

F I L O S O F Í A

- Diálogos sobre metafísica. De la historia de la metafísica.
- The political philosophy of Gerhart Niemeyer (1907-1997).
- La noción de libertad de John Rawls.
- Relaciones interpersonales del «yo» con los otros «yos»: un enfoque según el pensamiento antropológico de Zubiri.
- La misión de la ciencia: una reflexión en torno al cumplimiento de su tarea.

DIÁLOGOS SOBRE LA METAFÍSICA DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Desarrollo de la formación del concepto del ser

Mieczyslaw Krapiec
Andrzej Maryniarczyk

Summary: DIALOGUES ON METAPHYSICS. In a dialogue about the origin and meaning of metaphysics, the reader can notice the rigor of the philosophical knowledge and the value that the understanding of the reality have to it. In the development of the question about the principle of the reality and with the development of the concept of being –in the horizon of the pre-Socratic discussion and platonic-aristotelian and the medieval interpretation especially represented by Thomas Aquinas– the author stresses the effective possibility that all men have to aspire to the truth.

Key words: identity of relations, judgments, metaphysics, reality, thing, transcendental, truth.

Résumé: LES DIALOGUES SUR LA MÉTAPHYSIQUE. Le lecteur peut percevoir la rigueur propre au savoir philosophique et la valeur que tient la compréhension du réel pour ce savoir, dans un dialogue serein sur l'origine et le signifié de la métaphysique. Dans le développement de la question sur le principe du réel et avec le développement du concept de l'être, sur l'horizon de la discussion présocratique et platonique-aristotélique et de l'interprétation médiévale représentée spécialement par Thomas d'Aquin, les dialogants mettent en relief la possibilité effective dont dispose tout homme pour accéder à la vérité.

Mots-clés: chose, identité de relations, jugements existentiels, métaphysique, réalité, transcendental, vérité.

AMARYNARCZYK (A.M.): La palabra «metafísica» en la mente del hombre contemporáneo despierta diversas asociaciones. Por lo general se opone la metafísica a ciencia y se la identifica con el conocimiento «secreto» o, como lo dijo maliciosamente Kant, con la ciencia sobre el «giro de las mesitas», y el metafísico se parece al «invocador de los espíritus». Mientras, para el antiguo griego, el término de «metafísica» era sinónimo de la palabra ciencia (*theoria*), y la ciencia era representada por la filosofía.

¿Qué definían los griegos bajo el término «metafísica» y que problemas incluían en el campo de las investigaciones metafísicas? ¿Qué pregunta consideraban como la más importante para la metafísica?

M. KRAPIEC (M.K.): En los comienzos de la cultura europea, en la antigua Grecia, apareció el conocimiento científico bajo la forma de la filosofía. Antes se explicaba la actuación de la naturaleza y de los hombres por intermedio de la intervención de diferentes «dioses» tribales. De allá provienen distintos mitos (que son relatos-fábulas artísticas) de la creación del mundo y del hombre, que sugerían la búsqueda de la explicación directamente en las existentes formas tribales de la religión, y no en los factores proporcionales «de este mundo». La filosofía (la ciencia) surgió entonces como el vencimiento cognoscitivo de la mitología; era en sus inicios la racionalización de la mitología.

Pero las cuestiones fundamentales que al principio crearon la mitología, seguían siendo importantes. Con preguntas tales como: «¿Qué es esto?», «¿De dónde proviene?», «¿Para qué

sirve?», «¿Por qué?», comienza la vida consciente del hombre que en la infancia «entra» en la realidad, precisamente, al formular ese tipo de preguntas. Y, finalmente, en la metafísica se pueden obtener las respuestas satisfactorias a estas eternas preguntas humanas, y la problemática relacionada con ellas, sobre la aclaración definitiva de la realidad.

En general, la metafísica es el conocimiento básico (fundamental, primordial) que abarca el mundo que existe realmente (tanto el mundo de las cosas cuanto el de los hombres) a través de las respuestas fundamentales a las preguntas: «¿Qué es algo?», «¿Gracias a qué (para qué o por qué) algo está y es como es?». Es decir, es el conocimiento de la realidad a la luz de las primeras causas los cuales obligan a plantear la pregunta: «¿Para qué?» o «¿Por qué?».

A.M.: ¿De dónde proviene el término «metafísica»? ¿Cómo se universalizó?

M.K.: Las primeras obras de los antiguos griegos sobre el tema del mundo y la naturaleza llevaban como título: *De la naturaleza, de la física- peri physeos*. Porque en griego *physis* significa: la naturaleza. El filósofo griego más importante, Aristóteles (384/3-322), escribió también los trabajos *De la naturaleza, De la física- peri physeos*. Probablemente ya él mismo empleó el término «metafísica» para indicar la ciencia, que estudia problemas tales como la interpretación de la sustancia, de la unidad, de las causas, del problema de Dios, de las ideas, etc. En el siglo I antes de Cristo, el director (*scholarcha*) de la escuela ateniense *Lyceion* (fundada por Aristóteles) ordenó los escritos de Aristóteles, y varios de sus

escritos que trataban sobre los problemas fundamentales, mencionados anteriormente, los colocó después de los libros de *Física*, y les dio un nombre genérico *ta meta ta physika*, es decir de todo esto que fue considerado después de los libros de *Física -ta physika*. Hay XIV libros de *Metafísica* de diferente temática. Se trata en ellos, básicamente, sobre los problemas de sustancia, unidad, potencia-acto, etc. Entonces, el mismo nombre de «metafísica» indicaba que los problemas allí tratados conciernen a lo que es básico y fundamental para la misma realidad.

A.M.: De este modo, cerca del siglo VI antes de Cristo, se formula en la antigua Grecia el camino autónomo del conocimiento del mundo y del hombre. Este camino va a llamarse filosofía, y en ella el lugar privilegiado va a pertenecer a la metafísica.

¿Por qué esta «distinción» y por qué los estudios metafísicos eran tan importantes para la filosofía?

M.K.: Porque la metafísica indica –dando respuestas– *tal factor necesario cuya negación sería al mismo tiempo la negación de la misma realidad* (¡algún relevante hecho de ella!) *sometida a la explicación*. Por esto la metafísica se vuelve para el hombre el conocimiento del mundo a la luz de los factores básicos (fundamentales, es decir primordiales) que constituyen la razón-*causa* de la misma realidad, es decir, de estos hechos reales que exigen una explicación racional.

A.M.: Si el conocimiento metafísico tiene que referirse concretamente al mundo existente, y su objetivo es dar una respuesta racional a la pregunta sobre el sentido y la causa final de su existencia, pues ¿de qué modo podemos alcanzar este tipo de conocimiento y qué constituye la garantía del realismo del conocimiento metafísico? Entonces, ¿cómo saber que la metafísica no será el conocimiento de los abstractos?

M.K.: Si la metafísica da respuesta a la primera y básica pregunta del hombre, entonces se pueden y se deben considerar en su ejercicio dos vías de conocimiento: a) las justificaciones construidas sobre la lengua humana natural; b) las experiencias históricas que poseemos desde los inicios del filosofar.

Estas dos vías de conocimiento nos salvarán del apriorismo cognoscitivo, de una ideología o hasta de la «*gnosis*», porque nuestra lengua natural y los principios del conocimiento de razón común expresados en esta lengua «se agarran» de la realidad, están vinculados con ella durante varios siglos de la experiencia cotidiana del hombre y de no «contar» con alguna idea humana no controlada. La lengua natural, usada en nuestra habla, construida de las frases de sujeto y verbo es totalmente subordinada al conocimiento del mundo, porque las cosas que se nos dan a conocer, expresadas en los sujetos oracionales son cada vez más definidas por las frases. Si yo asevero que un hombre, por ejemplo, Pablo, es: «razonable, virtuoso, musical, apuesto», entonces recibo más información sobre este sujeto. El uso de la lengua natural está tan relacionado con la realidad y sus leyes que nos garantiza no solamente la logicidad, sino también, en gran medida, el realismo de nuestro conocimiento, tanto más cuando al comienzo de nuestro conocimiento organizado poseemos ya un conjunto de las verdades corrientes (que dirigen nuestra vida cotidiana) en forma de los elementos del conocimiento de la razón común, porque el conocimiento de razón común –aunque es el conocimiento no organizado, no justificado metódicamente, no subordinado a un solo, claramente expresado objetivo– es de todas maneras un recurso de conocimiento básico para la vida humana y también para el ejercicio de la ciencia. Porque ella surgió de los elementos de razón común que se precisan y legitimizan el desarrollo posterior del conocimiento organizado. De modo similar, también la filosofía que usa la lengua natural (como

igualmente el conocimiento de razón común) precisa a través de la problematización algunos elementos de la verdad, tomados del conocimiento de razón común, que son una especie del conocimiento prefilosófico que dirige la vida humana. La vida humana perduró durante períodos difíciles, precisamente, basada sobre los elementos del conocimiento de la razón común.

A.M.: He que aquí se presenta una dificultad particular si apoyar el conocimiento filosófico (metafísico) no tanto sobre los elementos de razón común sino, más bien, sobre una compleja teoría del conocimiento científico. La filosofía, en el segundo caso, supondría un conocimiento desarrollado en las ciencias y tendría que ser una generalización de los resultados del conocimiento científico; o, por lo menos, tendría que disponer del apoyo de los resultados de las ciencias particulares. ¿Y, entonces, dónde queda la autonomía del conocimiento filosófico?

M.K.: En este caso la filosofía dependería plenamente del estado de la ciencia y no podría fundamentar verdaderamente nada de una manera independiente de la ciencia y sus métodos. Las ciencias se desarrollan permanentemente, y constantemente precisan y cambian los resultados de su conocimiento. Lo mismo tendría que hacer la filosofía y no podría estudiar nada separadamente. Además teniendo como objeto de sus estudios toda la realidad, y no solamente sus pequeños «recortes», la filosofía dejaría de ser filosofía y se volvería lo que en algunos círculos del pensamiento positivista ocurre: simplemente lógica de la ciencia. La lógica de la ciencia es necesaria, pero la filosofía no se reduce a la lógica de la ciencia. Porque la filosofía tiene su objeto de investigación diferente de las ciencias particulares, porque el objeto de la aclaración filosófica es toda la realidad existente de forma concreta, y no solamente sus distintos elementos. Esto se expresa en el dicho de que el objeto de la filosofía es «el ser como ser», es decir, todo lo que existe realmente.

A.M.: La segunda vía –como mencionó al comienzo el padre profesor– en la práctica de la metafísica es un cierto historicismo es decir, la inclusión de la experiencia histórica, tal como nos la da la misma historia de la filosofía. ¿De qué modo deberíamos aprovechar en la metafísica la experiencia histórica, la de la historia de la filosofía?

M.K.: Es una cosa curiosa que tal vez las experiencias más importantes del cultivo de la filosofía conciernen más a su primera época, la época de la formación de los caminos filosóficos de la explicación, que a las épocas posteriores y las contemporáneas, en las que a veces se duplican –modificando– los viejos errores y equivocaciones de los períodos anteriores cuando el pensamiento filosófico aún no estaba cargado de la multiplicidad de los intentos de solucionar por sí mismo los problemas estudiados. En el período de la formación de la explicación filosófica, el mismo objeto de los estudios filosóficos, los métodos propuestos del conocimiento y también el objetivo del cultivo de la filosofía, se manifestaban con más claridad en el conocimiento. De allí que la ilustración de los asuntos filosóficos a través de las soluciones «primeras», del período de la formación de la misma filosofía, demuestra más claramente la compleja problemática presentada a la explicación filosófica. Pero es importante también incluir las soluciones posteriores y las contemporáneas, porque la filosofía (la metafísica), siendo la disciplina más antigua del conocimiento racional (científico), sigue siendo un conocimiento vivo, que se desarrolla e ilumina el contexto contemporáneo de la cultura filosófica.

Para entender la filosofía es particularmente significativo incluir (además de las primeras formulaciones presocráticas) los sistemas de Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Descartes, Kant y Hegel, porque precisamente ellos imprimieron la mayor

influencia en la formación y la justificación de los problemas filosóficos. Tanto los aciertos como los errores de los problemas que formularon estos filósofos, poseen también una influencia cardinal en la concepción de la filosofía de hoy, no solamente en los círculos estrechos de los filósofos especialistas, sino en toda nuestra cultura humana.

A.M.: Entonces, desde el comienzo de la formación de la filosofía, se puede percibir que a menudo el modo de conocer marcaba el modo de existir del objeto. El conocer anunciaba más la creación de la realidad y su manipulación que el descubrimiento. ¿Se puede evitarlo?

M.K.: Teniendo en cuenta las dos vías mencionadas del conocimiento, la justificación filosófica y la justificación histórica de la experiencia, entonces, hay que señalar que ambas «vías» filosóficas o aspectos, desde los tiempos de Aristóteles, se conciben como una continuidad *diaporética* del pensamiento. Porque Aristóteles indicó que nuestra indagación humana sobre la verdad transcurre en una especie de tres «grados» que él llamó *aporia*, *diaporia*, *euporia*. El comienzo del conocimiento racional consiste en la ubicación de la *aporia*, es decir presentar claramente el *problema* (por lo general, en la forma de pregunta) documentado por el contexto real o histórico. El hombre que no presenta el problema-*aporia* se parece a un hombre atado que no puede ir a ninguna parte; la *aporia* es un estado de asombro, como de vacilación y en este fondo aparece la decidida formulación de la pregunta de tipo resolutorio: «¿Si?» o la pregunta de tipo esencial «¿Qué es esto?» (a veces: «¿cómo es?»). La formulación de la pregunta-*aporia* conduce a la deliberación de esta *aporia*, a través de la argumentación «a favor» y «en contra». Y a esto precisamente llamó *diaporein*, a lo cual conduce al encuentro de una respuesta acertada: *europein*. La *euporia* puede volverse una nueva *aporia* que abre la sucesiva continuación de las reflexiones, realizadas en diferentes ge-

neraciones, por la humanidad. Y, precisamente, la historia de la filosofía refleja el proceso diaporético del conocimiento en importantes problemas filosóficos. En consecuencia, el conocimiento de la historia de la filosofía y el entendimiento de las averiguaciones de los métodos filosóficos están inscritos en la filosofía misma y en su ejercicio racional a través de los siglos. Esto, en gran medida, nos permite evitar la manipulación de los hechos que tenemos que esclarecer.

A.M.: Teniendo en cuenta todo esto, tenemos que comenzar las averiguaciones sobre la realidad, mejor dicho, las investigaciones sobre ella en el aspecto de lo que constituye la realidad misma.

El conocimiento metafísico —como se ha dicho anteriormente— es el desarrollo del conocimiento según la razón natural, es decir, que es libre (decide sanamente) en su acceso a la realidad. Esto se expresa en el hecho de que, al conocer la realidad, evitamos la construcción anticipada de los modelos, la aceptación de teorías, la construcción de métodos, etc., porque esto limita nuestro acceso a la totalidad del objeto. Por lo contrario, la teoría o el método son resultado del conocimiento o de la comprensión del objeto estudiado.

Dar respuesta a la pregunta qué es y por qué existe toda la realidad constituye el objetivo del conocimiento metafísico. En la historia de la formación de la imagen filosófica del mundo aparecen sus diferentes variaciones. En los fundamentos de cada uno de estas imágenes yace una específica interpretación del ser y, por ende, de lo que realmente es. Padre Profesor, ¿podría usted esbozar brevemente la historia de la formación del concepto del ser?

M.K.: Cada hombre, en su conocimiento espontáneo, concibe el mundo, de algún modo, como una unidad. Sin estudiar, uno emplea las

expresiones «el mundo», «la realidad», «el universo» y, en general, las comprende como un conjunto particular de las cosas, de las personas y de los acontecimientos relacionados a través de una interacción común durante su existencia. Aquí surge la pregunta: ¿cómo entender adecuadamente lo que llamamos la «realidad»? ¿Gracias a qué la realidad es de verdad la realidad? ¿O cuál es el factor que decide que algo es realidad-ser? Antiguamente esta pregunta en los antiguos filósofos jónicos tuvo la forma: ¿cuál es el *arche* - (principio -trama) de todo?

La respuesta a la pregunta así formulada se extiende a las primeras propuestas filosóficas de las soluciones de los filósofos de Mileto y Efeso, tales como, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito y, luego, Parménides, del sur de Italia, llamada entonces la *Gran Grecia*.

Se usaba en el conocimiento del mundo una *empíria* ingenua que fue generalizada demasiado temprano y por esto se obtuvieron fácilmente las respuestas que finalmente fueron equívocas. Porque en la *empíria*, es decir, en la comprensión alcanzada a través del conocimiento sensorial, se buscaba algo duradero y común a muchas cosas observadas. Y estos elementos comunes, percibidos en la *empíria*, Tales de Mileto los percibió en la misma *agua*. Es el *agua* la que posee en sí lo que son los cuatro elementos fundamentales (de acuerdo a la convicción de ese entonces) del mundo. El agua es «tierra-piedra» cuando se congela y es hielo; el agua es agua en su forma natural; el agua es «aire» cuando se evapora; el agua es «fuego» cuando se calienta quema como cualquier fuego. Entonces, el agua es *arche* de todo. Tales consideraba que todo en su esencia es *agua*, porque se puede reducir todo a ella y sin ella no hay vida. Esta solución fue el primer intento de la explicación del hecho del pluralismo del mundo a través de su reducción al *monismo*, a un solo factor, a través del cual y gracias al cual, todo es real. Algo es real porque es agua.

Dos discípulos y «compañeros» de Tales, como eran Anaxímenes y Anaximandro, aplicaron el mismo método de conocimiento, *reduciendo* todo a otros factores: al *aire* Anaxímenes y lo *sin límites* -*apeiron*- Anaximandro.

A.M.: Las soluciones de los primeros filósofos fueron monistas, o por lo menos monizantes, de acuerdo con la reducción de los seres múltiples que conforman el mundo a un solo factor-*arche*, como supuestamente fueran: el agua, el aire, o lo sin límite. Esas soluciones eran resultado de la generalización del conocimiento empírico concerniente al mundo material. ¿Cómo, luego se desarrollaba la historia de la formación del concepto de ser?

M.K.: Casi al mismo tiempo, en el cercano célebre Éfeso, enseñaba Heráclito quien recurría al otro tipo de conocimiento, la *phronesis*, es decir, a la experiencia propia interior y a la interna conciencia de sus vivencias. Este tipo de conocimiento hay que aplicarlo también al conocimiento del mundo entero, y pone de relieve la confrontación de las fuerzas opuestas y que riñen, que corren como el río al cual no se puede entrar dos veces porque el agua no es la misma. Todo cambia y fluye -*panta rhei kai ouden menei*- y es intranquilo como el fuego. Por eso la urdimbre del mundo cambiante es constituida precisamente por el *fuego* que se diluye, se dirige hacia arriba y se consolida cayendo hacia abajo. El fuego puede ser concebido como la básica materia de la realidad, como una (hablando en lenguaje contemporáneo de Heisenberg) *proto-energía*, a la cual se puede reducir finalmente todo. A esta realidad radicalmente cambiante la atraviesa -como la conciencia atraviesa el interior del hombre- el *logos* cósmico que mantiene en armonía la confrontación de todas las fuerzas antagónicas.

El sendero del conocimiento de la realidad (método), indicado por Heráclito llama la atención sobre la conciencia que atraviesa tanto el

interior del hombre, cuanto el cosmos entero; hay que concentrarse y percibir lo que es valioso en el mundo. Heráclito acentuó el papel de la conciencia (al principio en forma de la conciencia humana) que se hizo conocer luego en la historia del conocimiento humano racional como el conocimiento prudencial, que dirige la moral humana. La *phronesis* no contribuyó directamente a la comprensión de la estructura de la realidad ni de su factor constituyente.

A.M.: Una nueva actitud, sumamente importante, en el campo del conocimiento de la realidad reveló Parménides. ¿Qué va a ser lo característico de la metafísica parmenídea?

M.K.: Sí, realmente, él se opuso a los filósofos jónicos hilozoísticos (quienes identificaban la vida con la materia). Sobre todo, negó el valor empírico (sensorial) del conocimiento y solamente reconoció como valioso el acto del intelecto puro.

Solamente el conocimiento «puro intelectualmente» decide del «camino de los sabios», mientras la empiria es el «camino de los tontos». La posición de Parménides fue radical. El conocimiento es únicamente el acto del intelecto, el cual excluye los estímulos provenientes del conocimiento sensorial. Si separamos el intelecto de todos los estímulos cognoscitivos facilitados por los sentidos, entonces, para el intelecto, el objeto de su conocimiento va a ser el mismo conocimiento intelectual, y luego se volverá el mismo pensamiento-conocimiento como el objeto de conocimiento: porque el intelecto piensa solamente con su pensamiento —*noein te kai noema tauto*— «es lo mismo el conocimiento y lo que se conoce». Desaparece entonces la brecha entre el pensamiento-conocimiento y su objeto y, existe únicamente «la conciencia pura» con la cual «soñaban» los pensadores hindúes, que negaban el desdoblamiento entre el sujeto y el objeto del conocimiento.

El intelectualismo (realismo) extremo parmenídeo se volvió un importante punto de partida, por intermedio de la afirmación de la identidad y de la no contradicción para la construcción de la lógica aristotélica. A su vez, la construcción de la lógica fundamentada sobre el principio de la identidad y la no contradicción dio bases a la cultura científica europea. Aunque los resultados finales de Parménides fueron equívocos, porque negaron el pluralismo del ser y el movimiento relacionado con él y, con ello, el conjunto de las manifestaciones vitales, sin embargo, el camino del conocimiento (método) trazado por él contribuyó a la creación de la lógica racional y a la reafirmación de las bases del racionalismo cognoscitivo, sobre todo si la misma identidad se concibe no como una tautología y una ley separada (abstracta), sino como la *identidad de relaciones*, que constituye la realidad misma. No obstante, estos asuntos se manifestaron más claramente formulados y fundamentados gracias al mismo Aristóteles.

A.M.: Parménides, con su racionalismo extremo, va a pesar sobre la posición de casi todos los filósofos. ¿Lo hará también sobre la posición de Platón, el primer gran creador de un sistema filosófico?

M.K.: Platón aplicó en el proceso de la explicación de la realidad un proceso complejo del conocimiento. El conocimiento y sus modos de lograrlo marcaron la metafísica de Platón, y también la capa mitológica que la ilustraba. El tipo básico y más importante del conocimiento para Platón ha de ser la intuición intelectual, llamada «*noesis*» que es la contemplación del contenido de la idea, como objeto fundamental del conocimiento intelectual. El otro tipo de conocimiento se denomina «*dianoesis*», o el razonamiento relacionado con la matemática. El tercer tipo es «*doxa*», es decir, el conocimiento sobre las cosas variables, individuales del mundo que nos rodea. El conocimiento doxal está relacionado con el funcionamiento de los sentidos.

Como podremos verlo, a los tres tipos del conocimiento cardinalmente diferentes corresponde una estructura de objetos adecuadamente diferenciada: así, al conocimiento no ético está subordinado el mundo de las ideas; al conocimiento dianoético el mundo de los seres matemáticos, y finalmente, al conocimiento doxal está subordinado el mundo individual-material de los seres variables.

A.M.: Cuando Platón preguntó: ¿qué es la verdadera realidad «*ontos on*»? entonces, la respuesta pudo ser única: es el mundo de las ideas ¿por qué?

M. K.: Porque las ideas poseen una identidad plena (una unidad) y agotan toda la riqueza del ser en su campo. Las ideas son seres verdaderos porque son idénticas-individuales en sí.

La unidad-indivisibilidad decide la realidad-ser. El pensamiento de Platón era, entonces, la forma de apropiarse de la concepción de Parménides, porque precisamente Parménides vio en la plena identidad el factor que decidía sobre el ser.

Para Platón, las concepciones cognoscitivas marcaban la objetividad y la realidad: en el grado más perfecto las ideas; en grado menos perfecto, los seres matemáticos (que constituyen la base de razonamiento y las divisiones-*deiairesis*); pero también los objetos individuales, materiales, es decir, el tal llamado «mundo de las sombras» que proviene de la participación de las ideas. El orden inteligible y racional está contenido en el mundo de las ideas. La aceptación de diferentes órdenes cognoscitivos permitió a Platón vencer el monismo de Parménides y admitir los objetos del mundo material, variable, el cual podría decir mucho en los mitos, al análisis filosófico.

A.M.: De esta manera –recordemos– surgen delante de nosotros dos imágenes del mun-

do y dos caminos para su conocimiento. La imagen del mundo en el cual ser un ser significa ser un agregado de las partículas elementales (agua, tierra, fuego o aire). La multiplicidad y variabilidad de los seres, es algo aparente, porque la urdimbre de toda la realidad es algún único preelemento material-*arche*. El camino para conocer este mundo conduce a través de los sentidos y solamente se puede descubrirlo a través del conocimiento sensorial. La otra imagen del mundo es el mundo de los seres inmateriales. Pueden tener la forma de pensamiento, ley o idea. La condición de pertenecer a este mundo es ser invariable, idéntico, general e inmaterial. El camino del conocimiento de este mundo puede llevarse únicamente por la contemplación y la intuición intelectual. ¿Qué nuevo aportará Aristóteles?

M.K.: Aristóteles, discípulo y amigo de Platón, heredó de su maestro el estado del conocimiento diferenciado triplemente (*noesis*, *dianoesis* y *doxa*), y llamó la atención sobre los tres grados básicos del conocimiento intelectual que ellos constituyen, como si fueran tres grados de abstracción o de omisión de diferentes rasgos del objeto material, es decir, de los rasgos individuales materiales, en el proceso de conocimiento. El grado de abstracción que responde a la doxa platónica, la omisión de todo salvo la cantidad organizada a través de las relaciones cuantitativas –que responde a la *dianoesis*– y, finalmente, la omisión de toda materialidad y la concentración de la atención en el factor constitutivo del ser –la forma sustancial– corresponden a la idea platónica. En una sola palabra, Aristóteles advirtió que el modo de conocimiento intelectual no determina el modo del ser, como lo pensaba Platón, sino todo lo contrario: nuestro modo de conocimiento es la consecuencia del modo humano de ser y de la compleja estructura del ser humano que contiene en sí los sentidos y la razón que coopera con los sentidos. Esto precisamente señala el

empirismo genético y al mismo tiempo «abre» la ventana al campo de las operaciones cognoscitivas, intelectuales, racionales. En consecuencia nuestro modo de conocer no puede abrir el mundo de las ideas ni testimoniar de ellas, porque las ideas-sentidos son el modo y no el objeto del conocimiento. El objeto del conocimiento es el mundo que existe realmente, el mundo material, el mundo de los seres individuales y variables, que hay que conocer mediante los distintos modos del conocimiento intelectual.

Lo que existe realmente, lo que es duradero en su ser, se llama sustancia-*ousia*, es decir, un sujeto en su forma duradera de ser, por lo general algo vivo. Así, la sustancia es un nombre individual (Sócrates), sustancia es un caballo concreto (por ejemplo Bucéfalo), «sustancia» es un árbol o una flor y también otras materias duraderas. ¿Por qué, sin embargo, estos objetos poseen un modo duradero de existir? ¿Por qué son idénticos en sí? ¿Por qué son cognoscibles? Porque poseen en sí un factor tal que es la razón de su identidad, invariabilidad, cognoscibilidad- y este factor es precisamente su forma sustancial. Ella «causa» que Sócrates sea precisamente Sócrates, la forma de caballo causa que sea precisamente caballo, y no vaca, aunque estos seres coman, tal vez, el mismo pasto. La forma sustancial organiza la materia para ser precisamente este ser y no otro.

A.M.: Entonces todo lo que es real es ser, porque es sustancia. Si la sustancia, así entendida, es algo invariable, simple, ¿Puede someterse a cambios?

M.K.: ¡Sí! La sustancia puede hacerse o descomponerse; la sustancia hace emerger de sí sus propiedades-particularidades; finalmente la sustancia es objeto del conocimiento y de nuestras relaciones mentales. Pero las operaciones mentales (relaciones del pensamiento), las propiedades-particularidades, el hacerse y la des-

composición, manifiestos en el movimiento, son solamente comprensibles a través de la sustancia, como un sujeto de existir idéntico en sí, duradero y autónomo. La sola sustancia es comprensible como ser, a través de su forma como una razón de ser interna de su identidad, indivisibilidad, y su inteligibilidad.

Así, entonces, Aristóteles relacionó la filosofía con la interpretación del mundo real e inteligible. Y dirigió su atención en metafísica sobre la sustancia (ser como ser) que existe jerarquizada en sí como un sujeto que se identifica consigo mismo y es indivisible. La comprensión de la sustancia se volvió el centro de interés para la filosofía ya en Aristóteles mismo. El también reparó acerca de que la misma sustancia puede ser entendida de diferentes maneras: a) como un sujeto concreto, por ejemplo, Sócrates. Y esta sustancia como el modo primordial de la existencia la llamó *ousia kyrios*. Pero la sustancia puede ser entendida como b), lo que es (o está) intelectualmente legible en lo concreto, es decir, viendo a Sócrates al mismo tiempo «leo» que es un hombre, es decir, un mamífero capaz de conocer racionalmente. Y la sustancia así entendida, la llamó: *to ti en einai*, es decir, «lo que la cosa fue lo sigue siendo». Se puede entender la sustancia también como c) objeto en el cual se manifiestan los elementos del objeto, como son la materia y la forma. Y, finalmente, se puede concebir la sustancia como d) nuestro concepto de la sustancia, es decir, como algo que sentencia sobre el objeto que es sustancia. Y esta es la «sustancia segunda» —concebida como el universal *to katholou*. Para Aristóteles el sujeto de la metafísica es el ser-sustancia.

A.M.: No es de extrañarse, entonces, que esta pluralidad significativa del concepto «sustancia» que se manifiesta en los escritos de Aristóteles, va a ser el problema principal para sus intérpretes. Para Avicena el concepto de ser-sustancia se relaciona con la naturaleza tercera no muy definida; para Duns Escoto, con la po-

tencialidad pura que está en los fundamentos de todo lo que es y siendo un conjunto de los rasgos constitutivos, es indeterminado en sí. Ambos nos hacen ver al mundo, como a algo concreto particular, como un agregado de las formas (capas) generales, que se superponen a medida de la concretización. Las formas que revelan, por ejemplo, la corporeidad, la vegetatividad, la animalidad, la intelegibilidad en sí misma, pero no al mismo concreto.

Y de esta manera, el concreto aristotélico, compuesto de la materia y de la forma, que constituye con sus elementos una unidad integral, se vuelve un agregado de las formas que, como las cáscaras de cebolla, ocultan el verdadero ser de la cosa, en lugar de revelarlo.

En estas interpretaciones va a ser perdida, y, a decir verdad, finalmente desvirtuada la imagen aristotélica realista del ser y del mundo.

Apenas Tomás de Aquino tratará de regresar en la filosofía a la comprensión aristotélica del ser y de apoyar en ella su propuesta de la interpretación de la realidad.

Hasta ese entonces, la falla de las propuestas de la comprensión de la realidad consistía en la falta de neutralidad en el punto de partida. Esto conllevaba la limitación de la imagen del mundo, como del concepto del ser, a un aspecto o elemento en el ser y la subordinación del conocimiento del mundo a una teoría aceptada o un método de conocimiento.

Tomás intentará romperlo, porque así entendía la fidelidad a Aristóteles. ¿En qué consiste, pues, la revolución de Tomás en la interpretación del mundo y qué comprensión del ser, como la de toda la realidad, va a proponer?

A.K.: Quedó claro, con base en las presentaciones expuestas sobre las teorías que concierne a la formación del concepto del ser en tanto

que ser, que era interpretado de distinto modo: el ser como el ser era para algunos el agua, o el aire, o el fuego, para otros era el ser como totalmente identificado consigo mismo, o como una unidad en sí, o como la sustancia o como la no-contrariedad, como la posibilidad, o como precisamente algo internamente contradictorio. Esto causaba una comprensión múltiple de la realidad, o más bien, la incompreensión de la realidad.

Pero, ¿por qué nosotros preguntamos por «el ser como ser» y no simplemente por el ser como objeto de la metafísica? Porque el ser real es todo lo concreto; entonces, Adán es un ser, Eva es un ser, este perro es un ser y mi pensamiento es un ser. Pero no se trata de que en la metafísica se trate a Adán como Adán, o a Eva o al perro o a mi pensamiento como pensamiento. Porque si nos ocupamos de estos seres, es porque ellos son algo real. Porque la metafísica trata acerca de «qué es la realidad» y «gracias a qué», «por qué» la realidad es precisamente realidad, y no solamente un sueño, un ensueño, una posibilidad. Por eso entendemos que Adán no es el ser real porque es la manifestación del agua, del aire, del *apeirón*, del fuego, de la identidad o la no-contrariedad. Adán es Adán, es él mismo, irreductible a algo diferente y es algo, alguien real.

A.M.: He que aquí nace una pregunta metafísica fundamental: ¿gracias a qué Adán es un ser real? ¿Y Eva y el perro? ¿y mi pensamiento?

M.K.: La respuesta casi espontánea y comprensible para todos es la siguiente: porque *existe*. Y sobre esto llamó la atención Tomás de Aquino. Porque si deja de existir, por lo mismo dejará de ser un ser real. La justificación y las fuentes del ser hay que buscarlas, entonces, no en el análisis mismo del contenido de Adán, de Eva, del perro, del pensamiento, sino en el acto de la existencia de Adán, de la existencia de Eva, de la existencia del perro, de la existencia de mi pensamiento. Evidentemente, así como no se

puede reducir el contenido de un ser al contenido de otro ser (no se puede reducir el contenido del ser de Adán al contenido del ser de Eva, o del perro, o del árbol) –tampoco se puede reducir ni identificar la existencia de Adán con la existencia de Eva, del árbol, del perro, del pensamiento, etc. La existencia de todo ser está relacionada con su contenido, es única para este contenido; es el acto de este contenido; y cuando Adán, Eva, el perro, el árbol pierde esta su única existencia, por lo mismo deja de ser un ser real. El ser real es algo que es al mismo tiempo contenido y es al mismo tiempo tal contenido que actualmente existe. Por ende, ser el ser en tanto que el ser significa ser el ser como existente, porque solamente la existencia real causa la realidad de cada uno.

A.M.: El modo de distinguir un concepto de ser, así entendido, fue, con el tiempo, llamado «separación». El método mismo de la separación metafísica fue opuesto a la abstracción, es decir, al método de tomar del objeto algún rasgo y hacer de este rasgo o cualidad el objeto de conocimiento. Entonces, ¿con qué se caracteriza la separación metafísica como el método de la formación de concepto del ser?

M.K.: El punto de partida del proceso de la separación son los *juicios existenciales* o las frases no predicativas.

¿Y qué son los juicios existenciales y qué función desempeñan? Si los juicios nominales nos permiten conocer más a fondo el contenido del objeto conocido, entonces los juicios existenciales conciernen al mismo *hecho de existir* de este objeto. Los juicios existenciales equivalen a señalar: «A-existe». Los juicios nominales indican la estructura de las cosas, y los juicios existenciales indican que la cosa es, que efectivamente existe. La existencia afirmada en los juicios existenciales no es ningún predicado, porque no indica ningún rasgo de la cosa; no nos enriquece en las estructuras conocidas de la cosa

conocida, sino afirma que la cosa efectivamente existe. Por esto es tan notoria la importancia de los juicios existenciales, porque gracias a ellos sabemos que no estamos en un mundo irreal, sino en el mundo que existe realmente.

A.M.: Por lo tanto, en los juicios existenciales constatamos (afirmamos conscientemente) el hecho de la existencia de la realidad. En consecuencia, los juicios existenciales constituyen la base del conocimiento metafísico. ¿Por qué atribuimos el papel tan importante a los juicios existenciales?

M.K.: Es el asunto de sumo interés para afirmar, desde los inicios de la filosofía, con plena conciencia, el hecho de la existencia del ser (de la realidad) y especialmente mediante los juicios existenciales, en los cuales nos damos cuenta formalmente del hecho de la existencia del ser, y no solamente suponemos su existencia, como por ejemplo en el juicio: «Juan duerme (está durmiendo)». Porque el juicio del sueño de Juan supone la existencia de Juan, pero formalmente no afirma que «Juan existe». La suposición de la existencia de Juan, con base en el juicio sobre su sueño, es válida, pero es una operación compleja, que supone el razonamiento: «si duerme-entonces existe». Y esto no es equivalente a la afirmación formal del acto de la existencia del ser. En la metafísica debemos partir desde la existencia formal del ser-realidad porque esta realidad –como la realidad existente– tenemos que explicarla.

A.M.: Constatamos entonces en los juicios existenciales, es decir, afirmamos, el hecho de la existencia del ser: por ejemplo, Adán existe, Eva existe, este perro existe. Enunciamos, pues, juicios existenciales por intermedio de los cuales constatamos (afirmamos) la existencia del mundo en forma de los concretos existentes: Adán, Eva, el perro, la planta. ¿Cómo, luego, transcurre el proceso de la separación del concepto de ser?

M.K.: Preguntando, después, sobre la causa o la razón de la existencia (la realidad), expresamos los juicios negativos nominales (es decir «separamos-diferenciamos») sobre la no-identidad, sobre la no-identificación del contenido del concreto y de su existencia. Adán no es la existencia, el perro no es la existencia constatada en el juicio existencial. Porque si fuera lo mismo ser Adán que existir, entonces ser el ser, ser la realidad, sería ser Adán. Y esto no es verdad, porque además de Adán el ser admite también otros contenidos concretos, el ser es Eva, el ser es el perro etc. Entonces, el ser no se agota en Adán porque Adán es Adán, y porque además de Adán existen (son el ser real) otros concretos. El acto de «separación», es decir, la percepción que no es posible la identificación de la existencia con el contenido concreto —porque existen además otros contenidos que son seres reales— es un acto cognoscitivo muy relevante que decide sobre la comprensión del ser. La existencia del ser, es decir su realidad, no se puede basar únicamente en su contenido —como se lo hacía en la filosofía después de Escoto— porque existen otros seres y su existencia no se agota en un solo ser, porque cada ser existe a su manera.

Llegamos, pues, al tercer momento de la afirmación, para ver que el ser es todo lo que es el contenido concreto (Adán, Eva, el perro, el árbol, el metal, el pensamiento) que, de manera proporcional para sí, *existe* y a través de su existencia se encuentra en el orden real del ser; a través de su existencia (proporcional únicamente para sí) es la realidad. Entonces, ser el ser real, es decir, ser el ser como el ser, significa ser el contenido concreto que existe. Por consiguiente, todo lo que es el contenido concreto en sí, suficientemente determinado, y al mismo tiempo existe, es el ser. Por lo tanto, el ser como ser es cada concreto que existe.

El ser seleccionado en cuanto tal, es decir el ser que existe, que es el objeto de la metafísica, hace de la metafísica la «ciencia» básica de la rea-

lidad, porque ella tiene que analizar y explicar la realidad en el aspecto de la existencia, de su realidad, es decir, en cuanto que es la realidad.

La realidad así entendida —es decir, el ser en cuanto ser (el que existe) puede ser entendido más plenamente según definiciones complementarias del mismo ser existente— es decir, según los trascendentales manifiestos, o sea las propiedades permutables con el mismo ser. Ellas son: *cosa, uno, algo-distinto, verdad, bien y belleza*. Ellas, junto con el ser, conforman el grupo-conjunto primordial de los siete trascendentales.

A.M.: Recordemos, pues, que para Tomás el ser es «algo que existe». Por consiguiente, no es alguna idea, ni tampoco la forma misma, o un preelemento material, sino «los contenidos determinados por la existencia». Y cada objeto que existe concretamente está compuesto de un contenido definido, es decir de una substancia, y de la existencia, o sea del acto. Es el acto el que hace que este contenido exista y que sea el contenido de un ser concreto (Juan, el árbol, la flor, etc.). La existencia en cada uno de los seres no es identificada con su substancia (contenido). Porque no es así que para existir sea preciso ser obligatoriamente Juan; existen, pues, tantos otros concretos fuera de Juan. La existencia, entonces, de Juan, del árbol o de otros concretos no es una interna propiedad de la materia (del contenido), es algo que les fue concedido, entonces es un don. El hecho de la existencia de estos concretos exige una aclaración y una explicación.

La aclaración se va a realizar en dos etapas: primero nos concentramos en mostrar diferentes propiedades universales de la existencia de los concretos, como, por ejemplo, el ser no contradictorio, el ser independiente, la existencia en la relación necesaria con el intelecto y la voluntad, y lo que será expresado con la ayuda de los llamados trascendentales. En la segunda etapa, nos concentraremos en el descubrimiento de la estructura interna de los concretos

existentes, por intermedio del descubrimiento de los elementos constitutivos compuestos, en conocer mejor y entender el hecho de la existencia y la actuación de los seres.

Por consiguiente, iniciemos con esta primera etapa de la aclaración y del conocimiento del mundo de los concretos existentes. Lo vamos a hacer en referencia al ejemplo del concepto formado del ser. Sabemos ya que, para ser algo real, hay que poseer un contenido definido y hay que existir. Esta verdad la expresa el término «no-ser». El saber más amplio sobre las propiedades universales que corresponden a todos los concretos lo vamos a expresar acudiendo a los términos tales como: cosa, uno, verdad y otros, que fueron llamados en la filosofía los trascendentales.

Comencemos, entonces, con lo siguiente: ¿qué son los trascendentales? ¿Cómo tiene que ser la propiedad para poder reconocerla como trascendental?

M.K.: La «trascendentalidad» está relacionada con el modo de existir, conectado con la existencia del conocimiento del ser que conocemos a través de la experiencia cotidiana. Originalmente, la problemática de los trascendentales apareció en la concepción del conocimiento universal. Porque la lógica tradicional indicaba los conceptos universales (tales, como el «hombre», el «perro», el «árbol», la «mesa») que admitían, para su definición, un alcance determinado. Se representaba imaginariamente el alcance de tales conceptos universales bajo la forma de un círculo dentro del cual cabrían todos los designios de la denominación universal. Sin embargo, se advertía también que había otros conceptos que no tenían el alcance definido de la denominación, y que traspasaban *transcendunt* todas las limitaciones que encontramos en el campo de los conceptos universales. Estos conceptos «traspasantes» de todo el alcance de la denominación son: «bueno», «uno»,

«verdadero», etc. Por esto, estos conceptos, como los «traspasantes» de los alcances de la denominación, los llamaron los conceptos trascendentales. Y ellos deberían significar lo máximamente universal, que se encuentra en cada ser y los atributos (cualidades-contenidos) que se identifican con el ser, llamados los trascendentales. Hay, precisamente, siete trascendentales (intercambiables con el ser): el ser, la cosa, lo uno, el algo-distinto, la verdad, el bien y la belleza. Los trascendentales así entendidos son, sobre todo, un modo real de ser, que se identifica con el ser, y los cuales se diferencian mutuamente en consideración a distintos actos del conocimiento, por cuyo intermedio concebimos estos respectivos trascendentales.

La clásica comprensión de los trascendentales apuntaba principalmente a la realidad, al ser mismo y sus atributos intercambiables con el ser, alcanzables intelectualmente a través de los diferentes actos del conocimiento intelectual, sentenciador. Se distinguían dos tipos de los trascendentales: los llamados «trascendentales absolutos» y los «trascendentales de relación». A los primeros pertenecen: el ser, la cosa, lo uno, el algo-distinto; a los de relación: la verdad, el bien y la belleza.

El mismo discernimiento de los trascendentales en nuestro conocimiento se realizaba, hablando en general, a través de la aplicación de los diferentes tipos de los juicios en el conocimiento de la realidad. Si hacemos la inversión y en el predicado ponemos el contenido concreto, entonces obtenemos el trascendental *cosa*. La cosa es: lo que, existiendo, es simultáneamente determinado en su contenido. El contenido concreto colocado en el predicado acentúa la «cosificación» del ser; es decir, llama la atención sobre la estructura conteniente del ser, entonces, de lo que existe.

Si, en cambio, expresamos el primer juicio negativo sobre el ser, «el ser no es el no-ser»,

entonces, advertimos al trascendental *lo uno*, porque la unidad es la indivisibilidad del ser mismo en sí que aparece desde la dialéctica ser-no ser. A su vez, distinguimos lo trascendental, el *algo-distinto* cuando en la frase negativa constatamos desde la indivisibilidad del ser en sí (la identidad del ser consigo mismo) su no-identidad, es decir la separación del otro ser; en consecuencia, todo lo que no es dividido en sí y al mismo tiempo es separado del otro ser es distinto. Esos cuatro trascendentales, los tal llamados «absolutos», ofrecen la visión de la realidad por intermedio de los juicios de identidad, formulados positivamente (como los juicios de identidad *sensu stricto*), o también formulados negativamente en forma del principio de no-contradicción que es, además, una afirmación más fuerte de la identidad, por intermedio de la negación de la división.

A su vez, los trascendentales de «relación», como son: la verdad, el bien, y la belleza, los establecemos en el fondo de la relación que existe entre el ser en tanto existente y el ser como persona, por ende, la forma más alta, cimera de la existencia. Porque si estamos en contacto con el ser personal, conocido en la experiencia cotidiana, es decir, con el hombre, entonces las relaciones entre la persona humana y el ser realmente existente van a ser también las relaciones de dependencia de la persona respecto ser (aunque no exclusivamente); en cambio, en el caso del ser personal al Absoluto (el Ser Primero-Dios) las relaciones van a ser únicamente unilaterales, como se va a demostrar más adelante. De todos modos, la verdad, el bien, la belleza revelan la relación del ser con la persona según el conocimiento y según el deseo, o bien según ambos al mismo tiempo (el conocimiento y el deseo), como ocurre con la «belleza», que es un acto de predilección por lo que es visto contemplativamente.

A.M.: Entonces, los trascendentales los consideramos como expresiones en las cuales abar-

camos y a través de las cuales comunicamos el conocimiento sobre las propiedades universales de los concretos existentes. Cada uno de los trascendentales nos va a mostrar una nueva propiedad universal o un nuevo aspecto de la existencia de los concretos, y cada uno de los trascendentales va a poseer el mismo alcance afirmativo que tiene el trascendental «ser». Gracias a esto, vamos a alcanzar el conocimiento de toda la realidad. Además, en el marco de las conceptualizaciones trascendentales descubrimos, también, las bases del orden racional, lo cual será expresado en la forma de los llamados primeros principios (por ejemplo, el principio de identidad, el de la no-contradicción, el de la adecuación y otros). De este modo, los trascendentales cumplen dos funciones: hacen patentes las propiedades universales de la existencia de los concretos y muestran los fundamentos del orden racional.

Analicémoslo, entonces, más de cerca, con el ejemplo de los trascendentales particulares: comencemos con el trascendental «cosa-res». ¿Qué de nuevo nos revela este trascendental sobre el tema de la existencia de los concretos y en referencia a los fundamentos del orden racional?

M.K.: La cosa y el ser son indudablemente, en realidad, lo mismo. Sin embargo, en nuestro conocimiento desplegamos unos acentos cognoscitivos algo distintos cuando decimos de algo que «existe», que «es un ser», y, otros diferentes cuando hablamos de algo como de una *cosa*. Llamamos al ser un concreto, en cuanto él existe, y recibe el nombre de *cosa*, en cuanto el ser existente está constituido en su contenido; en cuanto es él internamente «ordenado», así que es un solo contenido, indivisible en sí. Se solía llamar cosa a un objeto con el contenido identificable consigo y en sí no contradictorio, sin precisar mayormente qué es este contenido y sin definirlo. A su vez, hablamos de la esencia de modo más determinado, en cuanto ella es el objeto de las concepciones cognoscitivas defi-

nidas, definidoras, de género o de especie. Hablamos, por ejemplo, de la esencia del hombre, del caballo, del triángulo. En cambio, no solemos hablar de la «cosa» del caballo, de la «cosa» del hombre o del triángulo, porque la cosa es cualquier contenido de la existencia que aún no se ha sometido a las determinaciones de género o de especie que permiten la definición de esta cosa y su concepción en cuanto «esencia». Porque concebimos la realidad del ser cognoscitivamente, no de modo unívoco (como en las definiciones concebimos la «esencia» y la «naturaleza» de esta cosa de modo unívoco), sino por analogía.

A.M.: Al enterarnos de que cada ser es un ente, descubrimos al mismo tiempo los fundamentos del orden racional en el ser-ente, que expresamos por el principio de identidad.

¿De qué nos informa este principio y qué significa que revelamos en el marco de este trascendental (como en los demás) las bases del orden racional?

M.K.: Al poner el acento sobre la realidad del ser, como fue mencionado, se abre el camino al conocimiento comunicativo del hombre (transmitido en las frases). Porque la realidad del ser que es en sí un sistema (definido según su naturaleza) del contenido, permite formular los conceptos de esta cosa. Naturalmente, al conocer en los conceptos la «realidad» del ser captamos solamente algunos «rasgos» de este contenido de la cosa.

Todo el proceso del conocimiento de la cosa supone que la cosa es un ser, es decir, que existe realmente y al existir realmente es un contenido ordenado y organizado en sí que nosotros conocemos y abrazamos cognoscitivamente sólo en algunos aspectos. Y esto ya basta para crear en el hombre el orden racional, desarrollado después en el conocimiento científico, que sigue conociendo (sin embargo nunca «definitivamente») y profundiza su orden racional, tomado de la inteligibilidad del ser-ente. La primera manifestación de esta intelegibilidad es para nosotros su «lectura» racional y su expresión en forma de la básica norma-principio sobre la identidad relativa del ser. La definición de este principio que es para nosotros su «lectura» dada en el conocimiento del contenido del «ser-ente», es un paso básico en la dirección de la real justificación de todo el orden racional por intermedio de la misma inteligibilidad del ser-ente.

El juicio de identidad, como la «lectura» reflexiva del ser-ente (como todo juicio relacionado con la reflexión), una vez más, nos asegura, en el acto consciente del conocimiento intelectual, que ella nos une con el ser-ente y que el conocimiento tiene sentido solamente a través de la relación con el ser confirmado en el juicio de la relativa identidad. Este primer acto de contacto del pensamiento cognoscitivo en reflexión con el ser previene fundamentalmente, desde el punto de vista objetivo (otro asunto son las posiciones subjetivas), de la penetración del conocimiento en cualesquiera formas del idealismo. En el mismo meollo de nuestro conocimiento —como su objeto— se encuentra el ser que existe realmente, junto con su rico contenido real que siempre constituye un criterio definitivo de la veracidad de nuestro conocimiento.

A.M.: De este modo, en el marco de la «res» trascendental se formula el concepto de la cosa, como algo «que es definido en su contenido» y que existe, pero, también, descubrimos simultáneamente, la base del orden racional que se expresa en el hecho de que todos los contenidos cognoscitivos tienen siempre su fuente en el ser y que precisamente el ser es el fundamento de la identidad de los enfoques cognoscitivos, porque él mismo existe del mismo modo. Todo esto lo expresamos con la ayuda del principio de identidad.

Fijémonos en la siguiente característica trascendental del ser que expresa el término

«lo uno-unum». ¿A qué concierne este trascendental y qué nuevo aspecto del ser de los concretos nos revela?

M.K.: Cada ser existe como interiormente no contradictorio, es decir como «uno». Juan existe como Juan y no como Juan y simultáneamente Adalberto. El círculo existe como el círculo y no como el círculo y el cuadrado o como círculo cuadrado. Aristóteles escribió en la *Metafísica* que «De este modo en realidad, el ser es lo uno y aunque no se conciben en el mismo concepto son de la misma naturaleza». Porque es lo mismo «un hombre» que «ser hombre» y «hombre»; y tampoco hay diferencia en la expresión formulada en dos significados: «es un hombre» y «es un ser hombre». Es obvio que no ocurre aquí la separación, ni en la creación, ni en el proceso de destrucción. Lo mismo pasa con la unidad. Esto también es claro que, a pesar de su especificación en los enunciados anteriores, el significado sigue siendo el mismo, es decir, la unidad no es nada diferente del ser. Si, entonces, no se puede separar la unidad del ser, ni el ser de la unidad, son, pues, uno y lo mismo.

A.M.: Cada concreto existente, el ser, existe como compuesto de diferentes elementos. ¿Gracias a qué este concreto compuesto recibe su auténtica unidad? ¿Es decir, la que decide que es algo más que un agregado de la parte?

M.K.: La indivisibilidad del ser y su identidad aún no constituye el mismo ser real. Porque lo que es en sí no contradictorio y lo que la cosa en sí es detalladamente definida y determinada por una forma que designa precisamente esta unidad contenido-ser, no hace de la nada un ser real. El ser real es uno, gracias a su existencia actual que actualiza el contenido proporcional del ser.

Esa unidad que es la indivisibilidad del acto del ser añade a la existencia del ser una nueva relación (mental, es decir concebida por

el pensamiento y anclada únicamente en el pensamiento) que expresa la unidad trascendental. Por ende, la unidad trascendental es un ser que existe como indivisible en sí en el ser (en sí) y el no-ser (en no-sí). Naturalmente, un denominador necesario de la indivisibilidad del ser en el aspecto existencial, es su indivisibilidad en el aspecto formal. Porque solamente entonces puede existir un ser (indivisible), cuando una parte está organizada por su única forma que es su forma real, cuando «se encuentra bajo la existencia actual» del ser.

Entonces, de la unidad del ser decide *no la falta* de la división, sino su real existencia constituida por la existencia con el agregado de la relación mental (causada por el hecho del conocimiento del ser) que expresa una «separación del ser del no-ser» interior existencial, es decir que niega la división del ser en sí en el ser y el no-ser.

A.M.: Hablando de la unidad, como la característica trascendental del ser, tenemos que mencionar también la unidad como la medida del cálculo. ¿Qué diferencia hay entre estas unidades?

M.K.: Al hablar sobre la unidad del ser, es preciso mencionar la derivada de la unidad (de la indivisibilidad) trascendental –la unidad cuantitativa. Ella es la cantidad del ser material, caracterizada por las relaciones (cuantitativas). La cantidad material y sus relaciones, concebidas cognoscitivamente, se vuelven una «medida» libre (una unidad de medida), dependiente, sin embargo, del criterio de medida en el aspecto escogido. En este sentido, el ser material, siendo una unidad esencial, como una unidad sustancial del ser indivisible en sí, puede ser y es medida cuantitativamente y, en consecuencia, es tratada como una unidad cuantitativa. En este sentido hablamos de 100 hombres que pueden caber en un tranvía; se habla de la capacidad permitida de carga de 6 personas en el ascensor, etc. Aún más, en cierto proceso expli-

cativo del idioma cualitativo al idioma cuantitativo, aplicamos la unidad numérica como base de la medida hasta para establecer las unidades inmateriales, por ejemplo, cuando hablamos de los grados de la inteligencia medida. No obstante, siempre, la unidad cuantitativa es interpretada primero como cierta cantidad-«porción» de la materia que, disponiendo de las relaciones, puede ser concebida aparte de la misma materia y comprendida como un ser matemático. Ésta, así concebida, unidad «cabe» en la esfera de la unidad trascendental, y no al revés.

A.M.: La no contradicción en la existencia es también la base de la no contradicción en el conocimiento. Y, así como algo no puede existir realmente siendo al mismo tiempo círculo y cuadrado, Juan y Ana, así tampoco, simultáneamente, podemos negar y afirmar al mismo tiempo. Esta verdad fue expresada por intermedio del llamado principio de la no contradicción. ¿Qué más significa este principio?

M.K.: La expresión trascendental *cognoscitiva* de la unidad del ser —como una *lectura* consciente de esta unidad, presente en el juicio— es el juicio fundamental: el principio de la *no contradicción*. Este principio, formulado de la manera más general, dice: «*el ser no es el no ser*».

En el fondo de la visión de la indivisibilidad del ser, el principio de la no contradicción expresa la imposibilidad de unir en el mismo juicio la aseveración y, simultáneamente, su negación sobre el mismo sujeto-ser. La formulación del principio se realiza únicamente en un juicio y no en dos juicios concernientes al mismo sujeto, concebido en el mismo aspecto de ser. Porque es contradictorio identificar el mismo aspecto del ser y del no ser del mismo sujeto; por esto es absurda, es decir, contradictoria, la aseveración de que «el ser es el no-ser» o que «el no-ser es el ser».

Entonces, si algo es ser, no hay, pues, nada en él que no fuera realmente su ser; el ser es indivisible en sí en el ser y el no-ser. Y así como la indivisibilidad interior del ser en el ser y el no-ser constituye una unidad trascendental, así también la expresión epistémica de esta unidad trascendental es el principio general de la no contradicción.

Ya el mismo Aristóteles resolvió de forma satisfactoria el problema de la obligatoriedad del principio de no contradicción, y su argumentación no perdió nada de su validez. En la justificación del principio de no contradicción se recurre más a fondo de lo que perciben sus diferentes críticos; porque se llega a las mismas bases del conocimiento-pensamiento, es decir, hasta el proceso del *significado*. Nuestro pensamiento es una singular *señal* del ser. Y la señal en cuanto señal tiene que ser determinada, diferente de la «no-señal». Y esto ya es la expresión de la obligatoriedad del principio de no-contradicción que separa el ser del no-ser, el ser-señal de la no-señal. Entonces, el mismo proceso del conocimiento que proviene de la constitución de las señales-conceptos de la cosa que estamos conociendo, ya supone el reconocimiento del principio de no contradicción.

A.M.: El término de «no-ser», presente aquí, puede sugerir que significa una realidad. ¿Cómo hay que entenderlo?

M.K.: Teniendo en cuenta el papel del principio de no contradicción en la demostración filosófica, podemos diferenciar e indicar el triple uso de este principio, y por ende, a veces el no siempre claramente expresado triple sentido del «ser y de la nada»:

- a) como la total negación del ser concebido analógicamente, es decir el ser como tal; así concebido, el principio de no contradicción es la expresión de la unidad trascendental del ser;

- b) como la negación de algo concreto, particular, del ser determinado, por ejemplo el hombre frente al ganso es no-ganso; y si al ganso lo llamamos «ser», entonces el hombre es «no-ser» (respecto del ganso);
- c) como la negación del mismo acto a través del cual el ser está constituido en un aspecto dado, por ejemplo, el hombre que aprende a tocar el piano es todavía el no maestro de piano y puede serlo, cuando adquiriera el «acto» de tocar perfectamente el piano. Por esto la potencia es no-acto y a veces la relación de la potencia con el acto se comprueba con el principio de no contradicción: la potencia como no acto y la nada no pueden realizarse por sí mismas. El principio de no contradicción está en la base de la racionalidad y de la argumentación en sus diferentes formas.

A.M.: El siguiente aspecto de la existencia de los concretos nos revela el trascendental «aliquid-distinto». Él nos indica que los seres existen por separado, que son soberanos en su existencia y su actuación. ¿Qué más nos revela este trascendental?

M.K.: La distinción es la manifestación del pluralismo de los seres y al mismo tiempo el «testimonio» de la imposibilidad del monismo de los seres. Porque al observar la realidad que existe realmente a la luz del objeto del conocimiento metafísico, percibimos que los concretos no solamente en realidad existen (el ser); poseen en sí un contenido definido (la cosa); son en sí indivisibles (la unidad); también estos mismos concretos se distinguen de otros seres-concretos, son *algo-diferente*. Porque si la unidad trascendental es un ser indivisible en sí y esta indistinción deriva del acto de ser, que separa el ser de la nada, entonces el mismo ser que es uno, es al mismo tiempo «algo-diferente». Porque la distinción agrega a la unidad una nueva relación, como es la «separación de los otros

seres». Los otros seres en relación con el ser-unidad, como una cosa que existe concretamente, son «no-este-ser», entonces, en relación a «este» ser son un «no-ser» relativo, y, en consecuencia, constituyen precisamente un claro límite de la comprensión del ser como el ser (que existe) y como el ser en cuanto la unidad.

El conjunto de las diferencias de los seres, es decir, el conjunto de los seres de los que uno no es otro, muestra la pluralidad de los seres o la realidad del pluralismo del ser. Porque este pluralismo del ser no constituye una «mescolanza», al estilo de Anaxágoras de Clasomena, puesto que cada uno de estos seres es legible y facilita a la razón los fundamentos para crear las más variadas clasificaciones del pluralismo real. Estas clasificaciones, como obras de nuestra razón, tienen sus bases en la lectura del mismo ser y de sus relaciones dentro del ser y entre los seres. Por esto, el pluralismo del ser no aparece como un *caos* del aislacionismo del ser sino como un *cosmos* del pluralismo. El pluralismo del ser, que es la consecuencia de la *distinción*, encuentra su unidad de relaciones y su colectividad en la forma de *analogía* que está presente en el orden del ser como la unidad (diferente) de relaciones. Está presente en nuestro conocimiento y nuestros juicios como la expresión lingüística de la unidad de relaciones que percibimos en la misma realidad o que también nosotros mismos le aportamos a la realidad en nuestros actos cognoscitivos y emocionales, como ocurre en la analogía metafórica; lo cual vamos a comentar con ocasión del análisis de la misma analogía.

A.M.: La distinción de la existencia de los seres constituye la base de la veracidad o de la falsedad de nuestras aseveraciones. Esto será expresado en el principio de tercero excluido. ¿Qué es este principio y que función desempeña en el conocimiento metafísico?

M.K.: Expresamos finalmente la distinción en forma cognoscitiva como el «principio de

medio excluido», «entre el ser y el no-ser no existe nada intermedio»; «no existe un 'medio' entre el ser y la nada»; «el ser y el no-ser agotan totalmente el campo del conocimiento racional». Entonces, no existe nada a lo cual no podríamos otorgar el predicado de «ser» o de «no-ser». Estas formulaciones, como también el mismo principio de la identidad de relaciones, son lógicamente poco claras. Mas el asunto es sumamente difícil, porque precisamente en este lugar tenemos en cuenta las formulaciones absolutamente primeras, que crean el orden racional basado en la misma comprensión del ser como el ser. Así, entonces, como el objeto de nuestro conocimiento «excede» nuestro conocimiento (únicamente conocemos este objeto en el aspecto de su ser y no conocemos todo su rico contenido), también las primeras aprehensiones de este objeto nos parecen «inexactas», porque no pueden ser «exactas». Nuestro pensamiento es exacto y lo son los conceptos que elabora. Pero al ser como tal lo podemos concebir solamente en las relaciones (el contenido-la existencia) más amplias que transcurren y que crean el «campo» de la existencia. Sin embargo, precisamente estos conceptos cognoscitivos son sumamente precisos porque son lectura de la misma realidad en sus lazos estructurales.

Todo el campo del conocimiento delimita solamente el ser; y, cuando estamos reificando el

acto de la negación del ser, llamándolo el «no-ser», estamos expresando en la nueva reflexión sobre este proceso del conocimiento, el juicio: «entre el ser y el no-ser no existe nada intermedio». Y esto significa que existen solamente los seres y que no existen «no seres», ni, eventualmente, algo que fuese «intermedio» entre el ser y el no-ser. La realidad observada y comprendida no permite la aseveración de la posibilidad de la existencia del «medio» entre la afirmación del ser y su negación.

Naturalmente, el principio de tercero excluido entendido de esta manera, se refiere a la realidad *como existente*, y concierne, por tanto, al ser real. El concreto es un ser real.

A.M.: De este modo, entonces se dibuja ante nosotros la imagen realista del mundo. Este mundo es un conjunto de los concretos existentes que se componen en sí de la esencia y de la existencia, definidos en su contenido, como no contradictorios en sí y existentes autónomamente. La existencia, tanto del mundo entero como de los seres particulares, es el valor máximo e ineliminable. Porque la existencia de este mundo, como la de sus seres particulares, no es consecuencia de su necesidad ni resulta de su naturaleza interna (por ejemplo del hecho de la composición de las partículas de la materia) sino que le es concedida. ■

Traducción Bogdan Piotrowski