

SOBRE LA SUPERACION DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE CLASIFICACION*

EN LA periodología o, si se quiere, en el periodologismo como tal llega a expresarse una actitud cognoscitiva que quisiera llamar "periodotética", para hacer un *pendant* a la terminología creada por Windelband. Al subrayar el carácter periodotético de las ciencias histórico-espirituales pensamos recalcar el hecho de que el concepto de período es algo constitutivo para la Historia y aun constitutivo en sentido apriórico, ya que la materia de los hechos es algo más bien aposteriórico frente al concepto del período. En otras palabras, el contenido específico de un período no se puede comprender como algo que se establece por la comparación entre los "hechos" de manera aposteriórica, más o menos del modo como son obtenidos los conceptos generales por vía de abstracción generalizadora y aisladora. Sea dicho de paso, aun en este último caso se debe poner en tela de juicio la antigua teoría aristotélica de la abstracción, que sigue siendo aceptada en sus grandes líneas hasta hoy día.

Para captar adecuadamente este problema, tenemos que ahondar al mismo tiempo en una cuestión lógica de mayor trascendencia. Se trata de la clasificación como se muestra en Aristóteles. Dicho filósofo es, precisamente, el fundador de la lógica discursiva; pero fue al mismo tiempo un gran biólogo, no sólo un filósofo de la naturaleza. Fue el primero, quizá, que elaboró una clasificación de los seres animales. Practicó observaciones y se ocupó de embriología. De todos modos, fue él el más grande biólogo de la antigüedad y ha influenciado profundamente el desarrollo de las ciencias biológicas.

Ahora, el trasfondo biológico o biológico latente en el pensamiento de Aristóteles se hace ver también en una gran rama de las ciencias que, parece, debiera estar sobre cualquier división de éstas. Se trata de la lógica. La lógica de Aristóteles es expresión, ante todo, de su afán de biólogo. Así la idea misma de clasificación. Se ha dicho que la clasificación es la ciencia; que cualquier ciencia es clasificación. Con todo, la estructura formal de la clasificación en su sentido lógico se ha realizado en conexión estrecha con las exigencias del conocimiento del conjunto de los seres vivos, conocimiento que tanto lugar ocupaba en la mente de Aristóteles. Es obvio también que el famoso concepto de la definición *per genus et differentiam specificam* fluye de la misma fuente. De paso, observemos que este enfoque biológico es inseparable de la misma metafísica de Aristóteles, como metafísica del desarrollo. Recordemos que el famoso binomio "acto-potencia", que define su pensamiento, está calcado sobre el desarrollo del ser vivo.

Parece entonces que este problema de la clasificación fue más o menos solucionado por Aristóteles, en conexión con la creación de una lógica discursiva. Pero aquí hemos de observar algo de suma importancia. En Aristóteles hubo siempre dos tendencias: una platónica, otra que lo distinguía de Platón —idea-

* Publicamos en este lugar la tercera clase de su curso de Filosofía Medieval, dictado en nuestro Departamento, en el año 1954

lismo y empirismo. En esta creación de la lógica de clasificación tenemos presente las dos corrientes. Esto nos sirve para ver que no existe el abismo que parece separar la clasificación de la periodificación. Desde un punto de vista más elevado y más profundo, que supera aquél de la clasificación tradicional, parece que ésta y la periodificación convergen en la misma dirección.

Con todo, no sería exacto ver en la estructura aristotélica de la clasificación (conectada con la definición *per genus et differentiam*) una expresión pura de la sistemática paralelista. Al mismo tiempo, está presente una tendencia diferente, la que podríamos llamar jerárquica. Nunca logró Aristóteles la síntesis de las dos tendencias que explican la configuración dualista de su filosofía, estructurada en dos elementos irreductibles: el elemento empírico-sensualista que lo diferencia de Platón, y el elemento místico-idealista heredado de su maestro. A pesar de la visión paralelista del conjunto de los seres, este conjunto no desmerece ser apellidado una realización de la *Scala Naturae*. ¿Cómo se presenta tal conjunto?

La totalidad de los seres vivos se divide en dos "géneros máximos" o supremos: los con sangre y los sin sangre, correspondiendo en grandes líneas a nuestros vertebrados e invertebrados. Los primeros a su vez se reparten en cuatro grupos que constituyen la división clásica de la Historia Natural: cuadrúpedos vivíparos, cuadrúpedos ovíparos, bípedos ovíparos y ápodos, lo que corresponde a la división moderna en mamíferos, anfibios con reptiles, aves y peces. Esta yuxtaposición realiza también para Aristóteles una jerarquización, ya que según él la perfección del ser se refleja en el modo de su nacimiento. Por esto, los vivíparos (nuestros mamíferos) son superiores a los demás, ya que el modo de nacer vivo es superior al modo de nacer en huevo. También tiene el hombre dentro de todos los animales y particularmente dentro de los mamíferos, según Aristóteles, la temperatura más elevada entre todos los seres vivos, dado que el calor vital es la expresión misma de la vida. Por lo que atañe a los invertebrados —el último de los cuatro órdenes— son para él los insectos y gusanos, que pueden engendrarse de vez en cuando del fango de los ríos, efectuándose así la transición hacia lo inanimado. En verdad, la totalidad omnicomprendiva de los entes, desde lo inanimado pasando por el reino vegetal y el reino animal hasta el hombre mismo, ostenta para Aristóteles el imperio de uno de los principios supremos de organización universal: el principio de continuidad. Sin duda alguna, el enfoque jerárquico aquí presente revela la veta platónica de su pensamiento, aquella misma que subyace a su escrito juvenil "*De la Filosofía*", cuyo objeto es el ordenamiento de los seres en un sentido de grados de perfección, un *pendant* metafísico de la *Scala Naturae*.

Sin embargo, con más fuerza aún, la idea de la disposición jerárquica anima la doctrina aristotélica del alma. Para comprender ésta debemos tener presente que para Aristóteles, como generalmente para los griegos, el "alma" o "psiquis" es coextensiva con la vida misma en todos sus grados: las plantas tienen su psiquis, "alma trópica", cuyas funciones son nutrición y reproducción; los animales la suya, cuyas funciones son sensibilidad y movimiento; por fin, la psiquis de los hombres tiene como función la inteligencia. La primera se llama alma vegetal, la segunda alma animal, la tercera alma racional. Envuelve la

segunda a la primera, y la tercera a su vez la primera y la segunda. La función del alma vegetativa está por ende presente en los animales y en el hombre, lo que se expresa en nuestra denominación corriente de sistema neurovegetativo, destinado a regir las funciones trópicas de nutrición, respiración y circulación, diferente del sistema cerebroespinal que sirve de base a la sensación, al movimiento y al psiquismo como tal. Se ve que lo superior envuelve en sí lo inferior. Sin embargo, la peculiaridad de esta relación, desde el punto de vista de su estructura lógica quedó en la penumbra. Claro está que los ejemplos que Aristóteles mismo aduce para ilustrar su pensamiento sirven más bien para obscurecerlo antes que aclararlo. El Estagirita insistiendo en el paralelismo entre especies de "almas" (es decir, seres vivos) y poderes psíquicos, compara estas relaciones de lo superior que envuelve lo inferior con las relaciones de los números de la serie natural, donde el superior incluye al inferior, y también con la relación entre las figuras poligonales y el triángulo, contenido en cada una de aquellas. Parece por lo tanto que lo superior nace de lo inferior por simple adición (*De An.* II, C. 3, 414 a 28: De los poderes psíquicos enumerados, algunos géneros de los seres vivos los tienen todos, unos menos que otros... Las plantas solamente tienen el primero, es decir, el nutritivo; mientras que los otros órdenes tienen aquél *más* el sensitivo), y que existe una aislabilidad del primero respecto al segundo (Cf. *ib* II, 413 a 30: Esta facultad de autoalimentación puede ser aislada de las otras mencionadas, pero no éstas de aquélla). Sin embargo, la adición, de suyo inapta para ilustrar la relación jerárquica, no hace sino desfigurarla. La desfiguración está vinculada muy particularmente con la aislabilidad inconfesada de los miembros o eslabones del orden jerárquico, que siguen siendo inmutables en la sucesión. Esta concepción, con toda su defectuosidad, está emparentada con la concepción aristotélica de que la constitución de la especie debe comprenderse como compuesta del género y la diferencia específica, por la cual existe una subsunción de lo inferior por lo superior. Este es el origen de los desarrollos posteriores lógico-especulativos que culminaron en el famoso esquema del árbol porfiriano. El problema de la persistencia de lo inferior en lo superior, y eso no a título de un sumando, sino en un sentido totalmente diferente, no ha encontrado cabida en los cuadros de la lógica tradicional ni en las transformaciones contemporáneas de ésta, incluyendo la lógica simbólica o logística. Aparentemente, la relación aditiva se niega a expresar el cambio *cuantitativo* o *intensivo* de los elementos que, por lo tanto, no son inmutables ni tampoco, lo que es más importante aún, sujetos a la aislabilidad. Y no podía ser de otra manera. En efecto, el enfoque gradualista constituye uno de los enfoques básicos del pensamiento humano, y es refractario a la lógica discursiva creada por Aristóteles y basada en el principio de contradicción, vinculado también este último con la disyunción entre cualidad y cantidad. Más aún, en el ahondamiento de la idea de la clasificación de los seres vivos y sus funciones, que es una acometida de la ciencia contemporánea, parece que la antigua noción de clasificación jerárquica, como la han comprendido un Ockam o un Schelling, y más tarde el transformismo de tipo lamarckiano, ostenta una problemática lógico-estructural más honda aún. Ya no se trataría del enfoque jerárquico en el sentido de la pervivencia de la mayor perfección o superposición de los órdenes superiores

de la vida respecto a órdenes inferiores, sino de la pervivencia de lo inferior en la actualidad misma de lo superior. Para la lógica tradicional, aun en su forma logística, aquellas relaciones profundas quedan inexpresables. El desarrollo de la ciencia contemporánea necesita una nueva lógica. El llamado a una nueva lógica ha sido hecho tratándose de la microfísica. Sin embargo sería un error pensar que el ahondamiento de la ciencia biológica pueda quedar en el simple rechazo de la lógica tradicional. Los principios de contradicción y tercero excluido que siguen siendo el alma misma de la lógica tradicional, no son ya válidos en los nuevos enfoques. Si la corriente intuicionista en la lógica matemática llegó a rechazar el principio de tercero excluido cuando se trata de los conjuntos infinitos, hay que reconocer que este repudio no se puede considerar sino como un caso particular de algo más amplio y mucho más profundo. Según nuestra honda convicción la matemática entera —y no sólo la teoría de conjuntos infinitos— está sustraída al dominio de la lógica tradicional —un punto de vista ajeno a la así llamada lógica matemática, basada sobre la noción de clases, y cuya realización debería constituir una de las tareas principales de la lógica *de la* matemática (a diferencia de la lógica matemática), todavía por crear. La lógica tradicional, basada sobre el concepto de cuerpo sólido y cuyo núcleo fue la lógica de los sólidos vivos, está lejos de satisfacer las exigencias de una lógica como “física del objeto cualquiera” según la expresión feliz del eminente lógico y epistemólogo Gosseth, que expresa así el ámbito ideal de la lógica verdadera. En efecto, no sólo la microfísica —lo que ya se ve hoy día—, sino también la macrofísica de fuerzas y elementos, no pueden acomodarse en los cuadros de la lógica biológica tradicional, y eso por ser inaplicable la noción corriente de objeto lógico a los objetos físico-químicos. Con más razón aún esta inaplicabilidad se hace manifiesta en el dominio del desarrollo de la vida y particularmente de la vida espiritual. La noción del objeto biológico, que debería dar cuenta de la organización de un ser vivo con innumerables funciones subordinadas y residuos siempre vigentes del pasado filogénico, escapa, por supuesto, entre las mallas de cualquier lógica hasta ahora existente. Y es en el terreno del desarrollo del espíritu con su periodología, donde las nociones tradicionales se encuentran inoperantes e inadecuadas. Sin embargo, y a pesar de todo cuanto ha sido dicho, ¿existe acaso otro medio de conocimiento que no sea clasificación periodificadora o periodificación clasificadora?

No es éste el lugar para desarrollar una tentativa de estructuración de una lógica nueva, aquélla en la cual las relaciones basadas sobre el ser o la existencia serían reemplazadas por la expresión de otras actitudes cognitivas no menos básicas. Lo que sigue debe ser considerado como un esbozo de consideraciones inesquivables, cuya finalidad es más bien preparar el terreno para la posible fundamentación de un nuevo edificio lógico, ya que el autor no sabe si, ni cuando, va a poder realizarlo. Dado que, como decían Descartes y Leibniz, todas las ciencias no son sino un solo cuerpo, no es extraño que las observaciones en cuestión se encuentren en el umbral de una investigación sobre la esencia del pensamiento patrístico-medieval. Por el contrario, estas observaciones resultan imperiosas si queremos atravesar ese umbral no ya como historiadores, sino como filósofos que toman por materia la historia de la filosofía.

La aparición de un enfoque filosófico-científico ajeno a la mentalidad del hombre primitivo, es inseparable de la aparición misma de una "lógica". A la base del principio de la discriminabilidad de seres y objetos de conocimiento en general, se encuentra la distinción entre lo que se ha dado en llamar identidad numérica y la identidad de naturaleza o "genérica" (con su correlato: diversidad de naturaleza). El concepto de identidad experimentó una bifurcación y diferenciación: el uno y mismo objeto se considera como idéntico (identidad numérica); objetos diferentes de la misma especie o del mismo género se consideran idénticos por su naturaleza. A la base de la distinción mencionada se encuentra la idea de la separabilidad o aislabilidad de objetos que en su existencia se satisfacen a sí mismos, es decir, pueden existir independientemente uno del otro. Así nace la idea de autarquía substancial: lo característico de la constituibilidad substancial es su aislabilidad sin la cual tampoco podría existir su discriminabilidad respecto a lo demás. Esto es lo que Aristóteles y la tradición filosófica ha expresado con el nombre de *chorismós* (separación o aislación) *. El *chorismós* así concebido conservaba siempre cierto carácter espacial o al menos nunca (salvo en enfoques derivados del neoplatonismo) estuvo desprovisto del tinte espacial. Frente a la actitud "prelógica" del hombre primitivo anclada en la idea de "participación", se abrió camino el enfoque de permanencia y aislabilidad substancial en el sentido "cosista": una y la misma cosa no puede existir en dos lugares al mismo tiempo, o en uno y el mismo lugar no pueden existir al mismo tiempo dos cosas. El principio, más bien inconfesado, de la impenetrabilidad de la materia, aquí implicado, culminó en sus proyecciones epistemo-metafísicas con la aparición de la doctrina atomista, y en sus proyecciones puramente lógicas, con el establecimiento expreso del principio de contradicción (más exactamente: de no-contradicción) y del tercero excluido. Estos fueron los supuestos de la lógica en su nacimiento, derivados, en grandes líneas, de la actitud implícita de la escuela eleatense con su predilección para la espacialidad: identidad y contradicción. Así en la cuna misma de la lógica discursiva se encuentra el predominio del enfoque espacial con la visión aisladora: son aislables no sólo los objetos sensibles, sino que también la aislabilidad y discriminabilidad se expresa en la diferencia de cualidades sensibles. "Sólo una índole subjetiva tienen el color, lo dulce, lo amargo, lo caliente, o lo frío; en verdad existen solamente los átomos y el vacío". En esta famosa sentencia de Demócrito viene a reflejarse la contraposición de los sentidos frente al entendimiento, y, por otra parte, la discriminación recí-

* El término *chorismós* es un vocablo griego, usado por Aristóteles para expresar la vana "separación" entre el mundo ideal o noumenal y el sensible que él reprochaba a su maestro. Este mismo vocablo lo usamos aquí en el sentido análogo (como también al hablar de "gonocorismo" o "separación de los sexos", en contraposición a la copresencia de los dos sexos en cada individuo); lo preferimos al

vocablo emparentado "córesis", usado, p. ej., en el compuesto "morfocóresis", forjado por A. Dalez (v. *Aspects of Form*, Londres, 1951), para expresar su concepto de formación de grupos de distintos elementos celulares, como base de la morfogénesis. La forma "córesis" alude a la idea de proceso, mientras que "corismo" se refiere a un estado de aislación como tal.

proca de los sentidos. Así la visión discriminadora y aisladora respecto al mundo exterior va a parejas con la misma tendencia respecto a nuestros sentidos y aun a nuestra vida anímica, tan característica del empirismo intelectualista. De ahí la persistencia de una psicología asociativo-atomista, aun en los Tiempos Modernos, en todas las corrientes de carácter empírico-intelectualista, como se puede ver en la historia de la psicología inglesa muy particularmente, proveniente de la misma actitud cognoscitiva que subyace a la escolástica ockamista; tiene ésta tan amplias proyecciones que se hace sentir hasta en la ideación de las así llamadas proposiciones atómicas y moleculares de la lógica russelliana.

Sea como fuere, la tendencia aislacionista, el *chorismós*, aunque se mueva sólo en la superficie, no se mostró por eso estéril para el conocimiento; al contrario, se constituyó en la gran vía de la actitud cognoscitiva, en filosofía como también en ciencia. Su error consistió más bien en la creencia de que el conocimiento así suministrado presenta la estructuración definitiva del saber. Esta actitud algo ingenua no tiene ninguna comprensión para la idea de estratificación del conocimiento humano en diferentes planos de aproximación*. Ahora bien, esta última idea parece destinada a volverse la idea rectora del pensar filosófico y científico en adelante. La necesidad de tal enfoque va a hacerse patente también en el análisis de los supuestos filosóficos de la clasificación verdadera de los seres vivos, como lo es también en el terreno de la ciencia física. Para darse cuenta de su papel basta considerar más de cerca la historia de la ciencia en los últimos siglos. ¿Cómo se presenta la configuración de la física respecto de las grandes ramas de esta ciencia, a saber, mecánica, acústica, termología o electricidad? En resumidas cuentas, la distinción de grandes ramas de la física se basa en el carácter distintivo o el *corismo* de nuestros sentidos: la mecánica y la acústica se refieren a los datos suministrados por las sensaciones táctil-motoras, la ciencia del calor, a los datos suministrados por el sentido térmico, la óptica al sentido visual. El conocimiento de todas estas ramas es, por lo tanto, un conocimiento organoléptico, es decir, fundado sobre la captación de la realidad por los órganos sensoriales. Ahora bien: si uno quisiera resumir en breves palabras los vertiginosos progresos de la física desde el siglo pasado y particularmente en el siglo en curso, podría decirse que estos progresos se deben todos a la superación de la visión aisladora o del *corismo*. Así, ya en la primera mitad del siglo pasado, las dos ramas distintas de la electricidad y el magnetismo comenzaron a fundirse en un solo cuerpo —el electromagnetismo— gracias a los descubrimientos de Oersted. Esta tendencia siguió adelante con Faraday y Maxwell. El último, sin embargo, inicia otra hazaña: la fusión en un todo del electromagnetismo y la óptica tendencia importantísima que, a través del descubrimiento de Zeeman, adquiere nuevas formas ya en nuestro siglo con los descubrimientos de Planck y Einstein (fotones, efecto fotoeléctrico, etc.). Al mismo tiempo prosigue la superación del *corismo* en lo que atañe a la relación entre dife-

* No se trata aquí de aproximaciones en un carácter cuantitativo-cualitativo. Ver, el sentido meramente cuantitativo; la traya al respecto, mis observaciones en *Scientia* yectoria de planos de aproximación tiene (1938, mayo).

rentes aspectos de lo mecánico (en cuanto éstos subyacen al mismo tiempo a la diversidad de los fenómenos macromecánicos por un lado y electroópticos por otro) muy particularmente en la superación del dualismo corpúsculo-onda en el mundo microfísico del átomo (ondas de materia de Louis de Broglie). Se comprende que el *corismo*, al cual aludimos, es, ante todo, un *corismo* de aspectos fenoménicos de la realidad antes que un *corismo* puramente espacial de las masas —otra condición del conocimiento científico, que dejemos aquí sin desarrollar. La misma tendencia de superación parece animar toda la evolución de la química desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días. El *corismo* substancial de los elementos químicos concebidos como entes inmutables cede lugar, principiando con Lothar Meyer y Mendeleiev (sistema periódico de elementos, 1869), a una visión unitiva de la materia. Sin embargo, sólo con los grandes descubrimientos de la radioactividad y transmutación artificial de elementos (Rutherford, 1919), el *corismo* tradicional se ve sustituido por la idea de filiación genealógica de los elementos, aunque sólo algunos sectores del sistema periódico se vieron sujetos al imperio del transformismo. Con esto último, nos hemos acercado ya al terreno de la vida orgánica con su problema de la clasificación y el transformismo evolutivo; y a la vida histórico-espiritual y la cuestión periodológica.

Si no nos equivocamos en la característica íntima del desarrollo del conocimiento científico desde hace un siglo, podríamos decir que el sentido intrínseco de éste consiste en el gradual retroceso del concepto mismo de la distinción aisladora, ya que esta distinción en cuanto distinción autárquica se hace más y más ilusoria, mostrándose como un juego de superficie. Este proceso se realiza también en el terreno de la biología. Donde la ciencia biológica ha visto hasta ahora grandes divisiones de seres distintos unos de otros, la visión más profunda descubre copresencia latente de una estructura en la otra, estando este enfoque a menudo emparentado íntimamente con una representación cíclica del proceso evolutivo. Muy particularmente el nuevo enfoque se ha hecho patente en las concepciones contemporáneas de la sexualidad. Muchísimos son los biólogos para los cuales los “sexo-tipos” presentan sólo un caso irreal de una separación o aislabilidad completa de lo masculino y lo femenino (gonocorismo), mientras que la realidad biológica presenta lo masculino y lo femenino más bien como grados sucesivos del desarrollo de una misma función general (la sexualidad). Resulta que lo masculino, en su propia estructura anátomo-fisiológica y psíquica, no se da sino junto con lo femenino, y viceversa. Si esta concepción admite la relación de exclusión entre los representantes de uno y otro sexo desde el punto de vista de la extensión lógico-conceptual, no por eso deja de afirmar que la exclusión recíproca no es aplicable a los dos grupos tratándose de su naturaleza respectiva en el sentido de la estructura lógico-comprensiva, y no extensiva. Por debajo de la oposición en la superficie se hacen más y más patentes las múltiples conexiones de enlace y transición gradual, lo que puede culminar en bisexualidad efectiva (hermafroditismo o gynandrismo u otros casos de intersexualidad). Corresponde aquella contraposición cruda de lo masculino y lo femenino a una visión un tanto grosera de la realidad, mientras las concepciones posteriores son exponentes de una aproximación cada vez más grande. El concepto crudo de dis-

tinción efectiva entre los seres animales cede así su lugar a la distinción más fina entre lo patente y lo latente, distinción ésta particularmente vulgarizada por la oposición ya universalmente admitida entre el fenotipo y el genotipo. Con más hondura aún, este mismo proceso de aproximación gradual podría verse en el gran problema de la clasificación de seres animales.

La tendencia general hacia la separabilidad autárquica de los seres vivos encuentra una expresión paralela también en la propensión a tratar las diferentes sensaciones no sólo como aislables recíprocamente, sino aun como circunscritas a órganos determinados. Tal es la base del famoso principio de Juan Müller, llamado principio de energía específica de los sentidos. La circunstancia de que un órgano reacciona siempre de modo específico, aun en el caso de estímulos no adecuados, en general, no ha encontrado en la ciencia su complemento en la idea de que una distinción análoga podría quizá aplicarse respecto a los órganos mismos, siendo unos órganos adecuados y otros secundarios o inadecuados respecto a un sentido determinado. Se trata en este momento, claro está, sólo del hombre, ya que es universalmente conocido que en los animales inferiores existe un "pluricorismo" de los órganos y, además, aun un "difusionismo sensorial" que parece extenderse al cuerpo entero. Ahora bien, el hecho de la especialización sensorial en el hombre no debería necesariamente excluir *a limine* la posibilidad de existir una sensibilidad residual ligada con lo que podríamos llamar, hipotéticamente, órganos inadecuados o aun con un difusionismo sensorial. Es muy probable, según nuestra hipótesis, que en esta posibilidad radiquen algunos fenómenos parapsíquicos cuya investigación fue objeto de particular interés científico por parte de grandes biólogos y fisiólogos (para no citar sino a uno: el ilustre Charles Richet). Todavía podemos comprobar ya en este momento cómo la tendencia adversa a la aislabilidad es característica de la actitud cognoscitiva reñida con un crudo empirismo. Por algo, aun Richet, descubridor de la anafilaxia, fue tachado de místico y su concepción de medio supersticiosa. Puede ser que con las mismas objeciones se encuentren obras que tienden a presentar la clasificación de los seres vivos a la luz de la pervivencia actual de lo inferior en lo superior, resultando así la noción misma de autarquía substancial de un individuo biológico un enfoque que no excedería de primera aproximación. En este sentido son notables las ideas desarrolladas por el Dr. Helan Jaworki en *El descubrimiento del plan de la naturaleza*, ideas que han encontrado ya algunos opositores y también francos partidarios. Si es acertada la aseveración del Dr. Jaworski —y así me parece— de que no sólo la ontogenia resume la filogenia, sino que, al revés, la filogenia refleja la ontogenia, entonces, el concepto mismo de clasificación jerárquica de los seres adquiere un sentido nuevo. La intención íntima de la clasificación aristotélica apuntaba a una disposición jerárquica de entes fijos como fueron, según la concepción griega, los números enteros en su serie natural, con la cual Aristóteles mismo comparaba la clasificación. Algo diferente fue la disposición jerárquica de los aturfilósofos alemanes y, a su vez, de los representantes del transformismo ya que aquí la yuxtaposición jerárquica se comprende como una sucesión, mejor dicho, transformación sucesiva de las clases inferiores de la jerarquía en las superiores. Todavía esta última concepción transformista, no importa que sea de orien-

tación darwiniana, marxista o cualquier otra, apunta siempre a seres aislables dados en su autarquía substancial. La sucesión de lo superior después de lo inferior significa siempre una sustitución de lo último por lo primero y, por lo tanto, una eliminación de aquéllo. El esquema conceptual del transformismo expresa en verdad un transformismo eliminador, quiere decir, los seres inferiores se transforman en los superiores y, por lo tanto, desaparecen los inferiores, o aun si existen, existen por un origen nuevo. De todos modos, aunque se considera que solamente una parte de los seres de la escala inferior se transforma en los superiores, siempre la idea es que son totalmente diferentes los unos de los otros; quiere decir, este transformismo es un transformismo eliminador, porque transformando lo inferior en lo superior al mismo tiempo, se elimina lo inferior. En cambio el transformismo en la nueva concepción será más bien un transformismo conservador y acumulador; y la noción misma de autarquía substancialista-individual se encuentra superada por la idea de una copresencia de diferentes planos residuales en cualquier sentido. La clasificación jerárquico-pluralista cede así su lugar a una visión de carácter mucho más monista; el pluralismo infinito de los seres animales podría ahora concebirse como articulación jerárquica y graduada de una misma organización vital, actualizando la eterna presencia de lo inferior en el seno de lo superior y subteniendo un orden de equipos aparentemente distintos uno del otro. La visión omnicomprensiva de la multiplicidad infinita de los seres vivos vendría así a revelar una copresencia jerárquica de planos estructurales sucesivos dentro de cada uno de los organismos vivos —y con eso vendría a ser superada la estrechez de su ontocorismo. El nuevo enfoque, entonces, podría formularse de la siguiente manera: la biostática ontogenéticamente estratificada resume la biodinámica de la filogénesis. La palabra “ontocorismo”, una palabra compuesta de “onto” y “corismo”, alude a la visión de seres (de *onta*) aislados. La palabra misma aquí empleada, la palabra “corismo”, aparece en algunas obras de biólogos modernos contemporáneos, pero viene ella de Aristóteles, ya que, se sabe, precisamente Aristóteles reprochaba a Platón la separación entre el mundo de ideas y el mundo sensible, lo que llamaba “corismo”. No necesitamos recalcar que todo el trasfondo estructural en cuestión, sale de los marcos de la lógica habitual en cualquiera de sus formas, incluso la llamada logística. El desarrollo contemporáneo de las ciencias naturales exige una nueva lógica —y al decir eso postulamos esta necesidad particularmente para los fenómenos del mundo subatómico. Se conocen algunas tentativas de crear una lógica apropiada para una región microfísica, y entre ellas sobresale la teoría lógica de madame Février. Si es verdad que, según la formulación de Gosseth, la lógica es la física de cualquier objeto —*la logique c'est la physique de l'objet quelconque*—, podr a pensarse con Ortega y Gasset que hay tantas lógicas como regiones objetivas; no podr a, por lo tanto, extrañarnos si después de la microfísica la biología proclamara a su vez una lógica para ella apropiada. Con todo, no podríamos concordar aquí con el célebre pensador español. Como lo hemos dicho anteriormente, ya es la ciencia matemática en su totalidad que necesita otra lógica que la habitual, incluida la llamada lógica matemática; ello es debido a las particularidades de la conceptualización matemática tan diferente de la conceptualización biologista —los “onta” de la tradición aristotélica. Por lo que atañe a la microf isi-

ca, también allí viene a expresarse la necesidad de superar el tradicional *ontocorismo*, quizá, en algo parecido al ontocorismo de los seres vivos. Por lo tanto, las lógicas de diferentes ramas científicas serían no tanto diversas lógicas, sino más bien diversificaciones de una misma logicidad, siempre encaminada hacia la superación del corismo espacial del cual brota la lógica imperante hasta hoy, una lógica algo grosera y de primera aproximación. A la luz de esta nueva visión cognoscitiva, la estructura más íntima de la clasificación sistematizadora parece revelar su ontoparentesco con la estructura de la periodificación del devenir histórico-espiritual. o va a extrañarnos más la relación de interpenetración entre diferentes clases de los seres vivos, como tampoco la interpenetración de los períodos históricos. Así, los mamíferos no excluyen sin más a los anfibios, quiere decir la estructura de los mamíferos no excluye la de los anfibios sino que la incluye hasta cierto grado, in-exclusión; y viceversa, la organización de los anfibios, excluyendo la de los mamíferos, la incluye al mismo tiempo, ex-inclusión.

¿Cuál sería, análogamente con esto, la relación entre los diferentes períodos históricos? Si tomamos la secuencia: Renacimiento, Ilustración, Romanticismo, podríamos decir que sin el Renacimiento no habría existido ni Ilustración, ni Romanticismo y que, al revés, las dos últimas épocas se presentan como una prolongación virtual del Renacimiento; por lo tanto, el Renacimiento hace posibles las dos épocas subsiguientes —la tercera a través de la segunda— y, viceversa, las dos últimas son virtualidad de la primera. La convergencia del concepto mismo de clasificación de los seres vivos, en su sentido más hondo, con el concepto de periodificación, exige aun para ser comprendida en su esencia, una aclaración más, en cuanto la lógica tradicional no nos basta (lo hemos visto) para comprender. Parece que la lógica no se ha ocupado debidamente de la estructura nocional de aquel enlace entre lo anterior y lo posterior, que se manifiesta entre los miembros en la división en períodos y miembros de la clasificación jerárquica en comparación con la estructura del conocimiento discursivo en su conocido aspecto racionante-deductivo. ¿Cuál es la naturaleza lógica de la relación entre los miembros de una clasificación, aun en el sentido de clasificación jerárquica, y de los miembros de una división en períodos? Hemos visto que el primer caso podría ser expresado por medio del vocablo in-exclusión y ex-inclusión, que teníamos que forjar a propósito, mientras que en el segundo caso, es decir, periodificación, tenemos algo que se acercaría a una implicación recíproca. Sin embargo, aun estos términos sirven sólo para expresar la irreductibilidad de esas relaciones a los principios de la lógica tradicional de la clasificación, sin proporcionarnos una luz sobre el por qué de estas diferencias. Una visión más amplia se hace necesaria. El conocimiento humano, el conocer en el sentido más extenso del vocablo, difiere básicamente de un saber sobre sucesos aislables, los que podrían aparecer como insertados en una pura sucesión sin enlace. Si se trata del pensamiento lógico puro o del pensamiento cognoscitivo sobre el acaecer real, nunca estamos fuera del principio de razón suficiente —principio de enlace entre los singulares. Podríamos, por tanto, distinguir dos casos de sucesión o, mejor, de secuencia: secuencia pura y secuencia (aquí me referiría, hasta cierto grado, a la denominación) analítica; la pri-

mera sería una simple sucesión, lo que los alemanes denominan *Aufeinanderfolge*, mientras que la otra podría designarse *Ineinanderfolge* (si nos es lícito ayudarnos con los vocablos, aun forjándolos, de un idioma, que, por la facilidad de crear sustantivos compuestos, se presta particularmente a la distinción metafísica). Ahora bien, la conexión entre los miembros de la secuencia analítica puede ser de dos especies, sujetas ambas al dominio de la razón determinante en su sentido amplio: conexión ideal de razón y consecuencia y conexión real de causa y efecto —sin que esta yuxtaposición y su ligamen con el principio de la razón signifique ningún acercamiento al punto de vista de la fusión ontológica entre el plano lógico ideal y el plano real. Recordemos que, según Spinoza, el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Por tanto, no es cuestión aquí de querer abarcar los dos órdenes, el orden real y el orden ideal, como dependientes del mismo principio de la razón suficiente, aunque en verdad ambos son incomprensibles sin él. Pero a menudo a estas dos especies de conexiones se añade una tercera, que resulta todavía algo vaga. Así, por ejemplo, distingue Husserl en sus investigaciones lógicas la conexión de las vivencias cognitivas; parece que, según Husserl, la conexión de vivencias cognitivas está equiparada con la conexión psicológica de las representaciones o juicios, como si fuera que la conexión psicológica debiera ser idéntica sin más con la conexión de vivencias. Husserl parece confundir aquí dos significados diferentes del vocablo vivencia —el puramente psicológico de un acaecer anímico— y el del contenido valórico que lo acompaña; tratándose del primer aspecto, la conexión es de orden real, donde rige el nexo de causalidad; no así en el segundo; para distinguirlos tenía Husserl a su disposición dos palabras: *das Erlebnis*, en cuanto acaecer psíquico (*psychisches Geschehen*) y *das Erlebte*, en cuanto lo vivido, que quiere decir, valor vivido o intuitivo o intuición valórica —no son ambas cosas lo mismo. El vocablo vivencia, felizmente introducido en el idioma castellano por Ortega y Gasset como equivalente a la palabra alemana *Erlebnis*, presenta dos aspectos diferentes: *Erlebnis* o vivencia es un acaecer psíquico, por un lado; por otra parte, el vocablo vivencia alude a un contenido vivido, a lo vivido, que siempre tiene el carácter de intuición valórica. Por otra parte, hay innumerables conexiones vivenciales que no caben dentro del marco de vivencias cognitivas y cuya naturaleza es, sin embargo, la misma —las conexiones de comprensión que no son ni de índole lógica, ni causal. Así al oír un trozo de música, la secuencia de *status musicalis* nos es comprensible en el sentido de que la relación de lo que sigue con lo que precede, quiere decir, el desarrollo melódico, no se nos presenta como algo puramente casual, sino que lo siguiente aparece fundado en lo precedente y vivido de este modo. Es indudable que, al oír música, casi concordamos con el compositor en la secuencia. Manifiestamente la consecutividad aquí no es de carácter deductivo, ni como tal objeto del principio de la razón determinante; sin embargo, lo precedente lo sentimos como fundamento de lo que sigue. Así, pues, un género de conexión que constituye una categoría autónoma frente a las dos especies mentadas, es la conexión del sentido. En muchísimas ocasiones se hablaba, muy particu-

larmente en la filosofía alemana, de conexión de sentido —*Sinnzusammenhang*—, pero aquí se trata de comprenderla como una categoría autónoma del pensamiento y de determinar su relación con el concepto de valor: sus proyecciones son infinitas y es infinitamente variable. Un ejemplo más: la *Iliada* empieza con la evocación de la ira de Aquiles y puede decirse que, hasta cierto grado, el contenido del poema en su totalidad aparece como fundamentado en la cólera del hijo de Peleo y sus consecuencias. Aquí, como en el desarrollo del tema musical, lo que sigue es una consecuencia del sentido, y lo que precede un fundamento del sentido. De manera que al lado de los tradicionales pares o binomios: fundamento-consecuencia (*Grund und Folge*) y causa-efecto (*Ursache und Wirkung*) debemos introducir el tercer binomio: fundamento de sentido, consecuencia de sentido (en alemán *Sinngrund, Sinnfolge*). La diferencia entre los dos primeros binomios y el tercero es fundamental: es decir, en aquéllos rigen y vienen a expresarse los principios de igualdad y necesidad, en éste los principios de lo nuevo y no-ídéntico. La conexión deductiva a la par que la conexión causal no pueden prescindir del vínculo de necesidad como factor integrante, y al lado de ese su nervio íntimo hay un aspecto de igualdad identificadora. El nexo causal se rige por la máxima: *causa aequat effectum* —la causa debe ser igual al efecto; la deducción silogística se rige por el *dictum de omnia et nullo*— el dicho sobre todo y nada, que reza en latín: *quod de omnibus valet, valet etiam de quibusquam et singulis* —lo que es válido de todo, vale también de alguno y de lo singular; *quod de nullo valet, nec de quibusdam nec singulis valet* —aquello que no es válido de nada, ni siquiera de alguno o de algo singular es válido. En este momento no se trata de tomar posición frente a teorías epistemológicas o lógicas que, como las de Meyerson o Russell, están encaminadas a poner de relieve el principio de identificación en el procedimiento de la ciencia o el principio de tautología en la estructura misma de las teorías deductivas. Lo que tenemos que subrayar es el hecho de que la ciencia humana vive de los principios de conservación e invariancia y que, rechazados éstos, el conocimiento científico pierde todo sentido. Otra es la índole del binomio: fundamento y consecuencia del sentido. Y así como el dominio del ser y de la ciencia está supeditado al principio de conservación, así en el dominio del valor, del sentido, se da el principio de crecimiento o de descendencia; aquí está organizada la posibilidad de existir un lugar para lo nuevo. No se debe olvidar que lo nuevo no existe para la ciencia. En efecto, toda la actividad de la ciencia está dirigida a una resorción de lo nuevo en lo estable, haciendo ver cómo lo nuevo es sólo una apariencia. Al lado de una actitud puramente cognoscitiva hay lugar, entonces, para la existencia legítima de una actitud valórico-vivencial que se expresa en la conexión binómica de fundamento y consecuencia de sentido, *Sinngrund-Sinnfolge*. El vínculo entre los dos miembros del binomio no descansa, como antes, en la razón determinante, sino más bien en otro género de la razón —llamémoslo razón de indeterminación—, que reúne la vinculación con la imprecisión: lo consecuente no es determinado por lo precedente, pero tampoco desvinculado de ello. La secuencia musical lo manifiesta: no es lo procedente una razón determinante de lo que sigue —al ser así no hubiéramos tenido ninguna creación

musical— pero no se encuentra lo que sigue desvinculado de lo anterior. Aquí el vocablo sentido (*sinn*) es más o menos idéntico con “expresión de lo vivido.” Hasta ahora, es la primera aproximación al significado del vocablo “sentido”. Pero, sigamos adelante: hemos visto que el vocablo “sentido” tiene que ver, ante todo, con lo vivido, o mejor, con la expresión de ello. Dado que los conceptos de vivencia (como lo vivido) y de valor están inseparablemente unidos, el sentido implica también el concepto de valor y, por lo tanto, está vinculado con los llamados juicios de valor, sin por eso coincidir con ellos. De aquí brota otra dimensión del sentido, una dimensión más cercana a las estructuras lógicas. Para comprender esto pensemos en el significado del vocablo sentido, tratándose, por ejemplo, de un sistema filosófico. Innumerables veces se habla del sentido más íntimo de un filosofema o de un teologumenon, es decir, sobre el último contenido de un sistema filosófico o religioso; tampoco se dejará jamás de preguntar sobre el verdadero sentido de la vida o de la existencia en el mundo. En todos estos casos se trata, quitadas las diferencias entre las diversas especies aquí involucradas, de una aserción enunciada en forma de un juicio. El vocablo “sentido” significaría aquí una aserción de sentido (*sinnbehauptung*). Así, por ejemplo, en la doctrina de Trendelenburg o de Dilthey sobre la última base de la clasificación de los sistemas filosóficos o cosmovisiones, se trata de los sentidos de ellos. ¿Qué es aquello que constituye el sentido último de una cosmovisión? Es muy significativo que los muchísimos pares de oposiciones a los cuales se refiere Trendelenburg, tratando de descubrir la diferencia última de los sistemas filosóficos, sean, como él mismo lo dice, pares contrariamente opuestos. También los tres tipos de cosmovisión, según Dilthey, son contruidos sobre oposiciones contrarias antes que contradictorias. Así, por ejemplo, naturalismo e idealismo de la libertad expresan sin más la oposición contraria entre naturaleza y libertad. Aun en la insigne obra de Charles Renouvier, *Los Dilemas de la Metafísica Pura*, los pares de oposición son, no obstante, la intención del mismo autor, pares contrarios antes que pura contradicción. “Como consecuencia de nuestros análisis históricos y críticos —dice el filósofo francés—, ha quedado perfectamente demostrado que la doctrina de la conciencia y del personalismo, por una parte, y la de la cosa o naturaleza, por otra, constituyen los grandes conocimientos de la alternativa general en las oposiciones metafísicas buscadas”: otra vez una oposición que difícilmente podría ser concebida como mera oposición contradictoria. ¿Cuál es la razón de que el último sentido de los sistemas filosóficos o, mejor dicho, la última relación entre ellos consista en una oposición contraria? La contestación a esta pregunta radica en el hecho de que las relaciones de mera contradicción no salen del terreno conceptual de la lógica pura, mientras que el terreno propio de las oposiciones contrarias lo constituyen las vivencias valóricas con su carácter polar. Se comprende, pues, la aserción de sentido (*Sinnbehauptung*) como resumen de sistemas filosóficos que tiene que ver con los valores y no con simples juicios de existencia. Un ejemplo va a facilitarnos la comprensión del problema; cualquiera sea el sistema filosófico, siempre se verá que la tentativa de concentrarlo en un resumen reviste la estructura de juicio vivencial valórico —por numerosas y diversas que sean las tentativas de concentrarlo en un resumen. Tratándose,

por ejemplo, de Descartes, podemos ver la característica o el sentido de su sistema en la oposición entre el intelecto y la voluntad infinita, o entre la mente (*cogitatio*) y el espacio (*extensio*), que coincide con la materia; o entre la mente en cuanto conciencia y lo puramente inconsciente y mecánico de la psiquis animal. Cada vez, el sentido será expresado por un juicio basado en la oposición contraria. No necesitamos decir que las más veces los investigadores filosóficos no se han percatado de esta circunstancia fundamental, tomando las contraposiciones como simples relaciones de contenidos puramente conceptuales. Así, por ejemplo, Trendelenburg, y hasta cierto grado, Dilthey: “Es probable —dice Trendelenburg—, que la última antítesis de sentido de dos sistemas filosóficos se encuentre en la relación de aquellos conceptos que distan más entre sí. Y por esto es probable que la última lucha tenga lugar entre dos conceptos básicos contrarios”. De todos modos, la oposición buscada no es de índole conceptual, y el sentido de un sistema se asemeja antes que a la estructura del juicio existencial, a la del juicio de valor, sin todavía coincidir con este último. En efecto, el juicio de valor estrictamente tal, como cualquier otro, es un juicio de subsunción. Así el juicio “Pablo es un hombre dispuesto al sacrificio”, subsume Pablo al concepto de hombre dispuesto al sacrificio; en cambio el juicio “Su vida entera no fue sino un sacrificio”, no está sujeto al principio de razón suficiente y representa la expresión de una vivencia valorizante en cuya estructura lógica el sujeto y el predicado son ambos valores. En este ejemplo, el sentido se presenta como un juicio valórico-vivencial (*Werterlebnisurteil*). No sería totalmente lo mismo tratándose del sentido de un sistema filosófico. Así al decir que el verdadero sentido de la filosofía de Descartes estriba en que todo el mundo material está sometido a las leyes matemáticas de la mecánica mientras que la conciencia se rige por el libre albedrío, los valores integrantes (mundo material, conciencia, determinación mecánica, libertad) aunque figuren como sujeto y predicado de juicios no se comprenden como una identificación de ambos; expresan más bien una relación conceptual y no una identificación verdadera, como en el juicio “Su vida entera no fue sino un sacrificio”. Por tanto, el juicio de sentido de este género está más cerca del juicio de valor que el juicio anterior —en efecto, podría llamarse juicio vivencial-valórico antes que valórico-vivencial. Sin embargo, la diferencia tiene otras proyecciones aún: el último género de juicio de sentido se nos da como algo absoluto y no modificable. Los juicios de sentido como: “Dios es amor”, o “Vida es sufrimiento”, se muestran inmodificables y definitivos. No así los juicios de sentido de índole vivencial-valórica tratándose de sistemas filosóficos. Dado que en éstos no tiene lugar la indicación de valores en cuanto sujeto y predicado, siempre son modificables. Así el juicio de sentido enunciado anteriormente, como resumiendo la esencia del cartesianismo, puede ser modificado como sigue: “Todo en el mundo material acontece mecánicamente, empero las leyes mismas del mecanismo son de índole metafísica o metamecánica”. Son éstas, las palabras mismas de Leibniz: *omnia fiunt mechanice, sed metaphysicas esse leges mechanismi*. ¿Por qué decía esto Leibniz? Porque para Cartesio fue importante su máxima: *omnia apud me fiat mathematice* (todo en mi sistema acontece matemáticamente y mecánicamente). Lo aceptaba

Leibniz, pero modificó de una manera importante esta aserción, diciendo que aunque todo acontezca mecánicamente, las leyes de este mecanismo ya no son mecánicas, sino metafísicas. Kant acepta la teoría de Hume de que todo el conocimiento viene de la experiencia, pero modificándola como sigue: aunque todo el conocimiento comienza con la experiencia, no por esto todo el conocimiento procede de ella. ¿Cuál es la estructura de la relación entre los dos sentidos, el del sistema leibniciano respecto al de Cartesio y el del kantismo respecto al de Hume? Sin duda alguna, los sistemas posteriores pueden comprenderse como derivaciones de los anteriores, y la relación de derivación tiene aquí los dos aspectos: el aspecto histórico-psicológico y el ideativo del sentido. En efecto, sin Descartes no hubiera existido Leibniz, ni Kant sin Hume. La explicación de la filosofía leibniciano toma su punto de partida en la filosofía de Descartes, como la explicación del kantismo procede de Hume. Esto pertenece a la historia de la filosofía en su aspecto más corriente. Por otra parte, existe también la historia de la filosofía como una genealogía de los contenidos, y es aquí donde la idea de derivación se ve realizada por lo que atañe a los sentidos de los sistemas. El enfoque de la derivación nos da la posibilidad de enlazar lo posterior con lo anterior, tanto desde el punto de vista de la secuencia causal-real como también la secuencia de sentido. En cientos de casos explicamos lo posterior por lo anterior, y en el caso de la conexión del sentido puede hablarse del sistema cartesiano como fundamento del sentido (*Sinngrund*) y del sistema leibniciano como consecuencia del sentido (*Sinnfolge*). Sin embargo, éste no es el único enfoque, aunque, sin duda, el más corriente. El otro consiste en tomar como punto de partida lo posterior, lo derivado, y tratar de comprender lo anterior a la luz de lo posterior. Si es verdad que para comprender a Leibniz hay que comprender a Descartes, podría decirse también a la inversa que se comprende mejor el verdadero sentido del cartesianismo partiendo de Leibniz o Berkeley. Así, la prioridad de lo dado como experiencia interior respecto al mundo —si es éste el sentido del idealismo cartesiano— se revela cabalmente en la filosofía de Berkeley con su *esse est percipi* (ser quiere decir ser percibido). En la historia de la filosofía, y más aún en la historia general, nada más corriente que este enfoque. Así el historiador nos habla a cada paso de algunos hechos, por insignificantes que pareciesen, que anuncian otros hechos de niveles de gran trascendencia. Por lo tanto tenemos aquí un enfoque que capta un sentido de lo posterior como una virtualización o cumplimiento del sentido de lo anterior. Ambos enfoques son legítimos, y la diferencia de los dos es estrictamente análoga a la diferencia entre los puntos de vista de trascendencia y de imanencia de la divinidad o de la vida, siendo ambos igualmente legítimos. Esta misma diferencia de enfoques la encontramos desde siglos en la diversidad de *logos profóricos* y *logos endiáthetos*, el logos explícito y el logos implícito, en algunas corrientes de la época helenística. Ahora podemos formular las consideraciones anteriores: la distinción corriente que se hace entre los diferentes géneros de juicios es defectuosa y dista de ser completa: no basta añadir, como es corriente, a las dos clases de juicios ideales y reales los juicios de valor, como lo entienden además entre muchos filósofos alemanes también un pensador y lógico tan eminente como Goblott (ver

su obra: *Les jugements de valeur*). Hay que proclamar la legitimidad de una clase autónoma representada por los juicios de sentido, emparentados con los juicios de valor, aunque, como hemos visto, diferentes de ellos. Sin los juicios de sentido no puede existir ninguna periodificación histórica y, por lo tanto, ningún conocimiento histórico. Más aún, hemos podido ya vislumbrar, por el parentesco entre clasificación y periodificación, que también la clasificación en las ciencias sistemático-descriptivas tiene en su trasfondo los juicios del sentido, resultado inesperado y muy alejado de la opinión común. Si la ciencia experimental, y muy particularmente la ciencia físico-matemática, parece ser ajena a los juicios de sentido, la historia y las ciencias del espíritu en general no pueden prescindir de los juicios de sentido. Y hay más; es, quizá, una ilusión, de la que no podemos ocuparnos aquí, el pensar que las ciencias físico-matemáticas, excluyen los juicios del sentido. Lo que es cierto, sin embargo, es que la metafísica y la epistemología, desde siempre, tenían su estructura en los juicios de sentido. La investigación sobre el ser y la sustancia, desde los griegos y hasta hoy día, no dejaba nunca de girar sobre el concepto de sentido. Su búsqueda fue siempre, y lo es también hoy día, una búsqueda de un sentido expresado en una estructura valórico-vivencial. No nos debe engañar el lenguaje siempre inadecuado a los fines últimos. La investigación platónico-aristotélica manejando los conceptos de ser o sustancia, apuntaba a otra cosa que el puro ser. Toda la sutileza contemporánea que distingue el plano óntico del ontológico no puede apuntar el hecho de que antes que ser la búsqueda platónico-aristotélica búsqueda de lo óntico u ontológico lo fue del orden axio-ontológico y praxio-ontológico. Lo existente como tal, no tiene grados, mientras que las mismas distinciones platónicas entre: *to ontos on* (una expresión intraducible que dice más o menos: el ser siendo lo que es el ser), y *to gignomenon kai apollymenon* (lo que nace y perece y nunca es) alude a la distinción valórica del ser ya que, si se trata solamente del ser como tal, no hay diferencia de grados. Pero la misma expresión platónica *to ontos on*, para contraponerlo a lo fugaz que no existe en verdad, es una expresión que alude al valor. Es así que el mismo concepto de esencia apunta al ser a la vez que al valor, es una fusión inseparable. Esencias son, ante todo, valores (inversión de lo que opinaba Scheler, para el cual los valores eran esencias). Se comprende, pues, que también las profundas investigaciones contemporáneas de un Heidegger sobre el ser, tienen que desembocar en juicios de sentido. La búsqueda del ser desemboca en la fijación del sentido del ser (*Sinn des Seins*) que no es otro que el afán (*Sorge*), ya que el afán es el portador del sentido del ser (*Seinssinn der Sorge*). Se comprende también una de las últimas aserciones del sistema heideggeriano: *das Sein zum Tode* (el ser hacia la muerte), siendo la muerte una de las expresiones máximas de índole valórico-vivencial. Dígase con Heidegger, el ser hacia la muerte, o fórmulese el famoso dicho francés de que en la esencia misma de la existencia hay lo suave, en uno y otro caso tenemos siempre un juicio de sentido.

Las líneas precedentes tuvieron como propósito recalcar el carácter irreducible de los juicios de sentido, diferentes de los juicios de existencia, hecho que parecen pasar por alto aún muchos pensadores.

Conclusión: las consideraciones precedentes han puesto de relieve el carácter básico del juicio de sentido en todo lo que es historia y división de períodos históricos. Más aún, acercándose la idea de la clasificación de los seres vivos en su nuevo significado, basado en el transformismo conservador, a la idea de la periodificación, se ha podido poner de relieve la importancia trascendental del significado universal del juicio de sentido del conocimiento humano. Es éste el eje de diferentes conexiones entre juicios, sea reales o ideales basados en el principio de razón suficiente, que deja abierta la posibilidad para lo nuevo y la libertad en la contextura de la realidad. Sólo desde el nuevo punto de vista que, parece, hemos logrado, cobra un significado nuevo también la clasificación de los seres vivos. En la concepción corriente de la clasificación que todavía no puede prescindir de la idea de *scala naturae*, las clases superiores pueden y deben ser comprendidas como consecuencia o secuencia del sentido (*Sinnfolge*) de los inferiores; y eso gracias a la idea de la perfección creciente, aunque no sea válida la inversa. En efecto, las clases inferiores, al mismo tiempo anteriores por su aparición, no pueden considerarse como fundamento de sentido respecto a las posteriores y superiores. Todo eso, a diferencia de los períodos históricos. La conexión cambia cuando la clasificación viene a ser ahondada como transformismo conservador. Al comprender el conjunto de los seres vivos como articulación jerárquica de una misma organización vital, actualizando la eterna presencia de lo inferior en lo superior subteniendo un orden de tipos sólo aparentemente separados uno del otro, la relación entre diferentes clases cambia de sentido. Ahora se puede concebir lo superior no sólo como consecuencia de sentido respecto a lo inferior, sino también este último como fundamento del sentido (*Sinngrund*), respecto a lo superior. Si concebimos la diversidad de funciones vitales como una serie escalonada, podrían los gusanos, con su preponderancia de la función de la reproducción, concebirse como un *Sinngrund* de la clase de las aves, en que predomina la función de la respiración, y esta última como fundamento o base de los mamíferos, con su función nerviopsíquica predominante. En esto consistiría precisamente el acercamiento del sentido de la clasificación al sentido de la periodificación. Con ello, cobrarían un sentido nuevo y más hondo las relaciones de “inexclusión” y “exinclusión” arriba mencionadas. Ya hemos visto cómo este ahondamiento del esquema de la clasificación está vinculado con la superación del corismo y la autarquía substancial de los seres; significaría, por lo tanto, una espiritualización de la realidad natural del cosmos. Pero el modelo de esta estructuración espiritual de la naturaleza nos está suministrado por la índole de nuestra propia vida anímica, tan diferente de la concepción asociacionista, fuente verdadera de la concepción atómica de la realidad sensible, y no al revés. En efecto, la concepción totalista y “anticorista” de la realidad no es sino una transposición de la verdadera estructura anímica íntegramente presente en su totalismo y anticorismo. La separación corriente entre procesos cognoscitivos, sentimientos y voliciones, no es sino una aproximación bastante grosera a la realidad psíquica, que corresponde a aquella misma lógica rústica de la tradición de la cual hemos tenido la ocasión de hablar anteriormente. Ahora y sólo ahora estamos maduros para comprender la sobera-

na importancia que tiene la psicognosis como autognosis para la estructuración del conocimiento de la naturaleza exterior. La mutua compenetración de estados anímicos y su inseparabilidad hace pensar en la concepción que han tenido los padres de la iglesia sobre la relación mutua de las tres personas de la trinidad. “*Perichoresis*”, decían los padres griegos, “*circum insessio*”, los padres latinos, queriendo expresar aun de una manera casi indefinida la superespacialidad de este género de compenetración. Y así se comprende mejor lo hondo de la gran sentencia de Agustín: *Deum et animam scire cupio, nihil plus? Nihil omnino* (Quiero conocer a Dios y el alma, ¿nada más? en verdad, nada más). El conocimiento de Dios y del alma y, en resumidas cuentas, el conocimiento de lo anímico o divino puede figurar hoy también como la última meta, la fuente y el molde de todo conocimiento.