

## Cap. 02 *Metafísica*

[↑ Volver al Índice](#)

[↓ Introducción general](#)

[↓ Interpretaciones del vocablo «metafísica»](#)

[↓ En Aristóteles](#)

[↓ En la escolástica](#)

[↓ En Kant](#)

[↓ En Schopenhauer](#)

[↓ En Heidegger](#)

[↓ Generalidades](#)

[↓ La metafísica General \(u ontológica de Aristóteles\)](#)

[↓ La metafísica Especial](#)

[↓ Cosmológica \(o ética, o de la posibilidad de la libertad\)](#)

[↓ Antropológica \(o psicológica, o de la incorruptibilidad del alma\)](#)

[↓ Teológica \(o teodicea, o de la revelación divina y no de la revelación\)](#)

[↓ La metafísica Criticista](#)

[↓ La metafísica Unificadora](#)

[↓ Introducción](#)

[↓ La física](#)

[↓ El primer motor inmóvil aristotélico](#)

[↓ El ser y el estar](#)

[↓ La inefabilidad](#)

[↓ La eternidad y la infinitud](#)

[↓ La nada](#)

[↓ El extrasentido](#)

[↓ La verdad](#)

[↓ La unificación](#)

[↓ Lo trascendental como «sentir en sí»](#)

[↓ El Indicador Trascendental](#)

[↓ Bibliografía](#)

### [↑ Introducción general](#)

El término *metafísica* literalmente significa "aquello que está más allá de la física", y usted seguramente se habrá preguntado si es correcto que pensemos en eso. Bien, para nosotros, sin más, será el objeto de este trabajo.

El tema no es sencillo. Tratar de hablar de lo del supuesto "más allá" significa querer expresar lo que es inefable, es decir, caer en una supuesta paradoja... y de hecho lo es.

Veremos que las consideraciones supuestas de este tipo siempre se establecen fuera del tiempo-espacio y, por ende, también de la ley de causa-efecto, y de esta manera, será ajeno el tema al mismo intento de expresarlo con el lenguaje.

"¿Pero, entonces.. qué estamos haciendo?" se preguntará obviamente el lector. Bueno, la respuesta que le tenemos no es muy alentadora, pero en fin, es una respuesta; a saber: es sólo el intento de darla.

"¿Pero... qué significa esto?", nuevamente reparará el avezado lector. Bien, le contestaremos; a saber: que lo que haremos es dar una *explicación* a la *comprensión* de lo hermenéutico, de la inefabilidad misma que, como tal, existe de hecho y debemos abordarla de alguna manera. Si uno fuera oriental, en vez de un escrito se presentaría, tal vez, alguna postura

yoguista de aprehensión a esta realidad; pero, como nos encontramos en occidente, y todos sabemos cuál es el paradigma que está en boga, simplemente nos remitiremos a los símbolos del lenguaje y a sus poderes de *explicabilidad* científica.

Al hablar de la imposibilidad del conocimiento la *metafísica*, se debe uno preguntar cuál es el fundamento para decir que existe como tal, es decir, como algo incognoscible; más todavía, me inclino a pensar que si me atrevo siquiera a hablar de ella, es porque la conozco, ya que no podría hablar de ella en su defecto. En segundo lugar, nuestro trabajo no consistirá en indagar en su mundo, sino en analizarla por analogías, es decir, por sus efectos; en otras palabras, si es que hay y existe algo que no conocemos (pero que, como se dijo previamente, es aventurado y poco serio decir que no le conocemos absolutamente), sí podemos observar sus efectos para sacar un modelo de analogía y con éste desenvolvemos científicamente. Así, una analogía será nuestra herramienta. Observaremos los efectos de lo metafísico acá, en lo físico, y armaremos todo un sistema de interpretación al respecto. Pero, y que quede bien en claro, que esto es sólo un modelo de analogía.

Schopenhauer nos dice<sup>26b</sup>:

"[...] Y si bien nadie puede conocer la cosa en sí a través del velo de las formas de la intuición, cada uno la lleva en sí mismo, es él mismo; por eso puede encontrarla en el fondo de su conciencia, aunque sea de un modo condicionado. [...]"

## [↑ Interpretaciones del vocablo «metafísica»](#)

Veamos las interpretaciones más importantes del vocablo *metafísica* que hemos juntado.

### [↑ En Aristóteles](#)

- Es la ciencia del *ser* en general que se encuentra en todas las cosas, y del *ser* en cuanto tal. Es, decir, es el estudio del *ser* (del *ente* u *ontología*) en cuanto es *ser desprovisto de cualidades*, tanto como "exterior a uno" o "dentro de uno".
- Es la ciencia de las primeras cosas, de las causas y del mando como fundamento del *ente*.
- Es una ciencia divina por ser su objeto fuera de la física, es decir, de la *percepción sensible*. Sería entonces la ciencia que tendría Dios, y que Dios es su objeto. Sería el estudio del "ser supremo".
- Es la ciencia del *ser* inmóvil y separado. Es decir, que estudia al supuesto *primer motor inmóvil* aristotélico.
- Es una ciencia de la sustancia como substrato material, o *ousía*.
- Siendo "*meta: más allá o después de*", es decir "*trans* o *post*" respectivamente, y "*physiká: física*", resulta ser aquello que está "más allá y después de la física", o sea que es una ciencia que estudia los principios sin necesidad de las *causas eficientes*. Haciendo extensivo este enfoque, podríamos decir también que como los sentidos físicos perciben las cuestiones materiales y que son causalistas necesariamente, entonces por añadidura sería *el estudio de las percepciones no-sensibles*.
- Bibliotecariamente en cuanto ha que han sido los libros de la *primera física* aristotélica y que se hallaban (supuestamente) en otro lugar de la biblioteca de Aristóteles que los de la *segunda física* o clásica.
- Literalmente traducido el vocablo es "*tà metà tà physiká*" o "los [libros] después de los [libros] físicos".

### [↑ En la escolástica](#)

- El pensamiento medieval occidental lo ha desviado a tres cuestiones denominadas en conjunto como *metafísica Especial*; a saber: al estudio de la posible existencia de la divinidades y/o

Dios, a la posible inmortalidad o incorruptibilidad del alma humana, y la posibilidad de la libertad o indeterminación del futuro cosmológico y humano.

### ↑ En Kant

— Kant ha interpretado esta *metafísica Especial* como incognoscible y antinómica, denominando a su objeto *nómeno* trascendente y a su apariencia física *fenómeno*. Empero sí pensaba este autor que puede darse una *metafísica* en el aspecto del estudio de los fundamentos de la facultad de desarrollo y autodesarrollo del pensamiento humano; así, a esta facultad la llamó *trascendental*. Por tanto Kant propugna no una *metafísica* trascendente sino una *metafísica trascendental*.

### ↑ En Schopenhauer

— En este autor la *metafísica* consiste en el aspecto trascendente de la *voluntad* de la Naturaleza que se objetiviza en las materialidades físicas y se manifiesta a través de las *voluntades* individuales vivas. La mejor expresión representativa de ella se encuentra en la música; Schopenhauer nos dice<sup>25</sup>:

"Al exponer estas analogías, debo recordar que la Música no tiene nunca en ellas más que una relación enteramente inmediata, pues jamás expresa el fenómeno, sino la esencia íntima, la raíz *en sí* del fenómeno, la voluntad misma. No expresa tal o cual placer, tal o cual aflicción, dolor, esfuerzo, júbilo, alegría o tranquilidad de espíritu; pinta el placer mismo, la aflicción misma y todos esos otros sentimientos, en abstracto, por decirlo así; nos da su esencia, sin nada accesorio, [...]."

### ↑ En Heidegger

— El estudio del *ser* como atemporal y aespacial, y por consiguiente inefable.

### ↑ Generalidades

Hay dos tipos de conocimiento en Aristóteles: el *próteron* y el *ústeron*. El *próteron* es lo primero que se conoce ya que se aprende a través de los sentidos, y el *ústeron* lo opuesto, como aquello que está fuera de los sentidos y por consiguiente es lo último que se aprende o se conoce. En el hecho de que lo *próteron* es lo primero que se conoce, es decir que es lo que se aprende a través de los sentidos físicos, ello es contrario a la primera naturaleza o *fuseiproteron*.

Por otra parte, Aristóteles distingue la filosofía del conocimiento, ya sea éste teórico, práctico o productivo, y que de acuerdo a la substancia de sus objetos de estudio podrán ser físico, matemático o teológico; donde este último a su vez es el de una substancia eterna, inamovible pero separable. De allí que, considerando una fusión entre la filosofía y la epistemología y sus atributos dados, es que puede ser considerada a la *metafísica* aquí como un arte del *pensar lo divino*, es decir, de aceptar el término *philosophía theologiké*.

El primer ordenamiento de los escritos aristotélicos lo hizo Andrónico de Rodas (siglo -I) y fue el primero que denominó como *metafísica* a estos estudios aristotélicos. Según Reiner el nombre *metafísica* no se encuentra en ningún catálogo aristotélico. Fue Eudemo, discípulo aristotélico, quien aparentemente diera el nombre de *ta meta ta physiká* a los estudios de Aristóteles y que éste los bautizara como *primera filosofía*. Luego, fueron Alejandro de Afrodísio y Asclepio los que lo aceptaron como *ta meta ta physiká* por la disposición bibliotecaria (orden educacional o *proshemas*). Luego en el siglo I se debe a Nicolás de Damasco que confirmaría dicho nombre en un libro que lo designó de esta manera y que contenía las cuestiones aristotélicas al respecto.

El sentido de *primera filosofía* con que asignó el nombre Aristóteles estuvo dado por la continuación del pensamiento platónico en su primer período filosófico, pero en los últimos períodos se inclinó al *próteron* (lo primero que el individuo conoce y que es lo percibido por sus

sentidos físicos) y por lo tanto esta primera designación idealista no correspondería. Sería más tarde Alberto Magno y Tomás de Aquino los que la traducirían finalmente con una fuerte interpretativa hermenéutica teológica los libros finalmente hallados de Aristóteles en su *Metafísica*.

Se habla comúnmente de la duración de la *metafísica clásica* como el período que llega hasta Kant, que dice que no se puede hacer de ella una ciencia ya que sus objetos de estudio (el mundo como totalidad, el alma y Dios) son "*síntesis infinitas*", fuera del contexto epistemológico cognoscente que aborda la ciencia y por lo tanto, al no tener un fundamento real, no es un auténtico conocimiento. Empero esta actitud anti-metefísica no pertenece al pasado. El primer motivo que encontramos en suponer tal cuestión es que el freno que se le hubo puesto a la *metafísica clásica*, primera o *propriadamente dicha* con Kant, de las ideologías alemanas y Comte, ya sea en un global filosófico-político-social-histórico, resurge con los físicos teóricos del siglo XX (Einstein, Schrödinger, Dirac, Heisenberg, etc.) como *metafísica nueva, segunda*, y que, ante razones empíricas evidentes proponen la nueva epistemología y con ello anulan la antigua, pudiéndose denominar a esta segunda postura como *anti-metafísica clásica*. El segundo motivo, y el más importante, es que Kant no negaría la posibilidad de continuar con la *metafísica*, sino todo lo contrario, de dejar las expectativas abiertas para un nuevo encuentro con ella ya sea perfeccionando la actividad científica o bien proponiendo una nueva metodología de estudio e investigación; nos dice por tanto Kant en su Introducción a la *Crítica de la razón pura*: "También debe haber conocimientos sintéticos *a priori* en la Metafísica, aunque sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo; [...]".

Podríamos clasificar a la *metafísica* de la siguiente manera:

- General (u ontológica de Aristóteles)
- Especial
  - cosmológica (o ética, o de la posibilidad de la libertad)
  - antropológica (o psicológica, o de la incorruptibilidad del alma)
  - teológica (o teodicea, o de la revelación divina —no de la revelación)
- Criticista (o de la trascendencia ética de Kant)
- Unificadora

siendo esta última la que se propone en esta obra.

Siguiendo a Reale, podemos observar cuatro distinciones fundamentales en la obra *Metafísica* de Aristóteles:

- aitiológica o arqueológica (*aitía*: causa, *arque*: comienzo). Teoría de las causas y principios primeros.
- ontológica (*onto*: ente). Teoría del «ente tanto ente».
- usiológica (*ousía*: substancia). Teoría de la substancia.
- teológica (*teo*: divinidad). Teoría sobre la divinidad.

Los nombres de los capítulos de esta obra de Aristóteles son:

Cap. I	llamado	Libro <i>alfa</i>	A
Cap. II	llamado		A-elatton
Cap. III	llamado	Libro <i>beta</i>	B
Cap. IV	llamado	Libro <i>gamma</i>	Γ
Cap. V	llamado	Libro <i>delta</i>	Δ
Cap. VI	llamado	Libro <i>epsilon</i>	E
Cap. VII	llamado	Libro <i>zeta</i>	Z
Cap. VIII	llamado	Libro <i>eta</i>	H
Cap. IX	llamado	Libro <i>theta</i>	Θ
Cap. X	llamado	Libro <i>iota</i>	I
Cap. XI	llamado	Libro <i>kappa</i>	K

Cap. XII	llamado	Libro <i>lambda</i>	Λ
Cap. XIII	llamado	Libro My 1-9 a	M
Cap. XIV	llamado	Libro My 9b-ny	N

Sabemos que se ha presentado una doble interpretación del libro aristotélico. Por una parte, hay quienes ven en él una sola *metafísica*, pero otros, distinguen también una *filosofía primera*<sup>10,06</sup>. La diferencia entre una y otra, para nosotros, consiste, esencialmente, en que la segunda pretende analizar el comienzo de las cosas que sustenta a la *filosofía segunda* o física contemporánea, mientras que la primera se orienta a la posible divinidad. Asimismo, debe recordarse que Aristóteles nunca utilizó el nombre *metafísica* en su obra, sino que ha sido un agregado dado por intérpretes posteriores.

## [↑ La metafísica General \(u ontológica de Aristóteles\)](#)

Esta *metafísica* estudia el «*ser del ente* (en tanto que es ente)»; o sea, que como el *ente* es lingüísticamente un participio, es decir, puede participar tanto del sujeto como del predicado en una oración, resulta entonces que esta disciplina estudia la existencia y el sentido de los enunciados lingüísticos.

Sería cuestión de no terminar nunca si nos pusiéramos a analizar el tema. Volúmenes y volúmenes se han escrito sobre el mismo con grandes diferencias y reticencias. Pero lo importante, para nosotros, es que han ocupado un espacio del conocimiento humano que no ha salido del lenguaje y, por consiguiente, su verdad es *coherentista* y no *correspondentista* como nos interesa —es decir, se hizo *progreso* en la sintaxis pero no en la semántica.

Trataremos de salir un poco de esto. Para ello recurriremos a las definiciones que ha dado Aristóteles de sustantivo y verbo<sup>05</sup>:

"El nombre es un sonido que posee un significado establecido tan solo de una manera convencional, pero sin ninguna referencia al tiempo, [... Un] sonido viene a ser un nombre, convirtiéndose en un símbolo. [...]" (cap. 2)

"«No-hombre» y otras expresiones análogas no son nombres. [...] Llamémoslos, a falta de algo mejor, por el término de nombres indefinidos, [...]" (cap. 2)

"Un verbo es un sonido que no solamente lleva consigo un significado particular, sino que posee además una referencia temporal. Ninguna parte del mismo tiene significado. [...]" (cap. 3)

"[...] El verbo indica el tiempo presente, y los tiempos del verbo indican todos los tiempos excepto el presente." (cap. 3)

"[...] el que habla detiene con ellos su proceso ideativo y la mente del oyente da a ello su aquiescencia. [...]" (cap. 3)

En otras palabras y simplificando la cosa, el nombre, o sustancia, o sustantivo, es una *entidad* lingüística quieta; mientras que el verbo lo es móvil. De tal manera que la ontología aquí entendida como *metafísica* versará sobre el estudio de la semiótica.

En cuanto al *ser* de las cosas, se entiende por esto a la existencia de las mismas. Ahora bien, si por existencia queremos decir abstracticidades intelectivas es un tema, pero aquí se diferirá de ello y se versará la *metafísica* por concretidades u *ousías*, concepto sustancial del *synolon* que también comparte su apremio con la *quidditas* o esencia de las cosas.

Así, todo *estado* de las cosas será predicable o conjugable porque también es como sustancia, haciendo esto justamente que el *ente sea*. De tal manera es esto así, que el *ser* de los *entes* se encuentra fuera de lo conjugable y predicable, pero su transcripción como *estado*, o *estar*, sí lo es. Por eso lo ausente es *metafísico*, porque aunque no *esté* sigue siendo como *ser* temporal y predicable.

Esta capacidad de predicar al *ente* es, en esencia, *metafísica*, porque es cualidad de todo *ser vivo* y no lo es así de lo inanimado. Por ejemplo, las máquinas, computadores programados, mecanizaciones de la inteligencia estocástica y difusa artificial; por más que se espere de ellos, jamás podrán predicar al *ser* ya que son únicamente físicos; les hace falta el otro dominio, el *metafísico* de lo biológico. Es esta categoría de la *síntesis* la que caracteriza lo *metafísico*, mientras no así necesariamente el *análisis*.

Carpio nos dice<sup>08</sup>:

"[...] El ser *no* es ente, y en tal sentido es la *nada* [...]; el ser es lo trascendental absolutamente: lo que nos hace posibles, y posibles a todos los entes en general. [...]"

Así, la informática computable que está tan en boga estos años, por más que se esmere en pretender que sus sistemas *ontologíen al ente* no podrá, puesto que no contienen *en sí* ni *para sí* el dominio *metafísico*.

## ↑ [La metafísica Especial](#)

### ↑ **Cosmológica (o ética, o de la posibilidad de la libertad)**

También entendida como ética, estudia una parte de ella, a saber: la cuestión de la posibilidad de la libertad o indeterminación de las cosas. Es decir, si el universo inanimado y los seres con vida en él, se encuentran predestinados o no en sus sucesos.

### ↑ **Antropológica (o psicológica, o de la incorruptibilidad del alma)**

El *Nuevo Testamento* incorporó al idea de la transmigración de las almas. Es decir, de que una vez fenecida la persona, su *synolon* se degrada pero hay una parte que no se encuentra en este mundo y por lo tanto no degenera. A este aspecto es donde apunta el estudio de la *metafísica* antropológica.

### ↑ **Teológica (o teodicea, o de la revelación divina y no de la revelación)**

Aristóteles anunció la existencia de un *primer motor inmóvil* que es el responsable de la causa primera que moverá a todas las *ousías* (objetos, entes, esencias, etcétera) del universo.

Las interpretaciones aquí se deben, en su mayor parte, a la última traducción del libro *Metafísica* por el escolástico Tomás y que, lógicamente, apartó el agua para su terreno. En la historia, desde Eudoxo, pasando por Platón, Aristóteles y Tolomeo, la Iglesia adoptó la *metafísica* como suya con el derecho de adjudicar lo *primer motor inmóvil* en lo supraterráneo —*supralunar*. A tal punto, que las censuras a Copérnico y Galileo se ajustaron, entre otras, a cubrir la posible visión de esta falta y desmoronar el Cielo con la hegemonía terrestre.

Esta fuerza motriz y primera del universo, divinidad llamada "Dios", ha sido considerada *metafísica* no sólo por el aporte de Aristóteles en boca de Tomás, sino también por el anhelo de la Iglesia que sintetizamos en Anselmo<sup>02</sup>, que ha visto con propiedad, que este dominio es ajeno a la entropía:

"[Dios:] ¿cómo lo puedes todo, si no puedes corromperte, [...]"

## ↑ [La metafísica Criticista](#)

Esta es la *metafísica* de Kant. Sabemos que este autor a negado toda *metafísica Especial* y la hubo considerado como antinomias de lo racional —contradicciones de la *razón* al procesar las tesis y antítesis. Esto quiere decir que no es posible hacer ciencia de ella puesto que se refiere a lo trascendente (mundo del *nómeno* o de la «*cosa en sí*») de la experiencia sensible (fenómeno o «*cosa*» que se nos aparece —aparición) porque no tenemos evidencia empírica sobre ella, y los atavíos de imaginación de la *razón pura* humana tiende a desvaríos carentes de inferencias lógicas que especulan existencia de realidades inexistentes, puesto que es libre y no condicionada al mundo sensible.

Referimos uno de sus conceptos<sup>18c</sup>:

"La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos [...], donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. [...]"

donde el «hasta ahora» vislumbra una posibilidad que pretendemos superar en esta obra.

Esta *razón pura* tiene facultades, siendo una de ellas la del *autorreflejo*, es decir, la de cuestionarse a sí misma. Por oposición, la *razón "impura"* sería aquella que no es libre porque se encuentra sometida a las correspondencias con las leyes de causalidad existentes en el mundo de las fenomenologías, y por consiguiente es condicionada y lógica —Kant ve al mundo físico como lógico.

Las *metafísica* que propone Kant es una que se aplica no a lo trascendente sino a lo *trascendental*, y entendido esta última como la que se apoya en el «conocimiento de las condiciones de posibilidad de las cosas», resulta que la *metafísica* propuesta es la que atiende al «conocimiento de las condiciones de posibilidad de *razonar puramente*». O sea, la que estudia las condiciones de las especulaciones, contradicciones, imaginación y *autorreflejo* del pensamiento, como "más allá" de lo lógico a que está sujeta a la *razón "impura"*.

En suma, nos diría Kant, que podemos hacer *metafísica* de las cuestiones que sustentan aquello que no es lógico y sometido por la Naturaleza y es, por consiguiente, libre sin condiciones.

Se desprende de esta nueva *metafísica* un acierto, y consiste en que como se aplica a la posibilidad de la libertad, resulta esto una de las dos partes de la ética —se recuerda que una es la *libertad* y la otra la *moralidad*. Así, Kant observa que la Naturaleza es un encadenamiento de causas y efectos; es decir, que en ella todo está determinado y no hay allí libertad ni su posibilidad. Aquí, entonces, no puede haber nada ético. Por consiguiente, como solamente en nuestra *razón pura* tenemos la libertad (indeterminación), será por ella que podremos ser morales. Entonces, y según Kant, no debe hacerse un acto porque sea bueno, sino que es bueno porque debe hacerse; en otras palabras, «será moral o ético todo acto que sea dirigido por el deber de la *razón*, y nunca por el apetito de nuestras inclinaciones o instintos», ya que estos últimos esconden, en el fondo, siempre las voluntades de la Naturaleza —dominio en el que se encuentra la *razón "impura"*.

A su vez, como la ética de la moralidad acentúa su condición en los empiristas —y Kant ha sido en parte uno de ellos innegablemente— por la facilitación neurológica, o *hábito*, resulta que se denomina a la *metafísica* kantiana como ética *práctica*.

Por todo esto, y resumiendo, al hablar de *metafísica Criticista* estamos hablando de Kant, que a diferencia de una trascendencia o *metafísica* no cognoscible sí hay otra *trascendental* que lo es, y que corresponde a una ética del *hábito* y que es o no superada por la buena voluntad ejercida a través de los deberes de la *razón* especulativa.

A pesar de este resumen dado, no se quieren dejar pasar algunas posibles contradicciones observadas en Kant entre lo que defiende en su primer obra *Crítica de la razón pura* y la posterior *Crítica del juicio*<sup>17</sup>:

"[...] nos vemos obligados, bien a pesar nuestro, a mirar más allá de los sentidos para buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades *a priori*, [...]" (§ 57)

"[Es] lo suprasensible en general, [dado primero] como substrato de la naturaleza; [segundo,] la misma como principio de la idoneidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocimiento; [y tercero,] la misma como principio de los fines de la libertad [...]" (Comentario II, § 57-58)

"[...] el fin de la naturaleza misma debe buscarse más allá de ella. [...]" (§ 67)

"[...] la unidad del principio suprasensible tiene que ser considerada válida no sólo para ciertas especies de seres naturales sino del mismo modo para la naturaleza toda como sistema." (§ 67)

No se quiere terminar estos temas kantianos sin dejar otra posible crítica a este excelente autor. Ella se basa en tres cuestiones, aunque en verdad deberían hacérsele más, y que son: ¿qué argumentos propios ha tenido para afirmar que la moralidad es un hábito o costumbre?, ¿cuál ha sido su argumento lógico para afirmar la existencia de las *categorías* del entendimiento que propone?, y ¿de dónde saca como dado que el gusto es un mediador entre el entendimiento y la razón?

## ↑ [La metafísica Unificadora](#)

### ↑ [Introducción](#)

Descartes como Aristóteles derivaba la física de la metafísica:

"[...] Toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral [...]"

Las consecuencias que se desprenden del presente enfoque son muchas. A nosotros nos interesa el hecho de poder fundamentarnos en un paradigma epistemológico que permita comparar lo que es metafísico de lo que no lo es. Digamos, de una demarcación epistemológica del conocimiento.

Con esta mira destacaremos simplemente una cuestión: que lo físico (*quantum* cuantitativo) es mensurable, pero lo *metafísico* (*quantum* sólo cualitativo) no lo es. Para comprender mejor este punto se recomienda recurrir al Capítulo de Filosofía Crítica Trascendental.

En síntesis, si tenemos una cuestión por delante a descifrar si es o no *metafísica*, sólo bastará para reconocerla si es posible medirla o no. Por ejemplo, si un objeto dado posee la factibilidad de acotarlo por mensuras, éste no lo será. Si otro caso es el de un *ente* que es tal que podemos verbalizarlo, hablarlo, etcétera, estamos de alguna manera también cuantificándolo por medio de la cantidad de *información* que contiene el enunciado y, por lo tanto, no es *metafísico* tampoco. Pero si hay algo que cobra una inexpresabilidad notoria, absoluta, floreciente, del tipo de aquellas que no se tiene duda de su inefabilidad y que le es propia para poder conceptualizarla el hacernos entrar en un círculo vicioso, paradójico muchas veces, que se presta a sin número de opiniones y discusiones tales que pone en evidencia que personas inteligentes y cultas no pueden hallar el sustento de su explicación para el análisis, tal cual esta cuestión se pone en evidencia por sí misma que es *metafísica*.

El representante oriental Krishnamurti deja bien en claro lo siguiente<sup>19</sup>:

"Cuanto más pensamos acerca de un problema, cuanto más lo investigamos, analizamos y discutimos, tanto más complejo se vuelve. [...]"

"[...] Cuando deseo comprender, examinar algo, no tengo que pensar en ello: *lo miro*. En ese momento en que me pongo a pensar, a tener ideas, opiniones al respecto, ya me hallo en un estado de distracción, desviada la atención de aquello que debo comprender. [...]"

Dentro de estos conceptos, y como sabemos que la *metafísica* se encuentra fuera del tiempo y espacio del mundo del *synolon*, esto es, del *material* y del *formal*, no se encuadra por

tanto dentro de las leyes de la causa-efecto de dicho *synolon*; o sea, ni dentro de la causalidad *material* ni la implicancia *formal*.

Insistiendo entonces en el resumen expuesto, diremos que se entenderá por *metafísica* a la *filosofía* que propone las cuestiones fuera del tiempo, del espacio, de la causalidad y de su entropía; o bien, en su transcripción lingüista más aceptable, a la *ciencia* que estudia los fenómenos físicos en el dominio de la velocidad y del gradiente —"física de la física". Consistirá en una especie de *física de lo trascendente* y que aquí, en esta obra, se asumirá su singular *trascendentalidad*.

## ↑ La física

Así como es necesario cuestionarse el significado de *meta* (que tiene un concepto del "trans" tanto en el espacio, como el de un "post" en el tiempo), debiera hacerse lo mismo con el significado de *física*. Por ejemplo, si uno define esta última como "aquello que estudia el fenómeno en el tiempo y espacio real y/o virtual", seguramente, aunque este concepto para uno sea verosímil, seguro que habrá alguien que no lo comparta y, bien, no es tanto la importancia del tema el hecho de que no lo comparta, sino el hecho de que existe como «conocimiento implícito de la posibilidad de condición de su existencia», un nombre ya dado y que lo determina. Para ser más claro con un ejemplo, se quiere decir que si pasa delante nuestro una persona y se nos ocurre llamarlo Juan —porque tiene cara de Juan para nosotros—, tal vez esta persona se moleste porque ya tiene, en sí, un nombre previsto que no es ése. Lo mismo ocurrirá con la *física*. Será necesario hallar su conformidad nominal para el común de las personas.

De esta manera las cosas, cuando la física pone en su mesa de estudios el comienzo del universo comete un error, pues este inicio, ordinariamente asignado al *big-bang*, que como toda *infinitud* es *metafísico*, no tiene causalidad de haber sido, y es por esto que los hombres de ciencia no lo encuentran. La matemática trascendente presentada en esta obra lo explica de la siguiente manera:

$$1 = \int . \Delta$$

o sea, que el «*producto matemático*» o «*conjunción lógica y lingüista*» de lo *infinitamente* grande por lo *infinitamente* pequeño nos da el fenómeno en cuestión.

Ya Aristóteles advirtió que lo *infinito* no pertenece a una cantidad numérica<sup>04a</sup>:

"Pero es evidente que el número no puede ser infinito. Efectivamente, el número infinito no sería ni par ni impar, y la génesis de los números es siempre o de un número impar o de un número par."

## ↑ El primer motor inmóvil aristotélico

El *primer motor inmóvil* aristotélico es mayéutico, y por eso nadie niega este concepto absolutamente.

Si toda cuestión es causalística, y aun también se la busca así en lo pretendido *metafísico*, sería ésta una postura equivocada y contradictoria. Si se persigue el origen de todas las cosas se está en esta postura filosófica; y si se pretende encontrar la causa de las causas, o bien decir que no hay causa primera, se está en un círculo vicioso. Debe existir necesariamente algo acausal y capaz de engendrar lo causalístico como lo viera Aristóteles. No podemos decir que todo tiene causa, ya que la misma idea de lo acausal la hace existir. En suma, no es que se refute la existencia de la posible ley causal en lo *metafísico*, ya que no hay elementos ni argumentos al respecto, sino que se quiere decir que se debieran rever los conceptos en esto puesto que los mismos no explican nada sino que son contradictorios.

El universo tuvo que tener un comienzo, es decir, una causa. Bien, como esto es indudablemente cierto se preguntará a su vez cuál es la causa de esta causa, y así sucesivamente *ad infinitum*. Esto no cognoscible demuestra que al no poder pensarlo, aunque tiene en sí toda la

verdad de lo apodíctico y necesario, muestra la evidencia de que existe algo que no es causalístico en el universo y también en nuestros principios cerebrales. Llamamos a esto, justamente porque trasciende lo cognoscible, como *trascendental*.

En otras palabras, debe haber algo en el *no-ser* que haga que el *ser* sea, y viceversa.

Es lo mismo que querer explicar lo inexplicable, o querer entender lo que no se entiende; ello presupone ya de antemano un conocimiento de lo que no es cognoscible, y esto es contradictorio en lo causal lógico. Algo hay en nosotros que permite este *a priori* y, como tal, no pertenece al tiempo y es ajeno a lo físicamente conocido. Vislumbramos así, finalmente, la necesaria existencia de algo inefable, es decir, de una *metafísica* precedente del mundo que nos rodea.

Que algo sea incondicional quiere decir que no tiene causa; y por el contrario, que sea condicionado que la tiene. Por eso Kant al hablar de lo incondicionado habla de lo acausal *metafísico*.

En cuanto a la teoría de Aristóteles de la *potencia* y el *acto*, abreviemos ideas con el párrafo de Fatone<sup>12</sup>:

"Potencia y acto (*enérgeia*) [...]. El *acto*, declara Aristóteles en el libro noveno de la *Metafísica*, es la potencia como un hombre que está construyendo es respecto de otro hombre que sabe cómo se construye, [y] la materia es lo que contiene la forma en potencia, y así como la noción de materia tiene afinidad con la potencia, la forma se corresponde con el acto. [...]"

Por lo que respecta a la física ortodoxa, ya se ha venido observando la potencialidad del cambio aristotélico. La *potencia-acto* de Aristóteles se traduciría en la denominada *acción*, entendida en cuanto a que su velocidad es la energía. Veamos la observación de Eddington<sup>11</sup> y Russell<sup>23,24</sup>:

"[Hablando del cuanto  $h = 6,55 \cdot 10^{-27}$  erg.seg] A esta cantidad, que en el mundo tetradimensional es lo análogo o la adaptación de la energía en el mundo tridimensional, la designamos con el nombre técnico de *acción*. El término no parece ser el más apropiado, mas tenemos que aceptarlo. Los erg-segundos, o sea la acción, pertenecen al mundo de Minkowsky, que es un mundo común a todos los observadores y que, por lo tanto, es absoluto. [...]"<sup>11</sup>

"La acción se define, generalmente, como la integral temporal de la energía, puesto que la energía puede ser identificada con la masa, la «acción» puede definirse también como la masa multiplicada por el tiempo. La masa gravitatoria es una longitud; por ejemplo: la masa del sol es 1,47 kilómetros (Eddington, op. cit., p. 87). Como la masa gravitatoria y la inerte son iguales, podemos considerar la acción como longitud multiplicada por el tiempo. [...]"<sup>23</sup>

"[...] la teoría de los quanta. Aquí, la unidad indivisible es una unidad de «acción», es decir energía multiplicada por tiempo, o masa multiplicada por distancia y por velocidad. [...]"<sup>24</sup>

Si ahora convenimos en trabajar algebraicamente las unidades de la *acción* así definida, llegamos a la conclusión que responde a «m.seg»; es decir, al espacio *multiplicado* por el tiempo desde una mira matemática, aunque *conjunción* desde el lógico y lingüista.

Por tanto podemos a toda *metafísica* resumirla físicamente en la ecuación 18 del Capítulo de Filosofía Crítica Trascendental:

$$\Delta f = \Delta^* f - f_{(0)}$$

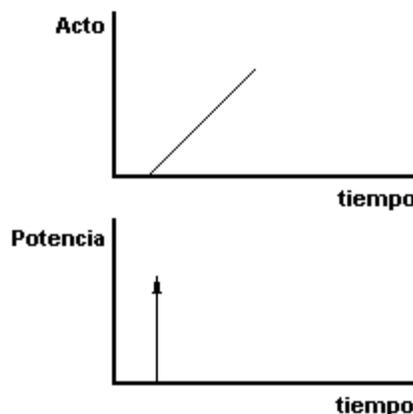
donde

fenómeno en el espacio-tiempo	$f_{(r,t)}$
movimiento (velocidad-gradiente de la física ordinaria)	$\Delta f$
posición (muestra del fenómeno que incluye la eternidad metafísica « $\Delta$ »)	$\Delta^* f$
inmovilidad (substrato)	$f_{(0)}$
operador metafísico <i>trascendental</i> « $\Delta$ »	$[\nabla \delta]$

y que conceptualmente nos dice que el cambio se conoce porque se da el conocimiento opuesto, es decir, del aquél que no cambia.

Hemos dicho que lo trascendental, o *sentir* interno que poseemos, tiene las características de la *infinitud*. Esta irracionalidad que hemos designado  $\Delta$  implica que lo que *sentimos* es el *ser* en *potencia* aristotélico, o *probabilidad* de la *trascendentalidad* kantiana, y que se manifiesta en todo cambio o *acción*. Las siguientes figuras muestran el efecto de tal manera que, como se dijo precedentemente:

$$\begin{aligned} \text{probabilidad o potencia} &= \delta \text{ energía} \\ \text{energía} &= \delta \text{ acción} \\ \text{probabilidad o potencia} &= \delta^2 \text{ acción} \end{aligned}$$



y generalizando para el cuadvectores espacio-tiempo:

$$\text{probabilidad o potencia} = \Delta^2 \text{ acción} = [\nabla \delta]^2 \text{ acción}$$

indicándonos finalmente que la transmisión aristotélica entre la *potencia* y el *acto* lo da el laplaciano-aceleración de la *acción* física o fenómeno que se percibe.

Así, la entelequia aristotélica como probabilidad pura es motriz. Dice Aristóteles<sup>04b</sup>:

Además, es evidente que el movimiento está en el móvil, ya que constituye la entelequia de lo móvil bajo la acción del motor. Y el acto del motor no es distinto. Tiene que haber, pues, una misma entelequia para el uno y para el otro. Ahora bien, considerado en potencia, es motor considerado en acto, es movimiento. [...]"

El *primer motor inmóvil* de Aristóteles es un vocablo doble y tiene por significado, entonces, dos cosas. Con respecto a lo motriz, que es algo que contiene multitud de movimientos; y con respecto a lo inmóvil, a la quietud o reposo temporal. Pero claro, uno se preguntará cómo es posible movilidad y quietud al mismo tiempo; pues bien, la respuesta está en el sencillo secreto de que la movilidad apela al dominio *espectral*, mientras que la quietud lo hace al *temporal*.

Reparemos nuevamente en Aristóteles y veamos estos conceptos. Primero deja bien en claro que entiende que hay dos realidades: la del *synolon* (*materia* y *forma*) y la trascendente, siendo la primera en tiempo-espacio y entrópica, mientras no así la segunda. Seguidamente reproducimos el fragmento<sup>04c</sup>:

"Hemos dicho que hay tres clases de sustancias, dos naturales y una inmóvil. Pues bien, a propósito de esta última tenemos que decir que es imprescindible que exista una sustancia eterna e inmóvil. He aquí la razón: las sustancias son los seres primeros, y si todos ellos fuesen corruptibles, todos los

seres tendrían que serlo. Pero es imposible que el movimiento y el tiempo se generen o se corrompan (pues, según dijimos, han existido siempre). No podría haber ni antes ni después si no hubiese tiempo. A su vez, el movimiento es continuo en la misma acepción que el tiempo. Efectivamente, se identifica con el movimiento o es mera afección de él. Pero el movimiento no es continuo, excepción hecha del movimiento local, y no todo él, sino el circular.

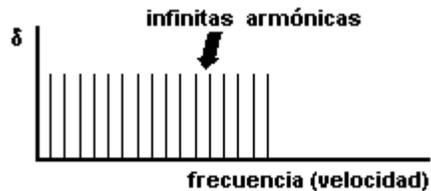
Pero, si existe algo que puede mover o realzar, pero no realiza ni mueve nada, no habrá movimiento. Efectivamente, puede ocurrir que lo capaz de actuar no actúe. Será inútil por consiguiente, suponer sustancias eternas, como lo hacen los partidarios de las Ideas o Especies, si no existe algún principio capaz de introducir cambios. Pero tampoco él [como tal] será suficiente, ni otra sustancia distinta de las Ideas o Especies, pues si no actúa, no habrá movimiento. Es más, aunque actúe tampoco lo habrá si su sustancia es potencia, pues no será el suyo movimiento eterno. En efecto, puede acaecer que lo que existe en potencia deje de existir. En consecuencia, es imprescindible que exista un principio tal, que la sustancia de él sea acto."

Luego observamos que Aristóteles confirma la existencia de un *primer motor inmóvil* con todas las características de ser *eterno en acto* y *probable* púramente, es decir, *metafísico*.

Bien, analicemos mejor todo esto.

Que el contenido *motriz* metafísico como *primera causa* tenga carácter de *infinitud* temporal, como lo es el impulso o función de distribución de Dirac, implica dos cosas: por un lado la quietud o *inmovilidad temporal*; y por otro, la diversidad de su espectro en frecuencias que es constante según la transformación de Laplace. Y como hablar de frecuencia es hablar de velocidad, se está diciendo que este evento *motriz* conlleva consigo mismo el concepto que nos hace falta de *movilidad*.

En suma, la dualidad presunta antagónica de la *inmovilidad-motriz* no lo es tal, pues, respectivamente, para la primera se adviene la quietud temporal de la función impulso en el tiempo, y para la segunda le sigue la constante amplitud de ondulaciones espectrales.



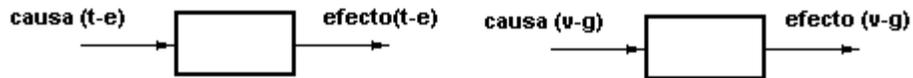
Así, lo denominado *motriz inmóvil* o también denominado *primer motor inmóvil* en Aristóteles cobra dos aspectos, uno físico y otro *metafísico*:

- motor móvil
  - **físico**
  - fenómeno del *synolon* en t-e:  $f_{(t,e)}$ 
    - real (masa & energía = materia)
    - virtual (información = forma)
  - finitud
  - causalístico
    - sistema entrada/salida
    - entrópico (corrupto, que degenera)
      - termodinámicamente
      - informáticamente
- motor inmóvil
  - **metafísico**
  - nómeno transcripto en fenómeno de v-g:  $f_{(v,g)} = \Delta \cdot f_{(t,e)}$
  - infinitud, eterno

- causalístico
  - sistema entrada/salida
  - no entrópico (no corrupto, que no degenera)

En otros términos, Laplace y Kant (contemporáneos) demuestran ambos, uno a través de principios matemáticos y el otro a través de los principios de razón, que habría dos posibles interpretaciones causalísticas:

- 1º- en el tiempo-espacio (fenómeno continuo)
- 2º- en la velocidad-gradiente (fenómeno eterno o *nóumeno*)

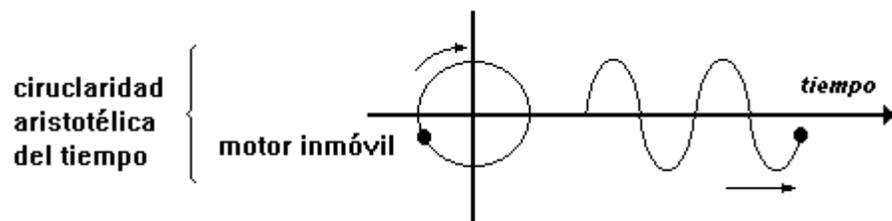


En resumen, se interpretan a la *física* y a la *metafísica* de la siguiente manera:

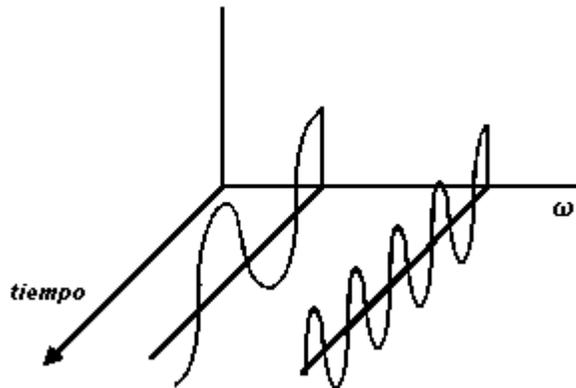
- *física* (*synolon*: fenómeno material-formal), como el desarrollo de los fenómenos en el t-e.
- *metafísica* (*nóumeno*), como el desarrollo de los fenómenos en la v-g.

Por todo esto lo *físico* se puede hablar, hacer un lenguaje y manejarnos con conceptos. Pero no sobre lo *metafísico* pues es inefable —imposible de hacer ciencia con ella como dijera Kant—, y sólo su transcripción a lo físico será posible de conceptualizar. De esta manera, se apelará a todas las fuerzas que tengamos en el plano de lo físico para que, a través de los *efectos* que se transcriban de lo *metafísico*, podamos albergar una idea conceptual —es decir física— de lo que allí ocurre. Pero, siempre, será una analogía; es decir, un modelo paradigmático y nunca una realidad allí existente.

El *motor inmóvil* traduce, como *motriz*, la *quietud cíclica* aristotélica como podemos observar en la interpretación gráfica siguiente donde se generan las sinusoides o armónicas como proyección del elemento activo *actuante*.



Es *quieta* o *inmóvil* porque yace en un centro de coordenadas fijo, pero es *móvil* porque genera en el tiempo un efecto. Este efecto se traduce en un sinnúmero de armónicas sinusoidales como muestra la figura, donde  $\omega$  es la velocidad angular dada como  $2\pi f$  (con  $f$  la frecuencia)

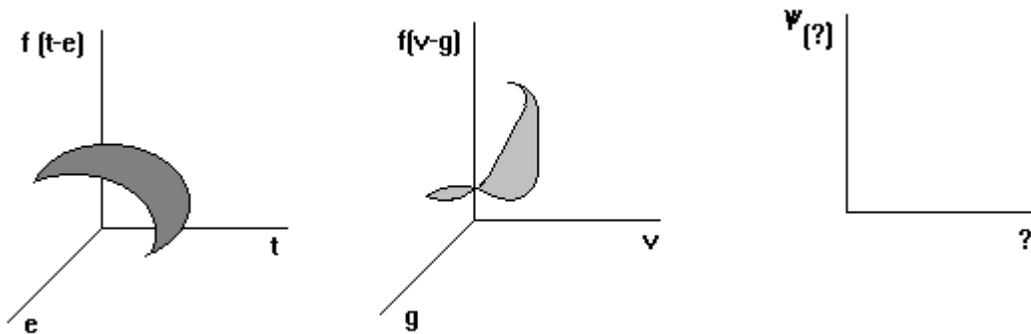


que, para la infinitud  $\delta$ , son *infinitas* armónicas de amplitud constante y unitaria.

Cuando rasgamos una guitarra y sus cuerdas, se pregunta: ¿qué es lo que se escucha?, ¿un sonido uniforme con un timbre característico del instrumento, o bien una mezcla de tonos? La primer respuesta, aprensible a un osciloscopio electrónico temporal, muestra el carácter físico del sonido. En cambio, la segunda respuesta, aprensible electrónicamente por un osciloscopio espectral —denominado comúnmente «anализador de espectros»— muestra el carácter *metafísico* del sonido.

El análisis que Schopenhauer hace de la música, como mejor representante de lo *metafísico*, y su objetividad a través de la diferencia entre los tonos graves y agudos en correspondencia con lo pesado y ligero de los cuerpos físicos, posiblemente se relacione con nuestros planteos.

Por consiguiente, así como la física habla de un fenómeno sustancial (o «substrato») en el tiempo-espacio  $f_{(t,e)}$ , la *metafísica Unificadora* también nos habla de un fenómeno sustancial pero en la velocidad-gradiente  $f_{(v,g)}$ ; o, dicho en otros términos, es la física de la velocidad-gradiente y que se desprende como efecto físico de lo trascendental o *sentir en sí*  $\psi$  trascendente puro e inefable.



A diferencia, la *filosofía primera* aristotélica versa sobre las causas del universo, tanto primeras como últimas y terminadas —*finés finales* o terminados. Por eso tiende a confundirse ésta con las demás, porque las enlaza a todas en una ley causal pero de distinto orden, puesto que una versa del tiempo-espacio, mientras que la otra lo hace en la velocidad-gradiente.

↑ **El ser y el estar**

Reconocemos entonces un "más allá" y un "post" del dominio físico, es decir, del espacio y del tiempo tanto real como virtual. Este dominio es lo que denominamos *metafísico*. En éste no hay tiempo ni espacio y por consiguiente no puede haber ley de causa-efecto —o causalidad. Por ello el *ser* es el "ente" fuera del espacio-tiempo, y el *ente* es el "ser" en el espacio-tiempo o *estar*. Así, *el ente es el estar o estado del ser*, o simplemente, el *estar* o *estado*. Y, siendo esto aplicado al *ser* vivo, es extensivo también al conjunto de ellos o sociedad.

Heidegger quiso expresar esta idea al denominar al *ente* dado como *ser-ahí*, o *ahí-del-ser* o *dasein*, con su doble interpretación, a saber: como desocultamiento y apariencia (*ser* → *ahí*) o bien como existencia (*ser* ← *ahí*), puesto que refiere la siguiente idea expresada acá como diagrama de flujo: *ser* ↔ phisis (totalidad del *ente*) ↔ fenómeno ↔ apariencia.

A todo esto anteriormente Kant dijo<sup>18b</sup>:

"Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. [...]"

El fenómeno, dado como apariencia, o simplemente como lo dado, o el *estar*, o el *ente*, etcétera, debe tener, forzosamente, información sobre lo que "oculta" como lo es su *ser* o *cosa en sí* que es *metafísico*. Es el fenómeno así entendido algo parcial de un todo holístico. Por ello, entonces, por los efectos que tendrá (si los tiene) podremos conocer "algo" el *nómeno*.

Si hay que reconocer de exacto en la *metafísica* de Heidegger es que ha observado con propiedad el meollo del tema. Es decir, ha sabido enfocar la *metafísica* al estudio del *ser* como ajeno al tiempo y la espacio, es decir, fuera del dominio donde el fenómeno se establece.

Sobre las cuestiones *metafísicas* no cabe la pregunta del «¿por qué?», ya que ésta presupone una causalidad —efectos a expensas de causa/s. Por consiguiente, las inquietudes al respecto deberán ser siempre sin esta apreciación lingüística. Toda pregunta del «¿por qué?» será siempre física, es decir, del *ente* y no del *ser*, que es lo que observara Heidegger. Esto será tanto aplicado a los sistemas inanimados como a los biológicos.

Ya La Mettrie observara que no hay razón para la existencia puesto que es una cuestión no causal<sup>20</sup>:

"¿Quién sabe, por otra parte, si la razón de la existencia del hombre no estará en su existencia misma? Quizás ha sido arrojado al azar en un punto de la superficie terrestre, sin que se pueda saber el cómo y el porqué, sino solamente que debe vivir y morir, [...]"

El *estar* es un vocablo para este mundo físico y no posee existencia alguna en el *metafísico*. Por su parte, el *ser*, aunque comparte ambos dominios, sólo es conjugable en el físico.

De esta manera, la muestra trascendental del fenómeno δf contiene ambos campos; el *metafísico* o verbo δ que porta y el físico del fenómeno o sustantivo f que es llevado. Por consiguiente, así como nuestro *ser* transcurre en el mundo físico, este último a su vez está transcurriendo en nuestro *ser*; es decir, que subyace en ello una reciprocidad.

## ↑ La inefabilidad

La *metafísica Unificadora*, como fenomenología fuera del tiempo-espacio, no es cuantificable y, por ende, no es ponderable en el dominio virtual *informático*. En otros términos, al no tener *forma*, es decir amorfa, no posee cantidad de *información* procesable. Dicha propiedad implica, por ende, que no es posible incorporarla al lenguaje. Y allí el problema de la filosofía en el ámbito *metafísico*, porque no podemos hablar de ella; no la podemos *explicar* sino sólo *comprender*.

Esta inefabilidad sólo es asequible por el holismo, es decir, por *comprender* que las *explicaciones* tienen un límite "más aquí" que el lógico y tangible.

## ↑ La eternidad y la infinitud

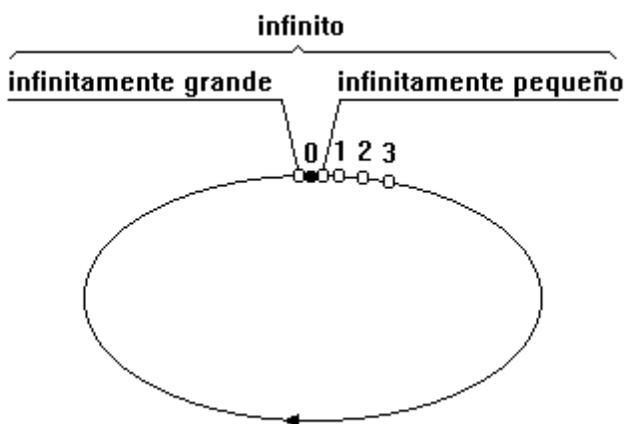
Normalmente se tiene una idea equivocada de lo que es la *eternidad*. Ello no significa una consideración de tiempo al *infinito*, sino sólo que no pertenece al tiempo —y espacio— y, a su vez, que se encuentra en los fenómenos como *infinitas infinitudes*. Es decir, que no tiene principio ni fin. En oposición, el *para siempre* es el continuo darse de lo *eterno* manteniendo su individualidad y en esto consiste la diferencia. Lo *eterno* es aquello que se da *momento a momento*, es decir, en cada instante y punto de las «flechas termodinámicas espacio-tiempo».

En el mundo del *synolon* todo lo que empieza termina, como asimismo no termina aquello que no empieza. Por ejemplo, una semirrecta se dice que "tiene principio pero que no tiene fin"; sin embargo, si la consideramos formada por "*infinitos* puntos", sería más propio decir que "tiene una *infinitud* —*eternidad*, punto o espacio *infinitamente* pequeño— en su principio y otra *infinitud* —*eternidad*, punto o espacio *infinitamente* grande— en su fin". Así, la semirrecta empieza y termina en *infinitudes*: en un *infinitesimal* comienza y en un *infinito* termina.

Todo aquello que está fuera del tiempo-espacio es *metafísico* y no tiene por consiguiente *telos*, es decir *fin terminado*, sino que es *eterno*. Es por ello que lo que *sentimos*, siendo *trascendental* y trascendente, es *eterno*.

La matemática y la lógica no tienen *telos*, es decir, no tienen fin, y por ello no son fenoménicas ni en consecuencia pertenecen al tiempo-espacio, sino que son aspectos trascendentes como substrato de la Naturaleza, aunque no *trascendentales* porque se los ve independientes del ser vivo. El lenguaje no es así porque tiene un *telos* que consiste en la comunicación, determinando con ello su participación en el *synolon*.

Volviendo a la *infinitud*, dada ésta como lo *infinitamente* grande e *infinitamente* pequeño a su vez, implica que el final de los números positivos es el comienzo también de los mismos. Veamos la representación de esta idea en la figura siguiente.



Sabemos que no se llega a aprehender la *infinitud* porque es éste un término no cognoscible. Es imposible lograr con mensuras finitas cognitivas, cerebrales químicamente, aplicarlas a una cuestión sin límites; y por lo tanto, tampoco se la puede percibir sensorialmente. Sólo podemos llegar a *sentirla*, es decir, conocerla a través de nuestra facultad de percepción extrasensorial. Así, el *sentir* interno que poseemos es por ello mismo una *infinitud*.

Hartmann nos adelantó estos conceptos<sup>13</sup>:

"[...] En cierto sentido, todo lo finito es también a su vez infinito, y viceversa. [...] En definitiva, la finitud no es sino una metáfora para el problema de la *ratio*. [...]"

También Wittgenstein ya habría observado el concepto de *eternidad* en la presencia del *sentir* interno<sup>28b</sup>:

"Si por eternidad se entiende no una duración infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive el presente. [...]" [6.4311]

"[...] La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo." [6.4312]

Así, la *infinitud* es trascendente porque no puede medirse, y en ser vivo dado como sentir interno es *trascendental*. Es en este último un *quantum* no mensurable. Lo *infinito* puede entonces considerarse tanto como que no tiene fin, o bien que no se le conoce si lo tiene.

Veamos lo que opina Locke respecto de la *infinitud*<sup>21</sup>:

"Atribuimos, en su intención original, la idea de infinitud al espacio, a la duración y al número." (§ 1)

"Cómo alcanzamos la idea de infinitud. [Puesto] que el poder de ampliar su idea del espacio por medio de adiciones posteriores permanece el mismo, es de allí de donde saca su idea de un espacio infinito."

(§ 3)

"[...] no pienso que sea una sutileza sin sentido decir que debemos distinguir cuidadosamente entre la idea de la infinitud del espacio y la idea de un espacio infinito. Lo primero no es sino una progresión sin fin que se supone que hace la mente por la repetición de aquellas ideas de espacio que le venga en gana escoger. Pero el tener realmente en la mente la idea de un espacio infinito es tanto como suponer que la mente ya ha recorrido, [...] lo cual contiene en sí una contradicción manifiesta." (§ 7)

"El número nos proporciona la idea más clara de la infinitud." (§ 9)

"[...] la adición de cosas finitas juntas (como son todas las longitudes, de las cuales tenemos ideas positivas) no pueden nunca producir de otro modo la idea de infinitud, que como lo hace el número; [...]" (§ 13)

"Los que pretenden probar que su idea de lo infinito es positiva se valen, a mi parecer, de un argumento curioso que sacan de la negación de un fin; [...]" (§ 14)

## ↑ La nada

Donde no hay *nada* (intersticio o hueco del fenómeno) no hay cerebro y por lo tanto tampoco existencia. Schopenhauer observó esto.

Pero en verdad hay dos tipos de *nadas*, a saber: la *vacía* y la *llena*. La primera es absoluta, en cambio la segunda esconde una *entidad* ausente de fenómeno y que es *nómeno*. Recordemos el cuento de Abentofáil, donde el niño llega a distinguir las dos cavidades en el corazón de la gacela: una está llena y la otra vacía<sup>01</sup>. Debe, pues, al menos en nosotros los vivos, haber una *nada llena* que permita el *a priori*.

La *nada* no existe como tal respecto de los cuerpos en el universo y Descartes nos dice<sup>09</sup>:

"[...] repugna en todo que haya extensión de la nada; [...]"

Resumiendo y haciendo simple todo este contenido, diremos que cuando pensamos hacemos uso de las dos facultades cerebrales: una, la de sus leyes causa-efecto como lo racionalmente dado, más en segunda instancia, de lo que *sentimos* como *trascendental*. Lo primero es físico, en cambio, lo segundo, *metafísico*. Así entendido el pensamiento y sus facultades, es éste un conjunto orgánico holístico que permite no sólo la especulación e imaginación, sino comprender y versar sobre las *nadas llenas* de lo *metafísico*.

## ↑ El extrasentido

El dominio *metafísico* es para nosotros como para Carnap el dominio del extrasentido<sup>07</sup>:

"[...] el metafísico nos dice que lo que él quiere «significar» no es esta relación empíricamente observable, porque en ese caso sus tesis metafísicas no serían sino meras proposiciones empíricas de la misma clase de las correspondientes a la física. [...]"

La *metafísica* es, precisamente, algo que no pertenece al *sentido* —percepción sensorial del mundo inmanente o físico— sino al *metasentido* o extrasentido. No debe esperarse otra cosa.

Deberíamos crear un método para la verificación del extrasentido. Carnap nos habla de ello<sup>07</sup>:

"[...] el sentido de una proposición descansa en el método de su verificación. [...]"

y se ha pensado en utilizar para ello lo que hemos designado como *Indicador Trascendental* —en la brevedad lo explicaremos. De esta manera podríamos hablar de la moralidad, del amor, etcétera, con conceptos y proposiciones concretas y no pseudoconceptos y pseudoproposiciones que hasta ahora sabemos inciertas.

### ↑ La verdad

La verdad y la realidad son cuestiones que no pertenecen al plano racional, es decir, al de la lógica formal —y por ello siempre permanecen ambiguas—, sino al plano trascendental y por ende, es una parte del dominio trascendente —*metafísico*.

### ↑ La unificación

Resumiendo, encontramos las siguientes dos comparaciones: por un lado, el mundo de la inmanencia o físico donde se sensibiliza la *cosa* como fenómeno (Kant) o representación (Schopenhauer) como *sensación*; y por otro, el dominio trascendente o metafísico donde se sensibiliza la *cosa en sí* como *nómeno* (Kant) o *voluntad* (Schopenhauer) como *sentimiento*.

Por consiguiente, la *metafísica o trascendencia Unificadora* que propugnamos, consiste en la unión de la *General* por cuanto es ontológica, de la *Especial* por cuanto se aplica a sus tres dominios, y la *Criticista* por cuanto es *trascendental* como *sentir* interno.

## ↑ Lo trascendental como «sentir en sí»

Vamos a mostrar que lo *trascendental* en Kant es el *sentir en sí* o *sentir* interno que poseemos.

Esto será novedoso para la filosofía y se es consciente de ello. Ocurre que cuando Kant expresó este concepto como «conocimiento de las condiciones de posibilidad de conocer algo» no dejó claro de cómo se daba este primer conocimiento de las condiciones o causas de lo probable. Y a esto nos abocamos.

Lo *trascendental*, o *sentir en sí*, siendo *metafísico* o trascendente, se aplica a las magnitudes de *quantums* no-mensurables. Así, lo *trascendental* es, al menos, una parte de lo trascendente. Pero no podemos atribuirle otra *dimensión*, puesto que cuando uno habla de ello se refiere necesariamente al espacio-tiempo y no a otra cosa; aunque sí tenemos derecho a ubicarlo en otro *dominio* o *campo*.

Caracteriza esto el hecho de que *lo trascendental es lo trascendente del sujeto*, o bien, de otra manera, que siendo lo trascendental para uno es a su vez lo trascendente para el otro, y viceversa. Así, ambos sujetos están en el *nómeno*, pero la experiencia de una persona no es nunca conocimiento absoluto para la otra. También, hay una *trascendentalidad* en el sujeto que es la misma que la de la Naturaleza según el pensamiento oriental, y que sabiamente ha rescatado Schopenhauer<sup>26a</sup>:

"[...] no somos sujetos del conocer, sino también objetos, *cosas en sí*, y que, en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía que parte de lo interior, [...]."

A todo esto, podemos agregar con rectitud que lo *trascendental* es algo necesariamente *trascendente*, pero todo lo *trascendente* no es necesariamente *trascendental*.

De esta manera, el ser vivo tiene las propiedades de la misma *cosa en sí*, y que siendo responsable esta última del mundo que nos rodea, no deja aquélla, es decir la *trascendental* que nos pertenece en nuestra subjetividad, de tener su desempeño en el mismo mundo. Estudios posteriores mostrarán que la luz cobra correlación con estas expectativas y que determina en el sujeto la conformación del objeto.

En suma, lo *trascendental* es, necesariamente, *trascendente*; pero lo *trascendente*, no tiene porqué ser siempre *trascendental*. Es decir, que tal vez halla cuestiones *trascendentes*, que no siendo *trascendentales*, son "realmente" no-cognoscibles.

Por todo esto lo *trascendental* es el *sentir en sí* de las cosas mismas como un conocimiento que «condiciona la posibilidad de conocer los objetos y fenómenos que se determinan en la inmanencia», y se afiniza con ellos.

Otra propiedad de lo *trascendental*, es decir del *sentir en sí*, es que aparece como conocimiento sin causa. Esto, aunque si bien quiere decir necesariamente que no la tenga en tiempo-espacio, podría empero no conocerse que la tenga en otro dominio. Sólo se aparece con su exclusiva característica, a saber: la espontaneidad. Por eso Jung oponía la causalidad con la sincronicidad<sup>16</sup>:

"[...] En consecuencia, no puede tratarse aquí de causa y efecto, sino de una coincidencia temporal, una especie de *simultaneidad*. En virtud de tal cualidad de simultaneidad he elegido el término *sincronicidad* para designar un hipotético factor explicativo que se opone, en igual de derechos, a la causalidad. [...]"

Siendo lo *trascendental* el «conocimiento de las posibilidades del conocer», la «navaja de Occam» y su «archifactividad» dada como imperturbabilidad contingente de la intuición no representativa, son similares. En otras palabras, la intuición (pero no como representación sensorial kantiana) es un *sentir en sí* y por ello *trascendental* y «posibilita —o probabiliza— las condiciones del lenguaje».

Por esto, entre tantos otros temas, la *hermenéutica* del lenguaje hace gala con ella. El corazón vacío de la gacela del cuento de Abentofáil, la frase de Cristo «quien tiene oídos para oír, oiga», las miradas y afinidades empáticas en las relaciones sociales, etcétera, explican su contenido. Nada mejor que disfrutar de un bocado que ha sido obsequiado por un amigo, puesto que el hecho conlleva *en sí* lo *trascendental*, esa cuestión que le es ajena a la distancia y al tiempo. Hay, en suma, en todo lo biológico, una carga *trascendental* plasmada que se oculta a lo sensorial o medible.

Nuestra tesis consiste en mostrar y tratar de demostrar, a lo largo de toda la obra, que nuestro *sentir* interno es una especie de sustancia que se configura *metafísicamente*, es decir, fuera del fenómeno espacio-tiempo. Siendo *nómeno* predispone del conocimiento axiológico por ser esta su misma propiedad, y que a su vez será útil como premisa de toda inferencia *a posteriori* tal cual Kant lo creyó.

Así entendida la *trascendentalidad*, cobra entonces una propiedad *metafísica* o *trascendente*. El error que se ve en la filosofía contemporánea seria y sensata es que ha recortado el enunciado de Kant y lo ha visto no como un «conocimiento de condiciones...» sino, lamentablemente, como a las mismas «condiciones...». Y esto ha desvirtuado su meollo, es decir, que al hablar de *trascendentalidad* no estamos hablando de gnoseología y *metafísica*, sino sólo de fundamentaciones de lo probable. Perdió la filosofía un escalón, a conciencia y comodidad o no, del peldaño que llega al piso axiológico y arrancó subiendo de un salto. Es por ello que Kant dejó para un futuro esta difícil tarea de indagar el substrato que contiene la escalera, ese axioma que anheló cientificarlo como *Canon* y *Organon* en una *Filosofía Crítica Trascendental*.

Reproducimos este importante pasaje de Kant a continuación según dos versiones de traducción<sup>18a,18d</sup>:

"Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*. [...] Esa] ciencia debe contener enteramente tanto e conocimiento analítico como el sintético *a priori*. [...]. La filosofía trascendental es la idea de una ciencia [...]. En la división de una ciencia hay que prestar una primordial atención a lo siguiente: que no se introduzcan conceptos que posean algún contenido empírico o, lo que es lo mismo, que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. [...]"<sup>18a</sup>

"[...] Llamo *trascendental* todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *Filosofía trascendental*. [...] Debe] contener todo el conocimiento, lo mismo el analítico que el sintético *a priori*, [...]. La Filosofía trascendental es la idea de una Ciencia, [...]. El principal propósito que debe guiarnos en la división de esa ciencia es no introducir conceptos que contengan algo empírico, es decir, que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. [...]"<sup>18d</sup>

donde lo *trascendental* para Kant queda demostrado que no son las «condiciones de ...» sino el «conocimiento de las condiciones de...». Es, por tanto, un substrato gnoseológico pero no una causa.

Esta parte en la cual dice Kant: "[...] Llamo *trascendental* todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. [...]", nos manifiesta la siguiente inquietud: ¿pero, cuál es el conocimiento que encausa, o condiciona, a su vez, a este «conocimiento *a priori*»? Bien, se entiende que la respuesta es, a su vez, otro «conocimiento *anterior-a-priori*». Y así todo esto desemboca entonces en un sin fin, es decir, en una gnoseología *ad infinitum* que, pone en evidencia, como todo comienzo, que está dada en un concepto de «eternidad»; o bien, según nuestros estudios y para hablar con propiedad, tiene carácter de *infinitud* y termina en el «*sentir en sí*».

Al preguntarse Kant sobre el «conocimiento de las condiciones de posibilidad de conocer» realizó una proposición prácticamente paradójica, es decir, una *petición de principio*. Nada nos aporta preguntarnos sobre ello. Debemos formular ante este enunciado la siguiente pregunta: ¿de qué *condiciones* me habla? ¿acaso podemos conocer estas causas dadas como *condiciones*? La respuesta a semejante inquietud no puede ser otra que *metafísica*, es decir, fuera del conocimiento del espacio y tiempo cognoscibles. Por eso nuestro enfoque de lo *trascendental* cobra coherencia puesto que no *explica* nada, sino que sólo *muestra*; es decir, que muestra que lo que se *siente*, y que es, precisamente, dicho substrato gnoseológico de las «condiciones de posibilidad».

Hagamos un brevario de la tesis de Kant en estas cuestiones. Observa que el tiempo, espacio y la ley de causalidad no pertenecen a la Naturaleza, sino que son cuestiones que tenemos nosotros mismos dentro de uno como innatas y que "ponemos" en el entendimiento de nuestras sensibilidades para comprenderlas. Por ello, Kant es un mediador entre empirismo-racionalismo. En cuanto a la *razón*, sinónimo de la facultad de *pensar* para Kant, siendo una capacidad reflexiva del cerebro, posee dos propiedades: una *pura* y otra (lógica) que no lo es —"*impura*". La primera, la libre (indeterminada), es la que permite el pensamiento especulativo; la segunda (determinada), en cambio, está sujeta a la estructura del empirismo adquirido por los sentidos físicos. Denomina Kant entonces por *trascendental* a aquella «facultad del conocimiento» reflexivo que determina las «condiciones de posibilidad» de conocer las cosas; es decir, por ejemplo, de poder cuestionarse a sí misma (cosa, por ejemplo, que los animales y mecanismos no poseen).

Así, cuando dice que "Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al propio tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y, por consiguiente, tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*", está diciendo que "Las *causas de probabilidad* del *fenómeno* son al propio tiempo las *causas de probabilidad* de sus *objetos* y, por consiguiente, tienen validez objetiva en un *enunciado seguro y progresivo*."

Podemos ver claramente en todo esto que para Kant lo *trascendental* es trascendente. Por una parte porque el dominio de la *razón pura* es incondicionado y es esto a su vez, en sus propias palabras, una característica del campo trascendente, y donde vemos que la *razón pura* con su facultad *trascendental* es el *sentir en sí* que tenemos. Por otra, porque el pensamiento aquí es polisilogista, es decir, procede de premisas a conclusiones a partir de condiciones (episilogismos) e incondiciones (prosilogismos), con libertad tal cual la imaginación del *sentir* interno especulativo, y por ello es que se confunde la filosofía con el pensamiento oriental.

Lo *trascendental*, como *sentir* interno, es un conocimiento que permite la condición de posibilidad de darse algo, y no es psicologista en el sentido de encuadrarse en el espacio-tiempo, sino gnoseológicamente filosófico por encontrarse en otro dominio del fenómeno. Ya Hume notó que lo que *sentimos* es predictivo<sup>15</sup>:

"[...] La primera vez que un hombre vio la comunicación por medio del impulso, por ejemplo mediante el choque de dos bolas de billar, no podía decir que un suceso estaba *conectado* con el otro sino *ayuntado*. Después de haber observado varios casos de esa naturaleza entonces dice que están *conectados*. ¿Qué alteración ha ocurrido que dé origen a esta nueva idea de conexión? Lo que ocurre es sólo que él ahora siente estos sucesos en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia de uno después de la aparición de otro. [...]"

## [↑ El Indicador Trascendental](#)

Nuestro cerebro es doble y, como tal, posee dos funciones. Si bien su proceso es compartido por ambos hemisferios, se ha notado especificidades funcionales de mejor desempeño en uno de ellos que en el otro.

Esta dicotomía radica en que las denominadas funciones lingüísticas o matemáticas del hemisferio izquierdo y pictóricas del derecho, son, en esencia, las dos grandes divisiones del pensamiento humano disciplinario; a saber, respectivamente: las ciencias y las humanísticas.

Siempre se ha hablado de que el cerebro procesa *información*. Eso es cierto, pero en lo que no se ha reparado es que también procesa *ordenación*. Es decir, cuantificaciones *informáticas* y *ordenatrices* cumplen, respectivamente en los hemisferios izquierdo y derecho, el pensamiento holístico.

Dicha actividad en conjunto está relacionada, y como tal, puede ser ostensiva, es decir, señalada con un *índice* o indicador, tal cual Husserl ha explicado al decir que las esencialidades no son probables sino sólo señalables. Como este proceso, por llamarlo así de alguna manera, incorpora tanto el *orden* como la *información* en su compuesto holístico, lo denominamos *a priori* como *Indicador Trascendental* significando el cociente entre ambas cuestiones, que, como se sabrá, son ponderables. Así entonces, en una primera aproximación resulta:

$$\text{Indicador Trascendental [\% / Hartley]} = \text{Orden} / \text{Información}$$

Es este un tema que lo hemos dejado para desarrollar en los capítulos de Estética y Ética, pero que de igual manera nos adelantaremos a ellos delineando algunas generalidades importantes.

En verdad a esta expresión se le debiera incorporar otras variables que especializan el funcionamiento cerebral. Me refiero a aspectos o parámetros temporales y espaciales dados por ejemplo como «variables ocultas» trascendentes *trascendentales* o no, etcétera.

Cuando hablamos de Orden estamos queriendo decir el porcentaje de objetos, *entes*, problemas, etcétera, que guardan su lugar convenientemente sin contradicciones. En cambio, al hablar de Información, estamos considerando la incertidumbre (negación de la certidumbre o esperanza) que presentan estos objetos, cuestiones, etcétera. Ambos, uno y otro, son fruto del hábito, costumbre, aprendizaje o facilitación neurológica.

Todo *nóumeno* biológico se expresa a través de este *Índice*; es decir, que su transcripción al fenómeno es configurado por la actividad en conjunto de nuestros hemisferios cerebrales. A tal punto esto, que podemos darnos cuenta que son *metafísicos* el Temor, el Amor, la Estética, la Ética, la Vanidad, el Humor, la Empatía, etcétera. Todo *sentir* interno extrasensorial, dado como *sentimiento*, se puede expresar a través de este *Indicador*.

El simple cociente entre la *ordenación* e *información* de los símbolos de un mensaje, de una obra, de lo que fuese biológicamente descrito, muestra a ciencia abierta lo *metafísico* del *ser* que oculta. Pero debe tenerse en cuenta que los símbolos para las consideraciones de unas *metafísicas* no son necesariamente las de otra; es decir, que cuando analizamos las significaciones de lo que da Temor no son las mismas que las que dan Humor, ni para sí mismo ni para con otros<sup>03</sup>, y así sucesivamente con todas. Y sin embargo, se las ve correlacionadas, a tal punto, que podrían tal vez sintetizarse en un único *Indicador Total Trascendental* que los relacione. Por ejemplo, el tacto y el gusto se suelen juntar, correlacionar, y determinan una *metafísica* nueva holística; por ejemplo, en aquellos que le gusta cierto tipo de comida caliente.

Así, como no se puede mensurar al *ser* pero sí el *ente*, entonces, los *Indicadores Trascendentales* lo que miden es el *ente*. De esta manera, por ejemplo, no se mide la belleza sino lo bello o Estético, como tampoco lo moral sino la moralidad o *Ethos*.

Queda para aquel investigador avezado estudiar el desafío de ver hasta qué punto o no, los símbolos estéticos y éticos son los mismos, puesto que ambos, es decir lo Estético y Ético, parecieran coincidir o estar íntimamente correlacionados, y la filosofía que los estudia debiera unificar esto tal vez en una sola disciplina. Obsérvese lo que dijo Wittgenstein<sup>28a</sup>:

"[...] tampoco puede haber proposiciones de ética. [...] Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo.)"

Quisiéramos enriquecer un poco estas afirmaciones con ejemplos aplicados.

Los estudios hechos de comisurotomía cerebral muestran que el Humor se halla dado con más firmeza en el hemisferio izquierdo que en el otro, y esto es lógico porque nuestro *Indicador* es proporcional en esto al izquierdo. Springer dice<sup>27a</sup>:

"La limitaciones en la capacidad del hemisferio derecho comenzaron a aparecer cuando se les presentaban verbos tales como 'sonreír'. Cuando 'sonreír' se proyectaba al hemisferio izquierdo, los pacientes respondían típicamente sonriendo. Cuando se presentaba la misma palabra en el hemisferio derecho, el paciente no respondía. [...]"

y se ha visto que el centro de configuración estética pertenece al *ordenamiento* de los símbolos, es decir, al hemisferio cerebral derecho<sup>27b</sup>:

"Una de las demostraciones más dramáticas de la superioridad del hemisferio derecho en las tareas video-espaciales fue registrada en una película por Gazzaniga-Sperry [...]. La tarea consistía en acomodar [...] bloques como para formar un cuadrado con patrones idénticos a los que se mostraba en una serie de cartas. [...]"

y por lo tanto que Leonardo da Vinci y Miguel Ángel hayan sido zurdos no debiera asombrarnos. Esto es innato, puesto que dicha consideración estética al tener un fundamento *metafísico* no cambia, tal cual se observa en el hecho de que la asimetría cerebral hemisférica pareciera tener origen ya en el niño desde su nacer<sup>27c</sup>. Por otro lado, el hemisferio izquierdo procesa *información* por excelencia, pero el derecho puede excluir esta propiedad porque su especificidad es el *orden*<sup>27c</sup>:

"[...] En lugar de un análisis basado en el tipo de tareas (por ejemplo verbales o espaciales) mejor realizadas en cada hemisferio, parece surgir una dicotomía basada en diferentes maneras de manejar la información."

La axiología del vocablo *valor* encierra estas dos caras de moneda. Ya Poincaré lo notó al decir<sup>22</sup>:

"El célebre filósofo vienés Mach, dijo que el papel de la ciencia es producir economía de pensamiento de la misma manera que la máquina produce economía de esfuerzo. [Así, un] resultado nuevo tiene valor cuando reúne elementos conocidos, hace mucho tiempo, pero dispersos hasta el punto de parecer extraños los unos a los otros, e introduce de repente el orden donde reinaba el desorden. [...] Para obtener un resultado que tenga valor real, no es suficiente crear [...] solamente el orden, sino el orden inesperado [...]."

El Temor, siendo un factor como otros tantos destinado a la manutención de la especie, se sustenta en rechazar perder lo conocido por la incertidumbre que presenta —pero no de lo desconocido porque sería contradictorio. Por eso el hábito o condicionamiento *informático* le es afín, es decir la incertidumbre ante las cosas, y el *Indicador Trascendental* aquí resulta inverso y proporcional al cociente entre la Información y el Orden.

Con el Humor ocurre otro tanto. Si nos referimos específicamente a la risa, destacamos tres tipos de ella: la que le es propicia a toda burla, la de la alegría y aquella que está en función del accidente. Nos referiremos a la primera y tercera, que se encuentran en función del asombro entrópico, o comúnmente denominada "desgracia ajena".

Por ejemplo, el anciano no ríe porque ya nada le causa sorpresa, es decir, incertidumbre, y no tiene esperanza ni nada, y no recibe *información* porque ya "todo" lo sabe; y es por ello, asombrosamente, que la Información es sinónimo de entropía o muerte. En el niño es al revés y por eso ríe permanentemente y propugna *desorden* en la comicidad. También, por otra parte, todo chiste deja de ser gracioso si se le cuenta el final de antemano, o bien se lo repite quitándole espontaneidad, es decir, sacándole de una u otra manera el asombro, es decir, esa *información* que contiene.

También, como hipótesis, se piensa que Cristo no reiría debido a que difícilmente su ética repare en el daño a los demás. En cuanto a los vegetales y animales otro tanto, puesto que no tienen poder informático para hacerlo, salvo excepciones como el simio por su avanzado grado de intelectividad, y tal vez la hiena que aprovecha la entropía ajena.

El mismo Amor filial, conyugal, sanguíneo, etcétera, se funda también en estas características. En cuanto a la pareja, el Orden estaría dado por el símbolo equivalente al acercamiento que tenga el otro con respecto a uno, a la fidelidad que respete, etcétera; y la Información dada por la incertidumbre que uno encuentra en la otra persona; como lo es el arreglo de su apariencia, las atenciones que disponga, etcétera. Todo ello, como relación *ordenada a informada* es lo que nos *indicará* su Amor.

Esta presencia objetivizada del ser querido es, precisamente, la que se manifiesta como *indicación* ostensiva. Veamos con respecto a esto en lo que ha reparado Hobbes<sup>14</sup>:

"[...] deseo y amor son una misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también, con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto."

En lo social podemos ver el juicio estético de la moda, hoy, tan evidente en los países subdesarrollados como los latinos. En ellos la indumentaria a cobrado una gracia entrópica, es decir, de desorden que le quita lo vitalista, como fruto del desdén y magro poder adquisitivo en la compra de calidad. Arapos, ropas mal calzadas y cuando también sucias, son el *Indicador Estético* en estas sociedades. Es lamentable su contraste con los países de vanguardia del primer mundo.

En los medios de comunicación social tenemos otro ejemplo. Ellos trabajan sobre las noticias desgraciadas y de allí su rica audiencia. Esto es debido a que operan con Información, es decir, con incertidumbre o muerte. Si pretendieran sostenerse con la vida u Orden difícilmente tendrían éxito en un mundo como éste.

Así, la máxima sufí que dice: "Hay tantas verdades como corazones humanos", o bien esta otra oriental: "No existe lo bueno o lo malo si no se fija primero un propósito", o bien la occidental:

"Sobre gustos no hay nada escrito", cobran éxito al pensar que cada sujeto es un hábito de transcripciones *metafísicas* que le pertenecen, pluralizando con ello diferentes pensamientos holísticos.

Análisis posteriores en esta obra mostrarán que el llamado *espíritu* en un ser vivo corresponde a la unión de dos conceptos, a saber: el del *intelecto* y el trascendental del *sentir* interno, como también que el primero refiere al proceso de Información y el segundo al del Orden. De esta manera las cosas, cuando alguien se dispone a realizar un trabajo artístico se suele decir a sí mismo: "Aplicaré en ella todo mi *espíritu posible*", nos manifiesta que utilizará para ello la *potencialidad* aristotélica, como también aplicará lo *informático* al arte y *ordenamiento* a lo estético. Ambas cuestiones llevan, en sí, como demostraremos, la entropía y negentropía correspondientemente, es decir, la muerte y la vida en sí misma y que mora y apetece en todo ser vivo.

De todo lo dicho podemos devenir nuestra última expresión al efecto. Ea finalmente el *Indicador Trascendental*:

$$\text{Indicador Trascendental} = \text{Negentropía} / \text{Entropía}$$

o bien logarítmicamente

$$\text{Indicador Trascendental} = \text{Negentropía}_{[\log]} - \text{Entropía}_{[\log]}$$

Yendo aun más allá en nuestros conceptos, y sabiendo que toda entropía contiene tanto un *desorden* como una pequeña desorganización interna, podríamos decir que, en verdad, toda entropía o negentropía contienen, dentro suyo, y en sí mismas, al propio *Indice Trascendental*. Esto es, que la muerte conlleva vida y viceversa, como también que no existe la pureza de perfectibilidad ni en el ser vivo ni en el inanimado, es decir, que no hay perfección cósmica.

También se observa que este *Indicador Trascendental* es ostensivo de lo que se ha denominado y estudiado como axiología del *valor*. Tanto en Ética, Estética, Empatía, etcétera es este un concepto que puede aplicarse convenientemente a lo largo de toda la historia humana, pues, siendo de raíz *metafísica* por ser *trascendental*, sabemos que es inmutable, tal cual las normativas dadas en el inconsciente colectivo; sobre todo cuando se sustenta en la manutención de las especies.

Tal vez todos los *Indicadores Trascendentales* estén en función de instintos. Schopenhauer hace la justa interpretación<sup>26c</sup>:

"[E]l amor, que éste no es más que un instinto, sin otra mira que el hijo que ha de engendrarse. [...]"  
(Libro IV, cap. XLIV, p. 601)

"[...] La naturaleza no conoce más que lo físico; no conoce los principios morales, [...]" (Libro IV, cap. XLIV, p. 627)

Sabemos que la Información se puede transmitir y procesar. Bien, en cuanto al Orden ocurre lo mismo. Éste se transmite, se almacena, etcétera. Por ejemplo, para fabricar algo, arreglar algo, y demás, hace falta que el operario —biológico o no— tenga en sí mismo una cantidad de Orden igual al que pretende llegar, sino deberá contar con otra magnitud *ordenatriz* que se le sume —es decir, que lo ayude. O bien, al comenzar a hacer una tarea *ordenatriz* cualquiera (v.g.: limpieza, confección estética, etcétera) que nos era displacentera anteriormente, nos damos cuenta que ésta cobra gusto debido a que la hemos visto realizar en otra persona y nos transmitió el efecto.

Por estos motivos se sospecha que hay una equivalencia entre el Orden y la Información, más allá de lo que significa el *Indicador Trascendental* puesto que es éste más una consecuencia que una causa. Por ejemplo, el hijo de quien les habla vio una vez un cartel que decía: "PRESENTARSE PARA TRABAJAR (INÚTIL) PRESENTARSE SIN EXPERIENCIA.", y cuando reparó un poco mejor en el mismo lo distinguió bien: "PRESENTARSE PARA TRABAJAR (INÚTIL) PRESENTARSE SIN

EXPERIENCIA).", lo que implica que la medida de asombro que tenemos está ligada, de alguna manera, al *ordenamiento* del suceso.

Así, el sistema biológico relaciona y transfiere entre sí la Información y el Orden en los hemisferios cerebrales especializados a tales fines, y podríamos decir también para concluir, que procesa *cuantidades y medidas* del *Indicador Trascendental*.

## [↑ Bibliografía](#)

- 01 ABENTOFÁIL, Abucháfar: *El filósofo autodidacto* (1100-1185), trad. por Francisco P. Boigues, 2ª ed., Bs. As., Espasa-Calpe, 1954, pp. 62-65.
- 02 ANSELMO, Santo: *Proslogion* (1033-1109), trad. por Manuel Fuentes Benot, 5ª ed., Bs. As., Aguilar, 1970, cap. VII.
- 03 ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea* (-384/-322), trad. por Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., México, Porrúa, 1969, § 1115.
- 04 ARISTÓTELES: *Metafísica* (-384/-322), trad. por Marino Ayerra Redín, Bs. As., Tres Tiempos, 1982.
  - 04a Libro XIII, cap. 8, p. 190.
  - 04b Libro XI, cap. 9, p. 157.
  - 04c Libro XII, cap. 6, p. 168 (b03-b20).
- 05 ARISTÓTELES: *Lógica* (-384/-322), s/d, Libro II: *La interpretación*.
- 06 AUBENQUE, Pierre: *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, apuntes universitarios.
- 07 CARNAP, Rudolf: *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en A. J. Ayer: *El positivismo lógico*, México, F. C. E., 1965, cap. III.
- 08 CARPIO, Adolfo P.: *El sentido de la historia de la filosofía*, Bs. As., E. U. de B. A., s/f, cap. *El tema de la metafísica*, § 2, p. 320.
- 09 DESCARTES, René: *Los principios de la filosofía* (1644), trad. por Gregorio Halperin, Bs. As., Losada, 1951, SEGUNDA PARTE, § XVI, p. 44.
- 10 DÜRING, Ingemar: *Aristóteles*, trad. por Bernabé Navarro, México, Univ. Nac. Aut. de México, 1990.
- 11 EDDINGTON, Arthur S.: *La naturaleza del mundo físico* (1937), trad. por Carlos María Reyles, 2ª ed., Bs. As., Sudamericana, 1952, cap. IX, pp. 200-201.
- 12 FATONE, Vicente: *Lógica e introducción a la filosofía*, ed, rev. y ampliada por Francisco José Olivieri, Bs. As., Kapeluz, s/f, § 3, p. 277.
- 13 HARTMANN, Nicolai: *Metafísica del conocimiento* (1921), trad. por J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, 1957, t. I, TERCERA PARTE, Sección IV, cap. XXXIX, p. 361.
- 14 HOBBS, Thomas: *Leviatán* (1651), trad. por Manuel Sánchez Sarto, Mexico, F.C.E., 1940, PARTE I, cap 6.

- 15 HUME, David: *Investigación sobre el Entendimiento Humano* (1748), trad. por Francisco Romero, Bs. As., Losada, s/f, SECCIÓN SÉPTIMA, SEGUNDA PARTE, p. 120.
- 16 JUNG, Carl G.: *La interpretación de la Naturaleza y la Psique*, trad. por Heraldo Kahnemann, Bs. As., Paidós, 1984, cap. I, p. 28.
- 17 KANT, Immanuel: *Crítica del Juicio* (1790), trad. por José Rovira Armengol, Bs. As., Losada, 1961, PRIMERA PARTE, SECCIÓN SEGUNDA, § 57-58 Y 67.
- 18 KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón pura* (A 1781 y B 1787), trad. por Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.  
 18a A 11-14 y B 25-28  
 18b A 598 y B 626.  
 18c B XIV.  
 KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón pura*, trad. por José del Perojo, rev. por Ansgar Klein, 5ª ed., Bs. As., Losada, s/f.  
 18d pp. 164-166 (A 11-14 y B 25-28).
- 19 KRISHNAMURTI, Jiddu: *La libertad primera y última* (1958), trad. por Arturo Orzábal Quintana, 11ª ed., Bs. As., Sudamericana, 1983, cap. XVI.
- 20 LA METTRIE, Julien Offroy de: *El hombre máquina* (1748), trad. por Ángel J. Cappelletti, 2ª ed., Bs. As., Ed. Univ. de Bs. As., 1962, p. 71.
- 21 LOCKE, John: *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* (1690), trad. por Edmundo O'Gorman, Mexico, F.C.E., 1956, LIBRO SEGUNDO, cap. 17, § 1, 3, 7, 9, 13, 14.
- 22 POINCARÉ, Henri: *Ciencia y método*, trad. por M. García Miranda y L. Alonso, Bs. As., Espasa-Calpe, 1944, Libro Primero, cap. II, pp. 26-29.
- 23 RUSSELL, Bertrand: *Análisis de la materia* (1927), trad. por Eulogio Mellado, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1976, Parte Tercera, p. 396.
- 24 RUSSELL, Bertrand: *Nuestro conocimiento del mundo externo* (1914), trad. por Ricardo J. Velzi, Bs. As., Losada, 1946, cap. IV, p. 109.
- 25 SCHOPENHAUER, Arthur: *El Mundo como Voluntad y Representación* (1819), Madrid, Orbis Hyspamérica, 1985, vol. I, LIBRO TERCER, § 52, p. 87.
- 25 SCHOPENHAUER, Arthur: *El Mundo como Voluntad y Representación* (1844), trad. por Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As., El Ateneo, 1950, vol. II.  
 26a Libro II, cap. XVIII, p. 213.  
 26b Libro I, cap. XVII, p. 200.  
 26c Libro IV, cap. XLIV, pp. 601 y 627.
- 27 SPRINGER, S. P. y DEUTSCH G.: *Cerebro izquierdo, cerebro derecho* (1981), Barcelona, Gedisa, 1994  
 27a cap. 2, p. 51.  
 27b cap. 2, p. 56.  
 27c cap. 2, p. 58.
- 28 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* (1918), trad. por E. T Galván, Madrid, Alianza, 1973.

28a § 6.42, § 6.421.  
28b § 6.4311, § 6.4312.

---