

Algunas reflexiones sobre la interdependencia e independencia entre los principios del orden teórico y el fondo de la filosofía práctica-moral.

Por Harald [Holz](#) (Bochum/Münster - Alemania)*)

Indice:

Abstract (english)

Nota preliminar

- I. Introducción al tema,
- II. Acerca de un principio de validez absolutamente primario,
- III. Sumario breve del orden de la derivación de lógicas distintas,
- IV. Reflexiones adicionales a la derivación de diversos órdenes lógicos,
- V. Transición al orden práctico-moral: reflexiones fundamentales,
- VI. Reflexiones adicionales sobre la derivación de los grados siguientes de una lógica deóntica,
- VII. Resumen final: La interrelación entre los ordenes teórico y práctico-moral.

Abstract. - **I.** The topic of this paper is the interrelationship of the theoretical order, e. g. of the principles of understanding and knowledge on the one hand, and the practical life and its principles on the other. The main objection here dealt with is that of the fabulous natural fallacy which means the theoretical order has to be absolutely abstinent of the practical one because otherwise the autonomy of moral decisions will be entirely corrupted by alienating laws. - The refutation is that this may be true on the empirical as well as on the strictly ontological level - if one conceives ontology as a treatise of entities like transempirical atoms - ; however the position held here is of quite a different way. - **II.** The area on which these reflections are worked out is the realm of absolute theoretical values, better and more correctly: of the validities which enable all our thinking, our way of asking, our modes of being in doubts etc. to be of at least a minimal univocity so that there remains an elementary kind of argumentation possible at all. As the founding principle, a newly conceived mode of non-contradiction resp. identity as self-relationship is outlined of which the internal structure is totally formal so being able to found together the realm of formal logic and of fundamental argumentation of (and on) the principal level of thinking as such. This is called the horizon of a transcendental - not 'transcendent' (!) - principle. Together this horizon of first principality becomes evident as profoundly relational subsistence. - **III.** By the logical procedure of critical derivation, several successive levels of validity are traced out. In doing this certain well known old logical principles are sketched in a new way, so e. g. the principle of the ex-

*.- Quisiera dar las gracias a mi colegas de la Universidad Católica de Valparaíso, los Profesores Dr. M. Skarica, Dr. H. Ochoa, y a todos los estudiantes quienes han cooperado en mi prelección durante Octubre/Noviembre de 1999.

cluded third is amplified by that of an excluded fourth, fifth etc. The results are certain principles, in shape of certain fundamental sentences, of a first ranked necessity, apriority, further of the exclusion of formal absurdity as well as of the apriori possibility of plurality as such. In a subsequent step this plurality is worked out more specifically. Thus, a realm of objectives in their contingency, together with a correspondent one of reflexivity is opened up. At the same time the order of being valid as true, false, or also undetermined, is established. And, subsequently, an outline is also given of fundamental laws and rules of thinking objectively. - **IV.** The logical possibility at last mentioned, then, is more articulated in detail, that is in a more formalistic way. Together the difference to the traditional, i. e. mathematical, logic of likelihood is shown up. - **V.** The transition to the order of practical decisions and operations, in particular to moral life, is accomplished by the comparison of the respective propositions of first order which show at the same time a differential correspondence. There appears, on the respective levels of derivation, together a structural parallelism as well as the characteristic difference between theoretical and practical order. This is shown up in certain so-called formulas which make apparent the distance of the two orders. In doing so, the principle of the practical, i. e. at last the moral order, becomes evident as a strictly formal one but at the same time as something in procedure. In subsequent steps, then, the fundamental notions of human autonomy and human dignity are made evident. - **VI.** Here the next results are worked out, i. e. the possibility of human beings to have, and to act according to, as beings of conscience. Together the rule of being able to decide and to act consequently within the human community is derived in shape of the so-called 'golden rule' which is extended up to the realm of correlatively respected decisions of conscience of every human, i. e. personal, being. Together the fundamental values of morally good and wrong are finished off. Further, the parallelism also to the order of likelihood is sketched out showing that there is a big realm of more or less morally contingent operations. - **VII.** The systematically interesting consequence is that there is a certain, although totally formal correspondence in the structure of theoretical and practico-moral order although the difference in shape of a principle of processuality of the latter is maintained. However, in being absolute formal this enables exactly the order of moral practice to become extremely flexible. Thus, there is valid together a relationship of dependence and independence. The intermediating formal logic, thus, may be of coincidental character.

Nota preliminar.

Para caracterizar este proyecto en general, debo decir que no se trata de una investigación predominantemente histórica, sino que, más bien, el punto esencial será una reflexión sistemática. Por anticipando yo mismo interpreto las reflexiones siguientes como una contribución a la esfera de la filosofía Post-Neokantiana la cual puede caracterizarse por autores contemporáneos como, por ejemplo, Wolfgang [Cramer](#) (†), Hans [Wagner](#) (†), Martin Brelage (†), Werner [Flach](#), Peter Rohs, Hans Dieter [Klein](#), Wolfgang [Marx](#), Kurt W. [Zeidler](#) y yo mismo. Un movimiento paralelo, aunque más restringido en su concepción final, fue la 'escuela' de J. Maréchal, un círculo impreciso en el cual pueden ser nombrados André Marc (†), Karl Rahner (†), Hermann Krings, Joh. Bapt. Lotz (†), Emerich Coreth entre otros. Hoy, esta escuela ya no existe, sólo los Post-Neokantianos tienen alguna importancia, si bien son una minoría en el juego de la filosofía contemporánea. Además, el nombre "Post-

Neokantianos” no significa una referencia histórica en sentido estricto, se trata, más bien, de un grupo de filósofos que se sienten obligados para con la tradición en lo que respecta a preguntas clásicas, tanto de Kant y de Idealistas Alemanes, aunque tal vez algo menos respecto de estos últimos, como de filósofos Neokantianos, especialmente del período final, ya sea de una etapa de extenuación, por ejemplo, Rickert, Windelband, [Bauch](#) y otros, ya sea de una etapa de transición y transmutación, por ejemplo, H. Cohen, R. [Hönigswald](#), quizás también N. Hartmann¹. Sin embargo, cada uno de los antes nombrados como Post-Neokantianos han seguido su vía de un modo, más o menos, diferente y independiente.

I. Introducción al tema

Nuestra pregunta fundamental interroga por la relación entre el orden teórico y el de la vida práctica, esto es, el de la vida moral. En este lugar, pues, parece conveniente ahondar, al menos un poco, en el panorama de los motivos, porque las reflexiones de la identidad, la diferencia, etc., son muy importantes para nuestra pregunta inicial. Una de las razones para ello es que así se prepara un suelo para ciertas concepciones fundamentales de la ética. Por eso, en la primera parte me ocupo de la famosa falacia, conocida bajo el título de “falacia naturalista” de G. E. Moore. La argumentación es bien conocida: Si el campo de los entes naturales es estrictamente universal en su normatividad, también las acciones morales deben estar determinadas por este orden, al igual que las cosas y procesos de la causalidad natural en general. Entonces, libertad y moralidad llegan a ser imposibles. La tesis contraria, según Moore la única correcta, dice que las acciones morales, en tanto libres, deben ser totalmente independientes del orden natural. La consecuencia sistemática de esa conclusión es una divergencia muy profunda en el campo de la razón humana, incluso posiblemente la disociación de la naturaleza humana.

Históricamente uno de los abuelos de esa separación de ambos órdenes —el de la naturaleza física y el de la moralidad— es, como es bien sabido, I. Kant. Aunque éste intentó, en su filosofía, superar esta dificultad, sabemos que no tiene éxito en el logro de este propósito². Sin tratar este asunto con más detalle, se puede decir que la consecuencia histórica fue la siguiente: Si en ese esquema disociado se quita toda la aprioridad teórica —como es el caso posteriormente, en el siglo XIX— inmediatamente se obtiene la posición del empirismo o positivismo, porque entonces el orden moral con *todos* sus principios es comprendido por lo mismo que el orden natural. La consecuencia sería que desaparece la diferencia entre un orden racional y uno irracional. En el otro extremo se halla la filosofía de B. Spinoza, la cual, en verdad, representa un determinismo total, incluyendo la ética, aunque sus principios son expresamente metafísicos. Como es sabido, los ‘modos’ spinozianos funcionan como las últimas realizaciones de los ‘atributos’ —pensar y extensión— de la substancia misma. Ella obra siempre y en todo aspecto mediante los atributos en la realidad, dicho más correctamente: ella efectúa la realidad. Pero la substancia, como origen del atributo del pensar

1.- Cf. K. W. Zeidler, [Kritische Dialektik und Transzendentalontologie](#), *Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neokantianische Systematik*, R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels (Studien zum System der Philosophie, ed. P. K. Gloy, H. D. Klein, W. Schild, Beiheft 1), Bonn (Bouvier) 1995.

2.- Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. K. Vorländer, (PhB 41), Hamburg (F. Meiner) 1962, Vorrede 8; *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. K. Vorländer, (PhB 38) Hamburg (F. Meiner) 1974, (pag. orig. 162).

principalmente, no tiene ni siquiera la más pequeña libertad para tomar decisiones respecto de esto o de esto otro.

En ambos casos, en el naturalismo empirista y en el determinismo metafísico, la totalidad del mundo puede ser caracterizada por un esquema formal que sería: A (como absoluto) = A (como contingente), sea ese absoluto una instancia estrictamente física, o bien sea también metafísica. El ente contingente no es, en verdad, libre. En ambos casos nosotros nunca tenemos la oportunidad real, i. e. *de ser*, de actuar de uno u otro modo. Consecuentemente la finalidad en ambos aspectos no existe³. La objeción pertinente parece ser la siguiente: Si me encuentro decidiendo: “yo quiero esto, ahora, y no quiero aquello, y lo quiero así porque lo quiero así y no lo otro ni de otro modo”, entonces estoy, según mi conciencia, en el nivel de mi conciencia misma, inmediatamente en una relación conmigo mismo como tal. Esa relación es de estructura autorreferencial, aun cuando no tan expresamente articulada como sería deseable. Es un hecho que precisamente esa relación misma, como tal, en la estructura de su validez nunca se la ha explicado suficientemente, ni por parte del empirismo ni por parte del determinismo metafísico; siempre se buscan razones en cuanto a las condiciones antecedentes, etc., pero nunca entran en un análisis del acto inmediato mismo como ejercido⁴.

Para entrar mejor, pues, a la disposición del problema quisiera volver al esbozo de la problemática tal como la encontramos en Kant, y quiero explicar brevemente la pregunta central de Kant que interroga por la aprioridad sintética, que es históricamente, como es sabido, la que interroga por la posibilidad del juicio sintético *a priori*. Normalmente se pregunta por “aquello”, es decir por contenidos objetivamente determinados. Pero debemos aquí dar un paso más radical, preguntar cómo eso de preguntar como tal es posible. Con una pequeña transformación podemos caracterizar esa pregunta como la pregunta que interroga por las condiciones estructurales de una cosa misma como tal, esto es, por las condiciones relevantes de lo preguntando como tal; se trata, pues, de ‘preguntar por el preguntar’. Desde otro punto de vista, eso no es nada más que buscar la posibilidad del preguntar como tal. La aprioridad de esta pregunta consiste en que el ejercicio de lo preguntando de esta manera trae consigo mismo al menos dos aspectos constitutivos, esto es, primero, que se trata de una autorelación como tal y, segundo, que la posibilidad de ella misma presupone una esfera en razón de la cual sólo por ella ese ejercicio fue posible. En otras palabras, hay que considerar la estructura de lo preguntando como un potencial que hace posible la explicación de lo implicado. Lo implicado es precisamente: ¿Cómo es, según su estructura, el preguntar posible *per se*? Y la respuesta en forma de ese potencial es, a la vez, la razón necesaria y suficiente de eso mismo por lo que se pregunta⁵. Además, y más precisamente, esa condición necesaria y

3.- Cf. por ejemplo: Spinoza, *Ética, pars prima*, axioma 32: "*Voluntas non potest appellari causa libera ...*" - Se puede añadir que la noción de necesidad o, respectivamente, la de posibilidad es la misma que en la escuela estoica de Mégara. A propósito, N. Hartmann también estuvo obligado con esa tradición.

4.- Históricamente, parece importante también otra línea del problema: Se trata de la famosa querrela de la compatibilidad de la libertad humana con la omnipotencia divina que se extiende a través de la historia de la teología cristiana y la cual ha encontrado una cierta cima durante la escolástica del barroco, en particular en España. Los partidos en disputa fueron, como es sabido, los Molinistas y los Bañezianos. No quisiera profundizar este problema. Basta con haber indicado que tampoco la teología cristiana ha hallado, a decir verdad, una solución satisfactoria.

5.- Cf. E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1961, esp. 115 – 117. - Mi comentario: cf. en: H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik, Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik* (Walberberger Studien, philos. Reihe 1, Bd. 3), Mainz (Grünewald) 1966, págs. 72–77. Yo mismo he tratado ese problema en H. Holz, *Der Begriff des Absoluten in seiner Beziehung zur Dialektik bei Hegel*, Pullach 1957 (no publicado), págs. 65–69, esp. 66: Allí indico que 'en tanto' (aleman: "insofern") algo es para mí consciente, en una proposición, eso está presente en mí a la vez como conciencia „formal“, y pág. 90, not. 330: Allí noto que Hegel nunca ha comprendido el fenómeno de lo preguntando como tal en su relevancia formal.

suficiente es la posibilidad, generalmente, de una respuesta como tal, principalmente, no naturalmente, de esta o aquella respuesta. Pero ese potencial estructural no se conduce como una idea platónica, sino que funciona inmediatamente como un horizonte principal totalmente inmanente (a ese ejercicio). A la vez, también se ha rechazado la objeción del llamado “tercer hombre”, el famoso argumento que aplaza la razón última indefinidamente. ¿Qué es, pues, precisamente el aspecto o el momento que garantiza la identidad de la intencionalidad del preguntar mismo, a saber, como formal? A primera vista se llega a decir que es una identidad profundamente dinámica, es decir, una totalidad una e idéntica en tanto es posible y (!) actual. Y aún, además, es una relación ejercida, la cual es a la vez idéntica (como formal) y dinámica. Pero en esta su función es estrictamente formal. La consecuencia es que esa condición formal y *a priori* no tiene un contenido más concreto como tal.

¿Sobre qué aspecto puede esa estructura ser llamada también ‘sintética’? Para responder esto, consideremos brevemente el ejemplo de la causalidad. Dada la sucesión de los fenómenos nuestro entendimiento busca la unidad que, según ciertos criterios, lleva las series de impresiones desde el océano de caos o absurdidad a un orden, por el que constituye por primera vez un objeto ordenado. Así, pues, de esto han resultado los atributos característicos de la antes llamada dialéctica: una totalidad, la cual comprende en sí misma identidad (formal) y diferencia. Además, la misma estructura enseña también un orden serial según ‘anterior’ y ‘posterior’. En resumen, podemos decir que aquí el material fenoménico deviene ordenado según una regla no-fenomenal o transfenomenal, porque lo no-ordenado como tal y *de suyo* nunca se podría ordenar. Pero eso la capacidad de sintetizar aparece como absolutamente indispensable.

Con este breve desarrollo ya hemos entrado en otro problema famoso: la pregunta que interroga por una fundación racional última, es decir, necesaria, suficiente y, si es posible, exhaustiva. Dejemos el último caso como está. Pero bajo el título general de nuestra temática, la fundación racional última de nuestros conocimientos como verdaderos o no etc. es inevitable, incluso es el único punto del cual depende toda nuestra certeza intelectual y existencial, teórica y vital. Respecto a nuestra temática fundamental, esa disposición significa la pregunta: ¿De qué modo, de qué manera se articularía el orden práctico-moral frente a una tal certeza principal teórica? ¿Debemos suponer una independencia total de los órdenes uno de otro? ¿O debemos aceptar que la esfera práctico-moral depende totalmente de la esfera de la certeza teórica? ¿O se puede dar una tercera posibilidad, entre las antes citadas? Veremos que la tercera vía sería la única que permite evitar contradicciones que agravan el problema⁶.

6.- Recorro a mis obras anteriores a esta ponencia, por ejemplo: *Philosophisch-logische Abhandlung, Entwurf einer transzendentalen Erkenntnistheorie*, Bern-Frankfurt (M)-Nancy-New York (Peter Lang) 1984; *System der Transzendentalphilosophie im Grundriß*, 2 Vol., Freiburg-München (Karl Alber) 1977; *Immanente Transzendenz*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1997; *Allgemeine Strukturologie, Entwurf einer transzendentalen Formalphilosophie*, 2 semi-vol., Essen (Die Blaue Eule) 1999, en particular el primero semi-vol. – Last not least, para una introducción breve y clara creo puede ser recomendado mi *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. erw. u. durchges. Aufl., Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1991.

II. Sobre un principio de validez absolutamente primario

El próximo paso será una explicación breve del suelo en el cual basamos nuestra investigación y del cual arrancamos. En manuales anteriores, en particular escolásticos, habitualmente la noción de ‘ser’⁷ es declarada noción generalísima. Más recientemente, y bajo el influjo de M. Heidegger —pero no sólo de él— al menos en las lenguas griega, latina y alemana, se sabe de una alternativa más actual: *einai*, *esse*, *sein*⁸; pero dejemos esas cosas como están. En cambio, se puede alegar una objeción en forma de pregunta: ¿Son las nociones de la identidad, de la unidad correspondiente o de la validez, es decir, de la certeza principal y universal, son esas nociones, en verdad, nada más que derivaciones del contenido del ‘ser’? ¿Por qué tiene el ‘ser’ su identidad como tal noción, o su unidad, su validez?, por cuanto la noción de “alguno” generalmente debe intentar también el ser, y viceversa; esto último al menos desde una perspectiva fenomenológica.

Si ahora volvemos la vista atrás y traemos de nuevo la pregunta por la identidad ante los ojos, teniendo presente, en particular, la filosofía spinoziana —porque aquella parece indicar mejor la estrechez del determinismo físico o metafísico—, entonces podemos diagnosticar la insuficiencia en la noción fundamental, es decir, en la noción de la identidad en tanto ésta es la íntima estructura de la noción de substancia. Como es sabido, la famosa definición de Spinoza es: “*Substantia appello id, quod est in se et per se concipitur...*”⁹ ¿Qué es lo más característico de esta definición? Creo que se puede constatar que la substancia o el Absoluto es un “algo” (*id quod*) cuya noción es últimamente fundamental para todo el sistema. Añadiría que aquella definición aparece simplemente como una afirmación. Es válida de parte de la definición. En ninguna parte de la *Ética* se puede ver un análisis intrínseco. Especialmente el “... *per se concipitur...*” funciona como una intuición, es decir, con la evidencia de una intuición intelectual. Spinoza no da una argumentación demostrativa. Pero, en favor de Spinoza, se podría recordar a la tradición. Ya Aristóteles ha definido en su *Metafísica*: “*hypokeímenon légetai to kath’oti esti kath’auto*”¹⁰. Ya en Aristóteles el contexto argumentativo fue que el *suppositum* (*hypokeímenon*) esencialmente no depende de ningún otro en su ser. Pero me parece que ya en el tiempo de Aristóteles la parte central de la definición, el “*kath’auto*”, respecto al ser es nada más que la constatación de un hecho, no obstante, la función de ese hecho es cumplir la función de último punto referencial, y esta función es legítima. Como he indicado, creo que la parte central de esa definición, tanto la de Aristóteles como la de Spinoza, aunque la de Aristóteles es más exacta, implica la noción de la identidad ya antes mencionada, es decir la de una *cosa* como tal. Con otras palabras, ello, “*id quod*”, insinúa una tautología según la fórmula: “A es A (A = A)” y basta. No tiene lugar un análisis interno de aquello que da la razón intrínseca a la posibilidad de esa tautología¹¹. Más bien aparece como algo opaco.

7.- Latín: ‘ens’, francés: ‘l’etre’, inglés: ‘being’, alemán: ‘seiend’, griego: ‘on’.

8.- En inglés *to be*.

9.- *Ethica*, pars prima, def. 3.

10.- Cf. *Metafísica*, VII, 1, 1028 a 30, 32 ss.; VII, 3, 1028 b 36 ss.; 1029 a 8 ss., 27 ss.

11.- En un breve **excurso** quisiera señalar la particularidad específica de la noción latina ‘ens’, griego: ‘on’, alemán: ‘seiend(es)’. Todas estas nociones se refieren a algo dado como tal, sin embargo, de un modo que es, en comparación con la intención transcendental, bastante fenomenológico. Objeto de este aspecto es el ‘ens’ como un resultado, que es en sí mismo perfecto. Nunca se trata, en este aspecto, de las razones por las que resulta este ‘ens’. Ya se ha dicho que la razón primera sería el ‘esse’, (griego: ‘einai’, alemán: ‘sein’). Ahora bien, es correcto sostener que este término considera el ‘feri’ como tal del ‘ens’. Pero el ‘esse’, ‘ser’, ‘einai’, ‘sein’ etc. es nada más que una indicación respecto de cuál es la mejor dirección, sin que sea aún un paso en esa dirección. Solamente al pasar señalo que también los filósofos de la ‘escuela católica de Heidegger’ —según un dicho de E. Przywara—, los ya mencionados K.

Si preguntamos, ¿qué se puede aducir, sin embargo, a pesar de ese estado, a favor de esa opacidad? Se podría indicar, en mi opinión, el horizonte nocional de ‘cosa’ o, más general, de cosidad¹² o también de ‘algoidad’¹³. La orientación fundamental que es implícitamente dada con este horizonte nocional parece ser una mirada al mundo que percibe todas las entidades del mundo y el mundo mismo solamente bajo la condición de ser perfecto, o también de resultado completo. La perspectiva de los procesos intrínsecos, no ‘físicos’ en sentido de la física como ciencia moderna, principalmente, no está de ningún modo presente en esta orientación. Por estas razones pareció necesaria una visión nueva y más profunda. Como punto de partida, pues, parece perfilarse una concepción que precede a todos los contextos fenomenológicos —o incluso fenomenalistas—, puramente ontológicos (u ónticos). Tal concepción, por lo tanto, puede ser sólo la explicación que se ha ejercitado en el nivel de *validez* como tal.

Al analizar este estado del problema de modo más exacto, constatamos que precisamente estas determinaciones nocionales, como identidad, unidad, validez etc., **no** se explican más que como momentos estructurales del ‘ser’ (o siendo). Es muy fácil demostrar que el ámbito de estas nociones es, al menos en extensión, igual a la del siendo (el *ser*). Y el viejo dicho: “*ens et unum convertuntur...*” etc. aparece como una confirmación ya de la época escolástica. Porque un ‘ser’ sin identidad, unidad etc. sería un no ser como tal. ¿Cómo, pues, se llega explícitamente a la reflexión de la identidad misma y como tal? No se requiere nada más que extraer la consecuencia de lo ya reflejado en el contexto del análisis del preguntar: La pregunta por el preguntar ya ha mostrado una autoreferencia¹⁴; ahora sólo es necesario demostrar lo que está implicado en esa autoreferencia como tal. Precisamente descubrimos en ella la estructura de la identidad formal como tal.

Si buscamos, pues, una definición suficiente, encontramos usualmente fórmulas como las siguientes: $A = A$, A es A ¹⁵, de las cuales ya Hegel se ha mofado¹⁶. Pero he de ofrecer otra fórmula mucho más satisfactoria, según creo, la cual contiene, a la vez, aspectos tanto de la identidad y de la necesidad, como de la validez; dicho más correctamente, esas nociones coinciden recíprocamente en la fórmula que se propone, que es una fórmula o definición totalmente dinámica. El modo como esa coincidencia se establece es como sigue: “**Algún (A) cualquiera, en tanto —como tal— (A), es (i. e. vale como) necesariamente el tal (A)**”¹⁷. Vemos que ésta es una relación que se desarrolla desde un término *a quo* “cualquiera”, mediante la autoreferencia al término *ad quem* de certeza y necesidad lógica. Pero

Rahner, M. Müller, J. B. Lotz y otros, se deslumbraron ante el uso heideggeriano del término ‘*sein*’. Creían ver una analogía del término de Heidegger con la noción tomasiana del ‘*esse*’, e. g. del ‘*esse subsistens*’ en las obras de Tomás de Aquino. Han omitido, o pasado por alto, la diferencia muy profunda entre el punto de partida de Heidegger y el de Tomás. Cf. a este respecto Wolfg. [Marx, Über das Märchen vom Ende der Philosophie](#), *Eine Streitschrift für systematische Rationalität*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1998, esp. págs. 78–115; H. Givsan, *Heidegger. Das Denken der Inhumanität, eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1998; el mismo: *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den „Fall Heidegger“ korrumpieren lassen*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1998.

12.- Dinglichkeit, Dinghaftigkeit

13.- Etwasheitigkeit

14.- Selbstbezüglichkeit

15.- Por ejemplo B. Russell cita la primera fórmula, pero es sólo un representante de la ‘*opinio communis*’. Pero Cf. también la nota 23 del presente trabajo.

16.- Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Ed. G. Lasson, Leipzig (PhB 56), 1923, Vol 1, pág. 81, Vol. 2, págs. 28–31. Por lo demás, no comparto la opinión de Hegel.

17.- NB. El ámbito del ‘ser’ es igual con el del ‘valer’. Una elaboración más detallada se halla en mi publicación: [Immanente Transzendenz](#), Würzburg, 1997, cap. 4º, págs. 77–102: *Ein Nukleus transzendentaler Formalintuitionen: Über Binnenstrukturen philosophischer Letztbegründung*.

precisamente el todo de esa relación se establece, a la vez, en su validez, es decir, en un momento uno e idéntico de ella es inmediatamente conocida como válida. Y ese conocimiento se da tan solo si la totalidad del acto mismo ‘cognoscente’, o del ejercicio del conocer, llega de ser ‘completado’ (o ‘perfeccionado’).

Ofreceré un esbozo de la pareja negativa de esa definición. Ya Aristóteles, como es sabido, establece en su *Metafísica* la definición de la imposibilidad de la contradicción ejecutada: "Es imposible que algún A respecto a tal A mismo pueda ser a la vez (tal) A y no (tal) A"¹⁸. Como se ve fácilmente la intención de la definición afirmativa y de la negativa es estrictamente idéntica. (Y la noción de esta identidad misma es la consecuencia de la intencionalidad que es común a ambas definiciones).

El resultado de ese conocimiento es, en el nivel de una lógica de orden, absolutamente primero, esto es, se ha establecido, a la vez con esta coincidencia, una reciprocación.—es decir una reciprocidad *in fieri*— la cual funciona como el término *a quo* del acto de coincidir por parte de los aspectos de ser idéntico, único, necesario, válido y de totalidad; de los cuales el estado completo no es otro que esa coincidencia misma. Pero, según otra perspectiva tenemos en esta fórmula, a la vez, el inicio principal de una lógica de validez, la cual es una lógica estrictamente filosófica aunque a la vez formal. La piedra angular es el aspecto, o momento, lógicamente *modal*, esto es, la disciplina que normalmente se establece después de las otras disciplinas lógicas, como la lógica de enunciados o de predicados. Pero aquí el aspecto modal funciona fundamentalmente como el aspecto primario.

Creo que las consecuencias son muy importantes tanto para el orden teórico como también para el práctico, tanto metafísico (por así decirlo) como ético. Consideremos esto con mayor exactitud. Nos aproximamos al problema, en un primer paso, fenomenológicamente. - El próximo será una reflexión, en sentido estricto, sobre la validez. En una *primera* aproximación, la proposición “Algún A...” etc. se ejercita en tres fases: la primera comienza con un término que refiere una posibilidad universal o, mejor dicho, una ‘cualquieridad’ universal. En el ámbito de este término nada parece que sea fijado, todo es posible, sea positiva-, sea negativamente, sea de modo afirmativo sea de modo negativo. Así, por ejemplo, no está excluida la duda universal, sea ésta metodológica sea respecto al contenido. Sin embargo, el ejercicio de la proposición exige una consecuencia. - Por eso, el *segundo* pasaje contiene el punto más central y fundamental: la *reflexividad funcional* de la primera parte en el giro: “en tanto... (*insofern...*)”, con la continuación: “... como tal...”. Este “en tanto” significa, en la forma de esa reflexividad, nada menos que la *autoreferencia primera* de todo nuestro pensar y reconocer. Porque de repente aparece un aspecto absolutamente nuevo, que la ‘cualquieridad’ inmediatamente elimina del todo y, a la vez, establece inevitablemente el inicio de una estructura, la cual, en virtud del paso siguiente —el cual funciona como una *ilación*—, termina todo el proceso: Este *tercer* paso es sólo la explicación de todo lo que ha sido ejecutado hasta ahora, es la evidencia operativa de la *necesidad* más principal, es decir, de la inevitabilidad absoluta. Por eso, en el ejercicio del contenido de esa proposición acontecen a la vez varios ejercicios. Primero, al ser aceptada la posibilidad más ilimitada se ha transformado a su extremo contrario. La dimensión o la perspectiva lógica de la posibilidad ha transformado, también, a su extremo contrario. Y, a la vez, se abre una perspectiva totalmente nueva, en tanto ya no es de ninguna importancia el aspecto de algunas

18.- Met. III, 3, 1005 b 18–23, y también 4, 1007 b 19 ss. En suma, si se lee los textos específicos de Aristóteles en su *Metafísica*, i. e. III, cap. 4, con sorpresa se constata que ha desarrollado los argumentos esenciales contra el escepticismo, válidos hasta hoy, hace aproximadamente 2400 años.

cosas, objetos determinados etc.; más bien la única determinante funcional del fin de este ejercicio es la 'validez', la validez de todo el contenido que es enunciado por esa proposición.

Si abarcamos con la vista el todo como ejercido, podemos verificar dos trayectorias. Una trayectoria es de forma lineal y se desarrolla por las tres fases hasta el fin de la evidencia completa; y esa evidencia misma no es de ningún modo extranjera. La otra trayectoria refleja el todo ejercido, confirma la inquebrantabilidad de la agudeza constitucional que se ha establecido como el conocimiento del todo mismo (de esta proposición) en su validez.

Con eso hemos entrado en la reflexión de la validez en sentido estricto. Esto puede ser mejor explicado al considerar la objeción muy familiar que dice: "Todo lo antes explicado, concedido, sin embargo, la autoreferencia que se ha reclamado en la argumentación anterior esencialmente no es completa y no puede ser cierta de ninguna manera. Esto porque la autoreferencia completa necesariamente debe incluir el origen de esta reflexión como total. Pero esto es imposible, porque esa reflexión misma demuestra siempre, en tanto es de un sujeto reflexionando, que exactamente esa parte (por así decirlo) del sujeto en donde esa reflexión misma tiene su origen, nunca puede ser comprendida como los actos terminados con cualquiera de sus contenidos específicos"¹⁹. El punto decisivo de la réplica obliga a demostrar el momento de validez como tal en su función argumentativa. Primero, la pretensión de que es necesario, para esta argumentación, establecer una comprensión exhaustiva de los contenidos de lo pensando, y esto especialmente respecto al origen *genético* de ese conocimiento, esta pretensión, no ha sido, de ningún modo, el propósito de esta reflexión. Y, en verdad, cumplir esa intención es imposible. Pero éste no es, en suma, el punto decisivo. Este consiste, más bien, en el conocimiento de que el contenido de esta proposición, en el estado final de 'haber ejercido' la intención misma, es la totalidad de evidencia de validez (de ese contenido) como tal: *Que* [en latín: *quod...*, en alemán: *Daß* (!)...] el contenido " ... en tanto... " etc. " ... *es* (vale como...) necesariamente...": exactamente ese, y no otro, es el punto angular. Pero la validez de ese conocimiento, en verdad, es de carácter holístico, aunque el núcleo principal simplemente es algo que la evidencia debe conducir hacia la modalidad y hacia nada más.

Pero se ve que aquí queda establecida una noción, una concepción de identidad, que es fundamentalmente diferente de la que fue establecida en el contexto del empirismo o también del spinozismo. Y así hemos alcanzado de nuevo un aspecto ya antes enunciado: de hecho se realiza una *coincidencia* tanto de identidad como de evidencia (operativa), tanto de validez como de necesidad proporcional. Esta coincidencia se constituye (por así decirlo) desde dentro, esto es, esos aspectos nocionales de validez recíproca e interdependiente de estos aspectos constitucionales, funcionan como una co-relacionalidad originaria, o como una 'relación (co-) relacional'. Por eso, dicho en pocas palabras, aquí se tiene, en realidad, el punto de partida absoluto para establecer el orden universal de todo nuestro pensamiento. Y esta lógica se llama *lógica de validez*'. Las consecuencias, tanto para el orden teórico como para el orden práctico-moral, han de ser distintas.

Queda todavía por determinar más precisamente en qué sentido ese conocimiento se puede llamar *absoluto*. Evidentemente esta noción no se puede pensar en términos estrictamente ontológicos. Lo que se intenta, más bien, es la perspectiva gnosceológica, esto es, ese principio de una certeza infranqueable funciona como el punto angular ineludible para la totalidad del pensar como tal. Evidentemente esta certeza coincide inmediatamente con la validez proporcional, es decir, con la evidencia operativa ya antes mencionada.

19.- Esta argumentación parece asemejarse a la que se ha aplicado en la matemática de los números infinitos numerables. Siempre queda un resto que no se puede abarcar. A propósito, ya Schelling ha hecho esa observación en uno de sus primeros escritos. Esta objeción ha sido repetida hasta hoy con frecuencia.

III. Breve sumario del orden de derivación en lógicas distintas

Para explicar los próximos pasos de la transición hacia la perspectiva mencionada, es necesario, por último, exponer ciertos aspectos sobre los cuales se desarrollarán los principios que siguen a continuación. En esta parte seré más conciso²⁰. En particular se tratará de la transición del orden fundamental y proporcionalmente formal al orden en un nivel sistemático que es de un nivel más materialmente objetivo.

(I) Los aspectos fundamentales, i. e. constitucionales, de la lógica de validez **primaria** sobre el aspecto formalmente modal —que es sistemáticamente fundamental como se recordará— se pueden resumir en las tres proposiciones siguientes:

(1.1) El **principio de la necesidad** de un principio primario como tal, lo cual es absolutamente necesario tanto formalmente como respecto de la determinación de una validez.

(1.2) A la vez es válido el **principio de la identidad** tanto formal como absolutamente.

(2.1) Inmediatamente conexo, porque se deriva por una ilación inmediata, es el segundo principio, el **principio que excluye un otro**, o un **segundo**, como tal.

(2.2) Considerado más materialmente, lo anterior es equivalente con el **principio de la exclusión del absurdo formal** como tal, es decir de todas las vías de contradicción²¹.

(3) Además, de las últimas proposiciones se sigue un tercer **principio**, cual es **la posibilidad de un otro, o segundo**, en un **aspecto** modificado, respectivamente **diverso**.

Consecuentemente, el carácter de las nociones, tanto de la identidad y de la certeza, como de la formalidad, parece también co-modificado. En este lugar es conveniente recapitular o, más bien, explicar la derivación del tercer principio. El orden de las ideas se desglosa como sigue: El principio nombrado en primer lugar —"A, en tanto A, necesariamente A"— ha de ser explicado, según el orden o según la validez, como una **relación** estructuralmente **subsistente**. Esto no obstante que ya vimos que en esa 'relación' misma se incluía inmediatamente un momento de 'algo' en sentido generalísimo. Este momento funciona, como vimos también, como una *conditio sine qua non*, pero como una condición, mientras que la relación, es decir como principio estructural de su validez, funciona como una razón en sentido muy estricto. La diferencia es, como es sabido convencionalmente, que la condición funciona como una causa pero a) de tal modo que lo causado todavía está en una relación activa con su causa y b) esa causa misma tiene también una relación proporcional con su resultado, mientras que la razón, en sentido estricto, designa una causa que de ningún modo depende de su resultado en su función como causa misma²². Si se pregunta por el carácter de la aprioridad, la respuesta debe ser la siguiente: precisamente esta relación como subsistente funciona no de otro modo que como la identidad ejercida misma, no es sino esa necesidad

20.- Para una explicación más detallada cf. mis libros ya mencionados anteriormente: *Philosophisch-logische Abhandlung*, especialmente cap. V: *Der Übergang zur logischen Pluralität*, págs 42–56, y en, *Allgemeine Strukturologie*, I semi-vol. I – III, cap. 19, pág. 65, y cap. VII, págs. 125–145.

21.- No hace falta indicar que aquí no se trata de la noción existencial del absurdo, como, por ejemplo, la expuesta por J. P. Sartre y otros.

22.- La distinción tiene una dilatada tradición, sin embargo, no podría verificar los orígenes de los términos lógico-técnicos. Se puede suponer que ya Aristóteles los ha utilizado. Cf. además e. g. F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (1910/11), reimpr. Zürich (Diogenes) 1980, Vol. I, págs. 92-97; J. M. Bochenski, *Formale Logik* (Orbis Academicus, Vol. III, 2), Freiburg i. Br. (Herder) 2. Ed., 1962, págs. 134, 157 s., 219 s., 252.

como ejerciéndose, es decir, en su “llegando a ser necesariamente”. Pero el aspecto único constitucional es aquello de lo que se origina la validez como tal, y absolutamente nada más. Con otras palabras, el atributo fundamental es el principio *in fieri* que funciona, a la vez, como el inicio y el fin del todo. Este contexto puede legítimamente designar la **aprioridad**. Por eso se puede decir, por consiguiente, que el todo mismo de esa relación y de su 'algo' funciona como una *polaridad intrínseca*. Esto es, los términos se constituyeron (cuasi-) 'temporalmente' al principio, pero se constituyeron posteriormente respecto a la relación misma de la validez como tal. Esta relación sólo ha originado el todo como evidencia válida en el fin, el cual es ejercido por la relación misma. Pero en este sentido se puede designar el momento de ese 'algo' como un componente funcional "*sensû materiali*". Además es irrenunciable, porque sin este momento toda la relación respectiva carecería del fundamento de un valor real, es decir, no valdría 'en verdad'.

Todo el discurso, sin embargo, se muestra como la explicitación de un método bien conocido en la filosofía clásica, es decir, el método **transcendental**. Este método se puede caracterizar, en nuestro contexto, como la reflexión respecto de las presuposiciones, las cuales funcionan como razones de la posibilidad interna, i. e., del modo de autorelación de esa forma, razones que son, *a la vez*, (también) determinadas desde otro, es decir, no son (también) autoreferidas.

Pues, para la derivación del otro orden de la lógica de validez, el momento mencionado aparece en su función como un cuasi-material de la máxima importancia. Es decir, nuestra atención, o más correctamente dicho, nuestra intencionalidad, fija ahora este momento como central. Esto significa inmediatamente también la modificación de todo el contexto respecto a nuestro tema. Si, pues, restringimos nuestra atención a este 'algo' en general, entonces *ya hemos* llegado a nuestro nuevo foco. Más bien, hemos llegado en tanto este foco —es decir, el de nuestra atención intencional— se concentra en este momento, o aspecto, de 'algo' en general, aun cuando la perspectiva generalísima y también formalísima de este aspecto ya ha desaparecido. Este 'algo', en su generalidad, no tiene la universalidad de la formalidad del principio primario en tanto ejercido, siendo sustituido por uno nuevo. Esto permite la concepción de ese algo mismo, en su 'algoidad', como general, en tanto que esa concepción sea posible en su categoría, es decir como *plures* o 'muchos algos' como tales. De este modo surge por primera vez la **pluralidad** como tal, es decir, en el contexto inmediato de la noción de 'algo' como principio.

La consecuencia inmediata es que la estructura correspondiente se aplica a la noción y al contexto de la identidad misma. Inmediatamente vemos que la identidad se ha vuelto plural, es decir, la identidad de muchos (*plures*) conduce a una disipación de esa identidad misma; resultan muchas identidades, si bien de un nivel secundario. Porque, además, la determinación fundamental de la noción nueva de algo fue 'ser cualquiera', su 'cualquieridad'; respecto a esto se ha de decir lo siguiente: el ámbito de esa nueva pluralidad debe ser infinito —al menos extremadamente indefinido—, sea en sentido cuantitativo, sea cualitativo.

En virtud de este análisis, me parece, hemos alcanzado otro nivel, i. e. el **segundo** nivel de la lógica de validez en general. Y nuevamente podemos constatar una correspondencia con la estructura formal. Esta se articula también en un contexto de tres principios, pero ahora en el segundo nivel al que hemos llegado. Y se puede definir del modo siguiente:

(II) La lógica de validez en el segundo nivel:

La lógica de validez de segundo orden se articula a partir de tres aspectos lógicamente constitucionales, los cuales pueden formarse de la siguiente manera:

(1.1) El **principio del ser dado** —no-contradictoriamente— de un **segundo** como tal que es también estrictamente universal.

Eso "dado" es principalmente la 'cosidad' o 'algoidad' antes mencionada como no-contradictoria. Con otros términos:

(1.2) Por esto es constituido el orden de **consistencia de alguna cosa**, cualquiera que sea. Evidentemente, se trata de la consistencia intrínseca incluida en la noción misma de la 'cosidad' o 'algoidad'. Pero se ha atenuado la necesidad de que cada uno sea tal 'algo', cada uno tal 'cosa'.

(1.3) Es decir, en tanto estas cosas u objetos, en general, se desarrollan como alternativas entre sí, si bien estas son necesarias, o uno u otro, son intercambiables, con lo cual *por primera vez* **la contingencia** es establecida como tal.

(2) Se sigue de esto el **principio** sistemáticamente correspondiente, el famoso principio **de tercero excluido**. Mientras que, según el primer principio del nivel primario de la lógica de validez, el criterio respectivo fue el aspecto generalísimo de ser (lógicamente) no-absurdo. Ahora el criterio correspondiente en segundo lugar es la conformidad de la consistencia. Ésta funciona como un aspecto formal respecto a los **contenidos** más concretos de la "cosidad", es decir, se refiere al modo como están (o se conducen) las cosas como tal entre sí mismas. Este modo abre un esquema de la conformidad o, también, de la no-conformidad de un **juicio** que se puede mostrar con el siguiente esquema:

(a.a) Ser, estar, conducirse, como tal: respecto a un entendimiento \cong verdadero: V^+
(afirm.)

(a.b) No ser, no estar, no conducirse, como tal: respecto a un entendimiento \cong verdadero: V_- (negat.). Y es válido

(b.a) Ser, estar, conducirse: no como tal: respecto a un entendimiento \cong falso: F^+
(afirm.)

(b.b) No ser, no estar, no conducirse: no como tal: respecto a un entendimiento \cong falso: F_- (negat.).

(3) El próximo paso consiste en derivar el **principio de la posibilidad de un tercero** en un aspecto **modificado**.

Y, otra vez, consecuentemente, el carácter de las nociones tanto de la consistencia y de la no-contradicción, como de la necesidad correspondiente se comodificarán nuevamente

Esto significa que la concordancia o la conformidad sistemática del nivel anterior otra vez modificado se restringirá a sí mismo, a saber, el carácter de ser totalmente determinado sería atenuado nuevamente.

Además, esbozemos, pues, en un resumen, cómo tiene lugar la transición del segundo nivel al tercer nivel mediante una derivación estructuralmente análoga, o mejor dicho, correspondiente, a la de la transición del primer nivel al segundo. La noción decisiva era la noción de *determinicidad*²³ completa o exhaustiva. En su función de mediación esa *determinicidad* correspondía analógicamente a la de 'algoidad' de la primera transición o derivación. La noción, pues, de esa *determinicidad* se demostrará como un medio para la siguiente derivación, en tanto contiene el momento de la determinabilidad, la cual llega a ser continuamente, especificándose más y más en la dirección de una pluralidad más idónea para el mundo concreto, es decir, parece un aspecto nuevo de la misma posibilidad. Por eso, en el orden, o nivel, anterior, el ámbito de las relaciones lógicas fue completo, en tanto todas y cada una de estas relaciones fue exclusivamente o verdadera o falsa. Como trasfondo del principio de ser no-contradictorio, la 'proporcionalidad' de ser contrario —verdadero o falso— era exhaustiva; no se permitía un tercero.

23.- no: *Bestimmung*, sino: *Bestimmtheit*: (determinicidad)

Pero justamente ahora la noción misma de 'ser determinable' ha de ser movida de nuevo al centro de nuestra atención. Por eso se origina un nuevo foco. Con-secuentemente la contrariedad de verdadero y falso ya no es considerada como com-pleta, sino que se ha extendido a un tercer momento, o aspecto. Consideremos, pues, más precisamente esto. Este aspecto adicional a las determinaciones anteriores de verdadero y falso puede ser determinado solamente como no siendo ni el uno ni el otro, sino la negación de ambos. Sin embargo, esta negación no es en todo aspecto universal, sino que es determinada, es decir es determinada respecto al ámbito de objetualidad²⁴ y especialmente respecto a las posibilidades en ella incluidas. Todavía se puede explicar esta nueva funcionalidad en el reino de estas posibilidades de otra manera. Si consideramos la temporalidad en un cierto ámbito, los entes son siempre futuros, y quizás nunca sean reales, consecuentemente no son tampoco nunca suficientemente determinados, como ocurre con todo lo que está bajo la condición de "quizás". Y, consecuentemente, nosotros podemos decir que solamente un evento futuro como tal sería o bien *real* o bien *no real* o bien, de modo muy minucioso, *no no-real*. En tér-minos de una lógica de predicados eso mostraría, por ejemplo, una triplicidad de pre-dicados posibles:

Verdadero	- V
Falso	- F
Indeterminado	- J

Resumamos, pues, todas las reflexiones últimas. El resultado es por consiguiente:

(III) La lógica de validez de tercer orden contiene tres principios formales más, es decir:

(1) El **principio que permite pensar** —no-contradictoriamente— **un tercero** como tal.

Es decir es una principalidad **de lo posible** como tal. Esta posibilidad debe ser entendida correctamente: Esto tercero es un *horizonte*, no es esta o aquella cosa. Pero, aunque sea un horizonte, lo es para opciones alternativas plurales. Por lo tanto, de nuevo, también la noción de posibilidad como tal ha sido modificada a partir de la disyunción anterior. Aquí se abre una región lógica de muchas perspectivas, cada una de estas perspectivas contiene muchos contextos suficientemente determinados como para juzgar esas posibilidades.

(2) El **principio del cuarto excluido**. Este cuarto sería algún "posible" que fuera incompatible consigo mismo. Pero hay que precisar: tales estructuras son nociones quiméricas, es decir, nociones cuyos componentes serían disparatados.

(3) El **principio de la posibilidad** de un **cuarto**, pero bajo un aspecto **modificado** o diverso. No obstante, por otra parte, tal es la perspectiva de una fantasía ilimitada que es de no poca importancia, en particular para la literatura y las bellas artes.

Notabene: En un sentido estrictamente lógico, no parece nunca previsible un fin para tales derivaciones. Sin embargo, eso sería construir algo así como un esquema formalístico, y nada más. Tal vez, una lógica de validez de un cuarto nivel, con —por ejemplo— un quinto excluido etc. podría ser formalísticamente del todo pensable. Quizás el término extremo que reflejaría esto sería, en ese contexto, la noción de inconsistencia o absurdidad lógica, en tanto las estructuras internas de las posibilidades estrictamente lógicas se aproximan continuamente a un límite que formalmente, en sus distinciones intrínsecas, llega a ser cada vez más abierto. Por eso la misma distinguibilidad tampoco puede durar.

24.- *Gegenständlichkeit*

IV. Reflexiones adicionales a la derivación de diversos órdenes lógicos

Sin embargo, parece también posible otro aspecto. Porque ya en el contexto del nivel o del orden de la lógica bivalente —y si fue pensable allí sin contradicción, entonces *a fortiori* debe serlo en el tercer nivel— son también posibles algunos sistemas más restringidos. Porque no existe ninguna objeción para tratar todo esquema o todo sistema de manera más restringida, según el modelo de la noción del 'algo' antes mencionado, es decir, como 'algoidad'. Esto quiere decir lo siguiente: parecen pensables no sólo cosas singulares y sus predicaciones, sino también contextos complejos de ellas y de esas predicaciones. La consecuencia es que son posibles sistemas lógicos, más restringidos en este aspecto, donde también pueden funcionar lógicas con más de dos valores de verdad. Y para tales contextos sistemáticos restringidos valen también las reglas del grado siguiente derivadas de la lógica de validez. Y aquí parece posible el siguiente esquema (siempre presuponiendo que es excluida la alternativa):

- Juicio A es verdadero (V):
- o Juicio B es verdadero (V):
- o Juicio C es verdadero (V).

Consecuentemente, parece pensable:

- si $A = V$, entonces B y $C = F$, y
- si $B = V$, entonces A y $C = F$, y
- si $C = V$, entonces A y $B = F$, ... etc.

Si el primer término es falso, se sigue análogamente (si $A = F$, ... etc.).

Esto significaría el esquema una lógica tri- o poli-valente.

Además, existen evidentemente aún otras combinaciones. Así es posible que:

- Si “ $A = V$ ”, entonces “ $B = F$ ”, y “ $C = V$ ” (o bien),
- “ $B = V$ ”, entonces “ $A = F$ ”, y “ $C = V$ ” (o bien),
- “ $C = V$ ”, entonces “ $A = F$ ”, y “ $B = V$ ”,

o también es posible que en lugar de último 'V' funciona también el componente lógico indeterminado (J). Y en ese caso se lo tratará análogamente, pero con otros valores veritativos.

El ámbito de los objetos respectivos, pues, como ya se ha dicho, el ámbito de cosas *plures*, es esencialmente más concreto. En contraste con estos modos, los de una lógica de validez de tercer orden o nivel pueden ser ejemplificados como sigue:

a) El primer ejemplo famoso es de Platón en su diálogo *El Sofista*. Allí la noción buscada del sofista se ha alcanzado mediante un procedimiento de análisis bivalente, cuya serie permite finalmente detener el malhechor²⁵. Por eso se puede constatar que existe un modo lógicamente bivalente, cuya serie se ordena como una jerarquía o pirámide que se consigue analizando tanto las nociones como las conclusiones que se siguen a partir de éstas. El término lógico técnico griego es “*diairesis*”. Lo peculiar de ese contexto es que por una serie jerárquicamente escalonada de silogismos (ya mencionados) es abolido el semblante de una lógica polivalente en favor de una pirámide de bivalencia exclusiva.

b) Otro ejemplo es la lógica, bien conocida, de la probabilidad, la cual se extiende entre cero (0) y uno (1). Los casos válidos posibles son aquí —entre 1 y 0— de 'uno' hacia $n \rightarrow \infty$, es decir literalmente innumerables²⁶. Pero aquí esto no puede ser analizado mayormente.

25.- Cf. en el diálogo la primera vuelta, ca. 3 - 12, 218 b 5 - 224 e 5, y la segunda en caps. 44 - 52, 259 d 9 - 268 d 5.

26.- Como es bien sabido uno de los primeros lógicos que ha fundado esta lógica, junto a otros, fue J. Łukasiewicz.

c) Un ejemplo aún mejor para nuestro propósito, en tanto concierne a una lógica estrictamente trivalente, es el ejemplo de la batalla naval ya tratado por Aristóteles²⁷. *Por una parte*, el problema no parece tan profundo si es que se lo ve epistémicamente. Entonces, sobre la presuposición de la contingencia de todo contexto, se abre la vía a la lógica trivalente, en tanto lo ahora juzgando es: o el hecho será, o no será, o es incierto. La dificultad, *por otra parte*, es más profunda si se interpreta en el aspecto óntico. Las condiciones de posibilidad como tal de la cosa problemática misma son, en realidad, confusas. Para el punto temporal estrictamente presente el evento contingentemente futuro puede ser pensado como una constelación preparatoria que es tan compleja y, por eso, estructuralmente tan confusa que se puede legítimamente decir: Eso o será, o no será, pero ambos posibilidades son *igualmente* (!) contingentes, es decir, no necesarias. Por eso, respecto al estado de las condiciones presentes, el juicio siguiente es completamente legítimo: Ello será, o bien no será, o bien es —en sí mismo— indeterminado; lo último no es ni verdadero ni falso, pero **tiene** una relevancia como tal, con respecto a la realidad de esa cosa *in fieri* misma²⁸.

Sin embargo debemos distinguir: *Por un lado*, vemos las lógicas bien conocidas tri- o polivalentes según el número del modo de la predicabilidad: $M \text{ é } p \vee q \vee r$ ($v \text{ s } v... \text{ etc.}$). Ya en nuestra vida cotidiana utilizamos tales modos, en particular en contextos más o menos triviales y, en todo caso, vagos²⁹. En este marco con el número creciente de las decisiones posibles también se diluye en cierto modo, recíprocamente, el grado correspondiente de posibilidad. Pero el que se diluya es consecuencia de tal aumento. No obstante, aquí se trata de la noción de posibilidad en su carácter inmediatamente formal como tal, que, con el nivel creciente, pierde su determinación grado por grado. La razón necesaria y suficiente es, por consiguiente, de una complejidad que es acrecentada por la función formal, es decir por la 'condición-formal-de-la-posibilidad' de esta noción de la posibilidad³⁰.

En resumen, se puede decir que la estructura más general corresponde a la de las siguientes fórmulas: de la necesidad, de un nivel de índice 'n'; de la imposibilidad, de un nivel

27.- Cf. *De Interpretatione*, cap. 9, 18 b 23 ss., 19 a 30 ss.

28.- Es claro que en el trasfondo están aquí las modernas teorías del (así pretendido) 'caos'. Se puede pensar que el trazado de las condiciones no sólo es confuso para un observador, sino que también ese trazado mismo ofrece una estructura que, aunque dinámica, es tal *re ipsa*, es decir es objetivamente indecible. La razón suficiente sería en este contexto la falta de tiempo suficiente. O en cambio: Si no es el tiempo, no existe tampoco claridad suficiente.

29.- Cf. especialmente para una lógica de contextos 'confusos' U. Blau, *Die dreiwertige Logik der Sprache. Ihre Syntax, Semantik und Anwendung in der Sprachanalyse*, Berlin-New York 1978. Un caso diverso, sin embargo, es la lógica de lo impreciso (fuzzy logic), fundada de L. Zadeh. El tema de esta lógica no es la probabilidad, sino la posibilidad, y puede ser caracterizada como una teoría muy precisa de lo impreciso.

30.- En las discusiones de hoy se puede frecuentemente leer la definición siguiente —o semejante—: "A es A", resp. "no-A es no-A" (N. I. Kondakow, <dt.> *Wörterbuch der Logik*, 2 neubearb. Aufl., Leipzig (VEB Bibliogr. Inst.) 1983, pág. 208). Como he dicho esta definición es simplemente tautológica. La definición siguiente sufre de un defecto parecido: La identidad significa que todo objeto es en esa relación (bivalente) solo respecto a sí mismo, formalísticamente: Si $n(F)A$ y $m(F)A$ y $n \equiv m$, entonces A es idéntico (Kuno Lorenz en: *Enzykloädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. de J. Mittelstraß y otr., Vol 2. Mannheim-Wien-Zürich (Bibliogr. Inst. -Wissenschaftsverlag) 1984, pág. 189 ss.). También esta definición ya presupone la noción del objeto, es decir, de un mundo objetivo absolutamente universal. No se hace la pregunta por la condición intrínseca, i. e. por la estructura válido-lógica (*geltungsgisch*), de la posibilidad, precisamente de esta noción misma. Eso es un índice de la restricción del marco de orientación, que es principalmente pragmática. - Cf. también nota 10 en lo precedente.

de índice 'n+1'; y de la posibilidad de este último (n+1) sobre algún otro aspecto. Sin embargo, el contenido de niveles superiores será cada vez menos distinto³¹.

V. Transición al orden práctico-moral: reflexiones fundamentales

Después que nos hemos familiarizado con el contexto sistemático y gnosceológico, ya es hora de dar por lo menos un esbozo de un orden, en parte proporcional, pero, a la vez, relativamente autónomo, del orden de la **moralidad** en general. Para decirlo brevemente, esa proporcionalidad consiste en un esquema también, más o menos, formal y deductivo, que es, en cierto sentido, paralelo al esquema teórico respectivo. Esta proporcionalidad entre el horizonte teórico y el práctico-moral se vuelve muy clara si se tiene a la vista el esquema paralelo. Y por eso ruego que se me perdone, si ahora intento ser tan conciso y sucinto como sea posible. Por eso introduciré inmediatamente el esquema sistemático.

El paralelismo de los órdenes que se corresponden:

Teórico

Práctico-moral

En el 1^{er} nivel:

~

Noción(es) fundamental(es):
Identidad formalísima,
relación subsistente

Las nociones fundamentales son:
una identidad en proceso *),
subsistencia final **):
la plenitud de sentido ejecutándose³².
Lo contrario sería: el nihilismo práctico o también el
escepticismo absoluto, los cuales se contradirían si fueran
practicados.

*) El principio fundamental de toda moralidad humana se puede formular como sigue:

“Si vale: '**A, en tanto A**, es necesariamente A', y
si también vale: eso uno e idéntico A, en tanto A, **no es totalmente A**,
entonces esto A debe necesariamente llegar a ser totalmente A.”

Por consiguiente, se origina un **proceso** de A, y entonces ya estamos autorizados a constatar que A es, como tal, exactamente ese proceso: a saber, en tanto A no podría llegar a ser el mismo en cuanto a sí mismo, sino que se ejecutaría en ese proceso y en tanto ese proceso.

NB. Lógicamente esta conclusión se puede nombrar ilación (en latín, *illatio*)³³.

31.- Como consecuencia de lo dicho se puede estimar que por ejemplo la cuasi-lógica —más correctamente: la ilógica— de sueños y de la subconciencia en general, se lograría en alguna parte de los niveles de cuarto o quinto grado.

32.- (“... *das sich vollbringende Sinnvollsein überhaupt...*”) Cf. mi publicación: *Fundamentalhumanismus*, Bern, Frankfurt (M), New York, París (Peter Lang) 1990, cap. 5. (págs. 65-74): allí ensayo explicar la noción de 'sentido' más precisamente.

33.- La ilación no necesita un silogismo perfecto, porque la evidencia (operativa) del tránsito del primer conocimiento al segundo se ejecuta inmediatamente. No obstante, la validez del conocimiento conclusivo es igual que la de un silogismo normal. (Una famosa, aunque controvertida, ilación es atribuida a Des-

Existe un viejo dicho que nos puede hacer reflexionar respecto de esta sección, “el bueno es ejecutado por el mismo, el malo, no obstante, no”. La razón adecuada, según nuestra construcción del orden de las ideas, es que no se debe olvidar que el 'ser-en-proceso', que es la esencia existencial del hombre, constituye una verdadera identidad. Entonces se puede concluir: como en el orden teórico la identidad en proceso es algo que se está ejecutando subsistentemente, así en el orden práctico-moral la totalidad de la identidad proporcional es tal que también tiene su validez práctica en cuanto se está proporcionalmente ejecutando. El principio fundamental es que esta identidad en su subsistencia, en tanto inmediatamente procesual, es una procesualidad estrictamente inmanente. Pero esa subsistencia misma, en tanto a la vez idéntica y procesual, funciona también como la estructura fundamental de la totalidad del deber primario en el orden práctico-moral.

Abreviemos, pues, esto y constatemos: Si “A” es un hombre, éste es, en tanto hombre, necesariamente en proceso, este proceso afecta el hombre en su esencia como tal, es decir, en su 'ser hombre'. Por siguiente **el hombre** como tal, es decir, en su esencia misma, **es necesariamente un 'ser-en-proceso'** o simplemente un “proceso”. Pero eso significa que la esencia del hombre, como tal, es una *relación* (como ya he dicho). Y frente a esta constatación no debemos olvidar, como hemos ya explicado, que aquella relación de identidad primaria fundamental es una relación subsistente. No es nada más que la aplicación de esta definición más profunda al ser del hombre: "A en tanto... etc., necesariamente... ", es decir: El hombre, *en tanto* hombre, necesariamente ... hombre". Esto no es una tautología, sino que significa: un hombre, cualesquiera que sean las diferentes situaciones y circunstancias —sea en su existencia feliz o totalmente infeliz, etc.— este hombre posee, *en tanto* hombre, un carácter inseparable y indestructible, el 'ser-hombre', como origen de aquel imperativo que es el íntimo centro de su esencia concreta: "¡Ese hombre, *en tanto* es hombre, *debe* necesariamente *ser*, o resultar, *totalmente* hombre!" Por cuanto, la esencia del hombre es nada más, y nada menos, que este imperativo. Y la identidad que es de este modo constatada es la identidad relacional o, también, la relación idéntica. Para el hombre, esto es anterior a todo otro aspecto, en cuanto a los contenidos de una constelación esencial más dinámica. Y también en todos los órdenes o niveles derivativos, ese carácter de subsistencia relacional se mantendrá firme, aunque en cierta manera cada vez más restringido. Y así podemos también obtener otra conclusión: el hombre es un proceso subsistente o una subsistencia procesual, aunque de manera restrictiva, esto es, respecto de esa subsistencia misma³⁴.

***) La noción de *subsistencia final* está unida de modo estrechísimo, por una parte, a la de relación subsistente³⁵ y, por otra parte, a la aplicación de ese contexto al hombre, es decir, a la estructura esencial de su existencia como tal. Aquí, en esta constelación del orden de las ideas expuestas, surge la noción de sentido como una nueva idea central.

Consideremos, ahora, la noción de *sentido* como tal, es decir, en nuestro contexto, en su aspecto más fundamental. ¿Cómo puede ser determinado más precisamente en su intención? La definición más general del fin es, como es sabido: aquello por lo cual algo es o llega a ser³⁶. Se debe precisar que no se trata de alguna causa externa, sino de la razón intrínseca, mejor aún, de la razón inmanente en la 'cosa' respectiva. En nuestro contexto esto significaría que el término *ad quem* coincidiría con el fundamento mismo de ese término. Más

cartes, respecto a su constatación: "*Ego cogito, ergo sum.*" *Principia philosophiae* (1644), p. I a, 7. (Trad. alemana de A. Buchenau (PhB 28), Hamburg Meiner) 1955, pág. 2 ss.)

34.- Quiero evitar el término "substancia" porque este término está demasiado cargado por la historia de las ideas. Por eso prefiero el término más neutral "subsistencia".

35.- Cfr. III (1) anterior.

36.- En latín: *id, cuius ratione aliquid est vel fit*, en alemán: *Das, um dessentwillen etwas ist oder geschieht*. Cf. en Aristóteles, *Met. IV. 2.*, 1013 a33: "τό τέλος ... 'εἰ τί τό 'ου 'ένεκα".

precisamente, la esencia humana, la cual **es** y **se ejecuta** como el proceso señalado anteriormente, es bajo este respecto, nada más que ese término *ad quem* en tanto es intentado, es decir: el '*finis in fieri*'. Por consiguiente, existe en este caso una cierta coincidencia de dos aspectos constitucionales según, y en tanto, son en acto (*quatenus sunt actû*).

Pero todas estas consideraciones son todavía insuficientes respecto de la determinación del sujeto humano, porque la polaridad interna de la definición del hombre sigue siendo válida: es un proceso, pero es tal que lo es, también, de una identidad subsistente. De esta argumentación se sigue que la estructura de la esencia humana, es decir, existencialmente (!) considerada, es en principio un ente que es respecto de su estructura, al menos en la perspectiva de la autoreferencia, igual a la identidad primaria y principal ya mencionada anteriormente. Por consiguiente, esta identidad, aunque es de un ente en proceso, es de la misma validez que la identidad que fue definida como relación subsistente de validez. Por eso el hombre también puede ser definido como relación subsistente, aunque esa relación, en su modo, o forma, de ser ejercitada, no es perfecta. Pero, respecto a su finalidad —presupuesto que el fin sea alcanzado alguna vez— la estructura existencialmente esencial ahora funciona, al menos en su núcleo, como totalidad.

La manifestación de esta constelación estructural es que el hombre, como sujeto que se ejercita en su subjetividad, cuenta con la evaluación de sí mismo, la cual se extiende hacia el horizonte del mundo como un todo universal, —ya I. Kant formuló su conmoción frente a la infinitud del universo con las palabras: " ... *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*"³⁷. El punto decisivo, sin embargo, es la propia autodeterminación —fenomenológicamente de manera espontánea— que realiza el hombre frente a tal horizonte, como algo que es, al menos, de igual, o mayor, valor que el universo con todos sus principios, cualesquiera que éstos sean. Esta **autoevaluación**³⁸ espontánea, la cual no cambia nada de esa fundación transcendental (la condición intrínseca de la posibilidad... etc.), es la raíz de la dignidad específicamente humana.

Mirando, sin embargo, con una mayor precisión hacia esta autoevaluación, vemos que su suelo fundamental es la **reflexividad** humana como tal, porque en ninguna otra parte se halla esta autoreferencia en el *modo* de estarse autorefiriendo a sí mismo de manera que, inmediatamente, en ese momento se origina (α) un saber (β) del saber que es, inmediatamente a la vez, capaz (γ) de saber del saber reflexivo: sé de mí mismo y sé que sé de mí mismo.³⁹ Es esta autoreferencia múltiple, pues, la que hace al sujeto capaz de establecer una diferencia igualmente fundamental que implica, del mismo modo, una *distancia* principal del sujeto con respecto al mundo. Inmediatamente con esta distancia, no obstante, surge también el estado subjetivo del ejercicio de una independencia, con otras palabras, surge un estado de libertad, absolutamente primario, frente al mundo. Y, precisamente, la combinación de estos aspectos o momentos constitucionales de esa subjetividad reflexiva *es nada más que* la autoevaluación. Para no ser mal entendido debo señalar que esta autoevaluación es una estructura que, como tal, es capaz de ejercerse sobre sí misma (por ejemplo, en tanto ahora reflexiono sobre esta reflexión).

Se podría preguntar, ¿de qué modo esta autoevaluación, con su fundamento en la autoreferencia en virtud de la relación subsistente, se ejercita en concreto? Ciertamente no de modo inmediatamente subsistente como tal, porque eso sería una relación subsistente de

37.- "... el cielo estrellado encima de mí y la ley moral en mí mismo." *Krit. der prakt. Vernunft*, Beschluß (pag. orig. 288).

38.- *Selbsteinschätzung*.

39.- Esa constatación se no refiere al estado empirico del '*hic et nunc*' concretamente, sino al modo general de la 'condición humana', lo que implica naturalmente la potencia de reflexir. Pero, para la naturaleza del hombre es esencialmente adecuada de reflexir (concretamente).

modo absolutamente subsistente como tal. Eso sería el (o un) Absoluto como tal. Más bien la relación subsistente del ser humano ejercita su subsistencia de modo contingente, no obstante que esta noción (de la subsistencia) verifica estrictamente su contenido o su 'noema'⁴⁰. A propósito, esto explica el que, y el por qué, nuestra reflexividad sea, por cierto, capaz de conocerse a sí misma, pero ese acto, en tanto se ejerce en nuestra conciencia, se comporta como un accidente. Por lo tanto es claro, psicológicamente, que un ser subsistente en sentido perfecto no se ha de encontrar en ninguna parte. Sin embargo, este aspecto psicológico, por el hecho de fundarse en el orden de validez, depende también, por sí mismo, de ese orden, y no sería capaz de funcionar de otra manera que como lo hace.

Aún, si se echa una segunda mirada, se puede decir que el sujeto, en tanto se autoevalúa, acaba por *asumir* la identidad —subsistentemente relacional— por sí y para sí como pretensión de sí mismo. En cierto modo, pues, el sujeto se interpreta como un ente 'contingentemente absoluto'⁴¹. Y en exactamente esa constelación consiste su **autonomía**.

Por eso, la **dignidad humana** puede ser definida como subsistencia (relacional), aunque contingente, que, y en tanto que por sí misma, por una parte, se conduce con libertad tomando una distancia respecto al mundo total y, por otra parte, a la vez se conoce autoevaluándose como autónoma. Y esta dignidad es la fuente de los derechos humanos en general⁴².

Quisiera retomar la noción de sentido de la existencia humana, de un modo más estricto. Teniendo a la vista lo que he dicho inmediatamente antes, se puede dar la definición siguiente (de manera un poco aristotélica): sentido de la existencia humana es "... la posesión de sus posibilidades" por un sujeto "... en forma de su realización", o, lo que es equivalente: "la posesión de sí mismo" de un sujeto "... de tal modo que se ordene a la realización de sus posibilidades." Esta posesión se puede definir, en este contexto, como el 'tener' alguna cosa en razón de una pretensión legal. Tal pretensión existe, si existe un 'deber' respecto a esa cosa, lo cual solamente es capaz de ejecutar aquél que es él mismo en razón de él mismo. La noción de la respectiva legalidad es fundamental. Con esto se presenta nada más que la constelación de la identidad relacional: algo es lo mismo, *en tanto* es necesariamente sí mismo. Un ente reflexivo, como es, precisamente, el hombre, en tanto vive ejercita (ejecuta) inmediatamente la pretensión de llegar a ser sí mismo en cuanto sea posible, cual es la perfección existencial. Y eso es nada más que lo ya dicho brevemente antes, la esencia del hombre⁴³ es ser un ser en proceso.

40.- Esto no es tan extravagante, la tradición clásica, por ejemplo, la escolástica de la Edad Media, conoce muchas nociones distintas de substancialidad resp. de subsistencia. Después de terminar este manuscrito llegó a mis manos el libro de H. [Wagner](#), *Die Würde des Menschen, Wesen und Normfunktion*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1992. Fue de gran importancia para mí el que Wagner, aunque hemos lo hayamos hallado independientemente uno de otro, también haya ensayado fundar la dignidad del hombre en la reflexividad. A diferencia de Wagner, yo digo que la dignidad no consiste exclusivamente en la reflexividad como tal, sino que esta (reflexividad) es la manifestación incondicional de la dignidad humana.

41.- He explicado esta problemática en mi publicación: [System der Transzendentalphilosophie im Grundriß](#), 2 vol., Freiburg/München (Karl Alber), 1977, vol. I, 373, vol. II, págs. 35, 49, 182.

42.- Este punto es de gran importancia porque, por ejemplo, los animales merecen respecto en un cierto grado, pero no poseen derechos en sentido estricto como los hombres; sólo en tanto los animales poseyeran reflexividad genuina, podrían pretender derechos.

43.- Cfr. H. Holz, *Fundamentalhumanismus, Variationen zum Thema einer Umwertung der Werte*, Bern/Frankfurt (M)/New York/Paris (Peter Lang) 1990, pág. 66.

VI. Reflexiones adicionales sobre la derivación de grados siguientes de una lógica deóntica

Aún está pendiente derivar el segundo grado de la lógica de validez práctico-moral o deóntica. Como anteriormente se hizo, también ahora se expone primero el esquema y luego se dan las explicaciones.

El paralelismo de los órdenes que se corresponden:

Teórico	Práctico-moral
En el II. ⁰ nivel:	
Nociones fundamentales: Consistencia como tal: según la regla: $\begin{cases} V_-^+ \\ F_-^+ \end{cases}$ Multiplicidad como tal: de cosas, etc.	~ La ' conciencialidad ' ⁴⁴ como tal *) La pluralidad de sujetos prácticos c. t.: según el criterio de: $\begin{cases} \text{bien (B),} \\ \text{mal (M),} \end{cases}$ y nada más.
La consecuencia inmediata fue: La crítica de relaciones entre la multiplicidad de 'cosas' ⁴⁵ según el criterio de Vy/o F.	~ La evaluación ⁴⁶ de relaciones respectivas según el criterio de B y/o M. De este modo se obtiene la regla de oro ⁴⁷ o la interdependencia práctico moral **.

*) **NB.** Es de la máxima importancia tener presente que el ser moral, principalmente y en general, aun más allá de la derivación de algunas reglas que norman el comercio moral entre diversos sujetos, tiene su principio primaria y principalmente en la subjetividad, como fue explicado inmediatamente antes. La noción sobre la que se sostiene esta aserción es la de autonomía. Esto no quiere decir que los otros sujetos no existan o no sean moralmente importantes, sino que, más bien, se hace abstracción, *metódicamente*, de la pluralidad concreta de los hombres como sujetos morales⁴⁸.

) **NB. La '*regula aurea*', como prefiero decir en latín, tiene la peculiaridad de que vale desde un principio, vale ya a partir de la orientación fundamentalmente moral del hombre en

44.- *Gewissen-haben-überhaupt.*

45.- *Dinge, Gegenstände.*

46.- Aquí se trata de una evaluación que se refiere principalmente al otro, no a sí mismo, respetivamente, en realidad, al sí mismo mediante del otro.

47.- *Regula aurea.*

48.- En este lugar se podría recordar a I. Kant y también F. W. J. Schelling, quienes constataron que el "interés en general" produce la moralidad, en este sentido el 'Yo' tiene la tarea de representarse más allá de lo finito (en lo infinito). Cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1799), Ed. Felix Meiner, Hamburg, 1959, § 4, (pág. orig. 10). Respecto a Schelling cf.: Obras completas, ed. del hijo K. F. A. Schelling (1856 - 61), o ed. de M. Schröter, repr. München (Olms) 1958 - 66, vol. I, págs. 435 ss. J. G. Fichte, en cambio, defiende que la conciencia (*Gewissen*) es necesariamente algo, por consiguiente: "das unmittelbare Bewußtsein einer bestimmten Pflicht", cf. *System der Sittenlehre*, (1798), ed. M. Zahn, (PhB 257), Hamburg (F. Meiner) 1963, 169 (pág. orig. 173).

general⁴⁹. Por consiguiente, fue un malentendido muy profundo de Kant el que estimara que esta regla era válida solamente respecto de operaciones o de acontecimientos empíricos. Y, sin embargo, esta *regula* sería válida en esta comprensión, aunque se la haya condenado por no ser idónea para servir como fundamento principal de la moral. Pero el horizonte del problema en Kant fue muy estrecho. Se puede afirmar que en el mismo momento en que alguien acepta la pluralidad de sujetos morales en general, reconoce también la estructura de la '*regula aurea*'.

Una definición idónea, formulada como un juicio condicional afirmativo, podría decir como sigue: "Si quieres ser proporcionalmente apreciado en tu conciencia por otro cualquiera, debes apreciar la conciencia del otro tal como quieres ser apreciado por él". La formulación negativa correspondiente sería: "Si no quieres ser mal apreciado por otro cualquiera, no debes mal apreciar al otro". Pero en la forma más general las relaciones posibles serían las siguientes:

(A) Según el modo de reciprocidad completa:

(a) **Yo** recibo de ti 'B', por lo tanto **tú** debes recibir de mí, también 'B', a cambio.

Yo recibo de tí no 'M', por lo tanto **tú** debes recibir de mí, también no 'M', a cambio.

(a.a) **Yo** te doy 'B', por lo tanto **tú** debes darme también 'B', a cambio.

Yo te doy no 'M', por lo tanto **tú** debes darme también no 'M', a cambio.

(B) según el modo no recíproco:

(b) **Yo** recibo de ti 'M', no obstante, **tú** no debes recibir de mí también 'M', a cambio.

Yo recibo de ti no 'B', no obstante, **tú** no debes recibir de mí también no 'B', a cambio.

(b.b) **Yo** te doy 'M', no obstante, **tú** no debes darme también 'M', a cambio.

Yo te doy no 'B', no obstante, **tú** no debes darme también no 'B', a cambio.

Se puede preguntar si el esquema está completo. Este no parece ser el caso porque, por ejemplo, no son tratadas las relaciones correspondientes del 'yo' o del 'tú' con el 'nosotros' o 'vosotros', como tampoco lo son las relaciones entre personas, como yo y tú etc., con instituciones. Pero para nuestra intención el esquema anterior es suficiente⁵⁰.

Son importantes, también, otros dos aspectos implícitos en esta regla. El *primero* es el siguiente: las potencias de un hombre, que están ordenadas a la realización de sí mismo, no deben combatir esencialmente una contra otra en uno y el mismo hombre. El *segundo* sigue inmediatamente del precedente: la realización existencialmente esencial de un hombre no debe contradecir o dañar otras realizaciones respectivas de otras personas. La razón es fácilmente evidente: porque cada uno de los sujetos humanos tiene por naturaleza la misma pretensión de tener su propia conciencia y de proseguir su sentido personal de modo de intentar, y ejercitar, el "dominio de sí mismo"⁵¹.

Esta perspectiva implica, además, como consecuencia, que el primer tema de la regla "*aurea*" es el de **reconocerse** uno al otro como sujetos humanos, esto es, como entes que tienen cada uno *conciencia* de tal. Sólo en un paso subsiguiente ese reconocimiento se refiere a las *acciones* de esos sujetos, las cuales son empíricamente reales, concretas. Porque el hombre, como un ente corporal-espiritual, no puede proseguir su fin esencial de ningún otro modo. Otra vez, pues, el criterio de bien y mal se ha concretado, porque todo lo que un sujeto humano haga por dañar a otro sujeto, respecto al *sentido* antes explicado, es **malo**, y todo que haga por ser útil o ayudar, respecto del mismo sentido, es **bueno**.

49.- *Moralische Grundeinstellung überhaupt.*

50.- Cf. texto referido en la nota 43 precedente, en particular cap. 7, págs. 89-110.

51.- En alemán: *Selbstbesitz.*

Puede ser muy útil comparar nuestra concepción de los principios de la moralidad con la concepción de Kant. Más exactamente, esto significa compararla con su famoso imperativo categórico, especialmente con la tercera fórmula: "¡Procede de tal modo que te conduzcas con la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin, nunca como medio!"⁵² Kant previene *expressis verbis* contra el principio "trivial" del "*quod tibi non vis fieri, etiam...*" etc⁵³. Como he dicho, para Kant el tema de esta regla es enteramente empírico porque el último principio de esta regla es la noción de la felicidad⁵⁴. Esta es, según Kant, esencialmente empírica⁵⁵. Pero en mi opinión el punto central no es esta noción tan empobrecida de Kant. Porque la regla de oro, como sostengo aquí justamente según lo hasta ahora considerado, es apenas diversa de la fórmula citada de Kant.

Aunque es correcto que la fórmula de la regla de oro es un juicio, o un silogismo, condicional (también lo es en mi formulación), eso concierne solamente a la forma extrínseca, pero de ningún modo al contenido esencial (al 'noema' como tal). Se puede decir que según nuestra 'fórmula' son remediados, precisamente, todos los defectos que Kant enumera en su texto. La razón es que todos los hombres funcionan, en tanto sujetos de esa regla, como personas, es decir, como sujetos para los cuales el fundamento de su dignidad radica exclusivamente en su 'ser personal', por ser esto, en general y principalmente, el último punto referencial de cualesquiera obligaciones. Como he demostrado, el último fundamento de la dignidad humana es la 'conciencialidad' en general, cuyo fundamento es, a su vez, la autonomía autoreferencial de la persona humana. Por lo tanto la formulación de la regla de oro es nada más que la expresión de que la esencia humana por sí misma es, principalmente, de una correlacionalidad muy profunda. Kant no ha visto particularmente esto. O, con otras palabras, el hecho esencial es que la naturaleza humana obre, o funcione, desde sí misma como subsistencia correlacional que está manifestándose, o incluso 'encarnándose', en la pluralidad misma de muchos sujetos personales. Por lo tanto, esa regla no expresa sino que la naturaleza humana se ejerce, tanto en la individualidad singular de cada uno, como en la interrelacionalidad de esos mismos sujetos singulares en razón de su esencia, y como en la unidad de estos dos aspectos en una e idéntica esencia o naturaleza humana. Metodológicamente se puede conceder que aquí se ha manifestado una lógica de tipo coincidental respectivamente dialéctica; pero eso ya ha sido explicado antes.

Se puede estimar que esta concepción es incluso mejor que la de Kant, en tanto su idea de la naturaleza humana, por una parte, se refiere a la individualidad como tal, es decir, sólo un individuo personal puede ser autónomo en verdad; y, por otra parte, se basa en una operación de generalización de acciones, lo cual, al menos la segunda fórmula, tiene un poco de aroma a ficción en virtud del "como sí"⁵⁶. Sin embargo, Kant mismo reconoce también un reino de fines ("*Reich der Zwecke*") en virtud de que si todas las personas se condujeran "como sí", cada una sería miembro de ese reino. Pero el principio formal de esa máxima sería: "Obra como si tu máxima sirviera, a la vez, de ley general (para entes inteligibles)"⁵⁷. Pero este reino

52.- Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit. (pág. orig. 429).

53.- Cf. *ibid.* (pág. orig. 430, nota).

54.- *Glückseligkeit*. La terminología de Kant en este caso parece un poco anticuada. Hoy nadie en los países germanofonos habla de este modo.

55.- Cf. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*, op. cit. (pág. orig. 399 ss.) Quizás de qué fuente ha sacado Kant su angustia nocial.

56.- Cf. *Grundleg. zur Metaph. d. Sitten*, op. cit., (pág. orig. 421): "*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung ... zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.*" (Obra como si la máxima... ley natural universal)

57.- Cf. op. cit. 438: " ... folgt, daß jedes vernünftige Wesen..." (por "Wesen" en latín: *suppositum*, no *esentia!*) " ... seine Maxime ... aus dem Gesichtspunkt seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen." Y más

de los fines funciona, en su nocionalidad, como algo por alcanzar. Esta correlacionalidad no (!) es un componente substancial de la noción de persona como tal.

Regresemos a la línea central de nuestra concepción. Demos un paso más en la derivación de otros grados de la lógica de validez deóntica.

El paralelismo de los órdenes que se corresponden:

Teórico

Nociones fundamentales de la trivalencia de los criterios teóricos:

En el **III** nivel

a) Objetivamente: vale un tercero transcontradictoriamente, por ejemplo, en la dialéctica o coincidencia,

b) Subjectivamente: por ejemplo en el juicio:

[ad 'a)':] $a \vee b \vee [(a \ \& \ b) \vee (\neg a \ \& \ \neg b)]$,

[ad 'b)':] la posibilidad lógicamente: $a \vee b \vee$ indeterminado*)

Práctico-moral

La constelación fundamental es posible:

a) según la perspectiva **moral** (subjetivamente): una decisión o acción está en conflicto en cierto modo consigo misma:

así, alguien debe actuar, pero todas las acciones parecen ser esencialmente malas.

(pero se debe actuar, no actuar sería lo pésimo):

formalísticamente: $M_x \vee M_y$

Entonces parece obrar responsablemente quien se conforma con el mal menor, **y eso sería lo bueno proporcionado**

al caso:

$(M_x \vee M_y) \Rightarrow (M_x \vee M_y) \ \acute{e} \ \neg M$

De este modo sería creado un cierto 'bien'.

b) según la perspectiva óptica (objetivamente parece posible: $B \vee M \vee (\neg B \ \& \ \neg M)$, Esto es, existe un ámbito de contextos **indiferentes de se ipso**,

por ejemplo: los **valores vitales, económicos, políticos, científicos, estéticos etc. etc.** como tales.**)

*)**NB.** Sea esto: 1) fenomenológicamente **posible:** respecto a las teorías de la probabilidad matemática. 2) transfenomenológicamente respecto de las teorías de probabilidades en una lógica de validez (o metafísica), esto es, el tercer miembro no es ni bien ni mal.

) **NB. Este "como tales" significa que cada uno de esos tiene por sí mismo sus principios específicos según los cuales se constituyen en su eficiencia particular. Pero en un segundo aspecto, desde fuera, también pueden ser evaluados moralmente.

adelante: "*Demnach muß... jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es... Glied im... Reich der Zwecke wäre.*" Y más adelante: "*Das formale Prinzip... ist: Handle so, als ob deine Maxime zugleich... dienen sollte.*" Pero evidentemente no querría ir tan lejos como H. Vaihinger en su filosofía del 'como sí'. Se puede asociar esto con la armonía prestabilida de Leibniz; esta constelación nocional fue transformada funcionalmente por Kant, de modo que llegara a ser aprovechable para su sistema. A propósito, la noción del ente racional ("...vernünftiges Wesen...") de Kant es universal en sentido estrictísimo, cf. *Grundlegung zur Met. d. Sitten*, op. cit., (pag. orig. 408): La ley moral es válida " *...nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt...* ".

Esta derivación es de gran importancia, es decir, haber demostrado que la esfera de acciones y objetos indiferentes ha resultado sin efectos en el gran marco de la derivación sistemática, tal como aquí ha sido ejecutada. A la vez, se ha mostrado con evidencia que la moralidad no puede ser rigurosa en este sentido, porque si las zonas, las esferas de la existencia humana, fueran ocupadas totalmente por aspectos morales se caería en una moralina (o moralística). Ciertamente, la moralidad es el momento más absoluto de esta existencia, no obstante no puede legítimamente ocupar la totalidad de la vida humana de una manera completa. Por el contrario, el *modus quo* de su realización debe permitir principalmente también otras perspectivas y modos de proyectar y ejecutar a cada uno su propia vida.

VII. Resumen final: La interrelación entre los órdenes teórico y práctico-moral

Esta interrelación o correlación entre los dos órdenes es, en parte, afirmativa y, en parte, negativa, es decir, por un lado el orden moral depende del orden teórico pero, por otro, es independiente de éste. - 1º Es *afirmativa* en tanto, como creo haber demostrado, hay una similitud verdadera y estructural entre los pasos de las derivaciones. Desde esta perspectiva, se puede hablar de una **dependencia** del orden práctico-moral respecto del orden teórico, esto es, respecto del orden de la validez como tal y que es generalísimo por sí mismo. Esa dependencia, sin embargo, es puramente *formal* respecto al esquema de las conexiones sistemáticas en los diversos niveles y no concierne de ningún modo a los contenidos. - 2º La correlación entre los dos órdenes es *negativa* en tanto el suelo principal del orden existencial, por lo tanto también y especialmente del orden moral, es caracterizado, ya desde el primer paso respecto al principio de los contenidos, por un aspecto principalmente diferente, lo cual es constitucional para todos los pasos siguientes. En este sentido ese orden es, en verdad, **independiente** y autónomo.

Surge, entonces, la pregunta que pretende una comprensión más profunda de la cohesión intrínseca de ambos órdenes⁵⁸. Para responder, podemos basarnos en el esquema lógico-formal del aspecto teórico en el tercer nivel (III) sobre el punto 'a'. Con otros términos, el modelo auxiliar sería aquí una lógica *coincidental*. El esquema conocido es: $a \vee b \vee [(a \ \& \ b) \vee (\neg a \ \& \ \neg b)]$, en otros palabras: 'a' o 'b' o ['a' y 'b'] o (no-'a' y no-'b'). Interpretemos el 'a' y el 'b' como los dos órdenes con sus principios específicos. Entonces tenemos entre manos una estructura apta para demostrar la independencia del orden práctico-moral del otro orden. La marca distintiva ya en el nivel principal fue el principio de un "ser-...", o una "identidad-en-proceso" como definición existencialmente esencial del hombre en general. No obstante, la relación de dependencia no puede ser demostrada por el tercer miembro del esquema lógico ' $(\neg a \ \& \ \neg b)$ ' porque el esquema modelado es por completo algo del 'a' mismo: la estructura de la derivación misma es en ambos órdenes, en el orden teórico y en el orden moral, formalmente igual, incluso idéntica. Pero, además, es imposible interpretar el tercer miembro como algo indeterminado en sí mismo, porque precisamente por eso se intenta el centro subsistencial del hombre mismo como tal —en el nivel primario (I)— y de la "conciencialidad" —en el segundo nivel (II)— igualmente principal. Por lo tanto,

58.- Creo que, por ejemplo, la constatación que ya Kant ha hecho, es decir, que aquí no es posible ningún conocimiento racionalmente fundado, es nada más que un dogma masivo que se ha transmitido hereditariamente en la escuela kantiana.

formalmente el miembro buscado debe ser algo que sea a la vez (!) tanto independiente como dependiente, y funcionar como tal, y que indique a la vez una estructura igual y desigual.

He hablado de una *lógica coincidental*, esto es, una lógica en la que, aunque los aspectos en apariencia contradictorios por de pronto sean eliminados, la contrariedad misma continua existiendo o, dicho más correctamente, continua valiendo en un nivel de validez más íntimo. La contradicción se elimina, pues, más allá de los niveles y órdenes señalados, pero en una esfera que legítimamente puede ser caracterizada como una zona fronteriza de la lógica misma, aunque sería todavía no no-lógica, o también, con un término matemático, como un límite, aunque procesual, porque es un límite que continuamente se mueve entre el finito y el infinito, o más correctamente, de lo finito a lo infinito⁵⁹. En esta constelación se puede quizás formular que este límite, para la esencia toda del hombre, ejerce la función de *condición final de la posibilidad* de ejecutar su sentido como tal, respecto del cual ya hemos discurrido. Y con esta última noción toda esta explicación se puede designar con el nombre de disertación **transcendental**.

59.- He proseguido un poco más esta idea en mi libro: *Der infinitesimale Kosmos, Transzendentalphilosophische Reflexionen zur menschlichen Grenzwert-Existenz im limes-dynamischen Weltall*, Cuxhaven-Dartford (T. Junghans) 1999; además en el artículo: "Datur tertium": *Über eine abduktive Dilemma-Vermeidung, anlässlich des Gehirn-Bewußtseins-Problems*, dentro de poco en: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, (2001).