad—, es preciso, no obstante,

⁵⁷ *Monadología*, tesis 31 y 32.

⁵⁸ Ver nota 39.

ubicarlos en la base misma de la racionalidad, en tanto dichos principios expresan la unidad y finitud absolutas de lo real. En ese sentido, la importancia de estos principios va mucho más allá de lo estrictamente lógico-formal: sin el principio de no contradicción no sólo no podríamos hilvanar discursos significativos y seríamos —siguiendo la comparación que a propósito hace Aristóteles— como plantas que nada dicen⁵⁹, sino que la entidad de lo real sería infinita y, por ende, carente de toda regularidad y concierto; sin el principio de razón suficiente la infinitud también se instalaría en la naturaleza de la realidad y arrojaría al pensamiento en un pozo sin fin de las causas haciendo imposible cualquier clase de conocimiento científico verdadero.

§14. *El concepto del tiempo es irracional.*

El tiempo es el fenómeno de la sensibilidad en virtud del cual una multiplicidad diversa de percepciones es sentida por un sujeto como conformando una unidad ordenable por medio de las relaciones del «antes», del «después» y de la «simultaneidad», es decir, como conformando una sucesión conexa asociada a una única y misma experiencia empírica.

Si repasamos atentamente la anterior definición del concepto del tiempo, constataremos lo siguiente: de un lado, que *el tiempo carece de toda realidad fuera de una conciencia percipiente*; y, del otro, que *el tiempo no es otra cosa que el cambio mismo*. La justificación de lo primero se da más adelante (en §27). Lo segundo vale tanto si se suscribe la realidad extramental del tiempo como si no. En efecto, en ambas situaciones el cambio se presenta como un conjunto diverso de entes concretos (*facta*) —ya sea de percepciones, en la hipótesis mentalista, o de estados materiales, en la hipótesis extramental— *intrínsecamente* aunados en una misma experiencia o proceso de alguna clase, observando entre sí relaciones de antecendencia, sucesión o simultaneidad⁶⁰.

⁵⁹ Cf. *Metafísica*, 1008b9-11.

⁶⁰ La serie de los números naturales, esto es, {0,1,2,3,4, ...}, no obstante ser una sucesión ordenada y conexa, no entra, en cuanto tal, en la extensión de las definiciones del «tiempo» y del «cambio» que hemos dado. Dichas definiciones tienen en cuenta el hecho obvio de que no toda sucesión o serie se identifica con el tiempo o representa un cambio estricto. La mentada serie de números, incluida como ejemplo, no es, tomada en sí misma, ni tiempo ni una especie de cambio porque los elementos que la integran no son ni “percepciones”, ni “entes concretos”, ni “estados materiales”, sino entidades abstractas y puramente inteligibles.

Sin embargo, cabe hacer una distinción entre los conceptos de «tiempo» y de «cambio», que autoriza el uso diferenciado de tales términos. En rigor, el término «tiempo» nombra el decurso de las cosas en su forma más básica e indefinida y también en su forma cuantificada (i.e., puesto en correlación con un aparato cronométrico), mientras que «cambio» hace referencia a un sucederse de cosas que ostentan un grado de determinación más claro y preciso. Así, por ejemplo, el paso de las estaciones del año es una clase de *cambio*, dado que los elementos que constituyen este sucederse de cosas —las estaciones del año— están bien determinados (primavera, verano, otoño, invierno). De este modo, a semejanza de una conocida melodía que, por algún motivo, se oyera confusa y difícil de identificar sin que por ello se dejase de atisbar en esta percepción su organizada estructura, el tiempo es, al igual que la percepción distorsionada de la melodía, la pura conexión ordenada del discurrir de las cosas, discurrir siempre determinado en su contenido, como la melodía clara y distinta.

El tiempo es, por tanto, el cambio indistinto. Luego, así como existe un cambio fenoménico y un cambio ontológico, también debemos distinguir entre un *tiempo fenoménico* y un *tiempo ontológico*, esto es, entre un tiempo que es mera *apariencia* y manifestación *sensible* y un tiempo incondicionadamente real. Esto significa que, de manera análoga al caso del cambio discutido en §5, el tiempo fenoménico puede verificarse sin tiempo ontológico, cuestión que, de producirse efectivamente, implicaría que el tiempo fenoménico carecería de toda realidad más allá de la esfera de lo empíricamente constatable, quedando, por ende, reducido a la calidad de simple representación de los sentidos.

Puesto que el concepto del tiempo coincide, en lo sustantivo, con el del cambio, se tiene que la realidad y verdad del concepto del tiempo ontológico dependen de la realidad y verdad del concepto del cambio ontológico o Devenir. Ahora bien, en §9 se ha demostrado que el concepto del cambio ontológico o Devenir es irracional, vale decir, incompatible con el Axioma de la Racionalidad. En consecuencia, el concepto del tiempo ontológico contradice el Axioma de la Racionalidad, y debe, por tanto, ser declarado falso e imposible bajo el orden implicado por dicho axioma.

El concepto del tiempo es irracional. Significa, entonces, que, contemplada desde la Vía del Cosmos, la realidad se muestra *ante el intelecto* como no existiendo en la duración, sino en un *eterno ahora* (*nunc stans*). Por consiguiente, siempre que la ciencia conoce verdaderamente su objeto, toma posesión de él *sub specie aeternitatis* y no *sub specie durationis*.

La elección en favor del Axioma de la Racionalidad —a cuyo despliegue de sus consecuencias hemos llamado Vía del Cosmos— contiene en sí la negación de la realidad del cambio ontológico o Devenir y del tiempo ontológico y, por tanto, la afirmación inconcusa de la *eternidad* de aquello que es de manera incondicionada. Todo cuanto es o existe absolutamente, es o existe absolutamente *en acto*; el concepto de la existencia *en potencia* o *existencia potencial* y su concomitante de *existencia actualizada* carecen de entidad ontológica en un universo racionalmente determinado. Desde una perspectiva racional y absoluta, *ninguna cosa comienza ni termina, ninguna comenzará ni terminará y nunca cosa alguna ha comenzado ni tampoco terminado*. Asimismo, *ninguna cosa se crea ni se destruye, ninguna se creará ni se destruirá y nunca cosa alguna ha sido creada ni tampoco destruida*.

§15. *El concepto de lo múltiple en relación es irracional.*

En el punto β de §13, mencionamos que la demostración del Teorema Fundamental (desarrollada en §9) contiene un resultado intermedio de primera importancia, a saber, la imposibilidad de que un ente pueda relacionarse a nivel ontológico con cualquier otro ente. En efecto, en el paso ι de la mentada demostración, se concluye que es imposible que se produzca un nexo ontológico entre dos o más entes absolutamente inmutables y previamente no relacionados entre sí, puesto que un nexo de esa clase introduciría contenido novedoso en los contenidos quiditativos de los entes en cuestión, es decir, que ocasionaría en ellos un cambio ontológico, lo cual contradice la hipótesis de la inmutabilidad absoluta. Esta conclusión intermedia adquiere, a la postre, validez universal en el marco de la racionalidad, dado que el Teorema Fundamental finalmente establece que *toda* entidad es necesariamente absolutamente inmutable.

Lo que acabamos de decir no comprende ni una negación ni una afirmación de la realidad de lo múltiple en general⁶¹, sino que se limita a afirmar que el concepto de un tipo especial de multiplicidad, el de lo múltiple *en relación*, es incompatible con el Axioma de la Racionalidad. Pues, efectivamente, podemos y debemos distinguir varios tipos metafísicos distintos de multiplicidades. En principio, estos son tres, que denominaremos *multiplicidad exclusiva o mecánica*, *multiplicidad inclusiva o dinámica* y *multiplicidad usiológica*. Las dos primeras son de carácter relacional, en el sentido de que afirman —en posturas que entienden el concepto de relación en maneras divergentes— la realidad o posibilidad de las relaciones concretas entre entes; la última, en cambio, sostiene todo lo contrario (ver §17).

En una multiplicidad exclusiva, los entes que la componen desarrollan entre sí relaciones puramente extrínsecas, es decir, relaciones que no comprometen el contenido quiditativo de los relacionantes; en una multiplicidad inclusiva, la determinación de un ente exige referirlo a la totalidad de los otros entes del conjunto. Ésta es una multiplicidad de límites difusos y en constante variación; aquélla, una multiplicidad de límites bien definidos y relativamente rígidos. Si echamos mano al argot de la filosofía anglosajona —sobre todo del empirismo lógico russelliano—, diremos que la diferencia entre estas dos especies de multiplicidades se reduce a aquella existente entre los conceptos de *relación externa* y de *relación interna*. Una relación interna entre dos entes *A* y *B* es tal, que la relación pertenece a los contenidos quiditativos de *A* y de *B*, de modo que sin la relación que los enlaza, *A* ya no es *A* y *B* ya no es *B*. *A contrariis*, una relación externa entre dos entes *A* y *B* es tal, que la relación *no* pertenece a los contenidos quiditativos ni de *A* ni de *B*, de suerte que, abstraída la relación, *A* sigue siendo *A* y *B* sigue siendo *B*. Consiguientemente, en lo que hemos llamado multiplicidad exclusiva operan relaciones externas, mientras que en la inclusiva lo hacen relaciones internas.

Tanto la una como la otra, en cuanto son multiplicidades relacionales, contravienen el Axioma de la Racionalidad, y, por tanto, sus conceptos deben declararse falsos e imposibles bajo el orden implicado por el mencionado axioma.

⁶¹ La realidad absoluta de lo múltiple *no relacional* (usiológico) no puede afirmarse ni negarse *a priori*, sino sólo *a posteriori*, tras estudiar la sucesión de los fenómenos y, eventualmente, descifrar la ley que la rige. Esto se aclarará en otro lugar.

§16. *Otros argumentos en contra del concepto de lo múltiple en relación. La aporía de las relaciones de Bradley.*

Es factible aducir otras razones en contra de las doctrinas de las relaciones externas y de las relaciones internas, razones a las que, a pesar de no ser categóricas ni definitivas como la recién denunciada contravención del Axioma de la Racionalidad, conviene de todas maneras prestar mucha atención. En primer lugar, interpelemos el concepto de «relación externa». Éste pretende persuadirnos de que las relaciones no constituyen determinaciones esenciales de los entes relacionados, vale decir, que no corresponde contemplarlas en el contenido quiditativo de los mismos. Sostiene, ante todo, que deben diferenciarse las *propiedades* de las *relaciones*, ya que, mientras las propiedades siempre se refieren a un solo objeto, las relaciones siempre se dicen de dos o más objetos. Pero aquella no es más que una distinción arbitraria y artificiosa, que no arraiga en la naturaleza de la cosa, puesto que nada prohíbe postular una categoría de propiedades predicables respecto de más de un objeto, con lo cual, hecho esto, las relaciones podrían hacerse pasar por un tipo *sui generis* de *propiedades* de los objetos. Por otra parte, si las relaciones deben marginarse completamente de los contenidos quiditativos de los entes, ¡dígasenos, entonces, qué elementos sí los constituyen! ¿Acaso sus propiedades físico-químicas? ¡Pero si éstas no son más que un complejo conjunto de relaciones! ¿Acaso sus cualidades sensibles? ¡Demasiado confusas y tornadizas! Entonces, ¿cómo definir inapelablemente los límites entre un ente y otro? ¿Cuál es el principio de individuación?

Bradley expone en su *Apariencia y realidad* objeciones muy poderosas contra la doctrina de las relaciones. En el capítulo III de su obra capital, Bradley acomete el análisis crítico de las categorías de relación y de cualidad. La tesis que se desprende de la crítica bradleyana allí expuesta coincide plenamente con la conclusión general de §15, y puede formularse de la siguiente manera: *cualquier doctrina que afirme la realidad absoluta de una multiplicidad relacional de entes es intrínsecamente inconsistente; la creencia en una multiplicidad relacional no es más que el fruto de una necesidad práctica. Lo verdadero, lo real, es absoluta unidad.*

La cuestión que ahora se pretende despejar es si cualidades y relaciones pueden existir de manera *absolutamente* independiente unas de otras. Bradley aborda el problema centrandose

el análisis en el concepto de *diversidad* o de *diferencia*. Ahora bien, en primer lugar constatamos que la diferencia es una clase de relación: cuando decimos que A y B son diferentes entre sí estamos afirmando la existencia de una relación entre ambos, y ésta es, precisamente la de que son diferentes el uno *respecto* del otro (\neq). En segundo lugar, corresponde preguntarse en qué radica esta diferencia. Sean A y B dos *cualidades* distintas. ¿Dónde, pues, hay que situar esta diferencia? Sólo hay dos posibilidades: i) la diferencia está fuera de A o B (no está ni en A ni en B); ii) la diferencia está en cualquiera de los dos o en ambos (A o B). Si nos inclinamos por i), entonces nos vemos compelidos a admitir que A y B están *relacionados* entre sí a través de la mentada diferencia. Si asumimos ii), tenemos que reconocer la existencia de una alteridad dentro de A o de B . Sea A la cualidad afectada por la alteridad interna. En ese caso A se fragmenta en una multiplicidad dual, a saber, aquella entre su cualidad propia y su alteridad, es decir, que A se compone ahora de *dos* cualidades, de manera que el problema planteado al comienzo se presenta nuevamente en A , pues ahora la pregunta por la residencia de la diferencia se formula respecto de la cualidad propia de A y de su alteridad, y así *ad infinitum*. En consecuencia, el concepto de diversidad implica el de relación: sin diferencias no hay cualidades, y si existe una diferencia, entonces ello implica una relación.

Bradley ha demostrado que las cualidades separadas de las relaciones no tienen un significado inteligible. Pero, ¿qué ocurre si se las considera en unión con ellas? Reducir las cualidades en relación a meras relaciones es imposible. Las relaciones deben depender de los términos relacionados justamente en la medida en que éstos dependen de aquéllas. Pero, entonces, resulta que cada cualidad posee un doble carácter, en cuanto al mismo tiempo sostiene, y es hecha por, una relación. Sea a el aspecto de la cualidad A según el cual ésta es sostén de la relación, y sea α el aspecto de la cualidad A según el cual ésta depende de la relación (usaremos la misma simbología que emplea Bradley). Por tanto, la cualidad A es la *unidad* de ambos aspectos, $A(a-\alpha)$. Ahora bien, si esto es así, resulta que necesariamente debe existir una relación *interna* a A , llamémosla R , que una esos dos aspectos, de modo que puedan constituir la unidad que es A . Sin embargo, esto nos lleva a un proceso al infinito, puesto que, entonces, aparece un aspecto a^2 de A , según el cual A es sostén de la relación interna R , y otro aspecto α^2 de A , en virtud del cual A es sostenida por R , y, por

ende, se tiene que A es, ahora, $A(a^2-\alpha^2)$, y así sucesivamente. Luego, toda cualidad entraña en sí misma una diversidad; la cualidad se fragmenta en una multiplicidad relacional interna, y así *ad infinitum*.

Ahora abordemos el asunto desde el punto de vista de las relaciones. Toda relación implica términos relacionados (y éstos son los que, efectivamente, la relación relaciona). De modo que, así como no es posible encontrar cualidades sin relación, tampoco es posible hallar relaciones sin cualidades. Pero, ¿cuál es el vínculo existente entre la relación y las cualidades por ella relacionadas? Si la relación no guarda ningún vínculo con sus cualidades, entonces éstas no están en absoluto relacionadas; pero si no están relacionadas, dejan de ser cualidades (pues dijimos que no hay cualidades si no hay, al mismo tiempo, una relación que las vincule). Por otra parte, si la relación es algo respecto de sus cualidades, precisamos de una nueva relación que conecte la relación originaria con sus cualidades, y así al infinito.

Finalmente, concluye Bradley: “*un modo relacional de pensamiento —cualquiera que sea, si manipula con términos y relaciones— debe suministrarnos la apariencia, y no la verdad. Es un artificio, un instrumento urdido para ayudarnos, un simple compromiso práctico, necesario como el que más, pero en último extremo, y de la misma manera, indefendible*”⁶². El problema, como se ve, es insoluble.

⁶² *Apariencia y realidad*, trad. de Juan Rivano, Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1961, p. 20.

Nunca se insistirá lo bastante en la gran profundidad e importancia filosóficas de estas reflexiones de Bradley. Es imperioso defender una interpretación metafísica de su doctrina de las relaciones frente a ciertas otras que, engañadas por la fraseología logicista que Bradley emplea en su exposición, no verían en ella sino una impugnación de la manera en que la *lógica formal* de aquella época trataba de resolver los viejos problemas referentes a la forma de la predicación y de la relación entre términos. Sostenemos que esta explicación de la dilemática bradleyana en torno de las cualidades y de las relaciones es superficial, pues su *verdadero* objeto no es la crítica de un determinado aspecto del formalismo lógico —no obstante serlo *accesoriamente*— sino la de una determinada *ontología*, la *ontología de la multiplicidad relacional*, que concibe la realidad como una composición de entes interrelacionados. Bradley viene a llamarnos la atención sobre las numerosas y graves inconsistencias a que nos conducen este tipo de ontologías. Lo que el filósofo inglés hace en los capítulos II y III de *Apariencia y realidad* no es, en lo fundamental, desmontar una determinada doctrina o proceder de la *lógica formal*, sino una particular manera de concebir teóricamente la realidad, la verdad; en suma, una particular *metafísica* y una particular *ontología*. Su crítica de la doctrina de la substancia-atributo y de la relación-cualidad no es, genuinamente, un intento de enmendar cierto tratamiento lógico de la predicación, sino una efectiva y muy lúcida refutación metafísica.

Algunas de las consecuencias capitales que Bradley deduce correctamente de su negación de la realidad absoluta de las relaciones concuerdan con las que nosotros hemos ido extrayendo del contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, a saber: imposibilidad de la multiplicidad ontológica relacional, negación de la realidad absoluta del cambio, del tiempo y de la causalidad (aunque discrepamos profundamente del

El concepto metafísico de relación es inconsistente en su generalidad: tanto las relaciones externas como las internas son racionalmente inabordables; ninguna es menos problemática que la otra. Consideremos, una vez más, una multiplicidad exclusiva de entes, esto es, una multiplicidad cuyos miembros se relacionan exteriormente entre sí. Las relaciones no están en los entes mismos y, sin embargo, ellas los relacionan. ¿Cómo puede ello ser posible? Si las relaciones no son inmanentes a lo por ellas relacionado, si no están en los contenidos quiditativos de los entes que efectivamente vinculan, ¿dónde están entonces? ¿En una dimensión trascendental, por ventura? ¿O acaso están y no están a la vez en los entes? Miremos, ahora, una multiplicidad inclusiva de entes, es decir, una donde los entes no son exteriores entre sí, sino que se interpenetran unos a otros. Allí las relaciones (interiores) determinan esencialmente aquello que relacionan, de manera que el contenido quiditativo de cualquiera de los entes que compone la multiplicidad está determinado por el de *todos* los demás de manera intrínseca, no extrínseca. Pero, si tal es el caso, ¿qué sentido tiene, entonces, hablar de una *multiplicidad*? Sólo hay multiplicidad si hay diversidad, y, en rigor, sólo hay diversidad si es posible, al menos en teoría, una *perfecta* individuación de los entes, operación impracticable en una multiplicidad inclusiva. En efecto, puesto que en una multiplicidad dinámica las relaciones penetran los contenidos quiditativos, la esencia de cada ente se prolonga en la de todos los demás, de forma que toda individualidad queda completamente diluida en la totalidad ontológicamente continua del conjunto.

En síntesis, ambos conceptos, el de multiplicidad exclusiva y el de multiplicidad inclusiva, y sus correlativos de relación externa y de relación interna, son autocontradictorios, los primeros por cuanto si las relaciones son extrínsecas a aquello que relacionan, entonces ellas no relacionan efectivamente nada, y tenemos el absurdo de relaciones que no relacionan, los segundos por cuanto si las relaciones son intrínsecas a aquello que relacionan, entonces los relacionados acaban fusionados en una unidad

escepticismo filosófico en que desemboca el gran pensador inglés, del tipo de monismo que abraza y de su afirmación de la infinitud de lo real [es decir, de lo que él llama el *Absoluto*]). Sin embargo, el pensamiento de Bradley, aunque transitó en su cercanía, no dio con el principio metafísico del cual se desprenden todas esas consecuencias. Descubrió las insalvables contradicciones ocultas en el concepto de la relación, pero no la causa última de las mismas, cual es, que dicho concepto es teóricamente inconsistente porque supone la realidad absoluta del cambio (o sea, porque supone la realidad de lo que hemos denominado cambio ontológico o Devenir). La inmutabilidad absoluta no es una *secuela* de la imposibilidad ontológica de las relaciones, tal como razona Bradley, sino, al contrario, su *fundamento* definitivo.

substancial, en cuyo interior, por definición, nada hay que pueda ser relacionado, y así nos topamos nuevamente con el sinsentido de relaciones que no relacionan.

§17. *El Cuadro Ontoinsular es el único racional. La multiplicidad usiológica es la única clase racional de multiplicidad. La Nada como principio de individuación.*

De lo expuesto en §15 se deduce que *una multiplicidad ontológicamente inconexa de entes absolutamente inmutables*, como la descrita en el punto α de §9, *es la única clase de multiplicidad compatible con el Axioma de la Racionalidad*. Llamaremos *multiplicidad usiológica* a esta clase no relacional de multiplicidad.

El concepto de la multiplicidad usiológica está determinado por el Cuadro Ontoinsular (ver *supra* la figura 1 y el punto α de §9). Por tanto, *la situación ontológica representada por el Cuadro Ontoinsular es la única compatible con el Axioma de la Racionalidad*.

Al estudiar el Cuadro Ontoinsular podemos obtener tres conclusiones muy importantes. Primero: que los contenidos quiditativos son necesariamente *finitos* y, en consecuencia, están *completamente determinados*. Esto se deriva del hecho de que la multiplicidad de entes es estrictamente no relacional o usiológica (puntos α a ι de la demostración del Teorema Fundamental; véase también la discusión en el punto β de §13). Segundo: que lo anterior se produce debido a que la Nada separa radicalmente los contenidos quiditativos, aboliendo cualquier tipo de nexo ontológico efectivo entre ellos. Por tanto, *la Nada, en tanto solución de continuidad ontológica, es el principio de individuación (principium individuationis) o condición de posibilidad de la multiplicidad racional*. Luego, si se da la Nada, entonces necesariamente se da también la multiplicidad ontológica, y viceversa, si se da en la realidad la multiplicidad ontológica, entonces también hay en la realidad la Nada. Tercero: dado que cada contenido quiditativo es absolutamente inmutable —pues es puro Ser, sin mezcla con la Nada (Teorema Fundamental)—, resulta que cada uno de estos contenidos o entes es un *continuum* ontológico. Según el concepto del cambio ontológico cognoscible o Devenir racional elucidado en §6 y §7, un ente deviniente racional no puede ser un continuum ontológico, ya que su esencia integra el Ser y la Nada conforme al esquema del Cuadro Ontodialéctico (ver *supra* figura 3 y el punto ϵ de §9).

Cerremos este punto con una observación. El Axioma de la Racionalidad nada dice respecto del *número* exacto de los entes, sino que simplemente se limita a afirmar que dicho número es invariable —pues, de lo contrario, tendrían lugar procesos de creación y de destrucción, circunstancia que está prohibida (ver §14)— y que lo múltiple es *posible* a condición de proscribir toda ligazón ontológica entre los elementos de la multiplicidad⁶³. Por consiguiente, el Axioma de la Racionalidad admite la posibilidad de una realidad total conformada ya sea por un único ente, ya sea por más de un ente.

§18. *Refutación de la doctrina de la substancia y el accidente.*

Volvamos al problema de la permanencia en el cambio (o del cambio en la permanencia). Se dice que lo permanente es la *substancia* y lo cambiante son los *accidentes* o *atributos* que inhieren en la substancia. Mediante este expediente se pretende zanjar la cuestión de la permanencia en el cambio. Sócrates, por ejemplo, conserva su mismidad gracias a la inmutabilidad de la substancia que constituye su entidad, y puede, a la vez, cambiar sin romper su continuidad de mismidad gracias a los accidentes o atributos como, por ejemplo, broncearse, cortarse el pelo, ataviarse con otra toga, etc. Investiguemos, a continuación, si esta teoría es o no consistente.

Consideremos un ente O . Sea S la substancia de O y sea A un accidente o atributo de O o el conjunto de los accidentes o atributos de O (cualquiera de esas dos posibilidades es útil para nuestros actuales propósitos). Luego, O es la unión de S y A . De acuerdo a la doctrina de la substancia y el accidente, si O sufre un cambio preservándose la mismidad de O a través de ese cambio, entonces lo que efectivamente cambia es A , mientras S permanece completamente inalterada. Supongamos que O sufre un cambio que preserva la mismidad de O . Entonces A cambia y S no experimenta cambio alguno. Pero esto último es imposible. En efecto, se dijo que O es la unión de S y A . Es entonces cuando nos preguntamos ¿qué clase de unión es aquella en la que sus miembros se mantienen inmovibles frente a lo que ocurre al resto? La respuesta es: ¡ninguna! Que una diversidad concorra en un todo sólo puede significar que cada uno de los elementos de esa diversidad es solidario al todo, así como éste lo es, a su vez, respecto de aquéllos. Los efectos sistémicos sobre una totalidad

⁶³ Véase la n. 61.

como resultado de la modificación de una de sus partes pueden presentar los más variados grados de intensidad e importancia, desde la casi insignificancia hasta la máxima trascendencia, pero *nunca* llegar a ser nulos. Por tanto, en el caso del ente *O*, si se produce un cambio en *A*, necesariamente habrá de ocurrir un cambio concomitante en la substancia *S*, aunque sea mínimo, lo cual contradice la hipótesis de la inmutabilidad de *S*. De esta manera, hemos probado, mediante *reductio ad absurdum*, la inconsistencia de la doctrina de la substancia y el accidente⁶⁴.

⁶⁴ En esta nota presentaremos, en forma esquemática y resumida, la argumentación que Bradley desarrolla en el capítulo II de *Apariencia y realidad* en contra de la doctrina de la substancia y el accidente. Lo hacemos convencidos de su utilidad, perspicacia y relevancia filosófica.

Consideremos la siguiente proposición: «El trozo de azúcar es blanco, duro y dulce».

Problema I: Pero estaríamos de acuerdo en que

«El trozo de azúcar *no es* lo blanco en tanto blanco».

«El trozo de azúcar *no es* lo duro en tanto duro».

«El trozo de azúcar *no es* lo dulce en tanto dulce».

En consecuencia, el trozo de azúcar no sería ninguna de las propiedades que de él se predicar.

Solución propuesta al problema I: Una cosa no es una cualquiera de sus cualidades, si tal cualidad se toma por sí misma. La cosa es la unidad de sus cualidades. Por tanto, las cualidades efectivamente son, pero *son en relación*. Esto último significa, entonces, que, si *A* y *B* son dos cualidades distintas entre sí ($A \neq B$), se tiene que *A* es ‘en relación con *B*’.

Problema II: La proposición «*A* es ‘en relación con *B*’», tomada existencialmente, dice algo acerca de la cualidad *A* (la cualidad, otrora predicado, es ahora sujeto de predicación), a saber, que el *ser* de dicha cualidad consiste en su circunstancia de estar en relación con la cualidad *B*. Pero nadie estaría dispuesto a afirmar una equivalencia ontológica entre *A* y su ‘estar en relación con *B*’.

Solución de II: La relación es distinta de la cosa: es un *atributo* solamente que pertenece o es inherente a ella.

Problema III: Pero si la relación es diferente de la cosa, se adscribe a la cosa algo que ésta no es; y si, en cambio, ésta es idéntica a la cosa, entonces al predicarla de la cosa se incurre en una tautología.

Solución de III: No tiene sentido afirmar la relación de un término solamente, sino que una relación siempre ha de afirmarse de, al menos, dos términos.

Problema IV: Sean *A* y *B* dos términos vinculados entre sí por medio de la relación *R*; entonces *R* no es un atributo de ninguno de los dos términos considerados separadamente, sino sólo del par constituido por ambos. Por tanto, ni *A* ni *B*, tomados aisladamente, tienen la relación *R*. Pero el problema está en que, si se afirma que *A* y *B*, en una relación determinada, se encuentran relacionados a través de *R*, volvemos a caer en una tautología.

Solución de IV: Las relaciones no son atributo de nada, sino cosas que tienen una existencia más o menos independiente de aquello que relacionan. Por tanto, sean *A* y *B* dos entes cualesquiera relacionados entre sí mediante la relación *C*, donde *C*, *ex hypothesi*, no puede predicarse ni de *A* ni de *B* tomados separadamente, ni tampoco del conjunto *A-B*, sino que simplemente decimos que *A* y *B* “se encuentran” relacionados mediante *C* y que *C* “aparece” con ambos.

Problema V: Se dice que *A* y *B* están vinculados entre sí a través de *C*, pero que ni *C se predica* (se adscribe o se atribuye) de *A* y *B*, ni *A* y *B se predica* (se adscribe o se atribuye) de *C*. Es necesario, entonces, introducir una nueva relación, *D*, que relacione *A* y *B* con *C* y viceversa. Pero ocurre que *D* no puede predicarse de *C*, ni de *A* y *B* (puesto que *D* es una relación, y las relaciones, hemos acordado, no son atributos); luego, se hace preciso recurrir a otra relación, *E*, que relacione *A* y *B* con *D* y *D* con *C*. Pero *E* tampoco puede predicarse de ninguno de los términos que relaciona, de suerte que debemos postular otra relación más, *F*, y así *ad infinitum*.

En la refutación anterior intervienen, expresadas de otra forma, dos de las principales conclusiones de la demostración del Teorema Fundamental (§9), cuales son, en primer lugar, la imposibilidad de que en un mismo ente coexistan la mutabilidad ontológica y la inmutabilidad ontológica —o sea, de que el contenido quiditativo de un ente posea de forma simultánea determinaciones esenciales cambiantes y determinaciones estáticas— y, en segundo lugar, la consiguiente imposibilidad de que las entidades se relacionen en un plano ontológico. La doctrina de la substancia y el accidente, por su parte, afirma las tesis diametralmente opuestas —esto es, la realidad del Devenir cognoscible y la de la multiplicidad relacional. Sostiene que el mudadizo accidente se allega a la substancia inmutable en la unidad de la cosa. Por ello, dicha doctrina es incompatible con el Axioma de la Racionalidad y debe ser rechazada por quienes recorren la Vía del Cosmos.

§19. *El concepto del espacio es irracional.*

*La extensión es la propiedad de ciertos entes en virtud de la cual es posible asociarles una determinada longitud, una determinada latitud y una determinada profundidad*⁶⁵.

Llamaremos *extensión fenoménica* a la extensión en tanto mero objeto de la experiencia sensible, y *extensión ontológica* o *espacio* a la extensión en tanto realidad absoluta. Sin la extensión ontológica, la realidad de lo extenso queda completamente circunscrita a la esfera de lo empíricamente dado y, en consecuencia, desprovista de todo fundamento suprasensible.

El concepto de la extensión implica la propiedad de la divisibilidad. Por lo mismo, el espacio o extensión ontológica es el escenario propio y condición de posibilidad de las relaciones puramente externas y mecánicas. El espacio se fragmenta en una multiplicidad infinita de partes, cada una de las cuales es exterior respecto de las demás (*partes extra partes*), de suerte que la unidad del todo se establece por rigurosa *yuxtaposición*, configurando un *agregado* (*aggregatum*). Allí los entes, esencialmente determinados por la

Conclusión cap. II: “Nos sentimos compelidos a reconocer que una relación que se mantiene meramente junto a sus términos es una ilusión. Si ha de ser real, debe serlo de alguna manera a expensas de sus términos; o, por lo menos, debe ser algo que aparece en ellos, o a lo cual ellos pertenecen. Una relación entre *A* y *B* implica realmente un fundamento sustancial dentro de ellos. Este fundamento, si decimos que *A* es semejante a *B*, es la identidad *X* que mantiene reunidas estas diferencias” (ed. cit., p. 11).

⁶⁵ Es inevitable caer en la circularidad cuando se definen conceptos tan primitivos como estos.

localidad, no se afectan entre sí más que a través de relaciones externas (véase §15). Por tanto, los entes, en tanto *están en* el espacio, se vinculan unos a otros únicamente según el esquema proporcionado por el concepto de la multiplicidad exclusiva (véase §15).

A partir de las anteriores consideraciones, se concluye que el concepto del espacio implica el de la multiplicidad exclusiva. Y puesto que en §15 se demostró que el concepto de la multiplicidad exclusiva es irracional, el del espacio, en cuanto contiene este último, también lo es. Finalmente, se sigue que el concepto del espacio debe ser declarado falso e imposible bajo el orden comprendido por el Axioma de la Racionalidad.

§20. *El concepto de la materia es irracional.*

Se llama materia a la entidad que, además de la propiedad de la extensión, posee la de la solidez o impenetrabilidad.

Llamaremos *materia fenoménica* a la materia en tanto simple objeto de la sensibilidad, y *materia ontológica* a la materia en tanto realidad absoluta, esto es, en tanto objeto posible de conocimiento efectivo.

Las determinaciones de la materia son: la tridimensionalidad espacial, la localidad espacial y la solidez. Por tanto, el concepto de la materia implica el de la extensión o espacio. Dado que en §19 se demostró que el concepto del espacio es irracional, el de la materia, en tanto comprende este último, igualmente lo es, es decir, que también debe ser declarado falso e imposible bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

§21. *El concepto del movimiento local es irracional.*

El movimiento local es el cambio que atañe únicamente a la extensión; más precisamente, el movimiento local es solamente el cambio de las distancias relativas entre una multiplicidad de objetos situados en el espacio.

El concepto del movimiento local implica el de la extensión (y el del cambio, por lo demás). En §19 se demostró que el concepto de la extensión es irracional. En consecuencia, el concepto del movimiento local, en cuanto entraña el de la extensión, debe declararse falso e imposible bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

§22. *Breve comentario acerca de la mónada de Leibniz y la substancia de Spinoza.*

Las *mónadas*, únicos constitutivos de la totalidad de lo real según Leibniz, son entidades simples, inextensas e inmatrimales (y, por lo mismo, informes e indivisibles), incorruptibles e inconvivibles. Las hay *creadas* y una sola *increada*, que es Dios, el cual es la mónada de todas las mónadas (*monas monadum*). El contenido quiditativo de las mónadas —es decir, aquello que hace que sean lo que son— consta sólo de *percepciones*, y es, por consiguiente, de naturaleza exclusivamente *mental*, y está, además, completamente determinado. En cuanto al número de las mónadas, existe, en opinión del filósofo alemán, una multiplicidad infinita de ellas. El hecho de que sean inconvivibles significa que es de todo punto imposible que una mónada creada afecte a ninguna otra.

Dicho lo anterior, pareciera haber —salvo por la distinción entre mónadas creadas e increadas y por la cuestión de su número— una concordancia total entre lo que hemos venido deduciendo del contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad y la ontología de Leibniz. Sin embargo, aunque las concomitancias son varias y patentes, existen, asimismo, profundas diferencias. Una de las más importantes —y la única a la que nos referiremos aquí— atiende a la manera cómo Leibniz concibe la individuación y las relaciones en la multiplicidad de las mónadas.

La dificultad está en la doctrina de la *armonía preestablecida* y en la tesis de la *mónada divina*. Las mónadas están completamente aisladas unas de otras; pero, al mismo tiempo, sus contenidos quiditativos (percepciones) se encuentran coordinados entre sí de un modo tan perfecto que se genera la *ilusión* de que las mónadas creadas *coexisten* todas en *una sola y misma* realidad y que, por ende, se influyen y causan mutuamente. Esta excelsa organización de las substancias es la armonía preestablecida, obra de la mónada divina o Dios, que es la sola mónada capaz de actuar sobre las demás. Ahora bien, no se ve cómo poder conciliar la armonía preestablecida y la mónada divina con la inconvivibilidad y la autosubsistencia absolutas de las mónadas creadas. En efecto, la armonía preestablecida y la potencia de Dios suponen necesariamente la ocurrencia de relaciones concretas u ontológicas entre los contenidos quiditativos, aquélla entre los de las mónadas creadas, ésta entre los de la mónada divina y de las creadas. Desde el punto de vista de la doctrina de la multiplicidad expuesta en §15 y en §17 tenemos, entonces, lo siguiente: i) si quitásemos la

armonía preestablecida y la mónada divina, la ontología de Leibniz afirmaría una multiplicidad de tipo usiológica; ii) si las conservamos, es decir, si dejamos todo tal cual Leibniz lo presenta, las relaciones unificarían esencialmente los contenidos quiditativos —o sea, las percepciones— (pues una mónada se individúa por el carácter *exclusivo* de sus percepciones), de suerte que no habría más que *una sola* mónada, lo cual contradice la tesis leibniziana de la multiplicidad.

El punto ii) requiere una explicación. Leibniz intenta evitar el monismo haciendo que la coordinación de las percepciones descansa en un poder externo —el de Dios— a las mónadas creadas. Pero, siendo esta armonía un efecto de la voluntad divina y no del mero azar, ella sólo puede ser posible gracias a un entrelazamiento esencial de las mónadas creadas entre sí y de éstas con la divina. Y puesto que, como vimos en §15, §16 y §18, la postulación de cualquier relación no abstracta entre dos o más entes diversos conlleva la unidad substancial de los mismos (i.e., que, en verdad, no hay tal diversidad ni tal relación⁶⁶), el monismo se deriva necesariamente de la armonía preestablecida y, principalmente, de la eficacia causal que la mónada divina ostenta sobre las creadas.

Pero, más que levantar objeciones, interesa que quede establecido que la multiplicidad propia de la monadología de Leibniz es la inclusiva o dinámica, no la usiológica. Los contenidos quiditativos de las mónadas terminan por complicarse en el orden absoluto de la armonía preestablecida y en la substancia de la mónada suprema, en la cual convergen y pierden su individualidad. Spinoza, por el contrario, es categórico en afirmar que existe *una y solamente una* substancia.

La demostración spinoziana de la unicidad de la substancia es, *grosso modo*, como sigue. Primero: Proposición V de la parte I: Dos o más substancias distintas no pueden tener *ningún* atributo en común (ver también la Proposición X de I). El conjunto de lo que Spinoza llama “atributos” es equivalente a lo que nosotros hemos denominado “contenido quiditativo” (cf. la Definición IV de la parte I). Segundo: Proposición VIII de I: Toda substancia es necesariamente *infinita*. Esta proposición se deduce de la proposición anterior en combinación con la Proposición VII, que señala que la esencia de toda substancia

⁶⁶ Para el estudio filosófico de la divinidad, esto significa que Dios, en tanto se le atribuye participación en el mundo, es necesariamente inmanente al mismo, tal como lo demostró Spinoza. Discutiremos esto en otro lugar.

implica la existencia, y con la Definición II de I, según la cual es *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. En efecto, si existiese una substancia finita, entonces necesariamente habrá de existir otra que limite a la primera (por la Def. II); en consecuencia, habría al menos dos substancias; pero, puesto que a toda substancia compete el atributo de la existencia necesaria (Prop. VII), esas dos substancias compartirían el mentado atributo, lo cual es imposible (Prop. V); *ergo*, toda substancia es necesariamente infinita. Tercero: Proposición XI de I: Dios posee infinitos atributos y existe necesariamente (Spinoza proporciona tres demostraciones distintas de esta proposición, cuyos detalles no interesan para los presentes efectos). Cuarto: Proposición XIV de I: No existe más que una sola substancia, a saber, Dios. Esto se prueba así: Dios acapara *todos* los atributos posibles y existe necesariamente (Prop. XI); por ende, si existiese otra substancia aparte Dios, ésta poseería al menos un atributo en común con Dios (ya que Dios, que existe necesariamente, los posee todos), cosa que es imposible (Prop. V); de donde se sigue que Dios es la única substancia que existe. He ahí la demostración.

En Spinoza, la tesis de la inmovilidad de la substancia encuentra una afirmación sólida y un desarrollo plenamente consecuente. Puesto que las substancias existen en sí y por sí, sus contenidos quiditativos no se relacionan con la esencia de ninguna otra entidad, tal como manda la Proposición V de la *Ética*; de ahí que en la ontología spinoziana tampoco haya cabida para una multiplicidad relacional. De esta verdad, sin embargo, no es posible educir la existencia absoluta de una única substancia (ver §17). Spinoza, empero, sostiene enfáticamente que no hay más que una sola substancia.

En el razonamiento que conduce a esta conclusión intervienen tesis metafísicas que constituyen verdades fundamentales de la racionalidad (como son las Proposiciones V y VII); no obstante lo anterior, dos de sus premisas suscitan serios problemas. La primera (y que menos interés tiene para nosotros), es la hipótesis que confiere a la existencia (más precisamente, a la existencia necesaria, en este caso) el estatuto de propiedad esencial. Spinoza no la demuestra y hace un uso implícito de ella en la demostración de las Proposiciones VIII y XIV y en otros lugares. Desde Gassendi —quien reprochó a Descartes el haber contado la existencia entre las perfecciones de Dios—, pasando por Kant hasta nuestros días, la cuestión de si la existencia es o no un predicado esencial de los entes ha

sido y sigue siendo materia de enjundiosas y animadas polémicas. Trataremos este asunto con el cuidado que merece en otra ocasión; basta aquí con poner de relieve la dificultad. La segunda de estas premisas problemáticas es la Definición II. En la demostración de la Proposición VIII (véase *supra* el punto segundo de nuestro resumen) ella juega un papel clave, pues vuelve el concepto de lo finito contradictorio con la Proposición V. Spinoza (como más tarde lo harán también Hegel y Bradley) concibe la finitud como esencialmente relativa. *Omnis determinatio est negatio* reza la famosa sentencia spinoziana, que Hegel estima como una de las verdades más profundas de la filosofía. De acuerdo a Spinoza, una cosa determinada, una cosa finita, implica una remisión substancial a *todo* lo que ésta *no es*; la determinación ontológica, en consecuencia, no puede efectuarse sin oposición justamente porque es *esencialmente* eso, oposición, negación; *A es esa determinada A porque no es B, ni C ni D*, etc. sino *A*, y *B es esa determinada B porque no es A, ni C ni D*, etc. sino *B*. Lo finito (lo determinado) es, pues, esencialmente una referencia a lo otro de sí, una autonegación, un ser incompleto y menesteroso. Por eso, para el filósofo de La Haya, lo finito, en cuanto finito *simpliciter*, no tiene ninguna realidad en sí mismo.

Muchas ideas nos acercan a Spinoza, pero no podemos seguirlo en su concepción de la finitud. Hemos mostrado que la finitud ontológica, es decir, la completa determinación quiditativa (ver §13α), es una consecuencia necesaria de la afirmación de la posibilidad del conocimiento efectivo (§§ 9ι, 13β-γ, 15 y 17), cuya ley fundamental está dada por el Axioma de la Racionalidad: «Lo que absolutamente es, es absolutamente inmutable». El despliegue del contenido de este axioma nos ha revelado la forma *racional* de lo finito, que es la propia del Cuadro Ontoinsular. En conformidad con ella, los entes, individuados por la Nada (en caso de que hubiese más de una entidad existente) y determinados por el concepto del Ser, existen de modo tal, que sus respectivos contenidos quiditativos no exhiben ninguna clase de relación ontológica entre ellos. Esto demuestra que el concepto de lo finito no implica necesariamente la referencia esencial de los entes determinados que Spinoza señala. A la *finitud relativa* de Spinoza nosotros oponemos la *finitud absoluta*, entendida esta como aquella finitud donde los entes sólo se refieren esencialmente a sí mismos (completa determinación) y a nada más, y son, consiguientemente, *verdaderas y perfectas* entequeias.

De esta manera, no aceptamos la Definición II spinoziana, ni, por ende, tampoco la tesis de la absoluta y necesaria unicidad de la substancia (Proposición XIV) que de ella depende. Para nosotros dicha tesis es simplemente *posible*, pues, a pesar de no hallarse implicada en el contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, ella no lo contraviene y es, por eso, racional, pero no necesaria.

§23. *Los conceptos de la causa y del efecto son irracionales.*

El *principio de causalidad* establece que «dado un cierto *A* (que en principio puede ser cualquier cosa), llamado *causa*, se sigue de él, *necesariamente*, un cierto *B*, llamado *efecto*». Una *serie* o *cadena causal* es un conjunto de cosas *A, B, C, D,...*, vinculadas causalmente entre sí, es decir, cuyas relaciones mutuas están gobernadas por el mentado principio; en ella se efectúa un tránsito desde un *estado inicial* hacia un *estado final*, pasando por estados intermedios en un procedimiento donde cada paso supone los pasos anteriores exhaustivamente. La inmediatez causal implica que entre dos fenómenos cualesquiera *A* y *B* que pertenecen a una misma cadena causal *C* no existe ningún otro fenómeno en la cadena *C*, de modo que si *A* precede temporalmente a *B*, se dice que aquél es causa eficiente *inmediata* de éste; la inmediatez temporal se sigue automáticamente de la inmediatez en la cadena de causas, puesto que la ausencia de un fenómeno intermedio entre *A* y *B*, donde *A* es anterior en el tiempo a *B*, implica que no hay ninguno que suceda temporalmente a *A* salvo *B*, y, por tanto, ninguno tampoco que anteceda temporalmente a *B* a excepción de *A*.

La distinción entre la causa y su correspondiente efecto, presente en el principio de causalidad, supone interpretar un suceso en el tiempo como siendo un compuesto de dos elementos: uno, el primero en la relación temporal, al cual se le adjudica la capacidad activa, y otro, el siguiente inmediato en la relación temporal, puramente pasivo, que es considerado como resultado de la capacidad activa del primero. Consideremos la siguiente proposición: «Un rayo cayó sobre un árbol y lo incendió», y apliquémosle el tratamiento causalista. La proposición «Un rayo cayó sobre un árbol y lo incendió», causalmente entendida, divide el fenómeno «caída de un rayo sobre un árbol y posterior incendio de éste» en un principio activo, expresado por el término «rayo (que cae sobre un árbol)»,

sujeto de la misma, y un elemento pasivo, el «incendio del árbol», que aparece como uno de los complementos.

Se hace manifiesto que el esquema ontológico que subyace al principio de causalidad es el de la multiplicidad exclusiva o mecánica⁶⁷ (ver §15): un ente (que también puede ser un conjunto de entes), *A*, produce o es causa de otro ente (que también puede ser un conjunto de entes), *B*, *distinto* de *A*, de modo que *A* y *B* se hallan *relacionados* mediante un vínculo, que se denomina *relación causal*, determinado por la categoría modal de la *necesidad*. Esta separación de la acción respecto del agente, la distinción entre causa y efecto, comporta una forma de concebir el cambio (causalmente determinado) como un resultado de la interacción fundamental entre *unidades* exteriores las unas respecto de las otras, es decir, como producto de una clase especial (necesaria, no contingente) de relación exterior entre entes esencialmente diversos.

Puesto que el principio de causalidad presupone una realidad ordenada de acuerdo al esquema ontológico de la multiplicidad exclusiva o mecánica, y puesto que en §15 se demostró el carácter irracional de dicho esquema, hemos de concluir que los conceptos de la causa y del efecto deben ser declarados falsos e imposibles bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

§24. Breve comentario acerca de la doctrina de la causalidad de Hume.

No podemos tratar de la causalidad sin hacernos cargo de las ideas centrales del agudo examen que Hume dispensó al asunto.

Dice este filósofo a propósito de la relación de causa y efecto: “[...] nuestra idea de necesidad y causación proviene exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en las que constantemente están unidos objetos similares,

⁶⁷ La doctrina ortodoxa de la causalidad es esencialmente *mecánica*, no *dinámica*. De ahí que, de acuerdo a nuestra taxonomía de la multiplicidad, corresponda asociar a dicha doctrina la multiplicidad exclusiva y no la inclusiva (la multiplicidad usiológica queda, al caso, inmediatamente descartada, por ser de naturaleza estrictamente no relacional). Para un partidario del dinamismo, todo pensamiento que distinga en un nivel ontológico entre causas y efectos, entre agentes y pacientes, opera una fragmentación artificial sobre la realidad, que el dinamista contempla como un *continuum* moviente, como un flujo de fuerzas que se interpenetran y cuyo movimiento no corresponde a una sucesión de entidades *yuxtapuestas*, sino a una inclusión de entidades unas dentro de otras. La lógica propia del principio de causalidad no se aviene con la metafísica del dinamismo.

y la mente es llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro. Sólo estas dos circunstancias constituyen la necesidad que adscribimos a la materia. Más allá de la *conjunción* constante de objetos similares y la consecuente *inferencia* del uno a partir del otro, no tenemos noción alguna de necesidad o conexión”⁶⁸. De acuerdo a Hume, una «causa» es “*un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*”⁶⁹. En síntesis, para Hume la «causa» de una entidad *A* no es sino la entidad que siempre se ha observado precede inmediatamente la aparición de *A*. Así, el filósofo escocés radica nuestra noción de la causalidad en una prosaica disposición psicológica, en lugar de hacerlo en principios racionales necesarios y universales, como lo había hecho la tradición filosófica hasta entonces.

Esta genial observación de Hume lanzó un oscuro manto escéptico sobre uno de los más caros y portentosos logros de la razón humana: la *física newtoniana*, y fue, como se sabe, uno de los motivos principales (si no el principal) que determinó a Kant a escribir la *Crítica de la razón pura* (el despertar de su “sueño dogmático”). Allí el dilema planteado por Hume se traduce en la búsqueda del principio trascendental llamado a obrar el enlace entre sujeto y predicado en los juicios sintéticos *a priori* —la famosa *X* kantiana— (y que Kant encuentra en las formas puras de la sensibilidad y en las categorías del entendimiento). Mediante la virtud de tal principio los fenómenos de una cadena causal ya no estarían meramente *conjuntados* por la experiencia sensible, sino *necesariamente conectados* entre sí por medio de un fundamento metaempírico. Este fundamento metaempírico necesario y universal es precisamente aquello a cuya existencia Hume acusa de ser teóricamente indemostrable. En efecto, tómense dos entes distintos, *A* y *B*, respecto de los cuales se afirma que están causalmente conectados entre sí, y sea *A* la causa y *B* el correlativo efecto de *A*. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿qué autoriza al intelecto a afirmar que la existencia actual de *B* se sigue, siguió o seguirá *necesariamente* de la existencia actual de *A*, o sea, a afirmar que entre estas dos entidades *diversas*, *A* y *B*, no hay una simple *conjunción* sino una *conexión necesaria*? Alguien podría responder: «Alguna ley de la física es capaz de otorgar dicha autorización. Por ejemplo, sé y tengo la plena seguridad de

⁶⁸ *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2004, pp. 117 s.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 111 s. (las cursivas son de Hume).

que si acerco un fósforo encendido a un trozo de papel seco, éste arderá en llamas, puesto que una ley física consolidada explica este fenómeno como resultado de la transferencia de parte de la altísima energía cinética de los átomos excitados de la llama del fósforo a los del papel, los cuales comienzan así a efectuar movimientos muy energéticos que dan lugar a la llama observable». Sin embargo, esta respuesta no hace más que trasladar la interrogante de un nivel macroscópico a un nivel microscópico, pues podemos esta vez preguntar ¿qué autoriza al intelecto a afirmar, en primer lugar, que *siempre* se verificará de manera *necesaria* esta transferencia de energía cinética, causa A^* , y, en segundo lugar, que ella *siempre* producirá de manera *necesaria* una excitación en los átomos que *siempre y necesariamente* generará una llama observable, efecto B^* , siendo que la causa A^* y el efecto B^* son entidades aparentemente tan diferentes la una respecto de la otra? Sería de un ocio inútil seguir adelante con este ejercicio.

La problemática humeana de la causalidad se inserta, entonces, en la problemática más general de la posibilidad ontológica de las *relaciones*, que discutimos en §15, §16 y §18. Hume pone en cuestión la existencia de una relación necesaria entre causas y efectos, denunciando el hecho de que no hay forma alguna de demostrar apodícticamente esta circunstancia sobre la base de principios teóricos. Es obvio que esta relación necesaria que postula el principio de causalidad no es abstracta, sino ontológica; luego, la relación de causalidad material es un tipo de relación ontológica. Por tanto, más allá de haber revelado los parcos cimientos empíricos del principio de causalidad, Hume presentó poderosas razones que permiten dudar sistemáticamente de la existencia de *cualquier* clase de relación concreta entre los objetos. En este sentido, vemos que el razonamiento del pensador escocés entronca con el de Bradley (véanse §16 y n. 64). Ambos nos llevan a concluir que el problema metafísico de las relaciones entre entidades diversas es teóricamente insoluble, y que, por tanto, la realidad de las multiplicidades ontológicas conexas sólo puede estar *garantizada* en la medida en que solamente se las considere en cuanto *objetos de la experiencia sensible*, esto es, sólo en la medida en que se las considere como *fenómenos o apariencias*.

La filosofía de Hume no concluye la imposibilidad *absoluta* del principio de causalidad, sino sólo la imposibilidad de dotarlo con un fundamento científico necesariamente

verdadero y universal. El contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, en cambio, no sólo implica la última clase de imposibilidad mencionada, sino también la primera, de forma que su pronunciamiento respecto de la realidad del vínculo causal no es *escéptico*, como es el caso con Hume, sino *dogmático*.

§25. *La necesidad retrospectiva, la necesidad prospectiva y la necesidad diacósmica o absoluta.*

*En términos generales, es necesario todo aquello cuya existencia sólo puede verificarse bajo un, y solamente un, determinado contenido quiditativo*⁷⁰.

Es preciso distinguir tres clase de necesidad, que denominaremos: *necesidad retrospectiva, necesidad prospectiva y necesidad diacósmica o absoluta.*

Puesto que no es posible modificar lo ya acontecido en cuanto ya acontecido (en razón de que el contenido quiditativo de cualquier cosa ya acontecida queda unívocamente fijado), resulta, en virtud de la definición del concepto de lo necesario, que todo contenido quiditativo *pretérito*, tomado en sí mismo (i.e., independientemente del(los) recuerdo(s) que a él pudiere(n) asociarse), es necesario. Llamaremos *necesidad retrospectiva* a la necesidad que caracteriza a todo contenido quiditativo pretérito considerado en sí, y diremos que todo contenido de esta clase es *retrospectivamente necesario*.

Diremos que un contenido quiditativo, Q , está determinado por la *necesidad prospectiva* o que es *prospectivamente necesario*, cuando la *existencia* misma (u ocurrencia) de Q en un cierto instante t_Q posterior a cierto instante t_i , es necesaria (repátese la definición de «necesario») respecto de un conjunto particular y acotado de condiciones iniciales dadas.

De la definición del concepto de lo necesario, se sigue que todo contenido quiditativo absolutamente inmutable es necesario. Llamaremos *necesidad diacósmica o absoluta* a la necesidad inherente a todo contenido quiditativo absolutamente inmutable, y diremos que todo contenido de esta clase es *diacósmica o absolutamente necesario*.

Señalemos algunas observaciones importantes sobre estas últimas tres definiciones. Primero: La necesidad retrospectiva y la necesidad prospectiva son ambas de naturaleza

⁷⁰ Esta definición es válida incluso para las entidades abstractas lógico-matemáticas, como puede comprobarse fácilmente.

temporal, de suerte que la esfera propia de una y otra es la esfera de lo fenoménico o sensible; en cambio, la necesidad diacósmica es atemporal, y radica, por tanto, en el plano de lo puramente inteligible. Segundo: La necesidad absoluta es el fundamento ontológico de la necesidad prospectiva (sin aquélla, ésta carece de toda realidad) y surge del contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad como una de sus consecuencias inmediatas y esenciales. Tercero: Luego, la necesidad prospectiva no es más que la manifestación sensible (o empíricamente constatable) de la necesidad absoluta. Cuarto: El concepto de la necesidad prospectiva no es otro que el de la necesidad presente en el principio de causalidad (véase §23), y al que se refiere Laplace cuando afirma que “debemos considerar el estado presente del universo como efecto de su estado anterior y como causa del que seguirá”. La necesidad prospectiva es, pues, el concepto del orden indefectible que subyace en la sucesión racional de los fenómenos. Quinto: De las observaciones tercera y cuarta se sigue que el principio de causalidad, a pesar de ser irracional (§23), posee verdad en tanto, y sólo en tanto, contiene en su concepto el concepto de la necesidad prospectiva, y, por tanto, transitivamente (por vía de ésta) el de la necesidad absoluta (pero es, como mostramos, falso e imposible por contener su concepto el concepto de la multiplicidad mecánica).

§26. El concepto de lo contingente es irracional.

Es contingente todo aquello cuya existencia puede verificarse bajo más de un determinado contenido quiditativo.

Hemos demostrado que el Axioma de la Racionalidad implica la finitud ontológica y la completa determinación de los contenidos quiditativos (§9t y §17). Esto significa que a cada ente sólo puede corresponder un, y solamente un, contenido quiditativo y que este contenido es absolutamente inmutable, o, dicho de manera más breve, significa que cada ente se encuentra determinado por la necesidad diacósmica o absoluta (§25). Ahora bien, el concepto de lo contingente expresa todo lo contrario de lo que acaba de señalarse. En consecuencia, el concepto de lo contingente debe ser declarado falso e imposible bajo el orden implicado por el Axioma de la Racionalidad.

Conclusión

§27. *La distinción entre realidad condicionada y realidad incondicionada.*

Ante nuestra conciencia se despliega un *espectáculo*. Contemplamos y *vivimos* un mundo en incesante cambio, donde la verdad de lo moviente y mutable pareciera revelarse de todo punto innegable; un mundo múltiple y heterogéneo, compuesto de yoes y de objetos exteriores entre sí, que cumplen sus existencias diversas en una naturaleza espacial y temporal; un mundo pródigo en acontecimientos azarosos e inexplicables, que desafían al orden y a la razón. Somos, en resumen, testigos de un espectáculo que afirma casi todo aquello que el contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad niega y prohíbe.

Asoma, entonces, un nuevo dilema: de un lado, tenemos la Vía del Cosmos o el conjunto de las implicaciones del Axioma de la Racionalidad; del otro, el animado espectáculo de la experiencia empírica, cuyas manifestaciones contradicen —al menos en principio— una gran parte de las tesis que se deducen de la asunción del Axioma de la Racionalidad. No podemos abandonar la Vía del Cosmos ni tampoco negar completamente la realidad del espectáculo sensible; sacrificar cualquiera de las dos a la otra es inaceptable. En efecto, desertar de la Vía del Cosmos significaría obligarse inmediatamente a su antagónica, la Vía del Caos, es decir, aceptar una realidad anómica y la imposibilidad absoluta del conocimiento efectivo; por su parte, negar toda realidad a lo sensible equivaldría a negar cualquier clase de entidad a esas vivencias que llamamos colores, figuras, sabores, olores, sonidos, texturas, dudas, certezas, sorpresas, dolores, placeres, duración, en fin, a negar todas nuestras sensaciones y percepciones y, en última instancia, a negarnos totalmente a nosotros mismos, lo cual es a todas luces absurdo.

La solución está en la diferencia entre *fenoménico* y *ontológico* que hemos venido ocupando. Conforme a ella, *el cambio, el movimiento, el tiempo, lo múltiple en relación y, en general, todas nuestras sensaciones y percepciones* —pero no todos los referentes de nuestros conceptos— *tienen realidad en tanto, y sólo en tanto, se los considera como aspectos de la experiencia sensible*. Llamaremos *realidad condicionada* al modo de existencia específico de lo sensible. Puesto que es imposible fundar las determinaciones sensibles en cuanto tales sobre principios científicos (i.e., puesto que son irracionales o

incompatibles con el Axioma de la Racionalidad), en la Vía del Cosmos la realidad del espectáculo sensible se halla rigurosamente circunscrita a la esfera empírica y subordinada a y determinada por el Axioma de la Racionalidad. Por consiguiente, llamaremos *realidad incondicionada* al modo de existencia específico de todo aquello que se deduce positivamente del contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad.

Esta distinción realidad condicionada/realidad incondicionada sigue la línea del esquema tradicional de la oposición apariencia/realidad, al igual que lo hacen la platónica entre *particulares* y *Formas* y la kantiana entre *fenómeno* y *númeno*. Sin embargo, a diferencia de estas últimas dos, la nuestra no postula la *trascendencia* del segundo término de la dicotomía respecto del primero⁷¹. No hay ni puede haber un *más allá simpliciter* de las percepciones y sensaciones; no hay ni puede haber una Forma *trascendente* como tampoco una *Ding an sich* o un *sujeto* enfrentado a un *objeto* que le es esencialmente exterior⁷². La razón está en que las ontologías recién mencionadas y similares entrañan forzosamente la admisión de la verdad de lo múltiple en relación, que, ya sabemos, es teóricamente injustificable; en efecto, tanto en Platón como en Kant los principios trascendentes, no obstante ser, por definición, intrínseca e irreductiblemente diversos respecto del mundo fenoménico, se *relacionan*, de maneras *sui generis*, con este mundo, en aquél mediante el vínculo de la *participación*, y, en éste, a través de un nexo de naturaleza ética y estética. El concepto filosófico usual de la trascendencia contiene el de la multiplicidad relacional, pues supone alguna clase de conexión entre la dimensión trascendente y el mundo, es decir, alguna forma de relación entre entidades substancialmente distintas entre sí. En consecuencia, lo que hemos denominado realidad incondicionada no constituye ni puede constituir una dimensión ontológicamente separada de la realidad de las percepciones y sensaciones. La realidad condicionada es, entonces, simplemente la *faceta* sensible de lo incondicionadamente real.

Ahora bien, dado esto último y lo establecido en §19 y §20 acerca del carácter irracional de la extensión en sí o espacio y de la materia en sí o materia ontológica, se impone la

⁷¹ No dejamos por ello de reconocer los varios puntos coincidentes que tenemos con ellas aparte el señalado.

⁷² Nótese que, para aquel pensamiento que transita por la Vía del Caos, no tiene sentido ni es posible de ninguna manera distinguir entre apariencia y realidad, pues allí no hay más substancia que aquello mismo que se aparece. Por tanto, la Vía del Caos tampoco y *a fortiori* tolera el concepto de la trascendencia.

siguiente conclusión, a saber: que *las entidades extramentales carecen de toda realidad en un orden racional*. Lo que en el lenguaje común *se llama* «extensión» o «espacio» y *se llama* «materia» no puede aspirar a ser más que un tipo particular de *representación mental*. Lo mismo sucede, es cierto y lo hemos consignado, con aquello que *se llama* «cambio», «movimiento», «tiempo»⁷³ y «multiplicidad». Pero, no obstante, el estatus ontológico de la extensión y de la materia está muy lejos de ser equivalente al de éstos; en efecto, mientras el cambio, el movimiento, la temporalidad y la multiplicidad son consubstanciales a lo mental, ya que lo mental no puede existir (en su modo peculiar de existencia) ni concebirse sin ellos⁷⁴, la extensión y la materia no lo son, precisamente en virtud de lo contrario (esto es, porque, en principio, lo mental puede perfectamente existir y concebirse sin la extensión y sin la materia⁷⁵), y constituyen, más bien, determinaciones fundamentales de lo extramental. Esto significa que lo mental podría, hipotéticamente hablando, ostentar una realidad incondicionada sin precisar de un sustento extenso ni material. La mente o, más precisamente, el *espíritu*, es decir, la suprema unidad no fragmentada de lo mental⁷⁶, es, en suma, la *única* substancia (permítasenos abusar levemente del término) de los *fenómenos*. Esta declaración, surgida del contenido especulativo del Axioma de la Racionalidad, es la expresión clara de un *idealismo filosófico*. Dicho axioma alberga, entonces, una metafísica de cuño idealista.

Es importante observar que esta metafísica implicada por el Axioma de la Racionalidad define una forma especial de idealismo que denominaremos *idealismo condicionado*. El motivo que justifica esta diferenciación y este nombre es el siguiente. Del Axioma de la Racionalidad y del Teorema Fundamental se sigue, como acabamos de mostrar, la completa reducción de la esfera fenoménica a la naturaleza mental; de ahí el “idealismo”. Pero no se puede deducir idéntica reducción respecto de aquello que es *incondicionadamente* real. La consistencia mental de lo real incondicionado no puede ser apodícticamente demostrada

⁷³ La definición de la realidad condicionada dada más arriba y lo que acabamos de señalar acerca de las entidades extramentales, confirman la definición del tiempo y la negación del carácter extramental del mismo presentadas en §14.

⁷⁴ Eso, al menos, respecto de una mente como la humana, pues lo dicho no resulta válido para una mente como el *intellectus absolute infinitus* de Spinoza o el *entendimiento intuitivo* (intelectual) de Kant, por ejemplo.

⁷⁵ Incluso lo mental puramente humano (ver nota anterior).

⁷⁶ Véase, a propósito de nuestro concepto de «espíritu», la Introducción.

simplemente porque su concepto no se encuentra ni en el Axioma de la Racionalidad ni en el Teorema Fundamental. No obstante lo anterior y dado que tampoco se encuentra en ellos la negación de su concepto, esta consistencia sí es *compatible* con ambos principios y, por consiguiente, *posible*, siempre y cuando se trate de una entidad mental absolutamente inmutable y, por ende, pura (esto es, desprovista de toda determinación extensa y material), atemporal y finita⁷⁷ (cuestión de suyo problemática, pero quizás no imposible). De ahí el “condicionado”.

Observemos también que la distinción que hemos desarrollado entre realidad incondicionada y realidad condicionada exhibe una correspondencia esencial con aquella entre *inteligible* y *sensible*. En efecto, hemos mostrado que, tomadas en sí mismas, las determinaciones sensibles son absolutamente inconsistentes con la afirmación de la posibilidad del conocimiento efectivo, y que, por tanto, sólo es dable asignarles realidad y existencia en la medida en que se las limite estrictamente al ámbito de la experiencia empírica, pero en ningún caso si se las contempla en sí mismas. Luego, el contenido positivo del Axioma de la Racionalidad y del Teorema Fundamental, que no es sino esa misma afirmación, sólo puede pertenecer al dominio de lo *puramente inteligible*. Y puesto que este contenido es la realidad última e incondicionada, se sigue que *lo incondicionadamente real es lo inteligible y racional puro, y solamente lo inteligible y racional puro*, esto es, lo inteligible y racional libre de cualquier determinación empírica. Los sentidos de la percepción nos ofrecen sólo la realidad condicionada; a la incondicionada o absolutamente verdadera no se accede más que a través de las formas puras (abstractas) del pensamiento, tal como sostiene Platón. Dicho de otra manera: la realidad condicionada sólo puede ser sentida, no conocida; la realidad incondicionada, por el contrario, sólo puede ser conocida, no sentida.

Lo incondicionadamente real se extiende y hace sensible como un tipo de espíritu. En la Vía del Cosmos, este espíritu *sensible*, vivo y eterno, del cual no sabemos todavía si hay uno solo de su especie o varios, es el espectáculo completamente determinado, aparentemente múltiple pero esencialmente indiviso e indivisible de los fenómenos, en que se halla substancialmente involucrado, o más bien diluido, el sujeto que lo constata y lo

⁷⁷ Véase *supra* la n. 73.

contempla; espectáculo que, a pesar de no satisfacer en sí mismo el Axioma de la Racionalidad en puntos clave, posee realidad, aunque condicionada, vale decir, en cuanto que es el contenido de toda conciencia sensible y la epifanía de aquello cuya realidad es incondicionada, de aquello que es Ser.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 2007.
- ———, *Aristotelis metaphysica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.
- ———, *Órganon* (dos tomos), introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Gredos, Madrid, 2007.
- ———, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo de Echandía, Gredos, Madrid, 2007.
- F. Bradley, *Apariencia y realidad*, introducción y traducción de Juan Rivano, Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1961.
- A. Camus, *El mito de Sísifo*, traducción de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 2007.
- R. Descartes, *Discurso del método*, estudio preliminar, traducción y notas de Risieri Frondizi, Alianza, Madrid, 2008.
- ———, *Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995.
- ———, *Reglas para la dirección del espíritu*, prólogo y traducción de J. Navarro, Alianza, Madrid, 2003.
- A. Gómez-Lobo, *El Poema de Parménides*, Editorial Universitaria, Santiago, 2ª ed., 2006.
- G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1932.
- ———, *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo, Solar, Buenos Aires, 1968.
- ———, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- ———, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 2010.
- D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción de Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2004.
- A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1957.

- G. Leibniz, *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 2011.
- Platón, *Diálogos II*, introducciones, traducciones y notas de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri y J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 2007.
- ———, *Diálogos III*, introducciones, traducciones y notas de C. García, M. Martínez y E. Lledó, Gredos, Madrid, 2007.
- ———, *Diálogos VI*, introducciones, traducciones y notas de M^a Ángeles Durán, Francisco Lisi, J. Zaragoza y P. Gómez, Gredos, Madrid, 2007.
- ———, *Oeuvres complètes*, edición del texto griego con traducción francesa a cargo de A. Diès y L. Robin, París, 1920.
- B. Spinoza, *Ética*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2007.