

JUAN RIVANO

SOBRE LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS

A. División y clasificación.

EN LOGICA elemental se habla de división y de clasificación. La división es un proceso intelectual que nos conduce desde una noción genérica, a través de una secuencia ordenada de especificaciones, hasta nociones que poseen de modo explícito, o actual, el máximo de articulación significativa. Las diferencias en que se determina la noción universal, o género, introducen en lo determinado, además de la forma que ellas mismas constituyen, toda una constelación de propiedades. De manera que la especie ínfima admite una rica variedad de predicados. Introducir, pues, diversidad en el universal implica una penetración en lo que constituye su unidad. No se trata de una operación exterior, abstracta y sintética, en el sentido de una 'adición de notas', sino de un proceso cognoscitivo genuino. Se trata de asumir la responsabilidad intelectual de comprender. Hay, pues, este momento esencial de penetración concreta en la noción.

Pero dicha operación tiene vigencia en el plano de las nociones; y no tiene en sí la posibilidad de pasar a la individualidad inmediata y finita. Quedamos, cuando la aplicamos, en el plano de las especies ínfimas. Y la razón es que no hay un principio de determinación que nos permita pasar de un término universal, por considerable que sea su densidad significativa, a una instancia individual; no hay una 'diferencia individual', un principio que podamos manejar en el nivel de la idea y que nos permita determinar la especie ínfima como individuo finito.

Esta observación la hacemos en atención a la relación que se establece en lógica elemental entre división y clasificación. En efecto, dicen algunos que:

“la diferencia entre división y clasificación parece, primordialmente, ser la siguiente: que dividimos el género, mientras que clasificamos los (entes) particulares que pertenecen a él. En otras palabras, la división se mueve hacia abajo, desde lo más general a lo más especial; mientras que la clasificación lo hace hacia arriba, desde los (entes) particulares, a través de lo más especial, hacia lo más general...”.

y agrega:

“...en el hecho, nuestro pensamiento se mueve en ambas direcciones conjuntamente; el proceso de dividir el género es al mismo tiempo el proceso de clasificar las cosas bajo el género”. (H. W. B. Joseph, *Introduction Logic*).

La dificultad que tenemos presente cuando desarrollamos esto reside en que, no pudiendo alcanzar hasta el individuo mediante la mera división lógica, no pudiendo decir —sin cambiar el sentido de las palabras— que las especies ínfimas se dividen de la misma manera que se dividen los universales superiores, ni pudiendo tampoco decir que los individuos se ‘reúnen’, de la manera como se reúnen en el género las nociones especiales, no podemos entonces identificar sin más las operaciones que nombramos clasificación y división. Dicho de una vez, la división no alcanza jamás al individuo; la clasificación no logra tocar los umbrales del universal. La división produce una articulación de nociones en secuencia de determinación; la clasificación un arreglo de clases que se excluyen mutuamente y que se incluyen (las de un mismo nivel) en una clase superior (una clase de clases). La unidad de la secuencia de especificación de las nociones es una unidad por síntesis concreta (o por análisis concreto, puesto que ambas fórmulas se implican mutuamente). La unidad de la articulación de las clases es una unidad abstracta, pura coexistencia, unidad de agregado.

De manera que al clasificar no tenemos el resultado de un universal genuino. Un universal genuino implicaría trascender la pura diversidad. Pero trascenderla propiamente significaría que hemos puesto en acto una idea tan antigua como inaccesible: Ver directamente lo uno en lo sensiblemente diverso; ver lo uno en lo diverso, no como mera semejanza, como esquemática identidad, como universalidad exterior no fundada; sino verlo como lo uno concretamente universalizado, como uno-de-las-instancias-diferentes. Dicho con otras palabras, si al clasificar aprehendiéramos concretamente el universal, aprehen-

deríamos la clave misma de la realidad en cuanto se determina en la apariencia; la distinción de la diversidad sería entonces articulada sin saltos; la diversidad sería racionalizada, y las diferencias incorporadas a manera de requerimientos implícitos dentro del universal.

Esta perspectiva, concebible en general, no es accesible en su contexto. El intelecto se mantiene inestable (imitando el equilibrio divino) a medio camino entre la apariencia no fundada y el absoluto. Encarna como su propia naturaleza esta dramática tensión. El equivalente intelectual de la antinomia ética entre libertad y necesidad es el laberinto que se establece entre diversidad y unidad. Quisiéramos incorporar la libertad que nos es dada, a la necesidad que es una condición ineluctable del absoluto, desde que es uno. Quisiéramos encontrar los principios de interior armonía entre libertad y necesidad. Del mismo modo aspiramos a introducir la diversidad, que nos es manifiesta, a manera de aspecto que se ajuste consistentemente dentro de la armonía omnicomprendiva, y eliminar así la inestable movilidad de lo aparente. Ni uno ni otro proyecto pasan del ideal. Ni hemos de llegar a la libertad en la necesidad, ni a la diversidad en la unidad. . .

Clasificar, entonces, importa moverse desde lo que tiene singularidad finita en procura de una disposición ordenada de la diversidad en que se da. El fundamento de la clasificación es un elemento abstractamente idéntico, un átomo ideal que ocurre inmodificado en la diversidad. Los miembros que constituyen las clases son tales que "bajo una determinada relación" son lo mismo en un sentido compacto y no articulado. Si entre los cuerpos que pueblan los cielos selecciono algunos formando con ellos la clase de los planetas, cada uno de éstos será un planeta en virtud de propiedades, o rasgos ($a, b, \dots c$); y otro cualquiera que sea planeta lo será en virtud de un fundamento que es rigurosamente el mismo. Si A y B son planetas, serán, en cuanto planetas, indiscernibles. Y hasta podríamos decir que manejando el concepto de clasificación a partir de estos supuestos, no hay, hablando rigurosamente, pluralidad alguna que 'clasifique'. Y la razón es que el fundamento de la clasificación, aquello a partir de lo cual un elemento se muestra perteneciendo o no perteneciendo a la clase, implica una pérdida de su diversidad. Los elementos que constituyen la clase son, en cuanto la constituyen, compactamente lo mismo.

Y esto quiere decir que la clasificación no puede ser en modo alguno el objetivo de una actividad teórica; porque una ordenación de esta naturaleza "echa fuera de sí", sin absorber, ni superar, la diversidad que constituye un extremo de la reflexión. Determina la aparien-

cia sensible, no como materia de una actividad reflexiva, sino simplemente como no-ser, como mera nada o ilusión.

Pero hay más; y lo que hay es, así parece, independiente de lo que acabamos de decir. Hemos visto que la clasificación parte del individuo y (como no sea en el museo de los universales abstractos) no sale de él. Dicha operación tiene como resultado, como hemos dicho, un arreglo de clases, una ordenada disposición de conjuntos. Los criterios que permiten pasar de una clase de clases a sus clases constituyentes se aplican a individuos y no son determinaciones de universales. Si tengo la clase de los cuerpos celestes, no es por interior y concreta determinación de un universal que separo la clase de los planetas, sino por mera "adición de cualidades" que me permitirá decidir en los casos singulares. Los casos singulares no se dan como la diversificación e individuación de una esencia universal, sino que los determino desde fuera y con vistas a una ordenación no constitutiva, es decir, meramente accidental.

De manera que clasificar es allegar unas cosas a otras, de modo que mantienen su exterioridad; y hacerlo además mediante principios compactos, que son abstracta mismidad. No hay en la clasificación la interna necesidad de la división. En ésta, las fases del proceso (que es genuinamente un proceso) son fases de determinación, lo determinado hace explícita su determinación; en la clasificación no hay un uno-diferencias, sino un uno indiferenciado; no hay una diversidad en unidad sino una pluralidad inmediata y discontinua. Al clasificar no hemos 'asumido' el universal, no hemos realizado la actividad de su interna y concreta determinación. No vemos la diversidad en la unidad, orgánicamente anudada dentro del principio universal. Al clasificar operamos por mera abstracción y nunca podremos articular interiormente los principios en el individuo.

El asunto que nos interesa examinar se ofrece, a partir de nuestras consideraciones anteriores, ya bosquejado en un primer nivel. Sabemos ahora que, si nos atenemos al empleo corriente de las expresiones división y clasificación, no podemos entender como diferentes denominaciones de lo mismo las expresiones que empleamos al significar, despreocupadamente, el asunto que nos interesa; me refiero a las fórmulas 'clasificación de las ciencias', 'sistema de las ciencias' y 'unidad de la ciencia'. En las dos últimas, es claro que hay una relación hasta el punto de que debemos entenderla como expresiones sinónimas. No así la primera que significa una articulación abstracta de una diversidad.

Si nuestro análisis anterior es correcto y es además legítimo emplear las nociones así como queda allí implícitamente indicado, será útil dedicarnos a poner orden en la terminología usual. Resultará así, como inmediatamente veremos, que es posible desplegar con más amplitud el asunto que nos ocupa.

a) En primer lugar, el epistemólogo que trata de introducir orden en la ciencia tendrá que partir de la circunstancia fundamental de que existen ciencias determinadas, una diversidad de ciencias que de hecho se desarrollan. El curso de la ordenación está inequívocamente determinado: se parte de un número de instancias diversas y la articulación no puede sino ser clasificatoria. Es claro que no puede decirse que las distintas ciencias especiales sean individuos; sin embargo, lo que hay como punto de partida es una diversidad, sin que importe el tipo de diversidad de que se trata. Por lo tanto, el movimiento, en cuanto toma una diversidad como dato, es indudablemente clasificatorio. Pero, seguro es también que si los elementos que constituyen nuestro punto de partida no consisten en individualidades por decirlo así atómicas, entonces, podremos esperar que nuestra clasificación aspire siquiera a ser algo más que un mero arreglo de elementos. Por todo esto es también fácil ver que la clasificación no ha de tener el género de arbitrariedad que observamos, por ejemplo, cuando se clasifican los libros de una biblioteca. Nuestro epistemólogo buscará principios cuya significación interior alcance resultados tan sistemáticos como para producir el sentimiento de racionalidad y consistencia. Queremos decir que tratará él de clasificar con vistas a una congruencia entre clasificación y sistema, entre mera división y articulación. El resultado que ensayará, buscará constituir la clave misma de un desarrollo de la idea de ciencia en su determinación libre y concreta. Pero, en razón de las consideraciones generales que hemos hecho, fracasará si no necesariamente a menos con una forzosidad que es casi necesidad. Porque debe pasar, en un proceso de aprehensión consistente y continua, desde esta ciencia o aquella, a lo que es indeterminación aquí y allí determinada. Y para esto deben exigirse como condiciones: a) que posea un conocimiento adecuado de cada una de las ciencias de que parte; b) que aprehenda las fases de la determinación como momentos en que el universal se determina; c) que tales fases constituyan en cada caso una determinación interior; y d) que el conjunto de las ciencias que considera forme la totalidad exhaustiva de las diferenciaciones del universal. Dicho todo esto de una sola vez: El epistemólogo debe tener ante sí la totalidad de las diferencias en que la idea de ciencia se desarrolla consistente y exhaustivamente. Cumplir con estas exigen-

cias (es fácil verlo) resulta prácticamente imposible. Pero en esta misma dirección de la imposibilidad práctica, si fuera el caso que esto se cumpliera, no tendría significado (en un punto cualquiera en que se emprendiera la tarea de una clasificación sistemática) el progreso de las ciencias en el sentido de adición de nuevas unidades de saber científico. El cálculo infinitesimal, que es una ciencia matemática (para poner un ejemplo), no tiene lugar en la clasificación aristotélica de las ciencias; ni pueden ubicarse allí la física clásica, ni las geometrías no euclidianas (y hablando estrictamente, ni siquiera la geometría de Euclides puede ordenarse en dicha clasificación). La naturaleza misma de la división lógica, o de la idea de sistema, implica cierta univocidad y autosuficiencia que excluye en principio la posibilidad de una adición exterior. Dicho con una fórmula simple: la idea de sistema excluye forzosamente la idea de progreso. No quiere, desde luego, decir esto que no exista desarrollo y actividad al interior de un sistema lógico como el que hemos descrito. Sin embargo, en este caso, la actividad incorpora diferencias que saca de sí misma, o como podemos decir también, el proceso es racional. Por el contrario, la manifestación histórica del progreso (hasta donde alcanza a nosotros por lo menos) aparece como algo no fundado para nosotros, como algo que contiene este aspecto de lo imprevisto que nos vemos obligados (ya que no podemos empujarnos por sobre nuestro horizonte) a describir como lo fortuito, lo accidental, lo que es imprevista mutación. De manera que aun siendo el caso (como parece ser el caso) que la historia universal posea la interior libertad (o necesidad) de un desarrollo lógico no es desde nuestra perspectiva que sacaremos la clave completa del plan que parcialmente percibimos. Y, por otra parte, de no ser así en el caso de la historia (porque podría no ser así), menos nos asistirá el derecho de torcer a tal extremo lo que excluye esencialmente las formas que tratamos de imponerles.

Por todo lo cual se aventuraría uno además a decir que la clasificación que pretende identificarse con el sistema fracasará necesariamente. Es decir, hay dificultades que se constituyen en la articulación misma que tratamos de producir haciéndola imposible. En efecto, una división lógica es un sistema de determinación, una conexión coherente de universales, algo como la exhibición de un principio en sus especificaciones alternativas. Y no es meramente así, sino que así debe manifestarse; la racionalidad debe ocurrir en este momento de la aprehensión de la diversidad. Quiero decir que si la articulación de la diversidad no es trascendida en un continuo racional, en una configuración orgánica de lo diverso, no tenemos derecho a hablar de di-

visión. Además, la especificación o determinación, debe producirse de modo exhaustivo; no hay elemento inactual, o no será (en caso contrario) legítimo hablar de sistema. Y la razón es que la inactualidad, la indeterminación, es un elemento de desequilibrio, de arbitrariedad y de accidente.

De manera que, según lo anterior, si la clasificación de las ciencias ha de ser división exigirá ello que la ciencia haya alcanzado un nivel de autoexplicitación que su condición histórica excluye forzosamente. Hablando rigurosamente no sabe uno qué es la ciencia. Hay siempre un margen de lo indeterminado, de lo inactual. Y en este vacío de lo no diferenciado entra todo lo que el hombre pueda concebir de arbitrario, probable y meramente accidental. La clasificación que, partiendo de la diversidad presente de la ciencia, aspira a constituirse en sistema, aspira con ello a eliminar esta condición esencial de la historicidad; aspira a estabilizar algo que, en las condiciones en que esencialmente se manifiesta, no posee el tipo de estabilidad que en esta conexión quiere endosársele, aspira a constituirse en 'sistemática' en un sentido negativo con que suele emplearse esta denominación. El sistema es el único tipo real de unidad que pueda concebirse, pero exige ciertas condiciones que no podemos cumplir cuando, partiendo de porciones abstractas y no diferenciadas en el sentido concreto que hemos descrito, queremos alcanzar dicha unidad. En tal caso de falsa operación concluiremos que hemos 'cerrado el dominio'; entonces nos opondremos a todo lo que sea inconsistente con nuestro resultado; y condenaremos como una pura apariencia aquello que se ofrezca como ciencia y que implique una extensión de nuestra abstracta articulación. Creeremos, en una palabra, que a través de nuestra clasificación nos ha sido manifiesta la clave de la cuestión; que sabemos qué es en general y articuladamente la ciencia; y que nuestro conocimiento ha de subsistir intocado por mucho que se alteren en el tiempo las modalidades y estilos propios de este saber científico. Pero, como hemos dicho ya, no quiere esto decir que abogemos abiertamente en contrario; que sostengamos la idea de una abierta dispersión histórica. Parece, lo repetimos, que la mejor versión del mundo histórico es la que nos habla de un sistema de la historia. Pero, por otra parte, esta idea no puede esgrimirse sino como un principio general. Pretender una aprehensión detallada del sistema de la historia es una quimera y, en principio, un absurdo.

b) De lo anterior podría inferirse una conclusión escéptica, en el sentido en que a partir de las condiciones que parecen ineludibles no

podemos aspirar legítimamente, no ya a un sistema de la ciencia, sino a un principio seguro de su esencia. La ciencia sería, entonces, apenas algo más que una palabra. Es obvio que tendríamos, aquí y allí, ciencias; pero no podríamos decir que son esencialmente las distintas ciencias que hay.

Pero el epistemólogo puede adoptar una perspectiva diferente (anunciada ya en lo anterior) y a partir de ella superar en algún sentido aquella conclusión. Queremos decir que puede él enfatizar el aspecto del desarrollo histórico de la ciencia, y entrever así, no ya el 'sistema' dentro del cual éste o aquel teórico tratan de encerrarla, sino la articulación real de la idea, su libre autoexplicitación como pensamiento, su desenvolvimiento en procura de la explicitación de una inmanente necesidad. Desde nuestro punto de vista, humano como es, nada puede contribuir de modo más perfecto a nuestro propósito que la historia. No hay un ámbito más amplio y más libre que el que se ofrece en esta perspectiva. Sólo la historia puede aproximarnos a un sistema de la ciencia y, antes de ello, sólo ella puede sugerirnos si tales principios como los implícitos en la idea de sistema, poseen realmente un sentido. Es solamente considerando la secuencia histórica de la ciencia como estaremos en condiciones de responder a tales cuestiones. No queremos decir que haya en esta perspectiva la posibilidad de abarcar los términos de una respuesta segura al problema, sino solamente que a partir de ella podríamos esperar algo así como una aproximación inductiva.

Pero, ¿es en efecto un resultado positivo el que resulta de una consideración de esta naturaleza? Recurriendo a la historia de la ciencia vamos a desatar una problemática que amenaza con una decepción acaso más definitiva. Porque, si algo como un sistema de la ciencia se autoexplicitara en la historia, debiéramos esperar que un mínimo de continuidad se manifieste a través de un período considerable como es el de la vida histórica del pensamiento científico. Debíamos tener entre las manos una articulación inteligible entre las fases históricas de la ciencia. Debiera existir siquiera la posibilidad de absorber dentro de un esquema de racionalidad (por rudimentario que este sea) los diferentes criterios que en la historia se manifiestan en relación con lo que ha de constituir la esencia del pensamiento científico.

Veamos algunos ejemplos: Todas las formas en que se divide la actividad inteligente son, para Aristóteles, ciencias. La ciencia teórica es sólo una división de 'ciencia en general'. Para expresarlo con las palabras de Joachim, la ciencia teórica es aquella en que "la actividad inteligente del hombre se propone entender la naturaleza de las cosas

por el puro afán de comprenderlas". De manera que el universal "ciencia" tiene más extensión para este filósofo que para los epistemólogos modernos; éstos no son "epistemólogos" que puedan, o quieran, abarcar el ámbito entero de la episteme aristotélica. Algo que para Aristóteles era ciencia, no lo es para los modernos y cabe entonces preguntarse hasta qué punto —si coincidimos con Aristóteles en su concepción de la ciencia teórica, en el sentido de identificarla esencialmente con nuestra ciencia— tenemos derecho a esperar de nuestros criterios que sean medios de explicitación de un sistema de las ciencias. Porque es legítimo suponer que al suprimir de la esfera de la ciencia las divisiones de lo práctico y lo productivo, no tengamos ya en principio la posibilidad de alcanzar un sistema de las ciencias.

Pero dejando de lado lo anterior, la ciencia teórica en Aristóteles es justamente eso, es decir, se realiza en ella la pura contemplación. En cuanto a lo que contemplamos Aristóteles lo expresa en *Met.* I - 1026 a 26-30:

"...La geometría y la astronomía tienen por objeto un género particular de la cantidad mientras que la matemática general estudia la cantidad en general..."

en el mismo mismo pasaje expresa que la física estudia la substancia sensible y la metafísica (teología) la substancia inmóvil y separada. Esto que contemplamos es, pues, algo que 'está allí' y el fin de la contemplación es verlo en su realidad o verdad. Como dice en otra parte Aristóteles "la ciencia del filósofo se ocupa de la falsedad y la verdad".

Y es claro entonces que no podemos asimilar la ciencia teórica a la ciencia moderna. No se habla casi en nuestra época de una ciencia verdadera, al menos en sentido aristotélico. ¿Cómo entonces pretender que en la historia se desarrolle un sistema de la ciencia si la discontinuidad ante la verdad como explicitación inteligible del ser y la verdad como coherencia formal quiebra interiormente todo ensayo sistemático? Es fácil ver que ejemplos de esta naturaleza pueden darse en gran número.

B. El desarrollo en secuencia lineal.

Hemos visto —partiendo de las nociones populares de clasificación y división— que no son de igual valor las ideas de articulación clasificatoria de la ciencia y la de división o sistema de la misma. Podemos,

desde luego, estar de acuerdo en que las expresiones implicadas no siempre poseen el sentido que hemos desarrollado aquí. Pero lo importante es percibir la diferencia. Uno puede hablar 'de sistema de la ciencia' y tener presente el concepto de subordinación clasificatoria; pero es muy claro que no podrá en tal caso asimilar el sentido según el cual las diferentes ciencias son diferentes bajo una genuina universalidad, como ocurre con las partes de una división lógica.

Pero hay otro sentido de la división que tenemos que tener presente debido a que pasa a ocupar un muy importante lugar dentro de la cuestión que vamos tomando entre manos. Empleamos aquí la expresión 'división' sobre todo porque es más próxima respecto de esta operación que la de clasificación: pero —como veremos— no es ni una ni otra.

Se trata también en este caso de un proceso de especificación o determinación. Pero en primer lugar no hay aquí la insuficiencia existencial de lo relativamente no determinado. Lo no determinado aparece como tal solamente en sentido analógico. Lo no determinado posee un tipo de individualidad que le confiere la relativa autosuficiencia que requiere para existir. Lo determinado es asimismo determinado por analogía y no estrictamente a partir de lo indeterminado. Es decir, lo determinado no es, como en el caso de la división en su concepto anteriormente analizado, 'actualización de una posibilidad implícita en un género', sino que es 'realidad distinta' que absorbe dentro de su naturaleza la naturaleza de otra realidad; pero esta otra naturaleza no es en lo determinado como el género es en sus especies, sino absorbido allí como un 'factor' que se incorpora a un plan superior. Pero no es esta incorporación mera suma de una cosa a otra para constituir una tercera. Entre síntesis interior y síntesis exterior (síntesis abstracta y síntesis concreta) existe esta otra modalidad de síntesis. O mejor dicho, al modo de unión concreta que se expresa en la articulación del género y la diferencia, debemos agregar este otro asimismo concreto y según el cual algo que posee individualidad se incorpora como 'factor' dentro de algo asimismo individual. Dicho factor viene a ser un aspecto del plan de lo integrado y pasa a ser abstracto allí. Y no sólo abstracto en cuanto por relación a lo integrado es, meramente, aspecto; esto sería entender abstractamente la integración. Sino que en la síntesis la naturaleza de aquel factor es interiormente trascendida y esencialmente modificada. De manera que cuando separamos el 'factor' del 'producto' ya no es el factor que inicialmente concebíamos como incorporándose allí. Y esto nos muestra más claramente lo que antes queríamos expresar; es decir, que lo no determinado aparece

como tal en sentido analógico, pues, no es lo no determinado 'exterior' lo mismo que lo no determinado 'interior'. Ni es lo determinado 'interior' idéntico (ni mucho menos) a lo determinado 'exterior'.

Pero ayudémonos con algunos ejemplos y a partir de ellos veamos qué podemos agregar a nuestra descripción anterior. Todos sabemos que la palabra 'número' se toma como expresión de una de las nociones básicas de la ciencia matemática. Y estamos familiarizados también con el procedimiento de los matemáticos que nos conduce por sucesivas fases a algo que podemos describir como un desarrollo de la noción de número, como una generalización, extensión, o desarrollo de la noción de número. A cada fase corresponde una 'noción diferente' de número. Ahora bien, el conjunto de estas nociones y el tipo de las relaciones entre ellas constituye un ejemplo de lo que es el asunto de este capítulo, es decir, una división en secuencia lineal o una seriación lineal. Pero examinemos el caso.

Si como quieren algunos matemáticos partimos de la noción de conjunto para introducir los principios elementales de la aritmética, entonces, la noción de números que emplearemos será la que determina la serie:

$$2, 3, 4, \dots (Sc)$$

es decir, que 1 no es número en este nivel puesto que no hay un conjunto que posea sólo un elemento.

Si queremos introducir 1 como número, nuestra noción de número debe diferir de la que determina (Sc). Y diferir, como es fácil ver, en un sentido esencial.

Por ejemplo, la noción de número en (Sc) excluye como sin sentido la operación:

$$6 - 5$$

mientras que la nueva noción la incluye y hace posible. Esto quiere decir, entonces, que las nociones operacionales no son las mismas cuando pasamos de (Sc) al nuevo campo que podemos definir así:

$$1, 2, 3, \dots (Sn)$$

La operación resta que excluye, por ejemplo, 6-5, no puede identificarse con la operación resta que la incluye.

De esta manera las series:

2, 3, 4.
y 1, 2, 3, 4.

no se relacionan en el sentido de ser un subconjunto aparte de la otra, aunque sí hay *analogía* entre una y un subconjunto de la otra (analogía que los matemáticos llaman 'isomorfismo').

Asimismo, en el nivel (Sn), cero no es un número; es decir, expresiones como 6-6 no tienen sentido. Si es, nuevamente, nuestro propósito introducir cero, debemos modificar esencialmente nuestra noción de número. Debemos emplear una noción que comprenda cero (o la ausencia total de unidades) como un caso o instancia suya. Esta nueva noción importa un paso esencial, en el mismo sentido en que lo implicaba el paso desde (Sc) a (Sn). Por ejemplo:

$A + 1$ sin sentido en (Sc)
 $A + 0$ sin sentido en (Sn)

Si la suma hace posible en (Sc) lo imposible en (Sn) debemos aceptar que la suma es diferente en ambos niveles. Por lo demás, ¿cómo podría ocurrir algo esencialmente idéntico cuando mi concepto de número ha cambiado? Decimos 'número', 'suma', 'diferencia', 'conjunto'; pero lo importante y significativo es que 'conjunto' no puede expresar lo mismo en estos tres niveles. Decir que 'conjunto', cuando 1 es un conjunto es lo mismo que 'conjunto' cuando no es este el caso, equivale a decir que 'hombre' es lo mismo cuando incluye sólo a bípedos racionales, que cuando a éstos añade, por ejemplo, sociedades anónimas. Y decir que conjunto es lo mismo en (Sn) que en (Se) (donde hay conjuntos nulos) es análogo a decir que 'cuerpo' es lo mismo cuando comprende la materia extensa, que cuando comprende la materia extensa y el 'vacío inextenso'.

Dicho de otra manera (quizás la más correcta): cuando cambio la noción de número, esencialmente, no tiene sentido buscar 'aquello a partir de lo cual la cambio' en el producto que obtengo de esta operación. Y, sin embargo, alguna analogía debe existir, puesto que, si la cambio, es para eliminar algunas limitaciones del nivel inferior. Introducimos, pues, (Se) del modo siguiente:

0, 1, 2. (Se)

La resta en el nivel alcanzado plantea nuevamente problemas de existencia. Por ejemplo: 5-6 es una expresión que no tiene sentido para nosotros. En este caso es difícil mantenerse dentro de los límites que el término 'conjunto' parece soportar. Si ponemos:

$$\begin{aligned} 5-6 &= x \\ 5 &= 6+x \end{aligned}$$

x , entonces, enfáticamente no existe. Si queremos obtener un sentido para dicha operación debemos aceptar otra noción de número, según la cual, $-1, -2 \dots$, son números. Y de esta manera cambiamos la noción. Nuestra serie es ahora:

$$0, 1, -1, 2, -2 \dots (Sr)$$

y debemos introducir las operaciones dentro de un universo diferente. Lo haremos de manera que los subconjuntos de (Sr) que son:

$$\begin{aligned} &2, 3, 4 \dots \\ &1, 2, 3, \dots, \text{ y} \\ &0, 1, 2, \dots \end{aligned}$$

sean respectivamente isomorfos con (Sc) , (Sn) y (Se) . Vamos viendo así que esta condición de isomorfismo es expresión de una relación entre un nivel y el anterior en virtud de la cual hay 'determinación' del primero por el segundo; es decir, que un nivel superior se constituye con vistas a una superación del inferior, pero una superación que absorbe lo inferior como 'materia'.

Es cierto que los matemáticos introducen (Sr) con ayuda de (Se) . Dicen ellos que un elemento de (Sr) es un par ordenado de elementos de (Se) . La idea de par ordenado, no obstante, contiene implícita esta otra idea de operación inversa en la cual se constituye la dificultad. No es ella más que una manera de decir: "Nuestra noción de número (en (Sr)) es tal que ' $a-b$ ' es siempre un número en (Sr) ". Es decir, el matemático parte de ' $a-b$ ' como operación que plantea una cuestión de existencia, y dice: un elemento, o número, de (Sr) es un par ordenado de elementos o números de (Se) tal que:

$$\begin{aligned} (a, b) &= (c, d) && \text{sí y sólo sí} \\ a + d &= c + b \end{aligned}$$

Al fin de cuentas, lo que tiene en vistas es la fórmula:

$$\begin{aligned} "a - b &= c - d && \text{sí y sólo sí} \\ a + d &= c + b" \end{aligned}$$

De manera que nuestro matemático estima haber introducido la nueva noción a partir de (Se) . Pero $(a-b)$ no es siempre un número en (Se) ; por lo tanto, no es a partir solamente de (Se) que construye su noción de número. La operación suma no se puede derivar

(por ej. de $7-9 = 12-14$, $7 + 14 = 12 + 9$) a partir de $(a-b)$ en el caso en que esta expresión no tenga sentido en (Se). Y la razón es que de un sin sentido nada se puede obtener.

El conjunto (Sr) es, entonces, determinado por algo nuevo que se introduce. Y este 'algo nuevo' es, simplemente, que la nueva noción comprende ' $a-b$ ' como número en todos los casos.

Vemos así que —como decíamos— hay una relación entre (Sc) y (Sr), en el sentido en que (Sr) resulta 'determinado' por cuestiones de imposibilidad a partir de (Se). Pero en el nivel de las consideraciones lógicas, hay una trascendencia que no podemos reducir.

La extensión de número que hemos examinado hasta aquí introduce la posibilidad universal de la resta. Y surge ahora una cuestión que parece legítimo plantear.

La suma es siempre posible en (Se), luego, si la resta es operación inversa de la suma, debiera ser ella siempre posible. Y no es así. Luego, lo correcto es decir: la resta en (Se) es inversa de la suma en (Se).

Y lo mismo ha de decirse de la división. La división en (Se) es inversa de la multiplicación cuando es posible, es decir, cuando $a : b$ es tal que existe x tal que, $b \cdot x = a$.

Es decir, que los problemas de no-existencia no se plantean porque la operación sea inversa, sino que tratamos de constituir un dominio en que una operación análoga sea posible. Es para eliminar un 'sin sentido' que pasamos a un nuevo nivel de sentido. Es difícil establecer qué género de sin sentido sea, por ej., $8-9$ en el dominio de los números naturales. Parece importante introducir la distinción entre el sin sentido lógico, o absurdo, y el sin sentido lúdico (u otro nombre como este que podría dársele). Es claro que no es lo mismo la paradoja que proviene de la confusión, que aquella que extiende un dominio mediante analogías más o menos legítimas. Pero en realidad no eliminamos el sin sentido, en el nivel anterior, único en que sería legítimo hablar de eliminarlo.

Ahora, cuando decimos que la resta es en (Sr) universalmente posible tenemos que rechazar la reducción de la multiplicación a la suma; porque si fuera esto así, la división que es inversa de la multiplicación debería ser universalmente posible. Y este no es el caso. Luego, en (Sr), la multiplicación es irreductible a la suma; es una nueva operación.

En (Sr), la división, como operación inversa de la multiplicación nos sugiere cuestiones de imposibilidad, es decir, dados a y b no es siempre soluble en (Sr) la ecuación:

$$a = bx$$

Creemos entonces un nuevo concepto de número, de manera que x sea número. Lo hacemos a partir del artificio 'par ordenado de elementos de (Sr) '. Definimos la igualdad:

$$\begin{aligned} (a, b) &= (c, d) && \text{sí y sólo sí} \\ ad &= bc \end{aligned}$$

Lo que, análogamente al caso anterior, es formulación emboscada de:

$$\begin{aligned} \frac{a}{b} &= \frac{c}{d} && \text{sí y sólo sí} \\ ad &= bc; \end{aligned}$$

y, como antes, la operación 'cruzada' no siempre tiene sentido en (Sr) . Luego, la noción que introducimos es genuinamente otra; con el consabido y esencial agregado de que en el conjunto nuevo (Sd) , existe un subconjunto isomorfo con (Sr) .

Cuestiones de inexistencia, por ejemplo, $\sqrt{2}$ como operación sin sentido en (Sr) , nos conducen a (Sk) . Y cuestiones de inexistencia en (Sk) —por ejemplo que $\sqrt{-1}$ es imposible allí— nos conducen a la extensión que introduce (Si) .

Y así tenemos una serie de nociones de número:

$$(Sc), (Sn), (Se), (Sr), (Sd), (Sk), (Si).$$

Y es esta serie la que tomamos como ejemplo de lo que hemos tratado de describir como una "división en secuencia lineal". Es, quizás, el ejemplo menos favorable desde el punto de vista de la operación que nos interesa; y, en tal caso, el más adecuado para afirmar su existencia. Veamos ahora sus rasgos esenciales.

1) El concepto de número que tiene como dominio (Sn) *no es* el concepto de número que tiene como dominio (Se) ; ni es el mismo en ninguno de los otros casos. Basta, para estar seguro de ello, con verificar que el inmediatamente superior se constituye con el propósito de 'superar' una cuestión de falta de sentido (o no existencia) en el inferior, y que para lograrlo tiene que constituirse en un sentido esencialmente diferente del anterior.

2) La solución del problema que se plantea en un nivel, en el nivel superior no es sino 'solución analógica'; estrictamente, no hay solución, porque el problema no es un problema. Un problema, cuando es genuino, no es más que perplejidad relativa que resulta de una confusa

condición. Cuando su planteamiento implica ir más allá de los términos en que se plantea, no es propiamente un problema, sino un absurdo.

3) De manera que toda la constelación de idealidad que exhibe un límite es trascendida al trascender el límite. No hay, en nuestro caso, sino analogía entre las operaciones en (Se) y en (Sr). La suma, por ejemplo, en (Se) no es la misma operación que llamamos suma en (Sr). Establecer la identidad entre ambas sería como identificar operaciones análogas cuando pasamos del animal a la especie humana. La continuidad del sistema que es el organismo implica una fusión y una modificación interior de todos sus aspectos. De manera que la percepción en el hombre no es lo mismo que la percepción en el animal. Por lo que está a la vista, parece legítimo sostener que en el hombre hay funciones espirituales que no hay en el bruto; y estas funciones han de importar una sustantiva modificación mutua que nos impide identificar abstractamente la percepción en ambos organismos.

4) Sin embargo, no es sin más una separación la que debemos establecer entre las diferentes nociones de número. No pasamos de un nivel al que le es inmediatamente superior si no es por dificultades inmanentes a aquél; o mejor dicho, por limitaciones que le son propias. De esta manera, el nivel inferior no es abstracto; esto que se instala en una y otra idea como 'lo mismo' no puede sino ser lo mismo en una y otra, es decir, en y como diferencias.

5) Podemos decir que un nivel asume como 'materia' el nivel inmediatamente inferior, porque la actividad ideal lo considera sólidamente, es decir, como dato impenetrable que debemos subsumir en un contexto más articulado que lo quiebra y traspasa interiormente. Es decir, que una concepción aparece con 'factor pasivo' del proceso total en que es absorbida y trascendida.

6) Y así, es claro, como hemos tratado de mostrar, que dicho 'factor', cuando es abstraído del proceso entero que lo supera en un nivel más articulado, "ya no es el factor que inicialmente concebíamos como incorporándose allí".

7) Finalmente, señalemos que las diferentes nociones de número no son especies, o casos, de número en general, sino que número se da en, y como, su diversidad. Es claro que enfrentamos en este caso el problema de la unidad, del principio unitario, que está como fundamento de este sistema nocional. Pero —sea lo que sea que debemos decir— no es en este caso (como creemos haber mostrado suficientemente) un principio genérico el que encontraremos.

Vemos así que la serie de nociones numéricas constituye una articulación conceptual del tipo que describimos al iniciar este capítulo. Otros

ejemplos pudimos dar, como es el caso de la serie nocional que articula las partes de la filosofía, según concibe el punto Hegel. Dice en la "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas":

"Cada una de las partes de la filosofía es una totalidad filosófica, un círculo cerrado y en sí mismo completo. Sin embargo, la idea filosófica se encuentra, en cada una de estas partes, en una especificidad o medio particular. Porque es el círculo particular una totalidad real, irrumpe más allá de los límites impuestos por su medio especial, y funda así una esfera más amplia. De esta manera, la totalidad de la filosofía semeja un círculo de círculos. La idea aparece en cada círculo singular; pero, al mismo tiempo, la totalidad de la idea es constituida por el sistema de estas fases peculiares, y cada una de ellas es un miembro necesario de la organización" (Intr. N^o 15).

La terminología que se emplea en este pasaje nos remite aún más allá de lo que hemos dicho. En este caso el desarrollo (que es, estrictamente, un desarrollo lógico) de lo universal se produce por superación y involucramiento (en lo cual encontramos una evolución del tipo que hemos expuesto al referirnos a la noción de número). Pero, además, el desarrollo es por inmanente forzosidad; no hay un agente o principio externo que ponga en movimiento dialéctico el sistema: Es porque es una "totalidad real" y porque se encuentra en un "medio especial" que la idea "en y para sí", es decir, la idea explícita, no puede sino asumir lo que la niega y pasar a su ámbito, es decir, 'hacerse' su alteridad (y de esta manera pasar a determinar el círculo de la naturaleza). El límite —representado por la especialidad del medio— constituye aquí un momento de la actividad de la idea. Esta asume lo que la excluye —lo que es su negación— por necesidad intrínseca a su realidad. Su necesidad es su libre desarrollo. La libertad de la idea se llama así cuando la consideramos desde dentro; en tanto que es necesidad cuando, mediante las analogías o metáforas del entendimiento, adoptamos un punto de vista exterior. La actividad que es intrínsecamente la idea, se manifiesta (es decir, se constituye analógicamente en la apariencia) como un desarrollo en fases, o momentos, de una 'serie'.

La idea en y para sí, asume su alteridad contradiciéndose. En este sentido, se hace extraña a sí misma desde sí misma. La alteridad, que viene determinada en la autoafirmación de la idea, contiene la idea como aquello que la soporta. De manera que la idea en su alteridad se hace guerra a sí misma, en el sentido en que se divide y destruye. La fase del espíritu es la reunión de estos momentos: "la idea vuelve

a sí misma a partir de su alteridad". Esta culminación es intrínseca a la idea, que no dejará de desplazarse mientras no haya eliminado este aspecto de lo especial y defectivo. Más explícito aún con respecto a semejante proceso lógico es el pasaje que se encuentra en el capítulo VI de la *Enciclopedia* y que pasamos a transcribir:

"Es habitual tratar a la dialéctica como un arte adventicio que infundadamente introduce en las nociones definidas la confusión y una mera semejanza de contradicción. En este caso la semejanza es la no-entidad, mientras que la verdadera realidad se supone pertenecer al *dictum original* del entendimiento. En verdad, a menudo la dialéctica no es más que un subjetivo vaivén de argumentos en pro y en contra en donde la ausencia del pensamiento genuino es encubierta mediante sutilezas que dan origen a tales argumentos. Pero en su verdadero y propio carácter, la dialéctica es la naturaleza y esencia misma de todo aquello que es predicado mediante el mero entendimiento —es decir, la ley de las cosas y de lo finito como una totalidad. La dialéctica es diferente de la 'reflexión'. En primera instancia, la reflexión es aquel movimiento que se dirige fuera y más allá del predicado aislado de una cosa y que le da a éste alguna referencia, al tiempo que explicita su relatividad, mientras que, todavía y en otros respectos, lo deja en su validez aislada. La dialéctica, en cambio, significa aquella tendencia interior que apunta hacia afuera mediante la cual la unilateralidad y la limitación de los predicados del entendimiento son vistas en su luz verdadera, y manifiestan ser la negación de tales predicados. Para una cosa cualquiera, ser finita, es justamente suprimirse y ponerse aparte de sí misma. Entendido de esta manera, el principio dialéctico constituye la vida y el alma del progreso científico, la única dinámica que suministra conexión inmanente y necesidad al cuerpo de la ciencia; y vemos, en una palabra, que constituye la real y verdadera —opuesta a la exterior— exaltación que supera lo finito".

De manera que la manifestación de un cuerpo de nociones en seriación por interior desenvolvimiento encontraría su principio dinámico en un asumir a fondo lo que en cada fase se establece. Una teoría científica, por ejemplo, como unidad ideal manifestaría sus límites en razón de un interior y consistente desarrollo que, por contener implícitamente un principio infinito, la fuerza a una prueba en que su necesaria unilateralidad y limitación arroja finalmente como resultado lo que era implícitamente crucial. La idea, como una formulación consistente que aspiraba a ocupar el lugar de una definición adecuada o absoluta de lo real, lleva en sí misma el germen de su destruc-

ción. En la esencia misma de la idea va contenida esta condición no ya de someterse a la prueba de la realidad o la verdad, sino de forzar la realidad a someterse a la prueba de la idea. La crisis, sin embargo, es crisis de la idea y no de la realidad. En la crisis, que identificamos con la fórmula 'fase crucial de la ciencia', le pasa a la teoría científica algo que es esencialmente lo que Hegel dice cuando nos habla de la dialéctica. La teoría se manifiesta a sí misma como idealidad aislada, como mero predicado; y se pone aparte con respecto a sí misma, es decir, saca de sí su negación. Es cierto que nosotros estamos muy habituados a separar la teoría de la experiencia y a imaginar que hay distinción entre estos momentos: la teoría va de su lado y la realidad del suyo. Pero esto no es siquiera una mala inferencia. La realidad no es más que el ámbito objetivo de la teoría; hay necesidad mutua entre estos momentos. La quiebra de la teoría es quiebra de la realidad que define; y la quiebra de la realidad es quiebra de la idealidad en que era verdadera, es a su manera, expresión de un límite teórico, de esta fase en que la idea explicita la contradicción entre infinitud y finitud. Y esta correlación se muestra en el hecho de que la superación de la crisis no es un mero someterse a la realidad sino un pasar a un nuevo nivel teórico. Y este paso es asimismo dialéctico, en el sentido en que resolvemos la crisis, es decir, realizamos la síntesis por superación de la contradicción. Las teorías científicas no se amontonan sino que tienen un nivel de adecuación. Pero sería irracional pretender que estos niveles no posean interna relación. Una discontinuidad de esta naturaleza supondría una dispersión de las ideas que eliminaría toda explicación racional del proceso teórico. Y nadie podría eludir un irracionalismo, imposible cuando la realidad está en juego. ¿Qué significado podríamos atribuir a la Realidad cuando suponemos que hay distintas realidades sin conexión entre ellas? Pero dejemos esto.

El movimiento dialéctico constituye siempre —en cada una de sus etapas o tríadas— un ejemplo del tipo de articulación sistemática que hemos descrito antes. En efecto:

1) Es un movimiento desde lo menos determinado hacia lo más determinado. La antítesis viene determinada en la tesis, es lo que la niega; y la tesis, en la antítesis. Pero es en la síntesis donde culmina el proceso; y la síntesis es una fase de determinación más concreta.

2) Lo menos determinada (o no determinado en relación a la síntesis) no deja de poseer su nivel de determinación, su grado de individualidad. Posee anterioridad lógica y es —como dice Hegel— una totalidad filosófica, un círculo cerrado y en sí mismo completo.

3) Lo menos determinado (tesis y antítesis) no es 'aquí como allí'. En la síntesis no hay una abstracta suma; si no fuera así no habríamos resuelto la contradicción anterior a la culminación.

4) Lo más determinado no es en absoluto sino a partir del desarrollo anterior que lo comprende como culminación. La actividad de la Idea se toma a sí misma como materia, saca de sí el apoyo a partir del cual se trasciende.

Otro ejemplo que podemos nombrar de pasada es el que nos suministra Bradley cuando describe las fases que parece implicar la experiencia intelectual.

Bradley concibe el Absoluto como la totalidad omnicomprendiva, como el todo sistemático que se constituye incluyendo dentro de una armonía perfecta la diversa y finita experiencia; todo lo que es apariencia es absorbido y superado allí; todo lo que porfía abstractamente por autosubsistir merced a la casi nula perfección de la unilateral experiencia finita es trascendido dentro de una organización que lo disuelve en su sistemática e infinita continuidad.

Pero la idea de este Absoluto no es la mera ocurrencia de un espíritu arbitrario, o la poética inspiración de un carácter místico. El Absoluto como idea brota con inmanente forzosidad a partir del pensamiento como idea. El pensamiento puede describirse como una textura de relaciones entre elementos. El pensamiento implica el dualismo de la existencia y la idea y produce con su actividad una articulación relacional entre estos dos momentos de la realidad. La actividad del pensamiento brota de la confusa compacta, y no satisfactoria experiencia que Bradley llama sentimiento.

Tenemos, pues, tres fases de un desarrollo que guarda estrecha relación con el movimiento dialéctico hegeliano: sentimiento, pensamiento, Absoluto. Veamos un pasaje de *Appearance and Reality*:

"Primero, en el mero sentimiento, o presentación inmediata, tenemos la experiencia de una totalidad. Esta totalidad contiene diversidad, y, por otra parte, no se encuentra dividida por relaciones. Debemos admitir que tal experiencia es de lo más imperfecto e inestable, y sus inconsistencias nos conducen inmediatamente a trascenderla. En verdad, apenas puede decirse que la poseemos como algo más que aquello que estamos en acto de perder. Pero sirve ella para sugerirnos la idea general de una experiencia total en la cual la voluntad, el pensamiento, y el sentimiento pueden una vez más hacerse uno. Además, esta misma unidad, sentida bajo las distinciones, se muestra luego en contra de ellas. Encontramos esto, a la vez, en los esfuerzos hechos por la teoría y la práctica, en que cada una trata de completarse a sí misma y pasar de esta manera

dentro de la otra. Y, además, la forma relacional, como hemos visto, apunta en todas partes hacia una unidad. Implica ella una totalidad substancial más allá de las relaciones y por sobre ellas, un todo que se propone sin éxito autorrealizarse en su detalle..."

Y de aquí concluye Bradley que si consideramos esto, justamente con la análoga tendencia de las ideas de lo bueno y lo bello,

"...obtendremos el conocimiento de una unidad que trasciende y no obstante contiene toda la diversidad de la apariencia..."

El sentimiento pasa a ser materia del pensamiento. Y es trascendido allí. El sentimiento no es 'aquí como allí'. Pero sin sentimiento no hay pensamiento. Sin embargo, tanto el sentimiento como el pensamiento poseen su propio círculo de individualidad; son, con la fórmula de Hegel, "totalidades reales". Y porque son reales, y así especiales, es que no pueden sino autotrascenderse. Como dice Bradley: "la naturaleza esencial de lo finito es que, dondequiera que se presente, su carácter se desliza más allá de los límites de su existencia".

Asimismo, el pensamiento es absorbido dentro del Absoluto. Pero no 'está allí' sino que es un aspecto de su actividad. El pensamiento se autotrasciende haciéndose 'asunto de sí mismo', tomando su contradicción como materia. Lo que no tenía el pensamiento era una condición del sentimiento, y éste carecía del carácter que la realidad autodesarrolla en el modo del pensamiento. A su vez, el Absoluto es el nivel en que la realidad retorna a sí misma con el carácter sistemático del pensamiento y la inmediatez del sentimiento.

Tales ejemplos bastarán para dar vigencia efectiva a la articulación nocional que hemos descrito al comenzar, y que hemos nombrado 'división en secuencia lineal'.

C. El Movimiento Abstracto de Determinación.

Así como estimábase ordinariamente que la clasificación es el reverso de la división, así también se concibe una operación lógica consistente en girar la seriación nocional que hemos descrito, y en proceder desde lo más determinado a lo menos determinado. Dada una serie:

A, B, C, D,E

nuestro proceso consistirá en eliminar el producto de la actividad que pasa, por ej., desde *B* a *C*. De esta manera caeríamos en lo que es me-

ramente *B*. Nuestra operación, en una palabra, consistiría en extraer, por desenvolvimiento, una serie de nociones encapsuladas dentro de una idea significativamente densa.

En cuanto a nosotros, defendemos una opinión análoga a la que expusimos al referirnos a una parecida articulación entre división y clasificación. Una operación consistente en ir desde lo determinado universal hacia lo determinado específico por eliminación de aspectos y a través de una secuencia lineal, puede describirse y, en algún sentido, defenderse; pero en modo alguno puede ser meramente el reverso de nuestra operación original. Y lo que hemos dicho debiera ser razón suficiente para nuestra negativa. El paso desde una fase a otra no es una relación que se constituya como síntesis exterior. Es cierto que no hay (ni siquiera en el caso de Hegel, en el caso de la dialéctica) mera continuidad entre las diversas fases. Pero la discontinuidad no es condición suficiente para identificar el movimiento lógico de determinación con una suma abstracta. La suma abstracta se describe mediante la exterior conectiva que expresamos con "y". El paso de una fase a otra, en una secuencia de determinación, se expresa mediante la negación. El paso de una fase a otra es un "situarse en otra fase"; y me sitúo en otra fase por una dificultad inmanente a la fase anterior; la excluyo como tal fase; pero la excluyo "por una dificultad" que le es interior. Así, abandono la fase anterior como tal, para superarla. Si agregara yo algo meramente a lo anterior no superaría entonces su dificultad, así como no supero la dificultad de un enfermo porque se guarde éste en el bolsillo la receta. Tengo que absorber las condiciones del morbo, absorberlas allí donde se trasciendan en su contrario.

Y si es así, no puedo entonces volver al punto de partida por mera abstracción dentro del producto superior. El movimiento de determinación por abstracción podrá (no lo sabemos todavía) tener una partícula de justificación lógica, pero desde que lo realizamos estamos en un dominio ajeno, estrictamente, a aquel en que aplicamos nuestra anterior operación. Su producto es ahora abstracto y dependiente, no posee individualidad, y no puede identificarse con la fase homóloga de la operación anterior.

Pero hay más: Pues el punto desde el cual partimos para iniciar el abstracto proceso que hemos descrito, no es nada que podamos separar del proceso en que él se constituye. Es decir, que ni siquiera puede decirse que haya, una al lado de otra, diversas operaciones que puedan aplicarse a un mismo dominio, y que de esta manera se entiendan como operaciones de igual nivel. Porque la operación abstracta depende del desarrollo serial en que se constituye su punto de partida; y no

es así sino un artificio que nada constituye, una pura estética, una perspectiva que nada de nuevo introduce y que nada de nuevo sugiere.

En el caso de nuestros dos últimos ejemplos no es siquiera legítimo aspirar a una formal o exterior aceptación de lo que hemos dicho. Un proceso dialéctico es irreversible; y es irreversible porque es un movimiento real. En el movimiento dialéctico se explicita lo implícito, se articula lo no-articulado, se desarrolla lo que es mera potencia. En el movimiento dialéctico no hay 'en un tiempo eso' y 'en otro tiempo aquello'. La irreversibilidad del movimiento dialéctico no es la irreversibilidad del tiempo. El tiempo es otra de las apariencias que la idea desarrolla y absorbe. El movimiento dialéctico es irreversible porque es un movimiento de determinación concreta. Para eliminar un producto, una fase, un aspecto o momento, del proceso dialéctico habría que, allí mismo, poner de revés la realidad y transformarla en nada. Y esto quiere decir que aquello que en el proceso se autodetermina no es, en cuanto determinado, un mero todo-de-partes. Quitada, siquiera idealmente, una parte de tal totalidad no es ya posible tener un resultado, aunque fuera meramente ideal, entre las manos.

Pero, bien entendido, todas las consideraciones refutativas que hemos hecho tienen en vista una concepción según la cual existe una operación inversa de la descrita. Es claro que alguien puede proceder desde el devenir por abstracción y alcanzar el puro ser. Y también es concebible que se transite desde la experiencia absoluta de Bradley hacia la flotante y efímera esfera de la inmediatez sensible. Pero tales movimientos no quedan en el mismo nivel lógico de aquel desarrollo dialéctico que tratan de expresar en un sentido contrario. Y todo lo que hemos dicho como razones en apoyo de esta negativa, nos parece suficiente.

Pero en casos como el que hemos expuesto sobre la noción matemática de número podría defenderse la posibilidad de una operación inversa. Y la razón es que encontramos aquí una articulación más rígida entre las fases sucesivas. De hecho, el matemático procede en la práctica como si tal operación que hemos denominado de determinación abstracta, o de especificación por desenvolvimiento, fuera puramente lo inverso del proceso de generalización por envolvimiento.

En efecto, el matemático 'transita' desde el dominio de los números complejos al nivel inferior de los números reales mediante una simple operación. Consiste ésta en suponer nulo el segundo elemento del par que define en general la noción de número real. Si en $a+b$ hago $b=0$ defino este nivel inferior. Sin embargo, hablando estrictamente

no he salido del campo complejo. Ni transito desde el dominio real hacia el racional cuando supongo que la cortadura es racional; la cortadura racional no es menos una cortadura que la no racional. De manera que no hay el tránsito que se pretende. Todo lo que logro con mi operación es separar una clase dentro de otra; pero ella jamás podrá conducirme desde un concepto de número a otro. Si opero a partir de la noción de número complejo, dentro de ella permanezco; y la abstracta operación que estamos examinando es en principio y esencialmente incapaz de alcanzar la meta que suele, equivocadamente, proponérsele.

Y esto nos enseña, de una vez, que no hay tales operaciones inversas. Por abstracción no puedo jamás separar los términos absorbidos en el envolvimiento. Su individualidad se perdió para siempre en el proceso que es genuinamente procesal, es decir, que incorpora algo nuevo que implica disipar la individualidad de lo anterior. Lo que encuentro por abstracción es un abstracto ostensible, es decir, formulo de modo explícito su carencia de individualidad.

Una articulación conceptual como la que hemos examinado, en la medida en que son esenciales las nociones que comprenden sus diferentes fases dará fundamento a una diversidad de 'ciencias' que estarán relacionadas entre sí de la misma manera. La articulación se describirá o como un desarrollo o como un procedimiento de abstracta generalización (o especificación), según sea ésta o aquella la opinión que adoptemos sobre la verdadera naturaleza de nuestra operación.

El epistemólogo que acepta el carácter determinante de tales secuencias conceptuales nos dirá que la ciencia se manifiesta como una operación lineal que va desde lo concreto a lo abstracto mediante un procedimiento analítico que lo conduce a la pura diversidad (aritmética) o a la pura extensión (geometría). Intentará mostrarnos que a la consideración teórica de la extensión como pura extensión se agrega este nuevo aspecto de la diversidad, introduciendo la discreción en lo continuo, de manera que el objeto se hace ahora más concreto, en el sentido de dar una definición más adecuada de lo real. Luego, nos hará ver cómo articula, en el complejo así constituido, el tiempo como una nueva diferencia; y tendremos de esta manera el movimiento, que nos aproxima a la concreta determinación de los fenómenos. La generalidad del puro movimiento pasará a transformarse en el adjetivo de algo material; así, se introduce la noción de masa que, como el tiempo en el nivel anterior respecto del movimiento, nos permite definir la fuerza. El proceso puede detenerse aquí; todo depende de ciertas creencias filosóficas que podemos aceptar o rechazar.

Es claro que la anterior consideración puede tomarse como expresión de una ordenación de las ciencias. Existe, sin embargo, una ambigüedad que debemos eliminar, so pena de no saber en qué consiste precisamente nuestro resultado. Y nos es ya muy familiar el sentido de esta ambigüedad. Se refiere a la interpretación que debemos hacer de las relaciones entre las diferentes ciencias. ¿Expresan ellas una mera vinculación exterior, es decir, no racional o no fundada? ¿O debemos entender que se nos ofrece una diversidad sistemática, una genuina unidad del saber científico? Es claro que no estamos planteando cuestiones de mera ciencia. El pensamiento que toma las ciencias especiales como objeto ha trascendido su nivel. No anda el epistemólogo, el filósofo que se ocupa de las ciencias, *entre* ellas como un Ministro de Relaciones Exteriores; el epistemólogo supone las ciencias, en tanto que el científico —en cuanto científico— se ocupa de un objeto que no es la ciencia. El epistemólogo tiene la responsabilidad de fundar lo que el científico desarrolla implícitamente, de elevarlo al plano de la autorreflexión y la crítica. De manera que tales preguntas, que pueden sorprender a un hombre de ciencias, son legítimas en el plano epistemológico.

Es obvio que al preguntarnos si son exteriores las relaciones entre las ciencias que se conciben como un desarrollo en serie no estamos adoptando una opinión semejante respecto de los objetos que a cada una pertenecen. Independientemente de lo que queramos hacer con el objeto de las ciencias, nadie querrá proponernos una articulación exterior entre el espacio, la diversidad y el tiempo para dar substancia al movimiento; y nadie pretenderá que el movimiento puro pase más allá de ser una abstracción, y que no sea la materia la que expresa realmente ese aspecto que el físico estudia aisladamente.

Al preguntarnos si son exteriores las relaciones entre las diversas ciencias nos preguntamos por el tipo de idealidad con que trabaja el científico, es decir, el nivel en que opera su pensamiento. Nos preguntamos si son los diferentes aspectos que la ciencia incorpora en cada una de sus fases, elementos que entran aditivamente en la definición cada vez más concreta de la 'realidad'. Dicho de otra manera, si se pretende que la 'realidad' de aquella conceptualización científica que se trata a través de las diferentes ciencias es una 'realidad de agregado' que podemos analizar abstractamente. Y en este sentido, el epistemólogo que nos da cuenta del nivel ideal en que opera el científico tendrá que pasar adelante y confesarnos que en último término tenemos muy poco que hacer con este tipo de pensamiento cuando nos disponemos a obedecer, por encima de todo, los dictados de la racionalidad. Por-

que una 'realidad' articulada mediante tan endeble principios ha perdido la esencia misma de su unidad. Hemos resuelto innumerables problemas, hemos elaborado un sutilísimo aparato de conceptos que nos permiten describir y calcular, hemos alcanzado un nivel en que aplicamos consistentemente reglas que poseen vigencia objetiva. Pero si nos proponemos definir no ya la entera realidad, sino siquiera un trozo o momento que posea el máximo de concreción perceptible, no podemos pretender que resulte ello posible a partir de los principios y nociones que hemos elaborado. Lo que es real se nos escapa ostensiblemente, no tanto por un defecto en la captación de los momentos a través de los cuales se expresa, como por nuestra manera de elaborar su aprehensión científica que implica una renuncia a descubrir la interior unidad de las diferencias.

Y hablamos antes de ambigüedad, porque es también posible que el científico dé expresión a través de su actividad a un proceso teórico en el cual no se pierda la unidad de la experiencia de lo real. Esto, al parecer, no puede (al menos manteniéndonos dentro de los términos en que hemos elaborado nuestras consideraciones) desarrollarse en un sentido que pueda satisfacernos completamente. El proceso parte de lo más general y más simple hacia lo más especial y más complejo. Desde la pura extensión, por ejemplo, hacia la vida o la convivencia. El proceso será interior, es decir, las relaciones entre las diversas ciencias serán orgánicas, en la medida en que el tránsito se realiza por inmanente forzosidad. La mera extensión saca de sí misma la diversidad (o la diversidad de sí misma la extensión); y de este producto brota el movimiento, y así adelante. De esta manera, adquiere sentido adecuado la expresión 'sistema de la ciencia'. Este es el único significado que podemos atribuir a la idea de sistema cuando concebimos las ciencias en secuencia lineal. Y si las ciencias no están ordenadas de esta manera y aquel sentido posible no es efectivo debemos entonces renunciar a su unidad. En tal caso, podremos buscar las expresiones que hagan plausible la idea de sistema; pero por excelentes que sean las razones que tengamos para ello, podemos estar seguros que no pasarán de caricaturizar nuestro propósito. Desde que las ciencias se disponen en serie lineal y sistemática debemos entender que hay determinación interior en el sentido que hemos expuesto. Por mucho que nos impresionen las diferencias que existen entre ellas, y por legítimo que sea hablar de discontinuidad de la serie, no podremos entender que la articulación sea exterior. Un sistema posee individualidad y autosubsistencia; nada que sea extraño a la naturaleza de sus partes es requerido para su unidad. Es cierto que las ciencias son acerca de la realidad.

Pero cuando su idealidad pretende ser verdadera (y no mero cálculo práctico) resulta forzosamente de su misma verdad introduce un principio infinito que nos lleva, a partir de la misma idea a fases en que ésta se incorpora como mero aspecto de una idealidad más verdadera. La ciencia que progresa con vistas a constituirse en una definición de lo que es real se desenvuelve interiormente y sistemáticamente. La ciencia que no implica tal propósito puede, por su parte, quedar libre en relación a una actividad teórica genuina. Y la conclusión del epistemólogo en este caso no pasará de un renunciar a ver en la ciencia el cumplimiento de lo que es propiamente conocimiento.

Valga la totalidad de lo expuesto hasta aquí como antecedente lógico, como un conjunto de criterios en referencia a los cuales trataremos de poner algún orden dentro del asunto que tenemos por delante. Lo dicho nos permite desde ya percibir una notable ambigüedad a partir meramente de las fórmulas que se emplean para designar dicho tema. Porque tenemos fundamento suficiente para decidir que no es lo mismo, que no es en un sentido capital, esencial, lo mismo, hablar del "sistema de las ciencias", "de la unidad de las ciencias", o de la "clasificación de las ciencias".

D. *La clasificación de Aristóteles*

Podemos ayudarnos de Joachim para introducir la doctrina aristotélica de la clasificación de las ciencias. Recurriremos, como es obvio, al texto aristotélico y nos ayudaremos también de otros autores. Pero la línea central se apoyará en la versión harto consistente del comentarista que hemos mencionado. Anotamos los siguientes pasajes de su comentario a la *Ética Nicomaquea*:

"Aristóteles aplica el término ciencia (episteme) a cada una de las tres principales subdivisiones de su sistema. Distingue la ciencia teórica, la ciencia práctica y la ciencia productiva... Ha heredado él de Sócrates y Platón la concepción del conocimiento, en la esfera de la acción y la producción, como esencial e inseparablemente uno con la capacidad de actuar y hacer; del mismo modo como el conocimiento de la navegación, de la zapatería se manifiesta solamente en la conducción inteligente de la nave, o confección del calzado, así el conocimiento de la vida humana —del bien y el mal, del derecho y lo ilegítimo— se manifiesta, necesariamente, tan sólo en la vida del hombre de estado o el buen ciudadano, es decir, en la realización inteligente de los ideales legítimos...

De hecho, su clasificación cubre la esfera entera de la actividad inteligente del hombre...

Un departamento cualquiera de la actividad humana —conducta, producción, especulación— puede denominarse una ciencia en la medida en que se sostiene en el pensamiento verdadero...

En la medida en que la actividad inteligente del hombre se encamina hacia el entendimiento de las cosas por el simple propósito de entender, se encarna sistemáticamente entre las ciencias cuyo objetivo es "ver la verdad". La actitud del hombre es la contemplación, el hábito que se forma en él es la ciencia teórica, y el pensamiento que se realiza en su mente es la razón teórica".

En este caso, dice Joachim, el hombre de ciencias "desempeña el papel de espectador de lo que es, y que *es* independientemente de él. Ni desea, ni es capaz de alterar la verdad de las cosas. Su objetivo es conformar sus nociones a la verdad de las cosas..." Y agrega Joachim un comentario muy importante a este respecto. Porque podemos oponer a tal programa la dificultad de que el teórico altera el curso de lo que observa, es decir (con terminología moderna), de lo que experimenta. Sin embargo, en la experiencia "no alteramos (el fenómeno) sino en la medida en que las modificaciones experimentales nos ayudan a entenderlo".

En cuanto a las otras ciencias de esta primera división, se obtienen mediante el mismo principio, es decir, el objetivo que la inteligencia tiene en vista al ponerse en actividad. Porque tal actividad puede encauzarse en tres, y sólo tres, direcciones connaturales a su actividad: conocer, actuar, producir.

Al actuar, o producir:

"El hombre se encuentra ocupado en la esfera del proceso o cambio; no está interesado en la naturaleza inalterable de las cosas, excepto en la medida en que su conocimiento puede ser necesario para ayudarle a producir y controlar los cambios en lo variable. Está tratando solamente con lo variable, con aquello que pudiera no ser lo que es, y primordialmente en la medida en que es capaz de iniciar y controlar su variación. La fuente del cambio o proceso en los objetos, en cuanto caen bajo la ciencia práctica y productiva, no se encuentra en ellos sino en el hombre... Por lo cual Aristóteles habla de las ciencias prácticas y productivas como capacidades o facultades (*dinamis*): pues, en un sentido del término, *dinamis* significa 'la fuente del cambio en otro'."

Detengámonos en este punto. ¿Se trata, en esta articulación nocional, de una división, una clasificación, un desarrollo por involucramiento, o una determinación por abstracción? Según Joachim, Aristóteles parte de un principio que, estrictamente, se funda en la naturaleza

misma del hombre. Posee éste la diferencia que nombramos con la palabra "racional". El hombre, como se dice, se determina como el animal que tiene logos, que percibe principios, que relaciona nociones, que calcula y es capaz de exteriorizar con fidelidad su experiencia intelectual. Toda actividad que encarne estas posibilidades es epistémica. Y nuestro problema es el de descubrir el tipo de articulación entre el universal y sus divisiones. La cuestión que planteamos parece rebelarse a la imposición de uno cualquiera de los esquemas lógicos de que disponemos.

En primer lugar, ¿existe en verdad una articulación sistemática entre las tres divisiones de la ciencia? Porque, si tomamos un ejemplo de división esta condición parece necesaria. Es el universal *el que se divide*; las partes que resultan de esta operación son diferencias *del* universal. "Cualidad", por ejemplo, es un universal; la entendemos como contenido de la percepción. Y así "cualidad" se divide en "color", "sabor", "sonido", "extensión", "solidez", etc. En este caso, el principio de la división está dado en la forma de aprehensión; son las diferencias de la percepción las que introducen *interiormente* una división en la cualidad. La diversidad es, en este caso, interiormente unitaria. La cualidad es en y como las diferencias en que se determina. No puede entenderse que sea la cualidad como tal una "esencia auto-subsistente" que se divide por entre distintos cursos; que haya una diversidad de padrones sensoriales que impriman diversidad en "lo mismo". Como dice Bradley, "la cualidad no es sino en relación a un órgano". Es decir, la cualidad como tal es género materia indeterminada que se actualiza en sus diferencias. Es, pues, la relación a un órgano, constitutiva de la cualidad; de manera que la diversificación de ésta es, como hemos dicho, interior.

Dicho de otra manera: la esencia, o definición de "cualidad" implica una determinación en la diversidad; porque "percepción" comprende una diversidad en unidad: hay una pluralidad de funciones perceptuales. Es la diversidad que contiene la noción de percepción la que introduce una diversidad en la noción de cualidad; pero "percepción" posee *cierto* género de unidad que hace unitaria la definición de cualidad. Y esto quiere decir que "cualidad" es una diversidad sistemática.

Es cierto que no sabemos qué género de unidad posee percepción. No importa, empero, qué género sea éste; de algún punto hemos de partir. Y puesta la noción de percepción como unidad sistemática se concluye de ella la articulación concreta del universal "cualidad" en sus diferencias.

Y ésta es la pregunta que nos hacemos con respecto a la división que estamos examinando: ¿hay una articulación entre "episteme" y sus "diferencias" del tipo de la que existe entre "cualidad" y sus diferencias?

Cuando Aristóteles se ocupa en *Metafísica E* de mostrar que la física es una ciencia teórica enuncia como supuesto que se sostiene por sí mismo (así parece) que "todo pensamiento es o práctico o poético o teórico". Es la primera división de que hablamos aquí. Parece ser entonces que nuestro autor no se plantea problema alguno en conexión con esta división. Esta misma idea se vuelve a formular en *Metafísica K*.

No obstante, es indudable que nuestra pregunta tiene lugar en todo lo que importa. Si la actividad inteligente se ejerce de diferentes modos, y así se divide, es claro que debe ofrecerse como prueba de ello un criterio unitario que permita articular sistemáticamente las diferencias. No basta con una empírica recolección, por penetrante que sea el observador que la establece. Y aun cuando la recolección fuera exhaustiva, no por ello deja de ser algo que no es división. El carácter de división sistemática es en razón de un principio de articulación continua, y no de un resultado que se tiene exhaustivamente ante los ojos. Recíprocamente, el hecho de no tener ante los ojos una diversificación completa no es razón suficiente para rechazar que haya división. Tener un criterio de diversificación es, además de necesario, suficiente. Por ejemplo, la cualidad se diversifica porque la percepción entra en su esencia, y la percepción es diversa. Conocer la diversidad de la cualidad importa haber aprehendido la diversidad de la percepción. Pero, si no es éste el caso, ello no es una objeción contra la división. Se trata entonces de dividirlo siguiendo la clave de su división natural; no dividimos en verdad sino que, meramente explicitamos una división.

En contra de lo dicho puede sostenerse que aquello de lo que Aristóteles parte es unitario, que tiene la unidad del pensamiento como rasgo específico del hombre, y que no podemos entonces rechazar esta posibilidad de una articulación sistemática de lo diverso. Pero esta idea no percibe el sentido de lo que hemos dicho; porque no se trata de la unidad de lo dividido, sino de que la división sea tal que lo dividido conserve su unidad a través de ella. Es claro que si una cosa fuera múltiple y se la dividiera en cuanto múltiple, no se la dividiría en verdad. Desde que hablamos de división estamos suponiendo que dividimos lo que tiene unidad.

(Quizás nos ayudáramos un poco introduciendo algunas distincio-

nes. Porque, en relación al tipo de entrabe lógico que buscamos, pueden observarse momentos de los cuales él es culminación. En efecto, hay lo múltiple que no tiene unidad, la más falsa de cuantas apariencias hay. Pero tenemos también la unidad que no tiene multiplicidad, la compacta unidad del número, del punto y del átomo. Tenemos, por otra parte, la experiencia que contiene, flotantes, la unidad y la diversidad. Y finalmente la unidad que es diversa y la diversidad que es unitaria. Es este último el tipo de articulación que buscamos cuando hablamos de una división de las ciencias).

La idea de Aristóteles según la cual la unidad del pensamiento contiene dentro de sí la diversidad, es idéntica a esta otra que ha sido implícitamente aludida por nosotros y según la cual la percepción es una, es de hecho una unidad, desde que constituye una función general del espíritu; y es también múltiple, es decir, se realiza en una diversidad de operaciones diferentes. En ambos casos se nos presenta, sin que haya lugar a dudas, una dualidad de condiciones no articuladas. Carecemos del principio que expresa la naturaleza misma de la cosa, es decir, que nos suministra la clave de su sustantividad.

Habiendo, pues, fracasado en nuestro empeño por identificar la "división aristotélica" como una genuina división, preguntémonos ahora si es por el contrario de una clasificación de lo que se trata. Es claro, entonces, que no buscamos una operación "inversa" porque no puede haberla allí donde la directa no es posible. Si nos atenemos a la idea que antes hemos expuesto sobre la clasificación, si es para nosotros clasificar un mero ordenar una diversidad a partir de un abstracto fundamento, de "un átomo ideal (como hemos dicho) que ocurre inmodificado en la diversidad", entonces, probablemente, nuestras dificultades no se eliminan todavía. Porque es obvio que la identidad a partir de la cual establecemos una ordenación clasificatoria ha de plantearse a partir de cierto nivel de intensidad significativa. No allegamos las cosas sino en razón de cierto grado de semejanza que justifica la relación. Relaciones se pueden establecer siempre. Lo que importa en una clasificación es que haya algún fundamento (aunque sea exterior) que nos autorice a establecerla.

Pero ¿cuál es este fundamento en el caso de un político y un sacerdote, un músico y un zapatero, un físico y un filósofo? ¿Y cuál es el elemento que es común a todos ellos? ¿Podría establecerse una relación identificatoria entre un artista (un escultor, por ejemplo) y un filósofo? Se responde que lo que hay de común en todos estos casos es aquella modalidad de la actividad que nos hace decir de ella que se acuerda al logos, que es una actividad inteligente. El elemento de identifica-

ción no es sólo demasiado amplio, sino que además es vago. ¿De qué actividad, que sea la actividad de un hombre, podremos decir que no es inteligente? Siempre media un cálculo, un equilibrio entre motivos y propósitos; siempre se trata de una adecuación entre la idea y la existencia. El hombre es, en alguna medida, racional en todo el dominio de su actividad. Un acto que no tuviera explicación, racionalidad, sería un monstruo cuya existencia se proyectaría en la nada. Nadie se detiene en la pura perplejidad, a no ser por negligencia o falta de tiempo. Toda actividad humana tiene este signo de lo racional.

Pero, decimos además, que el fundamento es vago. ¿Cuál es la cantidad de diferencia que nos permite decir de una actividad que es inteligente? Sabemos que Aristóteles se ocupa en el primer libro de la *Metafísica* del desarrollo (genético) que conduce desde la sensación a la episteme. En este pasaje, además, parece establecerse la división que nos ocupa en un sentido diferente al que venimos exponiendo. Aristóteles habla aquí de la ciencia contraponiéndola a la techné (que comprendería tanto la acción como la producción), pero esto no nos incumbe.

Volviendo a nuestro asunto, si hemos de apoyarnos en este pasaje para responder a nuestra pregunta, la actividad inteligente estaría determinada como aquel nivel en que "de una multitud de nociones experimentales, se desprende un solo juicio universal, aplicable a todos los casos similares". Y parece que, a partir de esta afirmación, tenemos un principio que ni es tan amplio ni tan vago como el que formula Joachim al comentar la clasificación aristotélica.

Podríamos, incluso, esperar aquí que nuestro criterio pudiera soportar sobre sí una articulación sistemática de la ciencia; que contuviera en su misma noción la clave de una concreta diferenciación. Pero rápidamente nos damos cuenta de que ello no es posible. La diversidad que tenemos que desarrollar nos es dada, en la primera fase de la clasificación aristotélica. El principio general, aplicable a todos los casos similares (entre sí) tiene que diferenciarse en los momentos de lo teórico, lo práctico y lo productivo. Y es obvio que no contiene dentro de sí nada que pueda producir esta diversificación. Es cierto que aplicamos una ley general, a veces, para comprender, otras, para actuar, y finalmente, para producir. Pero es así sin que haya nada que explique (en el principio mismo) estas diferenciaciones. Además, no es claro que tal conocimiento divida la experiencia, dejando de un lado la sensación, la memoria, y la empeiría; y de otro lado, la techné y la episteme. O dicho más correctamente, no ve uno que haya estratos

de la experiencia correspondiendo a estas divisiones, por lo menos en el caso de la experiencia humana.

Por otra parte, es obvio que lo universal se encuentra ya en todo el ámbito de la experiencia en este sentido de la aplicación de una regla a un caso particular. Uno puede muy bien decir que sin una aplicación del universal en este sentido no es posible siquiera la sensación. Así, pues, nos damos vueltas de un lado y otro, y no encontramos siquiera que podamos entender esto como una clasificación.

Quizás tengamos más fortuna al aplicar este otro esquema que hemos nombrado "división por desarrollo envolvente". En efecto, ya cuando consideramos el pasaje aristotélico de *Metafísica A*, encontramos que la relación entre las distintas fases de la experiencia no es de subordinación sino de dependencia lineal. Sensación, memoria, empeiría, techné, episteme constituyen fases de un desarrollo; la experiencia intelectual se va encarnando en ellas y como ellas se realiza. Veamos los pasajes significativos en relación al asunto:

"Por naturaleza, los animales están dotados de la sensación; pero mientras engendra ésta en los unos la memoria, no la engendra en los otros..."

"...los animales distintos del hombre viven en el nivel de las imágenes y los recuerdos; no participan ellos sino débilmente del conocimiento empírico; mientras que el género humano se eleva hasta el arte y el razonamiento..."

"...Es de la memoria que proviene en los hombres la experiencia; una multiplicidad de recuerdos de la misma cosa llega finalmente a constituir una sola experiencia..."

"...La ciencia y el arte advienen en los hombres por la experiencia..."

"...El arte nace cuando de una multitud de nociones experimentales se desprende un juicio universal único, aplicable a todos los casos semejantes..."

"...la experiencia es un conocimiento de lo individual, el arte de lo universal..."

"...los hombres de experiencia saben que algo es, pero ignoran el porqué; mientras que los hombres de arte conocen el porqué y la causa..."

"...el arte es más verdaderamente ciencia que la experiencia..."

"...los inventores de las artes no utilitarias han sido considerados siempre más sabios que los otros..."

"...Se juzga de ordinario al hombre de experiencia superior al que

tiene simplemente una sensación cualquiera; al hombre de arte superior al hombre de experiencia; y las ciencias teóricas superiores a las prácticas. . .”

Vemos que la relación entre las distintas fases se establece a medias solamente. Vemos que de una cosa se pasa a la otra; pero no por inmanente necesidad. Es, por ejemplo, el ocio lo que está como condición de la ciencia especulativa. No que una (es decir, la ciencia práctica) contenga implícita dentro de sí la otra; ni que haya en su explícita naturaleza una limitación que nos conduzca por su inestable contradicción a trascenderla. Si no fuera esto así, no podría entenderse que los animales actualicen a lo sumo algunas fases de la serie. Por lo demás, Aristóteles expresa inequívocamente que es éste, asimismo, el caso de algunos hombres.

Pero, lo mismo puede encontrarse en una dirección diferente. No hay en efecto una articulación orgánica entre sensación, memoria y experiencia. “En unos animales la sensación engendra la memoria, mientras que en otros no la engendra”. Ninguna relación inteligible entre sensación y memoria . . . “una multitud de recuerdos de la misma cosa constituye finalmente una sola experiencia”. No ve uno aquí una genuina diferencia; cómo y cuándo de una cantidad resulte una cualidad. En cuanto al paso de la experiencia a los niveles superiores del arte y la ciencia, tampoco parece satisfactorio: “De una multitud de nociones experimentales se desprende un juicio universal único”. Parece decirse aquí que la ciencia se constituye cuando empezamos a formular leyes de la naturaleza, en el sentido de relaciones que se repiten idénticas por todas partes. Y es claro que tal operación se encuentra en todos los grados de la experiencia, de manera que no podemos considerarla constitutiva de este nivel de la ciencia y el arte. Y en cuanto al paso de la ciencia práctica a la teórica no sólo es exterior la diferencia (utilidad, pura curiosidad), sino que resulta difícil ponerla allí mediante una operación tan simple. No se ve que lo teórico sea ulterior a lo práctico (ni histórica ni psicológica, ni lógicamente). Y si lo teórico se entiende aquí como lo “puramente teórico”, en el sentido en que tenemos en vista fines diferentes, no ve uno qué fines diferentes sean necesariamente condiciones de diferencias en la actividad.

Es cierto que pueden esgrimirse otros criterios de separación, pero no se aluden en el pasaje citado. Dejemos esto, empero, que la cuestión que tenemos entre manos tiene otro lado más significativo.

Por de pronto, tenemos que considerar una división de la ciencia

que no se formula aquí sino en otro pasaje. Este pasaje ha sido ya citado. La división que nos ocupa no separa el arte y la ciencia, sino que pone bajo el universal "ciencia" lo práctico, lo productivo y lo teórico. Tampoco nos vamos a ocupar de la división que hace Aristóteles en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que dice:

"Empecemos postulando la existencia de cinco modos o expresiones dentro de los cuales el alma puede alcanzar la verdad de lo que afirma o niega; arte, ciencia, sabiduría práctica, sabiduría teórica, inteligencia pura..."

Más adelante se ocupa Aristóteles de exponer la naturaleza que opera en cada uno de estos casos. Y lo que basta para nosotros es constatar que las dos primeras nociones cubren el dominio de lo teórico, lo práctico y lo productivo.

(También podemos constatar de pasada que la inteligencia está a la base de toda ciencia, aunque para Aristóteles la inteligencia, unida a la ciencia, constituye la sabiduría:

"...la sabiduría es el conocimiento exacto, o la ciencia, unido a la inteligencia que aprehende la verdad de los primeros principios cuando esta combinación es empleada en los más grandes temas de la contemplación".

La separación de la ciencia respecto de la inteligencia es en razón de que la ciencia se constituye a partir de los primeros principios no siendo ella el instrumento de su aprehensión:

"... toda ciencia y todo hecho científicamente probado dependen en último término de ciertos primeros principios. Cuando vemos esto, percibimos que los primeros principios de los que todo resultado científico depende no pueden ser aprehendidos mediante la ciencia misma." (id. cap. VI).

Así, la inteligencia no sería ciencia (razonamiento científico) sino que estaría como condición del proceso. Incluso, tendríamos que decir que no es la inteligencia procesal, que cuando hay proceso, hay demostración, y que la inteligencia no requiere de demostración sino que es captación inmediata de sus objetos.

En cuanto a la sabiduría práctica, el parentesco se establece entre ésta y el arte:

“...El sistema del conocimiento científico es el producto de la deducción lógica a partir de premisas eternamente válidas; pero el arte y la sabiduría práctica se ocupan con objetos susceptibles de cambio...”

Estamos preguntándonos si es la división de la ciencia que nos ocupa una secuencia por involucramiento lineal. Otra cuestión que se nos plantea se refiere a la secuencia entre las divisiones. Porque es muy evidente que si se encuentra establecida en los textos aristotélicos debemos entonces elaborar nuestra cuestión a partir de un orden bien determinado. Hay un pasaje en *Metafísica K*, en donde Aristóteles expresa que las ciencias teóricas son de un género más noble que las restantes. El orden a que se alude aquí coincide con el que se establece en *Metafísica A* cuando se dice que las ciencias teóricas son superiores a las ciencias prácticas.

Pero, ¿cómo podríamos entender como desarrollo el paso de lo práctico a lo teórico siendo que aquello no es en modo alguno absorbido por esto? ¿Quién podría decir que lo teórico constituye una superación de lo práctico en el determinado sentido que en esta conexión lógica tiene para nosotros la palabra ‘superación?’. Parece que si hubiéramos de establecer un desarrollo, una relación dinámica entre las fases de la división es lo contrario lo que tendríamos que considerar, es decir, que lo práctico absorbe lo teórico, que la idea sobrepasa su unilateralidad, su abstracción, su estado flotante y en último extremo contradictorio solamente cuando se incorpora a la viviente dimensión del actuar y del hacer que si hay superación y absorción es en la acción y no en la contemplación donde debemos buscarla. Además, en este caso, ¿cómo no sostener que es lo práctico y lo productivo más alto y más noble que lo teórico? De manera que buscando la correcta dirección de la secuencia (aunque la haya o no sostenido el mismo Aristóteles) entramos en una contradicción con su jerarquía de las ciencias; y esta contradicción deteriora su clasificación.

Por otra parte, tenemos dificultades en el caso de la relación entre lo productivo y lo práctico. Aristóteles alude a estos dos momentos, en general, con una sola expresión (*techné*) y los distingue ulteriormente. En *Metafísica A*, leemos:

“...los hombres llegan al arte y al razonamiento...”

“...la experiencia no parece diferir en nada del arte... toda práctica y toda producción conducen sobre lo individual...”

“...el hombre de arte es superior al hombre de experiencia... y las ciencias teóricas a las prácticas...”

Es, pues, como decimos sólo una fase la que parece tener Aristóteles en mente cuando habla de la *techné*. Esto mismo ocurre en la *Ética a Nicómaco*, libro vi, cap. iv; allí a la vez que distingue el hacer y el actuar, deja no obstante, la impresión de que es un mismo nivel en que comprende estos dos aspectos. Es tal ambigüedad la que recoge Tricot cuando comenta:

“... La noción misma, separada de la multiplicidad de los casos particulares y que es el principio de la *techné*, si se trata de la producción y de la acción, y de la *episteme* si se trata del conocimiento de lo real...” (Nota 3, pág. 3).

Pero hay más. Porque no sabemos qué dirección dar a la relación que nos ocupa. No hay criterio (hasta donde yo conozco) que permita establecer esta dirección. Tanto el hombre productivo como el práctico introducen algo en el dominio de la existencia; tanto el uno como el otro son agentes “del movimiento”. Y en cuanto a lo que hay de diferente, no exhibe en parte alguna un indicio de la verdadera dirección. Incluso, podría uno decir que resultaría difícil tal relación cuando se tiene presente un pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

“... Entre las cosas que experimentan el cambio están las obras del artífice y las acciones del hombre. Hacer y conducirse son actividades muy diferentes. En consecuencia, la actividad racional que se ejerce en la conducta, es distinta de la que se ejerce en el producir. Además son mutuamente excluyentes, porque la conducta nunca toma la forma del hacer ni lo recíproco”. (Et. Nic. L. vi, Cap. iv).

Por todo lo cual, debemos concluir que ninguno de nuestros esquemas lógicos, ningún plan relativamente aceptable cuando en general se trata de alcanzar una ordenación de las ciencias, puede aplicarse exactamente cuando se tiene presente aquella primera división de la ciencia de que habla Aristóteles.

Pero (así se pensará seguramente), podemos dejar de lado este resultado y arrinconarlo como cosa inútil y arcaica. Nuestra visión moderna de la cuestión que toma por asunto la ciencia excluye toda esta primera fase de la división aristotélica. Que no encontremos principio de articulación es cosa que no debe preocuparnos, porque no nos afecta. Y acaso (se dirá también), sea justamente el propósito de incorporar la ciencia dentro de un tan universal sistema del espíritu, lo que explica esta falta de armonía. Buscar un tan hondo arraigo para una expresión parcial y fundamentalmente inasible del alma o la inteli-

gencia del hombre es, seguramente, lo que nos hace lindar por tantas partes con la obscuridad y la confusión. Si alguna importancia puede tener la clasificación aristotélica para nosotros, será ello a partir del universal que se ha nombrado aquí *episteme teoretiké*. Como dice, con razón, Joachim:

"...Pero lo que nosotros llamaríamos una clasificación de las ciencias se encontraría dentro de una, y solamente una, de estas subdivisiones: la teórica. Las 'ciencias' prácticas y productivas no son ciencias o grupos de ciencias, si entendemos por 'ciencia' simplemente un cuerpo o sistema de teoría..."

Dejemos en suspenso la cuestión que es, al tiempo que más importante, mucho más difícil y amplia que la nuestra. Proceder así no afecta en medida alguna al desarrollo de nuestro asunto. Volvamos, pues, a Joachim:

"...hay tres especies de ciencias teóricas o ramas de la filosofía: matemáticas, física y 'teología'. Ellas son diferenciadas por la naturaleza de su objeto. Porque, aun cuando todas las ciencias investigan la realidad, aun cuando el objeto de toda ciencia es el 'ser' o 'las cosas que son', podemos decir de las cosas que son en diferentes sentidos. Hay, pues, diferentes especies de ser para la investigación de las ciencias, o la ciencia puede estudiar la realidad bajo diferentes aspectos.

"...Podemos decir del metafísico que toma como objeto la realidad sin cualificación. El se pregunta: ¿Cuáles son los atributos esenciales de una cosa cualquiera simplemente en cuanto es real? ¿Cómo se diferencia lo que es de lo que no es? ¿Qué es aquello que, en el sentido más pleno o primario, es; y cómo el ser de las cosas que son ha de ordenarse en un sentido menos complejo, o más derivado, con referencia a ello? ¿Qué especie y grado de realidad tienen, por ejemplo, la cantidad, la cualidad, y la relación, comparadas con la sustancia, si solamente la sustancia es autodependientemente real? ¿En qué sentido existen los objetos de las matemáticas como el número y la figura, o las sustancias perceptibles tales como las plantas o animales?..."

"...Las sustancias que entran en nuestra ordinaria experiencia —las cosas perceptibles que forman nuestro entorno, y que reunidas constituyen el universo físico— son el objeto de otra rama de la ciencia teórica... Aristóteles describe el objeto de la 'filosofía segunda' como sustancia perceptible, sustancia cambiante, realidad en cuanto participante en el proceso. Las sustancias de las que esta rama de las ciencias teóricas trata son: 1) todo lo extenso en tres dimensiones, y 2) todo lo caracterizado como aquello que contiene en sí

mismo lo que llama él una 'naturaleza', por lo cual entiende una fuente en que se origina el automovimiento o autocambio y el autodetenimiento...

"...Si se separan de los objetos de la percepción todas las propiedades percibidas por los sentidos especiales, y se deja solamente su cuantitividad y continuidad, se obtiene el objeto de las matemáticas. El matemático, entonces, estudia el ser en cuanto cuantitativo y en cuanto continuo; y Aristóteles dice a veces de los objetos de las matemáticas que son 'el resultado de abstraer'...

"...Desde que la aritmética se base en menos y más simples supuestos que la geometría, es más abstracta y más exacta —lógicamente anterior, capaz de mayor precisión, y ambas son lógicamente anteriores a, y más exactas que, la ciencia física que emplea, además, el supuesto del proceso (*kinesis*)".

Según esta caracterización de Joachim, tendríamos tres grupos de ciencias que, cada una en breve forma, se describirían así:

Teología: ciencia del ser en cuanto ser, de sus atributos esenciales y de la articulación de la diversidad en que se da.

Física: ciencia de las sustancias perceptibles, o de las cosas que forman el universo físico.

Matemáticas: ciencia de la cantidad de las cosas, en su doble sentido de cantidad continua y cantidad discreta.

Y nuestra tarea es buscar el tipo de unidad en que se manifiestan estas tres diferencias. Veamos más de cerca, recurriendo a textos aristotélicos. En *Metafísica*, Libro K, leemos:

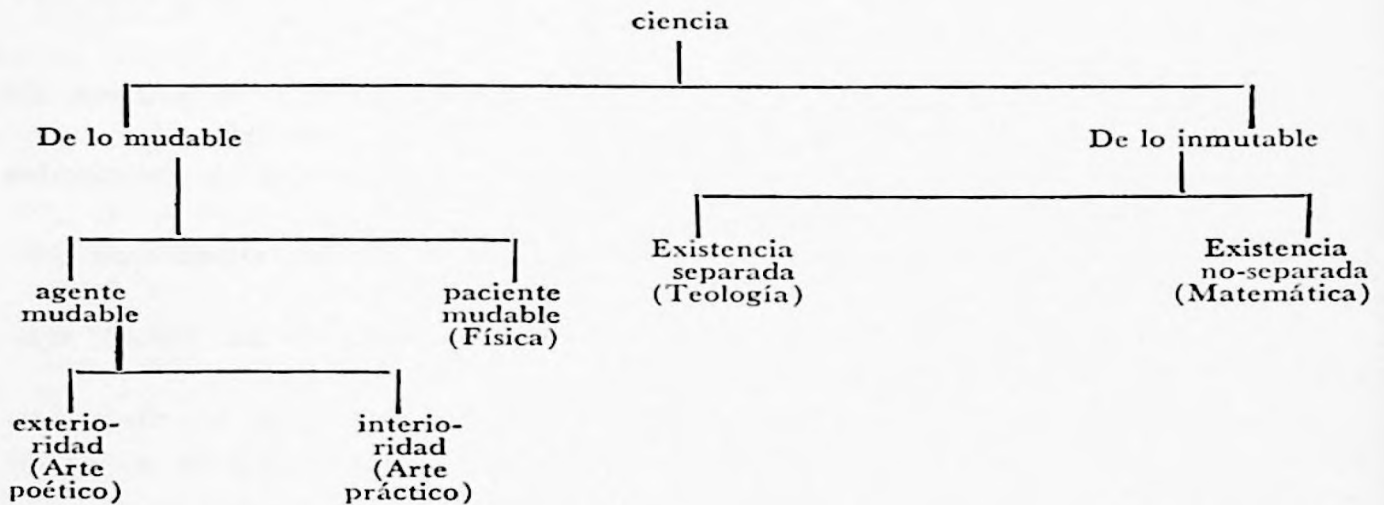
"...suponiendo que exista una ciencia de la naturaleza, será evidentemente diferente de una ciencia práctica, y de una ciencia de la producción. En el caso de éstas es en el artista, y no en el paciente, que reside el principio de la creación..., tampoco en las ciencias prácticas reside en el objeto sino en el agente. La ciencia del físico trata de seres que tienen en sí mismos un principio de movimiento; por lo cual, la ciencia física no es práctica ni poética, sino teórica; porque es necesario que caiga bajo alguno de estos géneros.

"...La física se ocupa de seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento; por otra parte, la matemática es una ciencia teórica que trata de seres inmutables, pero no separados. El ser separado e inmóvil es pues el objeto de una ciencia diferente de estas dos ciencias, si es verdad que existe una substancia de esta especie; es decir, separada e inmóvil...

"...se ve entonces que hay tres géneros de ciencias teóricas: la física, las matemáticas y la teología. El género de las ciencias teóricas es el más noble, y de éstas el que hemos nombrado en último lugar; pues tiene por objeto el Ser, más digno de precio que todos los

seres, siendo la superioridad de cada ciencia determinada por el objeto que ésta tiene..." (*Met. K.*, 7; 1064a).

Los pasajes que hemos citado podrían sugerirnos ideas diferentes en relación con un desarrollo anterior. Porque —mirando las cosas a partir de los objetos de las ciencias que son, respectivamente, prácticas productivas y teóricas— vemos que el movimiento (cambio o proceso) podría ser el principio de la división. Sin embargo, la división no sería coincidente con la que formula Aristóteles, sino algo como lo siguiente:



De todas maneras, sería difícil hacer racional el sistema, es decir, articularlo continuamente por natural desarrollo de la noción básica.

Decimos que nuestro problema es descubrir la articulación en este nivel subordinado de la ciencia teórica. En primer lugar, notamos que resulta difícil entender qué sea un *nivel*. La diferencia 'existencia separada' nos obliga a operar mediante una dicotomía. La fórmula de la diferencia es compleja. De manera que la otra parte de la división se describe 'existencia no-separada'. Pero, ¿tiene sentido esta fórmula? Por de pronto, si dejamos caer la negación sobre la existencia y decimos, sin más, 'no existencia' estamos tergiversando la versión aristotélica. Pero si decimos 'existencia no-separada', ¿de qué monstruosa 'realidad' estamos hablando? Joachim nos dice que para Aristóteles las matemáticas tratan con abstracciones y, de esta manera, se respondería a nuestra pregunta. Retomamos entonces la cuestión: la división es tal que entre las ciencias teóricas hay las que tratan de lo que es real y las que tienen por objeto abstracciones. Nuevamente te-

nemos el resultado de una articulación más complicada que la que se suponía. Debo introducir una nueva diferencia para dividir las ciencias que se ocupan de lo que tiene realidad, de lo que es individual y autosubsistente. Y esta diferencia sería dada por el criterio del movimiento. Lo que es real y tiene en sí principio del movimiento es el objeto de la 'filosofía segunda'; lo que es real e inmutable, lo divino, es asunto de la 'filosofía primera'.

De todas maneras, indudablemente, nuestro resultado es obscuro. ¿Cómo entender en el sentido de una interior división ésta según la cual el objeto —aquello que el científico toma como asunto— se divide en lo real y lo abstracto? ¿Quién realiza el milagro de sacar desde dentro de la noción de objeto estas dos diferencias? ¿No diría uno, más bien, que cualquier cosa saca desde sí mismo el objeto al dividirse menos su no-realidad? Pero hay otra manera de producir la articulación inspirándose en el tratamiento aristotélico. Porque se dice que hay ciencias de lo mudable y de lo inmutable (ciencias teóricas). Y este criterio allega las matemáticas —más que la física— a la teología. Y un doble juego como éste nos permite suponer que la articulación es abstracta, que no es interior; es decir, que la operación —más que una división— parece una clasificación.

Y no puede decirse que estemos jugando a la problemática, que no haya en parte alguna tal proceso de división. Que ocurra o no ocurra en el reino de los hechos es cuestión difícil de elaborar; y su carácter eminentemente metafísico puede dispensarnos de hacerlo. No obstante, por mucho que pueda argumentarse a partir de nuestra ignorancia, a partir de nuestra incapacidad para percibir el detalle mismo de la real e interior división de lo universal, hay aserciones significativas en relación a esto; aserciones que son generales, pero que establecen de modo satisfactorio el punto y que nosotros podemos hacer.

Nadie (que tenga ojos) puede poner en cuestión el sentido real de nociones como "animal". Hay animales en el sentido de la existencia de algo universal. La noción universal no es una pura economía sin fundamento objetivo. Objetivamente hay lo universal. Lo universal (claro está) se expresa en diferencias; pero éstas no son un puro cúmulo disperso de cosas en una desatada diversidad. Por entre las diferencias vamos percibiendo lo mismo, es decir, percibimos concretamente lo mismo. El fundamento de la armonía de la experiencia es la realidad objetiva de lo universal. Cuando de "animal" pasamos a "hombre", "caballo", "perro", etc., es un universal lo que se determina en otros universales. En ellos tenemos una expresión más concreta, más próxima existencialmente, del universal. No puede pretenderse que las

diferencias sean mera cantidad y arreglo; que tal combinación de lo que es sólidamente lo mismo, produzca bípedo aquí, cuadrúpedo allá, herbívoro de este lado, carnívoro de este otro. Esta explicación eliminaría las diferencias y nos quedaríamos con un simple número entre las manos, es decir, con una impasable irracionalidad.

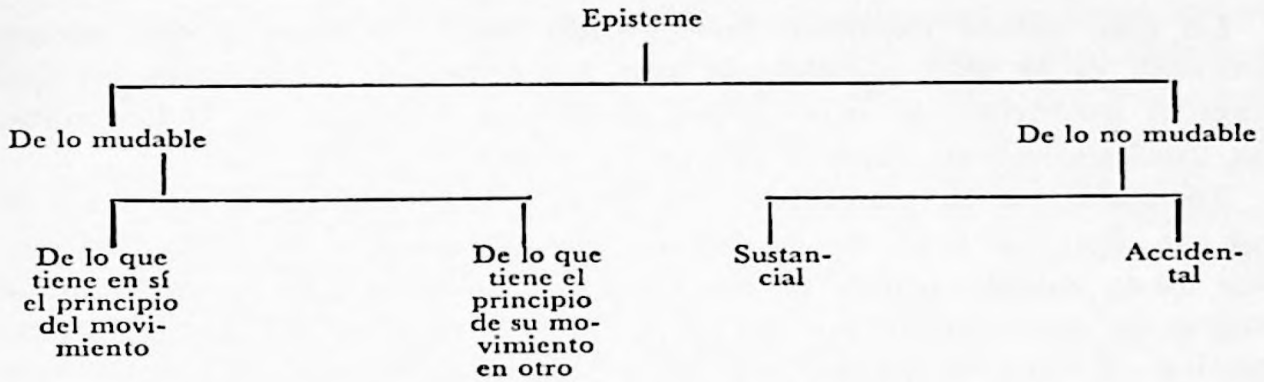
El nominalista, que es al mismo tiempo empiricista y sensualista, queda rápidamente reducido a un atomismo absurdo, a un operacionalismo abstracto que hace escurrir por entre sus dedos la realidad, inasible a partir de sus criterios. Ya no puedo decir —si voy por este camino— que lo que existe es ‘Sócrates, Callias, y Bucéfalo’. Porque tales expresiones son universales. Son nociones que reúnen diferencias en lo mismo que las explica y que en ellas se divide. El alma, espíritu o yo, de un hombre singular se expresa en diferencias. Pero son diferencias orgánicas, diferencias que se expresan como partes de un uno que se divide interiormente en ellas. Y nadie puede quitar realidad a esta alma haciéndola consistir en una exterior articulación de estados: Un ‘alma’ constituida de cuantas ficciones hayan salido de una cabeza delirante.

Decimos que es difícil (si no imposible) percibir esta interior diferenciación de lo universal. Sucede aquí como cuando tenemos solamente números racionales para expresar un punto. En este caso la imposibilidad queda probada (ejemplo cuando se trata de definir racionalmente el punto cuya abscisa es $\sqrt{2}$ y no obstante, el punto no por ello deja de existir. Y tenemos razones para su existencia (la continuidad de la línea), aunque no podemos verificarla en detalle con los medios a nuestro alcance.

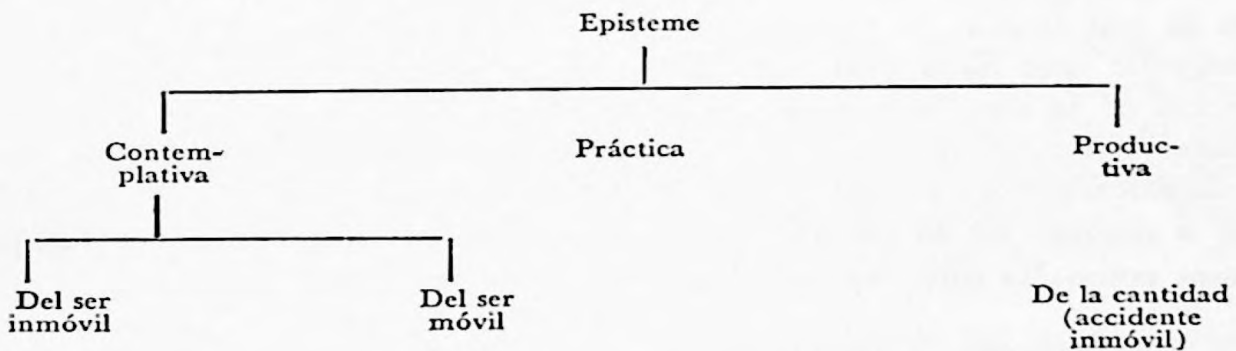
Pero tenemos ejemplos en que la articulación interior se percibe ostensiblemente.

Pongo uno: La definición de triángulo como figura plana formada por tres trazos rectilíneos finitos que tienen comunes extremos, permite dividir interiormente la noción definida. No le vienen de fuera sus diferencias. Escaleno, isósceles, y equilátero, son nociones en que se divide interior y necesariamente, porque sus lados no han de ser actuales si no encarnan una u otra noción. Pero dejemos esto y volvamos al punto que nos ocupaba.

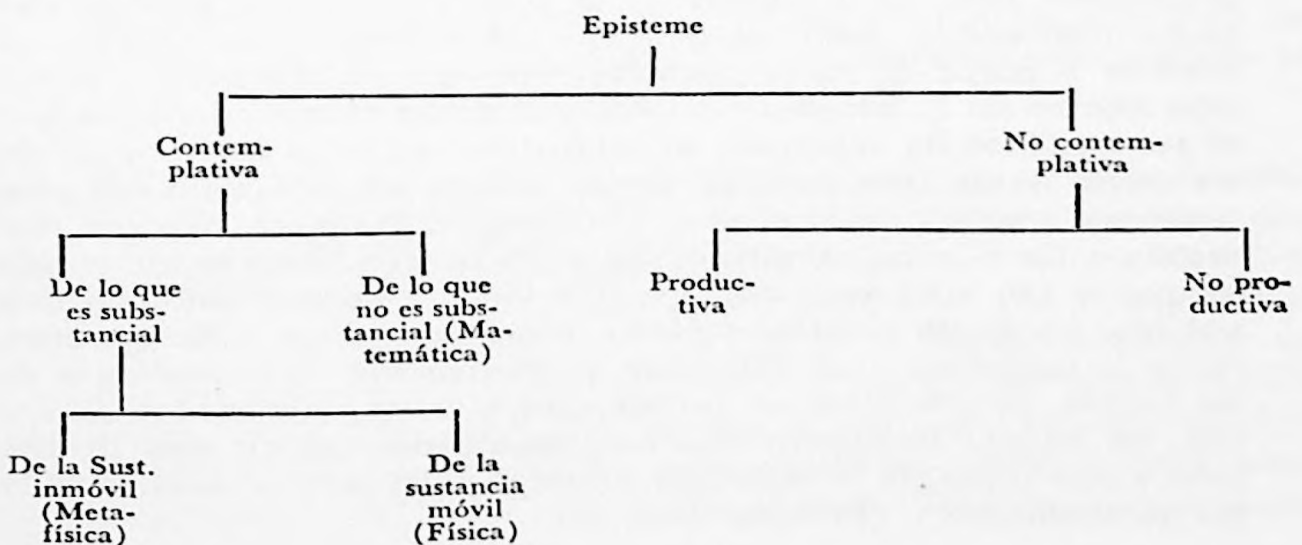
Se trata, pues, de interpretar abstractamente la ordenación aristotélica de las ciencias teóricas. Parece que tal operación es posible y que nuestro resultado sería el siguiente:



Pero la versión puede ser diferente (y siempre teniendo presente los pasajes aristotélicos) :



Esta es menos articulada que la anterior. Pero podemos obtener aún otra:



Lo que hemos expuesto en segundo lugar, al tiempo que menos racional, es la más coincidente con los textos de Aristóteles en que trata el problema de la clasificación de las ciencias. De todas maneras, cualesquiera de ellas es meramente una clasificación.

En cuanto a la posibilidad de interpretar como desarrollo nocional las distintas fases de la ordenación aristotélica, parece claro que ello no es posible, por lo menos en el nivel en que esta interpretación podría ser emprendida por nosotros. Entre lo 'contemplativo' y lo 'productivo', o entre lo 'contemplativo' y lo 'práctico', puede aceptarse que algo por lo menos análogo a lo que nosotros hemos dicho se produce. Pero reunir estas tres fases en un mismo todo de explicación parece imposible. Tampoco avanzaremos muy lejos en la división de lo 'teórico'; aquí ni siquiera podemos establecer binomios de relación como en el caso anterior. Si es, pues, solamente una clasificación de las ciencias lo que hemos de encontrar en los textos aristotélicos no podemos pretender que haya aquí una respuesta a la cuestión de la unidad o sistema de la ciencia; porque en relación a lo que es un sistema mucho hemos dicho ya, y podemos adelantar sin vacilación exigencias que la clasificación no cumplirá por su misma esencia. Respecto de la unidad o sistema de la ciencia deben establecerse necesariamente, condiciones como las que expone Hegel en la *Enciclopedia*:

"...las ciencias empíricas no se quedan en la mera observación de los rasgos individuales de un fenómeno. Mediante la ayuda de un pensamiento son capaces de unirse a la filosofía provistas de materiales preparados para ella, en forma de uniformidades generales, es decir, leyes y clasificaciones de los fenómenos; cuando esto es hecho, los hechos particulares que ellas contienen se encuentran preparados para ser recibidos en la filosofía. Esto... implica una cierta compulsión sobre el pensamiento mismo en el sentido de avanzar a partir de estas verdades concretas específicas. La recepción dentro de la filosofía de estos materiales científicos ahora que el pensamiento ha removido su inmediatez y las ha hecho dejar de ser meros datos, constituye al mismo tiempo un desarrollo del pensamiento a partir de sí mismo. La filosofía, entonces, debe su desarrollo a las ciencias empíricas. En pago de ello, da a su contenido lo que es tan vital para ellos, la libertad del pensamiento; en una palabra, les da un carácter *a priori*. Estos contenidos se fundan ahora en lo necesario, y no dependen ya meramente de la evidencia de los hechos, de que sean así encontrados y así experimentados. El hecho, en cuanto es experimentado se transforma así en una ilustración y una copia de la actividad original y del todo autoestablecido del pensamiento". (*Introducción*, 17).

La filosofía, entonces, asume desde sí aquello que la pone en movimiento. Algo le viene dado desde fuera, como pura generalidad, como exterior operación (abstracción e inducción); algo que se ha constituido en el nivel no reflexivo del pensamiento viene al pensamiento como objeto suyo. Algo que se constituyó en la experiencia que trasciende la sensorial diversidad, pero que contiene la sólida inmediatez de lo no fundado y exterior, viene como materia a instalarse dentro de la actividad autorreflexiva y a ser comprendido allí a partir de la actividad misma en que se instala. Y de esta manera adquiere su libertad, es decir, encuentra una interior actividad que, en su autoconstitución, lo constituye y se identifica con ello constituyéndolo. Y de esta manera se eliminan las barreras que dividían sin esperanzas la experiencia, que la hacían subsistir a partir de una obstinada alteridad. La diversidad es asumida desde el principio que la inspira concretamente y que la desarrolla en su real y racional actividad.

Es así que la total diversidad, la exterior multiplicidad, como la cual se manifiesta la ciencia, es absorbida en el nivel de la autorreflexión. No están ya allegadas las ciencias desde fuera sino que son 'lo mismo en sus diferencias'. La articulación, cuando estamos reflexionando (es decir, filosofando), no es una mera agrupación clasificatoria. Hay algunos pasajes en la misma *Enciclopedia* que nos instruyen acerca de esto:

"...El pensamiento, si genuino y autofundado, ha de ser intrínsecamente concreto; ha de ser una idea; y cuando es considerado en la totalidad de su universalidad, es la Idea, o el Absoluto. La ciencia de esta Idea debe formar un sistema. Porque la verdad es concreta; es decir, al tiempo que suministra un nexo y principio de unidad, posee también una fuente interna de desarrollo. La verdad, entonces, es tan sólo posible como un universo o una totalidad de pensamiento; y tanto la libertad del todo como la necesidad de las varias subdivisiones que implica, son posibles solamente cuando estas son discernidas y definidas". (*Introd.*, 14).

No queremos, con nuestras consideraciones, poner de lado en relación a estos criterios el pensamiento aristotélico. Seguramente hay mucho de ello en la filosofía de Aristóteles. Pero, seguramente también, todo corre muy implícita y muy imperfectamente, por debajo de lo explícito en sus escritos. Por mucho que trate Hegel de endosar sus propias ideas al filósofo griego, no podemos cerrar los ojos a la falta de sistema, al menos en conexión con el tema que estamos considerando. Las ciencias, en la clasificación aristotélica están puestas meramente una al lado de otra. La diversificación como la cual se mani-

fiestan queda a la espera de un principio de sistematización racional; y tal principio no está en los textos en que se contiene la cuestión. Esto mismo se puede decir con las propias palabras de Hegel:

“...La concepción general de su filosofía no aparece como un todo que se sistematice por medio de la construcción y cuya ordenación y cohesión pertenezcan también a los conceptos, sino que las partes están tomadas de la experiencia y colocadas las unas al lado de las otras, de tal modo que cada parte se reconoce por sí misma como un concepto determinado, sin necesidad de incorporarse al movimiento coherente de la ciencia. A la filosofía de aquel tiempo y al punto de vista en que se situaba no se les podía exigir que pusieran de manifiesto la necesidad...” (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*).

Como a nosotros nos interesa aquí la idea, y no la historia de la idea, poco nos ha de importar la justificación que hace Hegel. Considerada a partir de los criterios que hemos expuesto, la diversidad de las ciencias en Aristóteles persiste como pura diversidad. Y si hay asomos de articulación continua se queda esto en pura conjetura o, a lo sumo, proyecto.