

GUSTAVO BUENO MARTÍNEZ

# LAS ESTRUCTURAS "METAFI- NITAS"

Publicado en la Revista de Filosofía (tomo XIV,  
núms. 53-54) del Instituto «Luis Vives»



MADRID  
1 9 5 5

# LAS ESTRUCTURAS "METAFINITAS"

POR  
GUSTAVO BUENO MARTÍNEZ

"¿Cómo se entretrejen todas las cosas para formar el Todo, obrando y viviendo lo uno en lo otro!"

GOETHE: *Fausto*, primer monólogo.

## CAPITULO PRIMERO

ESTUDIO DE LA UNIVERSALIDAD SEMÁNTICA.

### § 1

Wie alles sich zume  
[Ganzen webt,  
Eius in dem andern  
[wirk und lebt

Llamo "universalidad semántica" a la propiedad que ciertos nombres tienen en tanto se aplican, con idéntico o parecido significado, a objetos o situaciones en algún modo diferentes entre sí.

La *universalidad*, en el sentido clásico, no se confunde con el concepto de universalidad semántica recién propuesto. Si bien a todo universal (lógico) suele corresponder un universal semántico (*universale in praedicando*), no es cierta la recíproca. En el estricto sentido de la palabra, el universal (lógico) está presente sólo cuando la aplicación del nombre común a varios objetos tiene lugar según un significado rigurosamente idéntico; universal equivale así a nombre unívoco, y ni siquiera comprende a los análogos (1). Tampoco es correcto establecer una equivalencia entre el concepto de universal semántico y el concepto tradicional de nombre común o genérico—en cuanto opuesto a nombre propio—por razón, primero, de que son posibles nombres genéricos que no pueden ser aplicados más que a un solo objeto y, en consecuencia, no pueden ser llamados universales semánticos: así, por ejemplo, "satélite de la Tierra" es un nombre genérico que sólo puede ser aplicado a un objeto

(1) Los análogos son universales *secundum quid*. Vid. Juan de Santo Tomás, *Arte Lógica* (Ed. Reiser), II Pars., q. VII. a. 1 y 2.

único, la Luna (2). Además, como subclase de los nombres comunes, consideraban los escolásticos a los equívocos (3); pero los equívocos caen fuera de nuestra definición de universal semántico. En tercer lugar, el universal semántico es siempre distributivo, mientras que el nombre común puede ser colectivo.

La universalidad semántica se admite en este estudio como fórmula de un hecho empírico, observable en la experiencia del idioma. Constituye, sencillamente, la formalización del hecho lingüístico trivial de utilizar una misma palabra para designar objetos diferentes entre sí, no sólo en cuanto encierran significaciones idénticas, sino también cuando las significaciones son meramente semejantes o análogas: como sucede si aplicamos el nombre "espejo" tanto a la superficie pulimentada, como al entendimiento o a las mónadas leibnizianas, en la medida que reflejan el mundo en torno.

El concepto de universalidad semántica es solidario de la operación llamada "predicación", mediante la cual, una significación—una esencia, es decir, un nombre—se aplica a los diversos objetos de su campo—y que se llaman "inferiores" (*inferiora*). La predicción tiene lugar, principalmente, por medio de los juicios de inherencia o atributivos—en los cuales *atribuimos* un predicado a un sujeto. Sin embargo, los juicios de relación, desde el punto de vista semántico, pueden considerarse como un caso particular de juicios de inherencia, solamente que con dos o más *sujetos*—tantos cuantos términos tenga la relación predicada.

El estrato semántico de la universalidad, en tanto se apoya directamente en la experiencia lingüística, no supone todavía teorías epistemológicas en el sentido del nominalismo o conceptualismo. La universalidad semántica no alude, en principio, sino al dato positivo, común para todos, innegable, que es la aplicación, no meramente equívoca, de un nombre a varios sujetos. Existe, en efecto, el uso puramente equívoco de un nombre común, como el término de "matriz" en matemáticas y en anatomía. Pero es de experiencia que el nombre común es utilizado casi siempre en formas no enteramente equívocas y hasta pudiera discutirse si existe un verdadero uso equívoco del nombre común. Así, frente a Carnap, la palabra "vaca" no significaría algo totalmente distinto en Física, en Fisiología y en Economía, pues aunque en una valga por "costelación

(2) Vid. B. Russell: "Los nombres propios". Cap. III de la segunda parte de *El Conocimiento humano* (Trad. Esp. Madrid, Rev. de Occidente, 1950). Sobre la cuestión de la identidad y objetos que tienen las mismas propiedades (como "satélite de la Tierra" y "Luna", o bien "estrella de la mañana" y "Venus"), véase R. Barcan *The identity of individual in a strictional cálculos of second order*. *Journal of symbolic Logic*. XII, (1947).

(3) Esta costumbre procede del libro de las Categorías, de Aristóteles, y es común a todos los escritores escolásticos. Véase, por ejemplo, Suárez, *Disp.* 28, III, 1.

de electrones", en la segunda por "conjunto de células" y en la tercera por "sujeto de precio" existe una referencia mutua que enlaza indudablemente estas tres significaciones (4).

## § 2

El estudio de la universalidad semántica es sobremanera fecundo como punto de vista para penetrar analíticamente en el complejísimo mundo de los procesos intelectuales. El conocimiento de las diferentes formas de "nombrar" puede introducirnos en la ciencia de las diversas formas de "pensar".

¿Cómo clasificar los tipos de la universalidad semántica?

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, escogieron como criterio fundamental la distinción entre unificación por semejanza y unificación por identidad, que daban lugar, respectivamente, a los términos análogos— *ὁμοῦλογα* —y a los términos unívocos— *ὁμόνομα* —(5). El concepto de analogía es sumamente difícil y discutido. Se llegaron a distinguir dos clases principales: la de proporción simple (analogía de atribución) y la de proporción compuesta (analogía de proporcionalidad) (6). La primera recogía los casos de universalidad semántica en los que un término se aplica primeramente a un objeto (primer analogado) y secundariamente a otros objetos que guardan con el primer analogado cierta "proporción". Como formas literarias de esta analogía podrían acaso considerarse las metonimias y las sinécdoques. La analogía de proporcionalidad formaliza la universalidad del término que se aplica a varios objetos o situaciones con significado diferente, pero proporcional en cada uno de ellos. La metáfora sería una forma literaria de este tipo de universalidad semántica. Entre las propiedades más importantes para nuestro propósito, debe destacarse que los nombres unívocos no contienen en su significación las diferencias de los objetos a que se aplican; por el contrario, los análogos, principalmente los de proporcionalidad, contienen en su significación estas diferencias, razón por la cual la significación de los análogos es diversa en cada aplicación. Según esto, los nombres unívocos resultaban ser incapaces, por demasiado rígidos, para recoger la riquísima gama de matices que todos los objetos, aun unívocados, componen. Para acudir a esta brecha se construyó el concepto de *analogía inaequalitatis* (Santo Tomás, Cayetano) que declaraba compatible la univocidad con la diversa "perfección" en la

(4) Über die Einheitsprache der Wissenschaft, A. C. I. de Filosofía científica. París, 1935. (A. S. I. núm. 389, pág. 60.)

(5) *Categorías*, cap. I.

(6) Véase J. Ramírez, O. P.: De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam. La ciencia Tomista, tomos XXIV y XXV.

participación de la esencia, sin perjuicio del axioma: *substantia non suscipit magis et minus*. Este tipo de analogía habría sido ya previsto por Aristóteles (7).

### § 3

Como se echa de ver en la precedente exposición, los criterios utilizados para dividir la universalidad semántica son los siguientes: identidad—semejanza; independencia de cada objeto al recibir la significación—dependencia de los otros objetos que también la reciben; intensidad mayor o menor en la participación.

Sin embargo, estos criterios eran utilizados parcialmente, sin sacar todas las consecuencias que ellos implican. Además, la explicación de tales criterios adolecía de imprecisión y de oscuridad. Sea nuestra primera tarea elevarlos a la más diáfana claridad, para lo cual utilizaré el método dicotómico de división. Tras esto, procederé a componer todas las consecuencias o combinaciones fundadas en los criterios expuestos.

El primer criterio que tomaré en cuenta será el de la identidad (semántica) y el de la no-identidad del significado. Conviene advertir que la no-identidad de las significaciones no equivale siempre a una equivocidad; esta afirmación se apoya en la experiencia del idioma (por ejemplo, en la realidad lingüística de la metáfora).

El segundo criterio que va a ser considerado es la mediatez o inmediatez de la participación de los objetos en el nombre común. En primer lugar, la aplicación del universal A a los objetos (a, b, c, d) puede tener lugar, sin perjuicio de la distributividad, de suerte que algunos objetos no puedan recibir la significación con independencia de los demás: en este caso, la aplicación se llamará mediata. En segundo lugar, la aplicación de A a cada objeto puede verificarse sin que medien referencias entre ellas, recibiendo cada uno la significación inmediata e independientemente de los demás.

El tercer y último criterio que, para distinguir tipos de universalidad semántica, voy a tener en cuenta en este estudio, se funda en los grados de intensidad de las predicaciones, que reduciré a estos dos casos extremos: 1.º, el de aquellas predicaciones en las cuales tiene lugar una intensidad máxima en la aplicación; 2.º, el de aquellas otras en las que no hay una predicación máxima, sino que, por el contrario, los inferiores reciben la significación de un modo uniforme. La predicación máxima tiene lugar cuando el inferior participa de la significación o esencia universal en grado tan superlativo que forma parte de la definición de esa esencia

(7) Aristóteles, Física, VII, 4. 240 a, Véase también Met., lib. II (a), capítulo I, 993 b.

o significación universal. De aquí que se infiere que el propio inferior deberá estar presente, de algún modo, en los demás inferiores de la significación universal considerada. Hablaremos, entonces, de *predicación transferida*. Ejemplo típico, los análogos de atribución de la Lógica Clásica. "Sano" se aplica de un modo máximo al viviente (primer analogado), que forma parte de la definición de salud. La aplicación de esta significación a objetos no vivientes es siempre transferida, y es posible en tanto guardan relación con el viviente.

No deben confundirse las aplicaciones transferidas con las aplicaciones mediatas. Toda aplicación transferida es mediata, pues la mediatez significa sólo que para recibir un objeto (b) la significación A es necesaria la consideración de (a), pero no que (a) deba estar presente en (b). Puede, por esto, una predicación mediata no ser transferida, como sucede cuando aplicamos la idea de elipse a la circunferencia (que es una elipse con la distancia focal igual a cero). La aplicación es mediata, tanto noética como noemáticamente, pues sólo a través de la elipse puede afirmarse que la circunferencia es una elipse; sin embargo, esta aplicación no es transferida, por cuanto la elipse "verdadera" no ha de considerarse presente en la circunferencia, siendo ambas dos especies del género elipse, en su sentido amplio.

#### § 4

Combinando los tres criterios expuestos, obtenemos una clasificación de los tipos de la universalidad semántica, lo suficientemente rica para nuestros propósitos. A este punto hagamos:

r = identidad	r = no identidad
s = inmediatez	s = mediatez
t = aplicación no transferida.	t = aplicación transferida

He aquí las clases de universalidad semántica previsibles a partir de los criterios adoptados:

1.° r s t	5.° r s t
2.° r s t	6.° r s t
3.° r s t	7.° r s t
4.° r s t	8.° r s t

De estas combinaciones algunas encierran grandes incompatibilidades:

I. Por afectar al principio de contradicción. Son todas aquellas que contienen al grupo  $s t$ . En efecto, ¿cómo lo que se aplica transverbidamente a objetos puede ser recibido inmediatamente por ellos?

II. Por afectar al llamado axioma de desigualdad. Son todas aquellas combinaciones que contienen al grupo  $r t$ . La predicación  $t$  parece no tener dificultad asociada a la condición  $r$ . Pero unida a  $r$ , se plantea la siguiente situación: el universal  $A$ , aplicado a los objetos  $a, b, c, d$ , constituye la expresión de una esencia, participada por cada uno de estos objetos, de los cuales ( $a$ ) forma parte de la definición de  $A$ . La parte se hace idéntica al todo.

Según lo que precede sería preciso eliminar las combinaciones 2.ª, 3.ª, 5.ª y 7.ª, reteniendo como válidas las combinaciones 1.ª, 4.ª, 6.ª y 8.ª.

Voy ahora a intentar las verificaciones de cada una de estas posibilidades semánticas, incluso de las que presentan incompatibilidades, en formas ordinarias—científicas o literarias—de la predicación universal. Pero estas verificaciones no equivalen a definiciones. Cuando afirmo que a la forma  $r s t$  corresponde la metáfora, no pretendo defender que la metáfora, en toda su compleja problemática, quede definida y agotada por el esquema  $r s t$ , sino, únicamente, que los requisitos  $r s t$  de este esquema se verifican simultáneamente en la metáfora.

La forma 1.ª ( $r s t$ ) define a los unívocos. "Metal", aplicado a "hierro", a "mercurio", etc., significa exactamente lo mismo ( $r$ ), se aplica a cada uno de un modo inmediato—al menos noemáticamente ( $s$ ) y no hay ningún inferior que sea metal "por antonomasia" ( $t$ ).

La forma 3.ª ( $r s t$ ) queda verificada en las ideas de extensión o tiempo, en tanto las predicamos de varios objetos como partes suyas. Las famosas contradicciones del continuo quedan insinuadas en el grupo  $r s$  (8). Las partes integrantes proporcionales—es decir, no alicuotas—del continuo, que repiten la forma extensa del todo, reiteradamente, hasta el infinito

$$\frac{1}{6}, \frac{1}{21}, \frac{1}{120}, \dots, \frac{1}{n!}$$

reciben idénticamente esa forma a través de la parte anterior que las contiene. Son partes mediatas en el sentido de que siempre existe en el Todo una parte superior. Ciertamente que una vez distinguidas las partes, todas participan inmediatamente del todo (9). Pero aquí consideramos el proceso ordinal.

La forma 3.ª se verifica además en muchas y muy originales formas de predicación, de los que citaré algunos ejemplos. Cuando

(8) Kant: Crítica de la Razón pura, Dialéctica trascendental, lib. II, capítulo II, segunda antinomia.

(9) Husserl: Tercera investigación, § 19.

aplicamos a la circunferencia el nombre de elipse—a lo que nos hemos referido anteriormente—, cuando aplicamos a una recta el nombre de tangente (por respecto de sí misma), cuando afirmamos que el alga *Caulerpa* tiene estructura celular, estamos predicando según la forma *r s t*. Me referiré especialmente a este último ejemplo. Decimos que el alga *Caulerpa prolífica* consta de una sola célula. Debemos advertir que, si solamente hubiese *Caulerpas*, jamás habiéramos alcanzado el concepto de célula. La *Caulerpa* no tiene propiamente "estructura celular", de manera que cuando la interpretamos como una célula gigante, procedemos mediante la aplicación de un concepto tomado de un mundo distinto del suyo—el de los demás vivientes—. No obstante, la estructura de estos vivientes no necesita estar presente en la *Caulerpa* para que ésta pueda ser llamada "célula".

La forma 4.<sup>a</sup> aparece verificada en los nombres análogos de proporcionalidad. Hay muchas opiniones acerca de la naturaleza de la analogía de proporcionalidad. Considerada en su origen matemático (10), puede ya advertirse su paradójica originalidad por respecto a las unificaciones unívocas. A las razones (12 : 4) y (21 : 7) aplicamos el nombre común "3". Este "3" significa algo completamente distinto (*r*) en (12 : 4) y en (21 : 7) pese a que sea posible utlizarlo unívocamente, en tanto que es número formal con propiedades operatorias fijas en el cálculo. Pero "materialmente", el nombre "3" significa una vez "tres veces cuatro", es decir, la definición del número 12 a partir del conjunto cuartenario; mientras que otra vez significa "tres veces siete", que es la definición del número 21. Cuando afirmamos: "12 es tres veces cuatro", "21 es tres veces siete", tenemos definidos los números 12 21 por respecto al concepto "tres"; este concepto se verifica en ambos números. Sin embargo, no podemos abstraerlo de ellos, al modo como de *hierro* y *mercurio* podemos abstraer la idea de *metal*. El concepto "tres" aparece unido internamente, en 12 y 21, respectivamente, a 4 y 7, hasta el punto de que sin esta unión carece de sentido la definición de aquellos números: luego no podemos abstraerlo al modo de los conceptos unívocos. Pero al no ser viable esta abstracción, el nombre "3" significa algo diferente en la definición del 12 y en la del 21: sólo hay entre estas aplicaciones una proporcionalidad o semejanza.

De lo anterior se infieren estas dos consecuencias:

a) Que el análogo de proporcionalidad puede aplicarse a unos inferiores sin tener en cuenta a los otros. Para decir que 12 es "tres veces cuatro" no tengo necesidad de pensar en (21 : 7). Esta propiedad de los análogos queda recogida en el símbolo *s*.

(10) Muy claramente expone este origen, en el pensamiento aristotélico, Manser en *La esencia del tomismo*.

b) Que el análogo de proporcionalidad se verifica íntegramente en cada uno de los inferiores. Esta circunstancia queda recogida en el símbolo t.

La forma 8.<sup>a</sup> (r s t) se verifica en los análogos de atribución pura predicación según la "analogía de atribución mixta" (intrínseca y extrínseca), en virtud de la cual el nombre se aplica a los objetos de un modo no idéntico (r) ni inmediato (s), pero sí de un modo íntegro, sin que exista una aplicación máxima (t) (11). Bajo esta fórmula (r s t) podemos clasificar los nombres que se apliquen a las partes encadenadas de una totalidad, en la que cada pareja de miembros vecinos funda un nuevo contenido o inferior, pero sin que pueda señalarse un "momento de unidad" para todos juntos (12).

La forma 8.<sup>a</sup> (r s t) se verifica en los análogos de atribución pura o extrínseca. El nombre común no se aplica idénticamente a los objetos (r). Se aplica a ellos mediante la participación en el primer análogo (s), que recibe la significación en grado máximo y la transfiere a los demás objetos (t).

Quedan por interpretar las formas que contienen los grupos (s t) y (r t). En este capítulo no se trata de estudiar la universalidad semántica desde el punto de vista de la Teoría del Conocimiento, y por ello es posible intentar verificaciones de estas formas incompatibles, aparentemente al menos, sin pretender siquiera resolver su incompatibilidad. En este párrafo estudiaré las formas que contienen el grupo s t, dejando para el capítulo próximo el estudio de las formas con el grupo r t, que nos introduce ya plenamente en el campo metafinito.

La forma 7.<sup>a</sup> (r s t) formaliza la universalidad semántica propia de la metáfora. La metáfora, como procedimiento literario, no se detiene, desde luego, ante la incompatibilidad s t.

Propiamente hay metáfora, al menos noética, en toda predicación transferida t, porque entonces trasladamos una significación de su sentido original a un sentido derivativo. Pero, en un sentido más restringido, la metáfora supone una aplicación universal del nombre A, que conviene originariamente al objeto (a) (sentido fuerte), pero que mediante (a) puede extenderse al objeto (b) (sentido débil). Esta circunstancia es recogida por el símbolo t. Además, el significado de A en A(a) y en A(b) no es idéntico, sino semejante (símbolo r). Por último debe tenerse en cuenta que, como en la analogía de proporcionalidad (b) no recibe la significación A por medio de (a), complicadamente con (a) en el plano noemático—otra cosa es el plano psicológico—. Si así no ocurriese, la metáfora se convertiría

(11) El intrínseco de los análogos atributivos ha sido reconocido por Santo Tomás. Se cita el texto del *De Veritate*, q. I, a. 4, ad 3. "Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter, sicut forma inhaerente (denominatio seu attributio intrínseca) bonitate vero increata sicut forma exemplari."

(12) Husserl: *Investigación*, III, § 22.

en un análogo de atribución. Pero en la metáfora se pretende que (b) reciba el nombre de A directamente, sin tener en cuenta (a)—no se confunda (a) con A(a). En esto podemos encontrar un criterio para diferenciar la metáfora de la imagen, que es más bien una analogía (13). Sea la metáfora: "el entendimiento es el ojo del espíritu". Podemos suponer establecidas estas proporciones: ojo : cuerpo = entendimiento : espíritu. Pero estas proporciones podrían verse en forma analógica (r s t), con lo que desaparece toda la contradicción implícita en la metáfora (s t). En tal caso, no conferimos aplicación máxima efectiva a ninguna de las proporciones por lo que una de ellas no aparece aplicada sobre las otras. Debe notarse, sin embargo, que para que exista metáfora no basta conocer estas proporciones, sino aplicar el nombre de "ojo" al entendimiento. El universal semántico es "ojo", y los inferiores son el ojo corporal y el entendimiento. Al aplicarlo metafóricamente al entendimiento, no solamente conocemos las proporciones, que son un puro término medio, sino que significamos toda la morfología anatómica del ojo corporal. En ello precisamente se funda la independencia con el ojo empírico. El efecto estético dimana de esta superposición de ideas tan heterogéneas. Semánticamente, esta superposición no es más que la forzada aplicación de un nombre. En la metáfora existe una parte de este nombre que internamente se aplica a (a) y (b); las otras partes de dicho nombre sólo se aplican extrínsecamente. De aquí la semejanza de la metáfora con la sinécdoque.

## CAPITULO II

### CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE ESTRUCTURA METAFINITA.

#### § 5

De las ocho formas previstas de la universalidad semántica a todas ellas, excepto a la número dos (r s t) y a la número cinco (r s t), se les han podido asignar una significación lingüística (científica o literaria). Las formas 2.ª y 5.ª nos obligarán a separar peculiarísimas formas de universalidad semántica que, por falta de categorías lo suficientemente finas, aparecen escondidas dentro de otras formas de universalidad.

A las formas 2.ª y 5.ª, en tanto contienen el grupo r t, las llamaré *predicaciones metafinitas*. Sin embargo, la forma 2.ª no alcanza su pureza metafinita debido al componente s. Las estructuras

(13) La distinción entre imagen y metáfora se encuentra en Aristóteles. Véase *Retórica*, lib. III, 1406 a.

verdaderamente metafinitas corresponden al tipo *r s t* de universalidad semántica.

La forma *r s t* *peca* contra el principio de contradicción (*s t*) y contra el axioma de desigualdad (*r t*). Sin embargo, el entendimiento la utiliza en numerosas predicaciones que admiten "autonomasias". Una idea se aplica unívocamente a distintos objetos, independientemente a los unos respecto de los otros, sin perjuicio de que alguno la recoja arquetípicamente. Es el caso de las esencias genéricas que aparecen encarnadas de un modo casi puro en alguno de sus inferiores que, en cierto sentido, está presente en todos los demás objetos del género. Podríamos hablar en estos casos de géneros directamente individualizados; como ejemplo de ellos puede servir la esencia animal, en tanto que aparece encarnada en formas elementales y rudimentarias, como la ameba. Pero la circunstancia de que los inferiores de este género se consideren independientes entre sí (*s*) invita a rectificar la tendencia a aplicar el género individualizado a los otros individuos, como aparece prescrito por la ley biogenética de Haeckel. Que el embrión humano reciba la nota genérica *animal* no significa que haya sido una ameba, es decir, que la ameba, en cuanto tal, se encuentre en él o en sus antepasados. "Es conocido ahora, desde los reveladores trabajos de K. E. Von Baer, que cada individuo, en el curso de su evolución, no realiza los definitivos planes de organización de modo que comience por la elaboración de detalles; sino que en los primeros esbozos de la estructura se muestran los rasgos fundamentales de un plan primitivo que son característicos del tipo. Después sigue formándose lentamente la estructura primitiva, de modo que, uno tras otro, se presenta el plan de la familia, el del género y, finalmente, el de la especie, con lo cual alcanza su término la evolución... La *ley fundamental biogenética* de Haeckel, que tanto ha contribuido al avance del darwinismo, afirma: cada individuo recorre durante su desarrollo toda la serie de sus progenitores. Esto es simplemente una arbitraria interpretación del hecho que acabamos de citar. Se sugiere una serie de progenitores para cada animal, que, en línea ascendente, haciéndose cada vez más sencillos, deben ostentar primero el carácter del género, después el de la familia y, por último, el del tipo; y luego se formula su ley" (14).

\* \* \*

A la forma *r s t* hago corresponder un peculiar modo de metáfora que es, ante todo, aplicación de un nombre a varios objetos en la forma máxima *t*. Pero esta nueva metáfora pretende el absurdo

(14) Von Uexküll: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Madrid, Biblioteca de Ideas del Siglo xx, págs. 10-11.

de no reconocer la distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil, porque pretende afirmar la presencia idéntica y objetiva del nombre en cada uno de los objetos a los que se aplica. Si no se adjuntase la condición *r* de identidad, la metáfora no constituiría mayor problema: el nombre estaría de formas diferentes, aunque semejantes, en unos objetos y en otros, como cuando aplicamos el nombre "trabajo" a todas las clases de actividad humana, porque unas se ocupan del ejercicio físico y otras intelectual; o cuando aplicamos a todos los actos humanos el predicado de venatorios, si bien en unos se refieren a la caza de animales y otros a la caza de ideas, como sostiene Platón en un texto de la República (15). Tales aplicaciones semánticas son propiamente metafóricas y sólo llegan a ser procedimientos científicos cuando se abstrae un concepto tan pálido de conducta humana, encerrado en el trabajo o en la caza, que propiamente tanto se le podía llamar trabajo o caza como cualquier otra cosa.

Pero la condición de identidad *r* exige pensar que el nombre contiene en su definición al "sentido fuerte", aun cuando sea aplicada conceptualmente a los otros objetos: es la propia idea de metáfora la que se toma aquí en sentido metafórico, desde el cual deja de ser un puro recurso estilístico—aunque de innegables promesas epistemológicas—para pretender ser un profundo tipo de concepción abstracta, no ya analógica, sino enteramente original y característico. Como ejemplo ilustre de empleo de esta categoría intelectual propongo la afirmación desde la cual salió a escena el pensamiento filosófico occidental: "el agua es la sustancia principal en la que todas las cosas se resuelven: todas las cosas son agua". Desde el punto de vista semántica, esa afirmación tan estrafalaria puede analizarse de este modo: el nombre *agua* es un universal semántico que se aplica, ante todo, al "líquido elemento"; y después, en un sentido idéntico, a las demás cosas. Para que la proposición de Tales de Mileto sea una demposición con sentido filosófico (verdadera o falsa) es necesario que no sea interpretada como una metáfora literaria, como si lo que ella asegurase fuese tan sólo que las demás cosas tienen semejanza con el agua. Podía pensarse en la salida siguiente: el agua de Tales es un principio húmedo, no idéntico al concreto y empírico elemento líquido. En esta hipótesis decrecen las dificultades para predicar el agua a todas las cosas. Pero ello constituye también una subversión de la intuición originaria de Tales y un vano intento de eludir el problema por todos reconocido en esta forma: ¿Cómo el  $\alpha\rho\lambda\eta$  es una cosa concreta, determinada entre las demás? Aun que el agua de Tales consistiese en aquel principio húmedo, la pregunta debería reiterarse de este modo: ¿Acaso

(15) 532 a. citado por Ortega y Gasset en su Ensayo sobre la caza.

lo húmedo no es también una cualidad concreta y determinada en el mundo de las ideas, aunque comparativamente resulte más abstracta que el concepto de agua? En último caso, ¿Por qué ese principio universal de la hidrosofía se parece más al agua empírica que a cualquier otro elemento de la naturaleza? Desde el punto de vista semántico, el problema encerrado en la proposición sorprendente de Tales (¿cómo el *αρχή* es una cosa determinada?) queda planteado así: ¿Cómo lo que es idéntico a varios objetos se predica de un modo máximo de uno de ellos hasta el punto de ser su definición? Esta predicación obligaría a sacar una lógica consecuencia, explícitamente exigida en la condición s y que es la siguiente: El *agua* ha de estar presente en todos los demás objetos, sin que ellos se confundan entre sí. Esta consecuencia añade ulteriores dificultades y contradicciones a nuestra nueva especie de metáfora.

Es preciso no olvidar que este planteamiento tiene sentido aun cuando concluyéramos que la combinación r s t es absurda y, por tanto, errónea la proposición de Tales. Antes que la crítica epistemológica, importa un análisis semántico que recoja todo cuanto ella *pretenda decir*. Intento, por lo demás, hacer posible en este estudio la demostración de que la proposición de Tales es errónea, no tanto por la forma como por la materia; o, al menos, pretendo demostrar que esta forma de predicación, absurda o correcta, es categóricamente indispensable en la organización de la experiencia. A los nombres universales predicados según esta categoría es precisamente a los que llamo *metafinitos*.

## § 6

La fórmula r s t, que constituye la definición semántica de las estructuras metafinitas, significa:

1. Que el nombre se aplica idénticamente a los diversos objetos de su campo—el agua de Tales, a los demás antes.
2. Que el nombre se aplica noemáticamente, complicativamente, de un modo mediato, ya que no sería posible concebir como húmedas a las cosas del mundo material si no fuera por la idea de agua.
3. Que, empero, el nombre se aplica según la forma máxima a un objeto—o clase de objetos—determinado, que constituye parte esencial de su definición, de suerte que debe decirse que una parte es idéntica a todas las demás, o sea, al todo.

La conjunción de estas condiciones resulta absurda por respecto al axioma de desigualdad (r t). Se daría el caso de que una significación A que se aplica a cada uno de los objetos de la clase (a, b, c, d ... n), constituye, al propio tiempo, la definición de uno de los

objetos determinados sea el a. Con ello, parece necesario concluir que el todo no es distinto de la parte a, sino idéntico a ella. Todos los objetos (b, c, d ... n) se identificarán con a, presente en todos ellos. Tal es el sentido primario de la objeción que ya Aximandro y, sobre todo, Aristóteles, elevaron contra Tales de Mileto: el ἀρχή no puede ser uno de los elementos, puesto que al ser infinito—dice Aristóteles—absorbería a todos los demás (16).

La identidad de definición entre un todo y sus partes debe ser interpretada dialécticamente—es decir, como rectificación de una diversidad—antes que lógicamente, para que nos introduzca en la estructura metafinita. En efecto, desde el punto de vista lógico, la identidad entre el todo y las partes se cumple en muchas esencias cuya naturaleza no es metafinita. Así, por ejemplo, en una sustancia homogénea, v. gr., un lingote de oro puro, puede decirse ue el todo posee la misma definición que las partículas, por ejemplo, las pepitas auríferas. (En este sentido mínimo interpreta Santo Tomás la unidad metafinita. La blancura—dice en la *Summa*, I, p. q. 76, a. 8—no está, en cuanto totalidad *cuantitativa*, toda en toda la superficie y toda en cada parte de ella; pero sí lo está en cuanto totalidad específica y esencial. Véase la nota 67.) Sin embargo, un lingote de oro no es, ni mucho menos, una totalidad metafinita. Un análisis lógico descubrirá las razones de esta falsa apariencia: las esencias materiales homogéneas (como el lingote de oro citado) son extensas y por ello participan de las propiedades lógicas de la extensión. (Esto puede expresarse, si se prefiere, de esta otra manera: las esencias materiales se aprehenden por la categoría de la extensión.) No participan totalmente, ya que la extensión—concepto de naturaleza categorial antes que física (§ 4)—es indefinidamente divisible, mientras que las esencias materiales tienen un límite de división por debajo del cual pierden su homogeneidad—el agua se convierte en oxígeno e hidrógeno. Pero en la medida que las esencias homogéneas son extensas, es decir, son divisibles en partes, constituyéense, por respecto a éstas, fácilmente como todos lógicos por respecto a la cualidad específica que encarnan. La prueba es que podemos pensar estas partículas abstrayendo las diferencias de lugar y numéricas, como *inferiores* de un mismo concepto, el oro en nuestro ejemplo. Ahora bien, la apariencia de que dichos inferiores o partes lógicas son a la par partes integrantes del todo aurífero, deriva sencillamente del previo supuesto implícito, según el cual llamamos "oro" al lingote y lo concebimos como un Todo. De aquí la confusión entre este *Todo* por respecto de sus partes extensivas y un *Todo* connotativo, cuyas partes fuesen las partes integrales. Pero este supuesto es injustificado. El "momento de unidad"—en términos husserlianos—del lingote no consiste en su naturaleza aurífera, sino an-

(16) *Platón*, lib. III, cap. V.

tes aun, en el lugar que ocupa, o el modo de ocuparlo, etc., y en todo caso no en consistir en esa mancha amarilla *que no es privativa de él*. Desde el punto de vista holótico, nuestro lingote de oro sufre un análisis en los siguientes elementos categoriales:

1.º Todo lógico, cuya connotación está constituida por las propiedades físico-químicas del oro y una parte de su denotación por todas las partículas elementales del lingote: estos son las verdaderas *inferiora o minora lógicos* (partes lógicas).

2.º La circunstancia de que estas partes lógicas del oro (los inferiora, es decir, los átomos auríferos) puedan asociarse ulteriormente en masas compactas como el lingote es también una propiedad relacional que deberá estar prevista en la connotación del oro y que deriva de su naturaleza material y extensiva. De este modo, la idea lógicoconnotiva del oro, en su abstracción, encuentra una verificación más plena e intuitiva en el lingote que en el átomo, de acuerdo con la experiencia semántica. Pero el momento de unidad del oro, en cuanto tal, no dimana de estas masas, sino de las partículas: aquí la parte (del oro en cuanto tal) es antes que el todo. La unidad del lingote no es, pues, de naturaleza formal—aurífera, sino material—(v. gr., originada por los moldes, por la propia materia prima etc.).

3.º Por consiguiente, cuando decimos que en estas esencias materiales homogéneas "el todo tiene la misma definición que sus partes" incurrimos en una intolerable confusión, a saber, el equiparar implícitamente al conjunto de partículas elementales que constituye la masa empírica homogénea (el lingote en nuestro ejemplo) con el Todo que puede proporcionarse holóticamente con las partes de esa esencia en cuanto lo son de tal esencia, como si el conjunto fuese precisamente el Todo connotativo, cuando en rigor es tan sólo una colección de partes lógicas o extensivas—y la prueba es que existen otros lingotes de oro—. Al decir, pues, que en estos conjuntos "el Todo tiene la misma definición que las partes", tomamos *todo* en el sentido de todo espacial, mientras que *parte* tiene el sentido de partes lógicas en cuanto distintas de las espaciales. La circunstancia de que a la vez son espaciales extensas, sin que por ello dejen de ser lógicas—en virtud de la naturaleza de la extensión—es la que favorece la confusión denunciada.

En conclusión, si en los todos lógicos, el Todo tiene la misma definición que las partes se debe a un proceso de abstracción lógica—no a un proceso dialéctico—que consiste en haber purificado todas las partes, segregando y homogeneizando la diferencia entre ellas. Se parte de una homogeneidad de las partes; de aquí que el todo se encuentre idéntico en ellas. Pero la mismidad metafinita del Todo y las partes se construye precisamente sobre una pluralidad y diversidad de partes reconocida como tal—es decir, sobre

un todo heterogéneo—y su sentido o pretensión no es corregir o rectificar esta diversidad de partes sin abstraer diferencias, como en los procedimientos lógicos, sino aplicando unas diferencias a las otras.

Sería suficiente que abstrayésemos diferencias para que el todo metafinito se transformase en todo lógico. Si el nombre de Tierra lo aplicamos a la *Luna* pudiera parecer, en principio, una metáfora metafinita, porque al parecer proponemos que una parte (Tierra) está en otra parte (*Luna*), que las diferencias de una parte residen dialécticamente en la otra. Sin embargo (al menos si seguimos un proceso intelectual análogo al de Fontenelle) (17) pronto nos elevaremos a un concepto general lógico de Tierra, del cual tanto la Tierra como la Luna, y otros planetas, serán inferiores o partes lógicas, transformando la parificación dialéctica metafinita incipiente en una lógica por abstracción. La unificación metafinita se apoya en la diversidad de las partes y no tiende a borrarla por abstracción: de aquí que los juicios de identidad que se formulan entre las partes y el todo y entre las partes entre sí son enteramente peculiares y paradójicos. Implican la distinción entre el plano *significativo* y el plano *óptico*, y, de este modo, sin negar la distinción de los conceptos en el plano significativo, la afirman en el plano óptico. Ello supone, al propio tiempo, una actitud crítica ante el conocimiento que explique la separación de lo que en sí mismo, está unido. Pero a esta unidad óptica sólo puede llegarse a partir de la diversidad significativa, persiguiendo sus mismas consecuencias hasta el límite y rectificándolas en él, esto es, de un modo dialéctico. Por eso, toda estructuración metafinita ha de llevar adjunta una teoría epistemológica de naturaleza crítica, que puede tener valor metafísico, desde el mismo momento que las partes estructuradas se postulen como inmanentes al órgano cognoscitivo. A este momento dialéctico de la estructuración metafinita le llamo técnicamente *crítica metafinita*.

## § 7

La incompatibilidad  $r$   $t$ , en tanto que es específica de las estructuras metafinitas y excluye la distinción entre las partes y el todo, requiere una discusión a fondo del axioma de desigualdad, expresado ordinariamente en la forma: "el todo es mayor que la parte". Las estructuras metafinitas pueden ser definidas, por de pronto, como totalidades en las cuales el todo "es igual" a la parte, significando aquí la igualdad no tanto la relación lógica simétrica, reflexiva y transitiva cuando la participación noemática de contenidos en el sentido de la identidad. ¿Cuál es la significación y el

(17) *Conversaciones sobre la pluralidad de mundos*, noche 2.

fundamento de este axioma—"el Todo es mayor que la parte"—cuya negación nos conduce a las estructuras metafinitas?

Leibniz, como es sabido, intentó demostrar el axioma de desigualdad en polémica epistolar con Bernouilli. Define Leibniz lo "más grande" y lo "más pequeño" de este modo:

"A es más grande que B y B es más pequeño que A, si B es igual a una parte de A." Presupone el axioma  $A = A$ . Entonces propone este silogismo en primera figura:

"Lo que es igual a una parte del todo es más pequeño que el todo." (Def.).

"Una parte del todo es igual a una parte del todo." (Axioma.)

"Luego una parte del todo es más pequeña que el todo." C. Q. F. D. (18).

No es necesario discutir aquí la demostración de Leibniz. Me limitaré a objetarle el emplear el concepto de igualdad, así como el de todo y parte sin definiciones previas.

Es preciso definir, pues, previamente las ideas de todo y parte, así como las relaciones de igualdad, mayor y menor.

Podríamos pensar, antes de nada, en las relaciones de mayor (o menor) como independientes de las ideas de todo y parte, bien por ser ideas primitivas, en sí independientes, bien por derivar de son las siguientes:

a) O bien que estas relaciones sean de naturaleza formal, en el sentido en que se dicen formales los conceptos de asimetría o de transitividad.

b) O bien que dichas relaciones sean de carácter material, por ejemplo, estableciendo la equivalencia entre *mayor* y *contiene a* en sentido espacial.

Considerada como idea primitiva la relación de mayor (o menor), resulta muy difícil de independizar por respecto a las ideas de todo y parte. Al menos no soy capaz de ofrecer una descripción formal o material que no aluda de algún modo a las ideas holóticas.

Supongamos que queremos derivar las ideas de mayor (o menor) de otras relaciones, a semejanza de la derivación usual entre lógicos y matemáticos, de la relación "=" a partir de las relaciones ">" y "<". Postularíamos una relación transitiva  $\rho$  y construiríamos estas cuatro posibilidades:

1.  $(x \rho y) \cdot (y \rho x)$
3.  $\neg(x \rho y) \cdot (y \rho x)$
4.  $(x \rho y) \neg(y \rho x)$
2.  $\neg(x \rho y) \neg(y \rho x)$

(18) Véase Couturat: *La lógica de Leibniz*, París, Alcan, 1901, cap. VI, página 204.

1, definiría la relación  $=$ ; 2, la relación  $>$ ; 3, la relación  $<$ ; 4, queda fuera de hipótesis entre objetos proporcionados, según  $\rho$ .

Esta teoría se ofrece con la ventaja de explicar el principio del cuarto excluido que gobierna las discusiones matemáticas (19). Ahora bien,  $\rho$  no puede ser caracterizada en términos formales. Si interpretamos  $\rho$  como la misma idea de relación en general, la combinación primera ( $x \rho y . y \rho x$ ) no define sólo la igualdad, sino cualquier relación simétrica (pues no serían concebibles las combinaciones segunda y tercera) ni como una relación asimétrica (dada la combinación primera). Pero si  $\rho$  pretende ser caracterizada materialmente, por medio de las ideas *contiene a*, *implica* u otras análogas, o bien sólo será posible definir una parte de las aplicaciones de *mayor*, *menor* e igual (a saber, las aplicaciones espaciales, lógicas, etc.), o bien nos es preciso someter a una generalización tan amplia los conceptos *contiene a*, *implica*, etc., que propiamente pierden su sentido originario y requieren una aclaración por medio precisamente de los conceptos de todo y parte.

Postulo, en consecuencia, la solidaridad de las ideas de mayor, menor e igual con las nociones de todo y parte, por lo menos con las regiones de estas ideas entre las que aquellas relaciones pueden establecerse. Será preciso explicar ulteriormente de un modo constructivo la derivación de las ideas de todo y parte que no admiten la relación de mayor (o menor) a partir de los todos y las partes que incluyen dichas relaciones. Esta teoría presupone la imposibilidad de definir desde el principio una idea del todo y de parte absolutamente general. Es preciso partir de un concepto restringido de estas estructuras para elevarnos sobre él a ulteriores ampliaciones, de la misma manera que el concepto de número obliga a ser recorrido gradualmente en sus estratos, apoyados unos en otros. Nuestro punto de partida es el concepto de todo finito, eminentemente intuible en las figuras espaciales. Primariamente, la idea mayor, como la de menor e igual, sólo tiene sentido entre objetos de naturaleza cuantitativa. De aquí la dificultad de aplicar el axioma a todos y partes no cuantitativos. Parece un sinsentido, e incluso una falsedad, que el todo lógico "hombre" sea mayor que la parte "Sócrates" en cuanto el todo tiene menos notas en su *comprensión* que la parte lógica. El axioma, en cambio, parece verificado si interpretamos mayor como significado "más partes extensivas" que Sócrates.

La dificultad procede de que empleamos las ideas de todo y parte, en un grado notable de generalidad, juntamente con una signi-

(19) Esta deducción de las tres relaciones matemáticas, a partir de las cuatro combinaciones de una relación, en el sentido expuesto, puede verse últimamente en E. W. Beth: *Les fondements logiques des mathématiques*, libro IV, cap. II (Monographies reunies par M. R. Feys. Paris, Gauthier-Villars, 1950).

ficación cuantitativa de las ideas de mayor, igual o menor. Cuando intentamos aplicar el axioma a estructuras no cuantitativas nos vemos obligados a buscar una interpretación cuantitativa a estas relaciones. Ninguna de las interpretaciones ofrecidas al ejemplo precedente son correctas categorialmente, aunque eventualmente una de ellas parezca más conforme con la realidad ( el todo lógico tiene más número de partes que la parte lógica). Sin embargo, es posible una ampliación intuitiva de las relaciones cuantitativas mayor, menor o igual, adecuada a la mayor generalidad ontológica de las ideas de todo y parte. La cantidad dimensiva (*quantitatis molis*) es un concepto que puede asumir una significación más amplia hasta llegar a ser concebido como afección de todo objeto (*quantitas virtutis*) (20). Así también las ideas de mayor, igual y menor pueden ser sometidas a un análogo proceso de "desmaterialización" y ampliación consecutiva, sin que por ello se esfumen las características relacionales.

En el todo finito (intuitivo) las ideas de mayor y menor definen la misma esencia holótica en tanto se consideran las partes divisivamente. El todo es un concepto que carece de sentido fuera del concepto de parte. Entre el todo y las partes (compositivamente tomadas) existe la relación de identidad. Pero las partes pueden tomarse también divisivamente, lo que nos abre la nueva relación formal entre el todo y cada una de las partes divisivamente consideradas. A esta relación hago corresponder el concepto de mayor (y como recíproco el de menor). Decir que el todo es mayor que la parte es una definición antes que un axioma.

Este concepto de las relaciones de mayor (y menor) parece estar en desacuerdo con el ordinario sentido de las palabras, que interpone mayor ( o menor) entre objetos que no guardan la proporción de todo o parte, como el astro y la célula. Pero, si bien se mira, la comparación entre estos objetos, lejos de hacerse a espaldas de los conceptos holóticos, sólo gracias a ellos alcanza efectividad. Las comparaciones de orden "astro es mayor que célula" no son simples e inmediatas, sino que reclaman las siguientes fases intermedias, salvadas instantáneamente por un acto de intuición:

1.º Comparación del astro con una partícula suya (relación de mayor).

2.º Comparación de esta partícula con la célula, pero en tanto que son inferiores de un mismo todo, lógico esta vez, a saber, la figura geométrica esferoidal, pura idea, en la que se equipara la partícula y la célula. La relación entre dos partes lógicas puede llamarse *semejanza* o—en el caso particular de los conceptos cuantitativos—*igualdad*.

(20) Santo Tomás, I-II, q. 52, a. 1.

3.º Entonces es cuando podemos pasar a la afirmación de que el astro es mayor que la célula.

Es el camino de Leibniz inversamente recorrido. Consideramos como solidaria de todo y parte la idea de mayor y sólo a través de la idea de igualdad la podemos aplicar a otros objetos que no son partes del primer todo, pero que lo siguen siendo de un todo lógico común a la parte del todo primero que guarda relación de igualdad con aquellos otros objetos.

Estas fases interpretativamente puestas en la comparación de dos objetos que se guardan entre sí la relación de todo a parte se justifican considerando que la comparación tiene que establecerse entre objetos homogéneos; pero la presencia de una propiedad homogeneizadora sólo alcanza explicación funcional si se le concede el papel de término medio en el sentido de la igualdad de la fase 2.º.

Si se analiza la relación de mayor (o menor) a la luz de los puros conceptos holóticos de todo, parte e identidad, obtenemos estas dos notas de la idea de mayor (y correspondientemente de la idea de menor) que comparadas entre sí constituyen ya una tensa paradoja. Mayor, dice, en efecto:

1. Que el todo es *distinto* de la parte.

2. Que el todo se *identifica* con la parte en el sentido de que no es algo separado de ella, sino que posee todo el ser poseído por la parte, cuyo ser se agota. (Me refiero a los todos actuales o connotativos).

La paradoja deriva de la misma diversificación de la unidad (identidad estricta) originaria del todo en partes divisivamente consideradas; deriva de la misma abstracción de la parte por respecto a las demás, pese a que todas se presuponen en contexto. Esta paradoja abre, por lo demás, el camino hacia la teoría de los predicables, es decir, hacia la gran idea de que existen diversos grados de identificación entre la parte y el todo.

## § 8

### ESENCIA DE LOS PROCESOS DIALÉCTICOS.

Las estructuras metafinitas, por definición, son sistemas holóticos en los cuales el Todo deja de ser *mayor* que la parte para identificarse con ella.

Ahora bien, a la noción de Todo (correlativa a la de parte) le pertenece esencialmente, según he postulado, la relación de *mayor* por respecto a las partes; hasta el punto que el "axioma de desigualdad" ha podido ser considerado como una auténtica definición de los

sistemas holóticos que, en tanto lo verifican, serán llamados, en adelante, sistemas o estructuras holóticas finitas.

Pero en las estructuras metafinitas negamos precisamente el axioma de desigualdad. Desde el punto de vista *lógico* o analítico esta negación obliga a retirar de las estructuras que no lo cumplen las relaciones de Todo y Parte, en tanto que éstas se consideran definidas por el axioma de desigualdad; o bien, nos obligaría a *ampliar* el concepto de estructura holótica, de suerte que las estructuras holóticas finitas quedasen reducidas a condición de *especie* por respecto a un *género holótico*, del cual fuesen representaciones (especies), de un lado, los sistemas holóticos finitos, que cumplen el axioma de desigualdad y, de otro, los sistemas holóticos que no la cumplen.

Sin embargo, ninguna de estas dos soluciones explican cumplidamente las sutiles relaciones que median entre las totalidades finitas y los sistemas que he llamado *metafinitos*. La primera, porque compromete la estimación de las estructuras metafinitas como sistemas holóticos; sin embargo, terminantemente afirmo que en estos sistemas son imprescindibles las relaciones de Todo y Parte. La segunda, porque lleva implícita la posición de un concepto (unívoco o, si se prefiere, analógico), del cual serían especies (o modos) las totalidades finitas y las metafinitas. Pero con esto perderíamos una relación verdaderamente esencial que media entre ambos tipos de totalidad, a saber: la relación de prioridad de los sistemas finitos por respecto a los metafinitos, y la inexcusable necesidad de que éstos sean construídos a partir de aquéllos. Es incorrecto "hipostasiar" la noción de "Todo" como concepto que comprende respectivamente a los Todos finitos y a los metafinitos: el concepto de Todo queda salvado, primariamente, en las estructuras finitas y sólo después puede objetivamente construirse el concepto de totalidad metafinita. No se trata de que, por motivos psicológicos, noéticos, las estructuras finitas deben ser conocidas, en primer lugar, sin perjuicio de su equiparación noemática, objetiva, con las estructuras metafinitas a la manera como ocurre, por ejemplo, con las leyes del triángulo por respecto a las leyes del polígono que, primero, debemos conocer las de aquél para poder pasar posteriormente a las de éste, si bien, ulteriormente, el triángulo queda, objetivamente, situado en el mismo orden lógico que los demás polígonos, como un caso particular de ellos, para  $n = 3$ . En el caso de los campos holóticos la prioridad de las estructuras finitas no es sólo noética, sino también noemática. No es justo, si queremos respetar las esencias objetivas, concebir el Todo como un sistema que, al menos noemáticamente, se "divide" en dos especies o modos—el finito y el metafinito—. Esta concepción tiene sólo una verificación verbal: su apariencia de verdad descansa únicamente en las necesidades de la "exposición" oral

o escrita. Pero, en sí mismo considerado, más bien hay que concebir el concepto de "Todo" como verificándose objetiva, primaria y plenamente en las estructuras finitas, y sólo después *desarrollándose* en su dimensión metafinita.

Alguien se sentirá tentado a concebir este proceso como un caso normal de *atribución*. Según esto, el concepto de "Todo" debería interpretarse como un análogo de atribución, siendo el *Todo finito* el primer analogado; los *sistemas metafinitos* recibirían las relaciones de "Todo y "Parte" por atribución o denominación extrínseca de los todos finitos en virtud de ciertos vínculos genéticos que siempre existen entre el concepto de *Todo finito* y el de estructura metafinita.

Sin embargo, esta solución no explica la *internidad* con que las estructuras metafinitas reciben las relaciones de *Todo* y *Parte*. Los conceptos análogos de atribución no son propiamente un solo concepto objetivo, según la interpretación "tomista" que presupongo (21). Pero las estructuras metafinitas son *Totalidades* en virtud de una denominación intrínseca, y el concepto de *Todo* es un verdadero concepto objetivo.

Lo que sucede es que el concepto de "Todo", en su universal amplitud, es un modelo típico de los conceptos que llamaré *dialécticos* y, por consiguiente, no puede ser formalizado con la sola ayuda de los *conceptos lógicos*—como son los conceptos unívocos o analógicos. En los conceptos lógicos, las notas (de su connotación) se presentan *continuándose* las unas a las otras, mientras que en los conceptos dialécticos es preciso que una nota, o un grupo de notas, se presente como *rectificación* de otras notas previas, aunque esenciales. Todo concepto dialéctico consta, por lo menos, de un par de momentos *opuestos*, pero la recíproca no es cierta: no todo par de conceptos opuestos (según la negación, la privación, etc.) constituye por sí sólo una estructura dialéctica, como pretende Croce (22), ya que se necesita que uno *derive* de otro, según ciertas operaciones determinadas. Como ejemplo citaré el concepto general de número, que tiene una explicación muy fozada dentro de teorías como la *abstracción* o la *intuición*. Es imposible elevarnos por *abstracción lógica*, o por *intuición*, al concepto general de número: los momentos que contiene la riquísima esencia del número no pueden ser *intuídos* o *abstraídos* simultáneamente, ni tampoco admiten una *simultaneidad noemática*, sino que deben ser *construidos* los unos a partir de los otros; además, esta construcción procede como una *rectificación* de las fases precedentes, al menos, en alguno de sus puntos. Así,

(21) Los análogos atributivos son sistemas de varios conceptos. La analogía de los conceptos es doble: la de atribución y la de proporción metafórica (por ejemplo, la que media entre el hombre pintado y el real). Véase Araujo, *In universam Aristotelis Metaphysicam*, t. I, lib. III, q. I, art. 22.

(22) *Logica como scienza del concetto puro*. Bari, 1906. Parte I, sec. I, capítulo IV.

partimos del concepto de número natural y mediante una rectificación de las propiedades de la sustracción, nos elevamos al nivel del concepto de número negativo, segundo momento de la esencia del número que, con el primero, constituye el concepto de número entero. Una segunda rectificación nos introduce en el momento irracional del número; una tercera rectificación (relativa a las leyes de las raíces pares de los números negativos) nos sitúa frente al número imaginario, momento del número que, con los anteriores, compone la estructura completa del número, dialécticamente conquistada (23).

\* \* \*

Los *conceptos dialécticos* son un caso particular de los procesos dialécticos del entendimiento humano. Como quiera que las interpretaciones acerca de la actividad dialéctica del espíritu son numerosísimas, y la aclaración de la quintaesencia de las estructuras metafinitas no puede llevarse a cabo a espaldas de la interpretación que de la actividad dialéctica presuponemos, conviene no dejarla sobreentendida, sino exponerla de modo que, no por sucinto, pueda resultar insuficiente.

Con objeto de alcanzar una idea clara de la actividad dialéctica del espíritu, comenzaré introduciendo el concepto de "rectificación". Acaso el rasgo en el cual coinciden todas las concepciones de la actividad dialéctica, desde Platón a Hegel, desde Zenón a Gonsseth, es éste: "Discurso intelectual que procede por *rectificaciones*."

¿Qué es rectificar? Es una operación, un acto intelectual, por el cual el entendimiento conoce no ya un objeto o estructura objetiva, ni tampoco simplemente se conoce a sí mismo, sino la relación que un acto suyo—un acto intelectual—dice a una estructura objetiva, en tanto que esta relación es de inadecuación y, por consiguiente, en tanto que es preciso adecuarla, corregirla, *rectificarla*. El dinamismo inherente a la actividad dialéctica se funda en este conocimiento que el entendimiento tiene de sí mismo; conocimiento que debe ser, hasta cierto punto, interpretado como *práctico*—de una practicidad intelectual ya que, en virtud de él, no sólo conoce el espíritu la inadecuación de su acto al objeto, sino también la práctica aptitud del mismo para desencadenar los actos adecuados o más adecuados.

Este concepto de *rectificación*, tal como ha sido expuesto, es deliberadamente muy genérico, tanto que su indeterminación—que no excluye su rigurosa estructura conceptual—le permite arrogarse el título de *nota común* a las más características situaciones dialécticas o doctrinas sobre la dialéctica que se han formulado.

(23) Esta interpretación es muy discutible, y sólo pretende tener el sentido de un ejemplo hipotético.

Rectificar significa, principalmente, corregir la *inadecuación* de un acto intelectual previo—a partir de su contenido—. Pero esta inadecuación no tiene por qué consistir únicamente en una oposición contradictoria del acto a la situación objetiva (en cuyo caso la *rectificación* tomará la forma de una contradicción o negación antitética del acto intelectual). El concepto de dialéctica desarrollado por Hegel y, sobre todo, por los marxistas, interpreta la *rectificación* dialéctica como una *negación* del acto intelectual (concepto o proposición considerado (24)). Pero, objetivamente analizada la cuestión, la *negación* es sólo un caso particular, aunque eminente, de la *rectificación*. Porque la *rectificación* puede proceder por otras vías lógicas. Por ejemplo, no sólo hay *rectificación* cuando del concepto A pasamos al  $-A$ , sino también cuando terminamos en otro concepto  $A_1$  que se diferencia de A en alguna nota: la *rectificación* ha consistido, en este caso, en una *ampliación* o *restricción* del concepto A. La dialéctica característica del diálogo socrático "rectificaba", antes por ampliación o restricción, que por negación (25). El principio de *complementación*, introducido en Física por Niels Bohr (26), en cuanto operación dialéctica, implica una *rectificación* en el sentido de la ampliación: la teoría corpuscular es *rectificada* no ya por su contraria, sino por la adjunción de la teoría ondulatoria como teoría complementaria. Esta adjunción es siempre una *rectificación* del acto intelectual que concibió la teoría corpuscular como la única que explica los hechos físicos: la adjunción de muestra que este acto es inadecuado (27). Lo que algunos llaman "dialectizar" un concepto no es otra cosa sino rectificarlo—criticarlo—por medio de ampliaciones o restricciones, de negaciones parciales y, eventualmente, totales. A partir de los datos de la percepción la actividad del espíritu, procediendo ante todo dialécticamente, llega a la creación de un "sobreobjeto", que es el resultado de una objetivación crítica, una objetividad que no retiene del objeto más que aquello que ha criticado (28). Tratándose de proposiciones, podemos hablar de *rectificación*, por ejemplo, no sólo cuando la corriente intelectual desemboca en la proposición contrarictoria, sino también cuando restringe el campo de la proposición considerada, adjuntándole antecedentes, o la amplía, suprimiéndoselos, o bien, cuando la señala excepciones o casos particulares, en suma, cuando la "matiza".

(24) Conce: *Dialectical Materialism*. London, 1936, págs. 51 y ss.

(25) Rodier: *Evolution de la Dialectique de Platon*. L'année Philosophique, 1906.

(26) J. L. Destouches: *Les principes fondamentaux de la Physique teorique*, pág. 158.

(27) Podría objetarse que, aun en este tipo de *rectificación*, está presente una *negación*. Así, lo que en el ejemplo citado *niego* es que la teoría corpuscular sea la única. Acaso este punto de vista es justo en términos psicológicos; pero es notoriamente insuficiente considerada la cuestión noemáticamente. Es evidente que los términos objetivos (noemáticos) de la *rectificación* no son siempre *negaciones* del objeto *rectificado*.

(28) Bachelard: *La Philosophie du non*, pág. 130.

Consideremos un razonamiento en *Bárbara* o en *Celarent* como forma canónica del movimiento lógico del pensamiento. Las formas *Bárbara*, *Celarint*, podrían simbolizar formas extremas del movimiento dialéctico. En ellas, en efecto, un proceso en *Bárbara* o *Celarint* denuncia un entendimiento que se niega, se desdice o rectifica a sí mismo. Si sabemos que la clase  $a$  posee la propiedad  $\varphi$ , el proceso lógico consiste en predicar  $\varphi$  del elemento (a) de  $a$  (*Bárbara*). El proceso dialéctico consiste, en este caso, en retirar  $\varphi$  de (a) (*Bárbara*), aunque previamente la hayamos predicado de  $a$ . Este proceder es inconsecuente desde el punto de vista lógico: sin embargo, el "asombro", la "excepción", son categorías intelectuales que sólo pueden ser explicadas mediante procesos de tipo *Bárbara* o *Celarint*. Si yo me asombro de que la *Drosera* se "alimente por las hojas", atrapando ciertos insectos, es debido a que, espontáneamente, había pensado que, por ser planta, debía tomar los alimentos por las raíces.

El problema preciso que, a mí entender, plantean los procesos dialécticos es el de su clasificación entre los mecanismos gnoseológicos. Es indiscutible que *psicológicamente* la actividad dialéctica existe: la cuestión es determinar si esta actividad, además de su realidad psicológica, tiene un interés gnoseológico y un puesto en el sistema científico por encima del que le correspondería como pura anécdota perteneciente al orden de la investigación. Pueden interpretarse de este modo los hechos: efectivamente, en el curso del pensamiento psíquico alguien ha podido afirmar y postular el principio "todas las plantas se alimentan por las raíces". Desde esta afirmación la *rectificación es imprescindible* si se quieren reconocer los hechos, como el de la *Drosera rotundifolia*. Pero a esta rectificación no podría otorgársele un puesto en el sistema de la ciencia botánica, pues para ello sería preciso que también constase en este sistema, como contenido formal, la proposición: "todas las plantas se alimentan por las raíces", que es falsa; y las proposiciones falsas no pueden entrar como contenidos formales de los sistemas científicos.

Ahora bien, este punto de vista, que quiere reducir la actividad dialéctica al ámbito meramente psicológico (al *ordo inventionis*) no es siempre tan fácilmente verificable como el ejemplo recién citado: es éste un caso extremo, en el que la rectificación consiste en una *negación* terminante que autoriza a llamar *erróneo* al contenido rectificado y, por tanto, a excluirlo del sistema (del *ordo doctrinae*). Sin embargo, la rectificación no tiene siempre este perfil tan riguroso: el contenido rectificado no es siempre *erróneo* y, por ello, no sobra "a priori" del sistema. Incluso cuando sea declarado *erróneo* podría exigir un puesto en la ciencia siempre que, aun *erróneo*, fuera estación necesaria previa para la conquista de la verdad. De hecho, esta situación no es extraña al conocimiento científico hasta el punto de que de él podría decirse lo que Simmel afirma del conoci-

miento sociológico interpersonal: "... el error se halla coordinado a la verdad. El finalismo de la vida, tanto externa como interna, cuida de que poseamos tanto de una como de otra, lo que justamente constituye la base de la actividad que podemos desarrollar" (29).

El concepto de *Sistema científico* lógico puede, en líneas generales, considerarse como utópico: es un concepto límite, sólo verificable en algunos trechos de los sistemas científicos efectivos que, en su mayor parte, están sometidos a las vicisitudes y leyes psicológicas del pensamiento humano. Como es sabido, en nuestros días la actitud intuicionista (Brouwer, Heyting) defiende, sin duda exageradamente, esta tesis. ¿Cómo separar el orden gnoseológico del orden psicológico? La ciencia no es un edificio acabado y analítico, sino un sistema en perpetuo movimiento. Las construcciones de la Física están afectadas por las leyes psicológicas—se cita el principio de Heisenberg. La misma Matemática no significaría nada separada de el espíritu que la construye—, y este espíritu procede no sólo por líneas lógicas, sino también, y sobre todo, por líneas dialécticas.

Frente a frente tenemos, pues, a dos teorías contrapuestas sobre el significado gnoseológico de la *dialéctica*. Para la primera, el orden científico de la dialéctica es nulo o próximo a cero; su interés es fuertemente psicológico. Para la segunda, el valor científico de la dialéctica es máximo, por cuanto los sistemas científicos están, en gran parte, contruidos dialécticamente. Podemos llamar *aristotélica* a la primera teoría sobre la dialéctica; *platónica* a la segunda. Aristóteles, como es sabido, distinguió nitidamente entre la *Analítica* y la *Dialéctica*, como si se tratase de dos mundos hasta cierto punto autónomos—distinción que, a su modo, aprovechó Kant (30). La Analítica es la ciencia de la demostración científica; la Dialéctica se refiere al estudio de los razonamientos probables (31). Platón, en cambio, recogiendo la herencia socrática, establece, tanto en la teoría como en la práctica de sus diálogos, una continuidad admirable entre el mundo de la opinión y el mundo de la ciencia; la dialéctica estriba, ante todo, precisamente en el tránsito del primero al segundo. La dialéctica se compone de la *συναγωγή* y de la *διαίρεσις* y la primera consiste en reducir un género único la multiplicidad dada en la experiencia. Esta reducción equivale a lo que antes hemos llamado *rectificación*. La dialéctica procede eliminando las hipótesis para alcanzar el principio mismo (32).

Resueltamente me declaro partidario de la teoría "platónica". Es cierto que muchos procesos dialécticos no pueden ser articulados en las líneas de un sistema científico; pero otro tanto les ocurre a

(29) Simmel: *Sociología*. V: El secreto y la sociedad secreta.

(30) Kant: *Kr. d. r. V.* I, Zw. T., IV: Von der Einteilung der transszendentalen Logik die transszendentale Analytik und Dialektik.

(31) Aristóteles: *Tópicos*, lib. I, cap. I.

(32) Rodier, op. cia.

incontables procesos "analíticos" o "lógicos". La demostración de que los procesos dialécticos tienen interés gnoseológico, superior al puramente psicológico, es muy difícil, y desborda, desde luego, los límites de este trabajo. Me limitaré, por lo tanto, a postular esta demostración, y únicamente ilustraré la tesis platónica con el análisis de un proceso intelectual que, constituyendo indiscutiblemente un trozo de la ciencia matemática, posee, al mismo tiempo, una inequívoca naturaleza dialéctica: el "artificio" que emplean los matemáticos cuando quieren hacer utilizable el concepto de derivada de una función dada. Dada la función  $y = f(x)$ ,  $y$  supuesto que al incremento  $\Delta x$  de la variable corresponde el  $\Delta y$  de la función, el límite al que tiende el cociente  $\Delta y/\Delta x$  (cuando  $\Delta x$  tiende a cero) es la derivada de la función. Pero ¿cómo hallar, de hecho, la derivada de una función? Si nos limitásemos a hacer  $\Delta x = 0$ , el límite del cociente  $\Delta y/\Delta x$  sería siempre  $\infty$ . Por consiguiente es preciso operar con  $\Delta x$  como si no fuera 0 para hallar un equivalente de  $\Delta y/\Delta x$ . Sólo entonces, y abstrayendo el límite de  $\Delta y/\Delta x$  directamente (es decir, *rectificando* el resultado— $\infty$ —a que este cociente nos conduce), hallaremos el límite, cuando  $\Delta x$  tiende a cero, del equivalente de  $\Delta y/\Delta x$ .

\* \* \*

Después de admitida, a título de postulado, la tesis del valor gnoseológico de los procesos dialécticos, lo que importa verdaderamente para nuestro propósito es conocer los mecanismos por los cuales se regula el entendimiento cuando se mueve dialécticamente—al menos, los mecanismos que nos permiten comprender la construcción dialéctica de las estructuras metafinitas.

La teoría clásica de la dialéctica—cuyo expositor máximo es Hegel—viene a suponer una naturaleza dialéctica del entendimiento, según la cual éste "pone" una tesis que luego retira o refuta dialécticamente (antítesis). Esta teoría, aparte de que no da razón de semejante proceder, es incompatible con el postulado de no-contradictoriedad de los sistemas. *Es imposible que el entendimiento se rectifique en virtud de una ley puramente noética*: es incomprensible que el entendimiento abandone sus posiciones en virtud de la ley ontológica de su movimiento. El entendimiento, como todo ser, sólo por medio del principio de identidad, de consecuencia consigo mismo puede ser entendido sinceramente. La repulsión que los lógicos guardan por respecto a la dialéctica deriva, seguramente, de la teoría hegeliana de la dialéctica.

Voy, pues, a esbozar una teoría "no-hegeliana" de los mecanismos dialécticos. Esta teoría hace derivar el proceder dialéctico de la confluencia de las leyes de los objetos—noemas—con las leyes del entendimiento; o, si se prefiere, de la confluencia de las mismas

leyes intelectuales en tanto que llegan a oponerse "arrastradas" por la legalidad objetiva del orden noemático. Mi explicación no se refiere a la universalidad de los mecanismos dialécticos, sino solamente a aquellos que puedan servir para estudiar la construcción de las estructuras metafinitas, a saber: los procesos dialécticos sobre los que llamaré *campos climacológicos* (χλιμαξ — grado). Un campo climacológico es un conjunto de objetos que pueden ser *ordenados*. El conjunto de los números naturales, o el conjunto de los matices cromáticos de la serie amarillo-rojo, son modelos de campos climacológicos. Los *valores*, y su propiedad más destacada—la polaridad—son también modelos de campos climacológicos.

El concepto de campo climacológico presenta graves dificultades por respecto a la teoría de las ideas como esencias rígidas, que no pueden—al igual que los números—perder ni ganar notas sin destruirse (33).

Es difícil comprender, ciertamente, siendo la idea de *rojez* una esencia fija, qué son lógicamente los grados de *intensidad* de esta esencia. La rojez parece que ha de estar íntegra en cada objeto rojo, ya que, en otro caso, éste no sería tal; del mismo modo que la esencia hombre ha de estar íntegra en cada sujeto, o la esencia polígono en los objetos poligonales. Esta rigidez de las esencias procede del principio de contradicción que establece axiomáticamente esta disyuntiva: un objeto es A (rojo, humano, poligonal) o no-A. Es decir, la oposición contradictoria. Y es esto lo que hace inexplicable: 1.º Que pueda hablarse de ciertos grados de A; todo grado de A deberá contener íntegro a A; ¿cómo, pues, admitir las intensidades de una esencia por naturaleza fija e inmutable? 2.º Pero el punto culminante de esta gradación tiene lugar cuando llegamos a ciertos grados "próximos a no-A"; tan próximos que, en cierto momento, podemos decir que hay más distancia de  $A_{n-1}$  a  $A_n$ , que de  $A_n$  a  $B_1$ . Así, por ejemplo, el rojo va transformándose en amarillo; el pez va transformándose, según la doctrina de la evolución, en ave; el polígono, en circunferencia.

En conclusión: para el punto de vista de la oposición contradictoria, resulta inconcebible la ordenación climacológica de una esencia, sobre la que se basan los procesos dialécticos de metabásis. Lo que aquí interesa hacer ver es que el problema encerrado en toda metabásis climacológica debe ser trasladado, antes aun, a su origen, que es la ordenación climacológica misma. El concepto de campo climacológico es, por sí mismo, una fase dialéctica por respecto al esquema de la contradicción.

¿Cómo explicar, desde este esquema, la posibilidad de grados en las esencias? Aristóteles insinuó que estos grados no serían pro-

(33) Aristóteles: *Met.*, H, 3, 1043 b.

piamente formas de una misma esencia, sino resultados de la combinación en un sujeto de diversas esencias. El rojo podría entrar en distinta combinación con el amarillo, y de ahí saldrían los grados del rojo. Según esto, si bien es imposible llegar a una gradación a partir de una esencia en sí misma considerada, no habría inconveniente en construirla por la colaboración de distintas esencias. Un matiz rojo, cercano al amarillo, será igualmente rojo que el matiz saturado, sólo que "rebajado" por el amarillo. Los grados no lo son de las esencias, sino de los objetos que las verifican. Las esencias que pueden entrar en combinación gradual con otras serían el fundamento de los conceptos opuestos según la contrariedad (34).

Sin embargo, la explicación "aristotélica" no es satisfactoria desde el punto de vista lógico. No ya porque obliga a conceder que en los grados inferiores están presentes los grados máximos, sino, sobre todo, porque plantea la cuestión en otro terreno del oportuno. Podrá, si se desea, admitirse la teoría aristotélica sobre los grados del rojo; pero esta teoría es de carácter ontológico y no lógico. De hecho, en la percepción—que es donde tiene su verificación la esencia rojo—los grados del rojo son grados de una esencia. Que estos grados sean causados por otra esencia no excluye el que formalmente sean grados de la esencia: es en este nivel formal, no causal, donde debemos situarnos. Hay que explicar, en todo caso, lógicamente, por qué hay esencias—perfecciones en términos escolásticos—que admiten grados en sus aplicaciones o combinaciones con otras cuando hay esencias que nos los admiten. La gradación es propia de las esencias y podría formularse como una gradación virtual por respecto a las diversas proporciones de combinación con otras esencias. Es la misma idea de polígono la que admite grados y la que se transforma en círculo (35).

Si, pues, se admiten grados en el interior de las esencias, es preciso explicar de otro modo las relaciones que esas esencias climatológicas guardan con las esencias rígidas. Podría pensarse si en lugar de hacer derivar las esencias climatológicas de las esencias rígidas (por medio de combinaciones entre éstas) no sería más útil proceder de un modo opuesto: explicar las esencias rígidas a partir de las climatológicas. Estas serían las primarias; las rígidas el resultado de abstracciones—"de cortes transversales"—sobre aquéllas (36).

(34) Hamelin: *L'Opposition des concepts d'après Aristote. L'Année philosophique*, 1905.

(35) Un fino análisis de este proceso en Dock, *Vers une synthèse moderne du savoir* (A. S. I., 1109. Paris, 1950, págs. 37-38.)

(36) Sin embargo, los conceptos rígidos, aunque abstractos, han de ser considerados como momentos dialécticamente necesarios en la organización de la experiencia. "La fijeza de las especies—dijo Cuvier—es una condición necesaria para la existencia de una Historia Natural científica." Citado por O. Hertwig, *La génesis de los organismos* (trad. esp. de la Biblioteca de Ideas del Siglo xx). T. I, pág. 315.

En la imposibilidad de estudiar más por extenso la ontología de los campos climacológicos, me limitaré a postularlos, en el estado en que han sido descritos, para poder iluminar, desde ellos, el mecanismo de ciertos procesos dialécticos.

\* \* \*

La actividad dialéctica del espíritu se funda, según la teoría que defiendo, en lo siguiente: el entendimiento recorre "lógicamente" campos climacológicos; pero precisamente este camino es el que va desviando de la serie al entendimiento en cuanto los grados de ésta comiencen a sufrir la influencia de otro campo distinto, que se interfiere en el campo climacológico de partida. La desviación o rectificación de la trayectoria, que culmina en la metábasis o paso al límite, es debida, por lo tanto, a las mismas conexiones ideales entre los objetos *abstractos*, por los cuales transita lógicamente el entendimiento. La trayectoria dialéctica es la resultante de las fuerzas lógicas confluentes, de parecido modo a como la trayectoria curva de un planeta es la resultante de la confluencia de dos tendencias rectilíneas, a saber: la inercia y la gravedad solar.

En el caso más sencillo, el paso al límite se obtiene de la siguiente manera:

1. Serie o campo A (a, b, c ... n). Aplicación de  $\phi$  a A.
2. Esencia o, en algún caso, serie B (x, y, z ... r). Negación de  $\phi$  a B.
3. Identificación o confluencia de un valor n de A con uno r de B. Este valor es el límite. El concepto matemático más afín a esta noción de límite es el llamado "límite de oscilación" (37).

Al descubrir el límite del campo A, por respecto a  $\phi$ , tiene lugar la rectificación de la proposición  $\phi$  (n), a la que llegaríamos a partir de las proposiciones  $\phi$  (a),  $\phi$  (b), etc.

Para que estos procesos sean posibles se requiere que los conceptos A y B sean *abstractos*, es decir, que no "agoten" la esencia de sus elementos inferiores. De esta suerte podemos fácilmente concebir cómo un valor r de B puede también serlo de A; los protistas son seres que a la vez pertenecen a la clase de los animales y de los vegetales.

\* \* \*

Llegamos ahora al punto más importante de nuestra investigación sobre los mecanismos dialécticos: la explicación del valor cognoscitivo de las ideas-límites recién definidas. ¿Qué lugar corresponde a la categoría de las ideas límites en el conjunto de las cate-

(37) Rey Pastor: *Análisis algebraico*, 9.ª edición. Madrid, 1946, cap. VIII, párrafo 7, pág. 342.

gorías eidéticas? ¿En qué consiste su capacidad organizadora, cognoscitiva? Las explicaciones que siguen están adaptadas a los procesos metafinitos; no tienen pretensión de teoría general.

Los campos climacológicos deben ser considerados como una forma *sui generis* de unificación de la experiencia (unificación por relaciones). Ahora bien, sobre las "unidades climacológicas" pueden, a su vez, actuar las categorías lógicas de unificación (abstracción formal y total) que también operan sobre campos no climacológicos.

*Pero la elaboración intelectual característica de los campos climacológicos, intuídos ya en la percepción del espacio es la metábasis dialéctica, es decir, el paso al límite de naturaleza dialéctica. El campo climacológico no nos conduce al límite por el mismo: es necesario un esfuerzo intelectual característico (la metábasis) que, por respecto a los campos climacológicos, tiene el mismo significado que la abstracción total por respecto a los campos no climacológicos.*

El paso al límite es una operación ciertamente tan maravillosa que fácilmente caemos en la tentación de describirla en términos místicos, como puede verse, por ejemplo, en el P. Gratry o en el Cardenal Newmann. Voy a esforzarme en dar de la metábasis una descripción en términos estrictos de abstracción.

La metábasis puede interpretarse como una forma *sui generis* de abstracción. El límite es entonces una esencia o idea abstracta, precisamente una esencia que preside toda la serie climacológica—es decir, que nunca es "un grado más", ni siquiera el último (38). Los grados del campo climacológico, por respecto a lo que llamaré *límite primero*, vienen a ser lo que los *inferiores* son por respecto al universal lógico.

¿En qué consiste la capacidad organizadora, la virtud cognoscitiva de los conceptos límites? Para responder a esta pregunta es necesario analizar, aunque sea esquemáticamente, ciertos estadios críticos de los procesos dialécticos.

En los procesos dialécticos que consideramos debemos distinguir estos *elementos*:

1) El campo climacológico (A) de un lado y el límite (B) del mismo por otro.

2) En el campo climacológico (A) hay que distinguir, a su vez, en el caso más sencillo:

a) *Un par funcional de notas (m,n) que son, a la vez, partes esenciales del campo (A)—y, por tanto, de cada uno de sus grados—y distintas u opuestas entre sí.*

**Ejemplo 1.** En el campo holótico, constituido por las circun-

(38) Esta conclusión permite dar una justificación lógica del principio aristotélico, recogido por los escolásticos: "Quod est maxime tale (es decir, el límite), in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. Véase Aristóteles, *Met.*, lib. II, cap. I, 993 b. Santo Tomás, I, q. 2, art. 3.

ferencias de distinto radio y sus tangentes respectivas, el par funcional está formado por las notas "curva" y "tangente".

Ejemplo 2. En el campo holótico, constituido por las diversas estructuras holóticas espaciales, el par funcional está formado por las notas "todo" y "parte".

Ejemplo 3. En el campo ontológico, constituido por los entes finitos, el par funcional queda formado por las notas "esencia" y "existencia".

Ejemplo 4. En el campo físico, constituido por las diversas velocidades de un cuerpo que se mueve en línea recta, el par queda constituido por las notas "aceleración positiva" y "aceleración negativa".

b) La nota variable  $\varphi$  cuyos valores determinan total o parcialmente, precisamente, los grados del campo climacológico. En el ejemplo 1,  $\varphi$  puede ser la distancia de los puntos de la tangente a la curva. En el ejemplo 2,  $\varphi$  puede ser la diferencia entre m y n. En el ejemplo 3,  $\varphi$  puede ser la potencia. En el ejemplo 4,  $\varphi$  puede ser el roce (los impedimentos—*impedimenta*—de que habla Galileo).

Supuesta esta estructura mínima de los campos climacológicos, el proceso dialéctico que promueven puede descomponerse en las siguientes fases:

I. Construcción de campo climacológico (A). Cada uno de los grados de este campo consta, por lo menos, en su connotación de las notas (m,n,  $\varphi$ ).

II. Conocimiento de una esencia o serie de esencias (B) que, en nuestro caso, deben cumplir el principio de identidad (por ejemplo, en la forma empírica del movimiento uniforme).

III. Metábasis o paso de (A) al límite (B). Los límites se obtienen por la variación de  $\varphi$ , sea porque toma el valor  $\infty$  o el valor 0. En los ejemplos citados consideramos el límite cuando  $\varphi$  se reduce a cero.  $\varphi$  pierde su valor funcional, y en (A) quedan las notas (m), (n), equiparadas, *unidas* directamente. Siendo a la razón de las variaciones de (A), es decir, de la distinción entre (m), (n), al desaparecer  $\varphi$ , (m) se hace (n), y recíprocamente. Por eso se dice que, en el límite, las diferencias (m,n) se unen, se "sintetizan" (39). A este límite lo llamaré *límite primero* o *límite vacío*.

El límite alcanzado es dialéctico, porque la distinción entre (m) y (n) queda *rectificada*.

Ahora bien: para Hegel, como para Cusa, el límite primero era el término del proceso dialéctico o, por lo menos, éste debía continuarse en el sentido de un "avance" del límite hacia adelante.

Enseña Nicolás de Cusa (40) cómo la imaginación es una facul-

(39) El modelo más popularizado de esta síntesis es el concepto de *aufheben* de Hegel (*Lógica*, §95).

(40) *De docta ignorantia*, lib. I, cap. XII.

tad finita y, por consiguiente, se nutre de contenidos finitos que, juntamente con sus propiedades deben ser el primer paso de nuestra consideración. El segundo paso consistirá en llevar estos contenidos hasta sus semejantes infinitos. El tercero y último consiste en intuir estas figuras infinitas desde el punto de vista del infinito simple, que no tiene figura ni contenido concreto, sino que más bien es la complicación de todos ellos, aun de los contradictorios (41). Se trata ciertamente de un nuevo modo de alcanzar el infinito, la unidad de todas las cosas, no por las vías lógicas de la analogía o de al eminencia, sino por un empleo dialéctico de la negación, que pretende apoyarse en lo finito y diversificado para pasar en virtud de las propias leyes de lo limitado a una autodisociación de las estructuras mentales que, en el mismo momento, abren la intuición de lo perfectamente unido e infinito.

La misma o parecida doctrina enseña el P. Gratry. Conoció, desde luego, el sacerdote oratoriano la diferencia entre los dos "procedimientos rigurosos de la razón": el procedimiento silogístico y el procedimiento infinitesimal. Dejemos aparte la cuestión de si el paso al límite es un reconocimiento o más bien un acto de abstracción. Lo que ahora quiero resaltar es la circunstancia de que el P. Gratry, como antes Nicolás de Cusa, interpreta el paso al límite en cuanto operación que nos abre la puerta hacia una esencia eterna, inmensa y diáfana, que está por encima del mundo empírico, y en la cual des cansa propiamente el entendimiento (42).

Sin embargo, la metábasis no puede considerarse como término del proceso dialéctico, pues *el límite primero o vacío carece, en general, de interés cognoscitivo por sí mismo*. Este lo adquiere—como trataré de demostrar a continuación—cuando el límite es reaplicado a los grados del campo climacológico para obtener el *límite segundo* o *límite* contracto. Interpretando libremente la distinción platónica podríamos aquí decir que el proceso dialéctico no se termina con la *συναγωγή*, sino que ha de continuarse con el movimiento de retorno, la *διαίρεσις*.

Esto se comprenderá mejor desde la concepción, arriba insinuada, de la metábasis como un proceso de abstracción. En el paso al límite abstraemos, pero no según la abstracción total, sino más bien por la abstracción formal. En nuestros presupuestos, lo que abstraemos es  $\varphi$ . ¿Qué resultados y consecuencias se obtienen de ello?

Resultados y consecuencias muy parecidos a los que se obtienen de un experimento. Cuando quitamos experimentalmente a un sistema una condición o un elemento para medir las consecuencias de esta eliminación—por ejemplo, cuando suprimimos el alimento a un

(41) *Ibidem*, lib. I, cap. XXII.

(42) *El conocimiento de Dios*, parte primera, cap. XX.

animal para estudiar la reacción del organismo hambriento—, hacemos algo muy semejante a las operaciones propias de la metábasis. También aquí suprimimos (mentalmente) una condición o elemento  $\varphi$  de un sistema  $(m, n, \varphi)$  para estudiar las consecuencias de esta abstracción. Y éstas, en nuestros ejemplos, consisten en que, al desaparecer  $\varphi$ , el sistema "reacciona" en un sentido objetivamente determinado, "creciendo" la unidad entre  $(m)$  y  $(n)$ —la curva se confunde con la tangente (ejemplo 1), la parte se hace idéntica al todo (ejemplo 2), la esencia se fusiona con la existencia (ejemplo 3) y la aceleración negativa se hace igual a la aceleración positiva en el movimiento uniforme (ejemplo 4). Acomodándonos a los esquemas de la experimentación, podría decirse que el sistema  $(m, n, \varphi)$ , al perder  $\varphi$  "ha reaccionado" en el sentido de la aproximación o identificación entre  $(m)$  y  $(n)$ , ni más ni menos a como "responden" las paredes de un tubo elástico cuando se hace el vacío en su interior. Es muy sugestivo situarse en el punto de vista noemático y considerar a las ideas abstractas (noemas) como estructuras ideales, con leyes objetivas rigurosas, y susceptibles de "reaccionar" ante una variación experimental a la manera como reaccionan los seres reales cuando mudamos experimentalmente alguna de las condiciones ordinarias de su existencia.

Este punto de vista explica, por de pronto, por qué la *dialéctica noemática* es algo más que un puro juego subjetivo e ilusorio del entendimiento, sin valor cognoscitivo, como pensó Kant (43). En el mecanismo dialéctico se ponen en juego contenidos objetivos—en nuestro caso,  $m$  y  $n$ —, aunque abstractos; la situación puede llamarse irreal y abstracta, pero no ilusoria.

La metábasis es, en resumen, un experimento ideal que, cuando produce resultados positivos, permite recoger ciertas relaciones nuevas entre ideas e incognoscibles por otros métodos. La situación  $(m, n)$ , sin  $\varphi$ , es contradictoria, siempre que  $\varphi$  sea imprescindible para que puedan darse  $(m)$  y  $(n)$  (44). Así, en el ejemplo 1, el límite elimina, propiamente, la idea de tangente y de curva; en el ejemplo 2, ya no son posibles las ideas de todo y parte; en el ejemplo 3, no es posible el ente finito; en el ejemplo 4, no hay propiamente movimiento. Ahora bien: el entendimiento acepta "experi-

(43) *Crítica de la Razón pura*, dialéctica trascendental, lib. II. Introducción.

(44) Debe advertirse que la eliminación de  $\varphi$  puede ser contradictoria de un modo relativo (al campo climatológico) y de un modo absoluto de suerte que repugne en sí misma la conexión, sin  $\varphi$ , de  $(m)$  y  $(n)$ . El límite es siempre relativamente contradictorio, pero, puede no serlo absolutamente, como ocurre en el ejemplo 3. Esta circunstancia tendría lugar cuando operamos con las llamadas perfecciones trascendentales. Si consideramos al límite como grado máximo de la variación, podríamos definir con Leibniz estas perfecciones así: son perfecciones aquellas formas o naturalezas que son susceptibles de último grado, como la ciencia y el poder. (*Discurso de Metafísica*, § 1.) Según esto, las formulaciones de la esencia de Dios a partir de objetos que no se consideran trascendentales (*ad modum* de Cusa) son ilusorias.

mentalmente" estas contradicciones, por lo mismo que acepta la "contradicción biológica", que es el animal sin alimento. Esta aceptación de la contradicción es el acto más característico del proceso dialéctico.

IV. La interpretación ofrecida de la metábasis, como una suerte de experimento ideal, cuyo resultado es la idea límite, ayuda a comprender la tesis que defiende contra la actitud de Cusa o Gratry—acerca de la nulidad del valor cognoscitivo, en general, de este límite—que es el límite primero o vacío—en sí mismo considerado. Un resultado experimental sólo obra sus efectos iluminadores cuando se reaplica a las situaciones "normales". Esto mismo debe decirse del límite primero: sólo cuando este límite es reaplicado a los elementos mismos del campo climacológico del que fué abstraído puede alcanzar un interés verdaderamente cognoscitivo y científico.

Pero ¿cómo puede llevarse a cabo esta aplicación del límite vacío a los grados del campo climacológico? Anteriormente he comparado la idea límite, por respecto de su campo, con la idea universal por respecto a la extensión lógica. Las ideas universales se aplican a sus inferiores por predicación distributiva; pero evidentemente este tipo de aplicación no conviene al límite vacío por respecto de sus grados. La aplicación del límite a estos grados tiene lugar de un modo muy original. La idea límite no se verifica en los grados del campo climacológico correspondiente como el universal en los inferiores. En efecto, los grados contienen  $\varphi$ , mientras que el límite no lo contiene; por consiguiente, la aplicación de la idea límite a los grados implica una nueva contradicción: la "superposición" de la idea límite a los grados. Es en esta superposición, sin embargo, donde culmina el verdadero valor cognoscitivo del proceso dialéctico: la superposición supone "la lectura" del grado u objeto desde el límite o, lo que es lo mismo, la "lectura" del límite desde el grado u objeto. Con ello, el límite deja de ser un concepto vacío y se enriquece con el contenido concreto de cada grado—con la proporción determinada de  $\varphi$ —. De límite vacío y abstracto pasa a ser un límite contracto—límite segundo—. El límite contracto manifiesta las "tendencias" propias de los objetos del campo; por ejemplo, la *inercia*, idea límite, manifiesta, al ser aplicada a las trayectorias empíricas de un móvil, la dirección del movimiento: esta dirección ideal es el límite contracto.

En el ejemplo 1 comprendemos la unidad o semejanza entre las rectas y las curvas por medio de la idea de tangente, y llegamos a la "idea límite-segundo" de la tangente a la recta en sí misma.

En el ejemplo 2 llegamos a la idea límite segundo del metafinito, que ya no es la estructura vacía, en la cual la parte se confunde con el todo, sino la estructura cada una de cuyas partes (reco-

gidas en la aplicación de la idea límite primero al campo holótico) está presente en todas las demás y, por tanto, en el todo.

En el ejemplo 3 llegamos a la idea de un ser necesario.

En el ejemplo 4 llegamos a la idea de vector del movimiento.

## § 9

### EL METAFINITO, TÉRMINO DE UN PROCESO DIALÉCTICO.

Las consideraciones del párrafo anterior acerca del mecanismo de ciertos procesos dialécticos nos permiten proponer un esquema de construcción de las estructuras metafinitas. He aquí las cuatro fases de este movimiento dialéctico:

I. Construcción de un campo holótico climacológico. Partimos de una estructura holótica  $T$  ( $p$ )—las letras encerradas en paréntesis desempeñan la función de partes. Utilizamos las operaciones  $\psi$ ,  $\chi$  que, aplicadas respectivamente a  $T$  y  $p$  originan los objetos  $T_n$  y  $p_n$ , verificándose  $T_n$  ( $p_n$ ).

Las operaciones  $\psi$ ,  $\chi$  pueden ser, materialmente, muy diversas.  $\psi$  puede ser el crecimiento biológico y  $\chi$  la multiplicación celular dentro del organismo que crece;  $\psi$  puede estar verificada por la adición y  $\chi$  por la sustracción aritmética.

Puede decirse que  $\psi$  y  $\chi$  constituyen, por respecto al campo holótico un "anillo", en tanto que su aplicación genera objetos que guardan entre sí la proporción de todo a parte. Los elementos del "anillo holótico" pueden ser ordenados climacológicamente según las relaciones de mayor a menor.

II. Presupongamos el concepto de una esencia simple, sin partes, presidida por el principio de identidad y cuyo ser consiste en la identidad consigo mismo. Este concepto encuentra verificaciones en la percepción de figuras rígidas y uniformes, en las cuales la consideración de las partes extensas está abstraída—anulada, por ejemplo, por la coloración.

III. Metábasis holótica: la diferencia entre el todo y la parte se hace tan pequeña que llegamos a concebir un objeto holótico—el metafinito—en el cual la parte es idéntica al todo. La estructura holótica se ha "cruzado" con la esencia idéntica mencionada en la fase II, de suerte que la misma esencia aparece a la vez como parte y como todo.

Ahora bien, al pasar el límite metafinito incurrimos en la contradicción de seguir llamando todo y parte a una esencia en la que no tienen cabida las relaciones de mayor y menor. Postulamos, desde luego, que una estructura holótica implica las relaciones de ma-

yor y menor, pues sólo de este modo tiene sentido hablar de todos y partes.

Por consiguiente, el objeto metafinito no debe ser considerado como una especie holótica nueva, agregada a las estructuras holóticas finitas. Las estructuras metafinitas son, desde el punto de vista holótico, una contradicción límite; por tanto, el concepto de *todo* es un concepto dialéctico en la medida que admite este desarrollo límite.

IV. El límite primero obtenido sobre el campo holótico es un límite vacío, ya que en él no hacemos sino negar las distancias entre el todo y la parte para construir un objeto en sí mismo vacío.

Pero, aplicando este límite primero a las estructuras holóticas finitas, obtenemos importantes resultados metafinitos, principalmente el siguiente: la formulación de la "tendencia" hacia el límite metafinito, no ya en el sentido de una eliminación de las partes, sino en el sentido de la aplicación de cada parte a todas las demás. En efecto, al aplicar el límite a un grado concreto, ha de suponerse que éste sea una estructura holótica, y por tanto, compuesta de partes; en consecuencia, podemos considerar como totalidad no ya a la "forma holótica global", sino al "conjunto de partes". Así, la identificación metafinita de una de estas partes al todo vendrá dada como identificación de esa parte con todas las demás.

\* \* \*

Debe tenerse en cuenta que, así como hemos llegado al límite metafinito a partir de un campo climacológico compuesto de *partes* que iban aproximándose a la forma del Todo, podríamos haber llegado también al mismo límite a partir de un campo compuesto por grupos de partes ordenadas según los grados de dependencia mutua que las relaciona. El límite metafinito se nos dará entonces, no ya bajo en la fórmula anterior ("la parte se aproxima al Todo", o bien su recíproca, que corresponde al *toto in quaelibet parte*. Véase la nota 67), de la cual deducíamos que cada parte tiende a hacerse presente en todas las demás, sino que se nos dará originariamente bajo la fórmula: "Cada parte tiende a identificarse con todas las demás" (y de aquí derivaremos la fórmula primera: "La parte tiende a identificarse con el todo", y de ésta su recíproca, o inversamente).

Algebráicamente, podríamos definir las estructuras metafinitas como un algoritmo en el cual los *obs* (en el sentido de H. Curry) a, b, c y d, que simbolizan entes distintos entre sí, cumplirán este criterio:

$$b \wedge c \wedge d. < a) \ \& \ (a \wedge c \wedge d. < b) \ \& \ (a \wedge b \wedge d. < c) \\ \& \ (a \wedge b \vee c. < d)$$

Estamos, en cualquier caso, ante una estructura definida por tres leyes formales, cada una de las cuales puede considerarse corolario de las otras, y que enunciaremos de este modo (aunque podríamos adoptar otro orden):

*Primera ley.*—Una estructura metafinita se define como un todo en el cual cada parte tiende a hacerse idéntica a cada una de las demás.

*Segunda ley.*—Cada parte de la estructura metafinita tiende a hacerse idéntica al Todo.

*Tercera ley.*—El todo metafinito tiende a hacerse idéntico en cada una de las partes.

\* \* \*

Los conceptos introducidos anteriormente obligan a acuñar uno nuevo para designar la relación característica, según la cual la parte contiene de algún modo a todas las demás, reproduce el todo de alguna manera. A esta relación, y al acto de conocerla, llamo *hipóstasis metafinita*, en tanto que, en cierto modo, lo que bajo este nombre se esconde es la sustantivación de lo que es "parte" al asumir la función del todo.

La hipóstasis metafinita es así una relación recíproca a la que recorre la "metáfora metafinita". En ésta pasamos—no de un modo meramente subjetivo, sino con pretensión de objetividad de la parte al todo, ampliando una significación. En la hipóstasis metafinita recorremos el camino inverso, obteniendo especialmente la disociación de la parte en cuanto destacada de las restantes. Tanto la metáfora como la hipóstasis metafinitas pueden considerarse como procesos simultáneos. Pensemos, por ejemplo, en la teoría de Ortega y Gasset sobre el "origen deportivo del Estado" (45). Si admitimos que el *deporte* es una actividad parcial del hombre—que sólo puede, por lo demás, vivir en el Estado—es decir, hablando muy en general, una "parte del Estado", al considerarla como *causa* del Estado mismo (y de sus partes), le conferimos la dignidad de un Todo (pues la causa contiene aquí todo el efecto). No se trata de una simple metáfora; no quiere decirse que una actitud parecida a la deportiva funde el Estado. Decimos que es la *misma* conducta la que origina el deporte y la fundación del Estado. Podemos concluir que hemos hipostasiado el concepto de "deporte", que será el prototipo de la actividad humana.

El concepto de hipóstasis permite precisar la función que desempeña la que llamamos "crítica metafinita" en la estructuración metafinita. La hipóstasis es la posición de la parte como todo y la disociación de las demás. La *crítica* ha de tender a explicar la ra-

(45) O. c., t. II, págs. 607 y ss.

zón por la cual la parte no "aparecía" como tal totalidad, es decir, permanecía recluida en sí misma, en una sombría presencia de la que sólo pueden ser responsables, en principio, los órganos cognoscitivso.

Debe advertirse que esta humilde reclusión de la parte en sí misma supone ya, ontológicamente, la hipóstasis (hipóstasis ontológica) y, por ello, es el único punto de partida hacia la metáfora metafinita y la hipóstasis epistemológica que vuelve a la parte magnificada con las relaciones hacia todas las vecinas. De aquí que podamos llamar hipóstasis (ontológica) al mismo concepto predialéctico de la parte en sí misma, en tanto que implica una contracción a la forma de una parte de lo que se va a suponer como propio del Todo.

\* \* \*

Estos esquemas de construcción de las estructuras metafinitas, por artificiosos que puedan aparecer, son, en esencia, simples formalizaciones del camino que, en líneas generales recorre el entendimiento humano en su marcha hacia la organización de los fenómenos y de las ideas. Trataré de hacer verosímil esta afirmación.

Es indudable que las estructuras metafinitas desempeñan una función organizadora de unificación de los contenidos intelectuales.

Conviene adoptar un punto de vista análogo al que Meyerson defendió en lo que respecta a la interpretación de la economía intelectual. En sus obras (46), Meyerson ha mostrado, con gran abundancia de argumentos, la tendencia fundamental del entendimiento como una tendencia hacia la identidad. La explicación científica consiste, en esencia, en reducir lo diverso a lo idéntico; la única razón que de la diversidad podemos ofrecer, es decir, que tras ella alienta una unidad y que la diversidad es, propiamente, aparente. Meyerson ha recogido, modernizándolo, el clásico esquema epistemológico de Parménides: el entendimiento conoce la unidad del ser, verdadero y estable, mientras que los sentidos conocen la pluralidad de las cosas, engañosas y fugitivas. La tendencia a la identidad—nos enseña Meyerson—procede del entendimiento. Lo diverso, en cambio, procede de la sensación, es decir, de la realidad.

Apliquemos estas hipótesis a la interpretación de las estructuras metafinitas. Acaso podemos concluir de esta aplicación que las estructuras metafinitas, a pesar de las contradicciones dialécticas que implican, constituyen el esfuerzo supremo por alcanzar la forma absoluta de unificación de la experiencia.

La unidad de una pluralidad dada no puede afirmarse por la eli-

(46) Principalmente *Identité et Réalité*, París, Alcan, 1908; *Du cheminement de la pensée*, París, P. U. F., 1931; *De l'explication dans les sciences*, París, Payot, 1921. Véase la magnífica exposición crítica de C. Paris en la *Revista de Filosofía*, número 37: "Emile Meyerson y el problema de la inteligibilidad de lo material."

minación de las diferencias diversificadoras, si no queremos cerrar los ojos ante la más auténtica realidad. Es necesario partir de la afirmación de estas diferencias y buscar los medios para salvar la unidad del conjunto que se presiente. Pero, desde las categorías metafinitas, resulta que cada una de las partes no es propiamente algo diverso de la totalidad unificadora, sino que equivale verdaderamente al todo, principio de la unidad. Simultáneamente habrá de afirmarse también aquello que—partiendo de la multiplicidad de determinaciones—ha de ser la única manera de expresar terminantemente el anhelo monista de unidad; que la oposición de las partes tampoco debe interpretarse en el sentido de la diversidad. Que las partes se "extrapongan" entre sí no deberá tomarse como sinónimo de que se desunen o separen. El principio *omnis determinatio est negatio* queda superado. En lógica consecuencia, el entendimiento no se dirigirá ya a la unidad en cuanto *ens absolute indeterminatus*, sino como afluencia de hipóstasis metafinitas y presencia recíproca de las unas en las otras. El pensamiento metafinitista propenderá a acentuar lo individual paralelamente a la intensificación de los enlaces entre las partes.

Estas consideraciones están destinadas a probar la tesis de que los automatismos metafinitos constituyen medios espontáneos arbitrados por el entendimiento en un movimiento hacia la identidad en el sentido de Mayerson. Pero la mejor confirmación que de esta tesis puedo ofrecer es la referencia a las obras de Levy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva. Por discutibles que puedan resultar muchas de sus conclusiones, la famosa "ley de la participación" constituye sin duda una enseñanza sólida, donde se contiene, sin proponérselo, una precisa estructura metafinita. Levy-Bruhl nos enseña que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los seres, los fenómenos, pueden ser "de una manera incomprendible para nosotros"—yo precisaría: incomprendible desde las categorías finitistas, pero comprensible desde las metafinitas—, a la vez ellos mismos y otra cosa distinta de sí mismos. "En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie le autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue; souvent dussis, elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre presée, ne sauraient être confondus sans absurdité" (47).

(47) *Les fonctions mentales dans des sociétés inférieures*, P. U. F., novena edición, 1961, pág. 77. Véase también Merleau-Ponty: *Les relations avec autrui chez l'enfant* ("Les cours de Sorbonne"), pág. 35: La posibilidad de la ubicuidad, en la que son capaces de crear los primitivos, es aclarada por las formas iniciales de la imagen especular. Abundando en este orden de hechos, recordemos que todavía en el siglo XVIII, Cagliostro, según se cuenta, salió de Babilonia, en su coche de cuatro caballos, blancos, por todas las puertas de la ciudad al mismo tiempo.

## CAPITULO III

## TIPOLOGÍA DE LAS ESTRUCTURAS METAFINITAS.

## § 10

*Fundamentos de una clasificación de las estructuras metafinitas.*

Las estructuras metafinitas han quedado definidas en el capítulo anterior como resultado de un proceso dialéctico instituido sobre campos climacológicos de naturaleza holótica. Pero en la definición no se ha precisado nada acerca de la naturaleza holótica que nos conduce al límite—primero y segundo—metafinito. Antes bien, nos hemos referido a los conceptos holóticos en general.

Por consiguiente, según los tipos específicos holóticos, así también los límites metafinitos obtenidos a partir de ellos.

El fundamento para clasificar las estructuras metafinitas es, por consiguiente, la clasificación de las *Todos*, los tipos holóticos. De ellos obtendremos luego los tipos metafinitos, cada uno de los cuales verifica de un modo original, y sorprendente por su variedad, las leyes formales del proceso dialéctico.

Voy a exponer una determinada clasificación de los tipos holóticos que sirva de fundamento para una tipología de las estructuras metafinitas.

La idea de *Todo* es un todo a su vez que comprende, entre otras, como partes hermanas los conceptos del todo lógico y el todo connotativo, a los que corresponden, respectivamente, los conceptos de partes lógicas y partes connotativas.

Siendo el todo una idea primitiva solidaria de la idea de unidad, podemos considerar, como originaria, la relación del todo a cada una de las partes (divisivamente tomadas, por ejemplo, la relación del organismo con uno de sus miembros), según la cual el todo es *participado*—“encarnado” o verificado—por las partes en cuanto tales. Llamaremos a esta relación verificación holótica. Ahora bien: si suponemos que hemos considerado una a una todas las partes del todo en la medida que lo *verifican*, situándonos ahora en el nivel de las partes para remedar o reconstruir la unidad o identidad que es solidaria al todo (considerado desde su nivel de todo) la relación originaria de que disponemos es la de *dependencia*, mediata o inmediata, simétrica o asimétrica, de las partes entre sí; es decir, la complicación de unas partes a las otras en tanto que manifiesta la unidad propia del todo.

Podemos ahora, dialécticamente, negar (abstraer) las relaciones de complicación o dependencia originarias entre las partes, dado que estamos en un nivel desde el cual cada una se opone a las otras en la *verificación* del todo. Esto sólo será posible, naturalmente, cuando la verificación del todo por una parte permita segregar un contenido uniforme, representante del todo, del que pueda decirse que se verifica íntegramente en las partes por separado.

Combinando la noción del Todo con la noción de verificación, dependiente o independiente, resulta esta clasificación fundamental:

A. Todos cuyas partes son entre sí dependientes (mediata o inmediatamente) de suerte que el Todo no se verifique en cada una de ellas independientemente y que la idea de esta dependencia esté formalmente representada en el concepto holótico. Llamaré *connotativos* o *formales* a esta clase de todos.

B. Todos, cuyas partes son independientes entre sí, en la medida en que verifican el Todo. Los llamaré *Todos lógicos*.

Si la relación de complicación o dependencia entre las partes debe considerarse como expresión "en el nivel de las partes" de la unidad propia del Todo connotativo, la relación de igualdad viene a ser la "reducida" de la unidad holótica a sus partes en los Todos lógicos. La relación de igualdad queda definida holóticamente como la relación que media entre las partes de un Todo lógico entre sí. Adviértase que igualdad no implica semejanza unívoca: puede también interponerse entre los inferiores de un concepto analógico de proporcionalidad compuesta.

C. Por último, consideraré un tipo de totalidad, que llamaré *clase*, mixta de Todo lógico y todo connotativo. La clase queda concebida como un Todo lógico sobre cuyas partes se construyen relaciones—por ejemplo, la relación de orden—que las complican. La noción de extensión es la más perfecta ilustración de la idea de clase.

La noción de clase demuestra que la distinción entre Todos lógicos y Todos connotativos no produce resultados incompatibles, sino antes bien, complicados entre sí. Esto es debido a que, la independencia en la verificación del Todo, origen de los Todos lógicos, es abstracta, negativa, y sólo puede apoyarse y construirse sobre un Todo connotativo previo. Por su lado, el Todo connotativo tiende a convertirse en Todo lógico en cuanto a la verificación es, hasta cierto punto, una aplicación del Todo (del conjunto de las partes) a la considerada, con lo cual se aproxima ésta a la situación de independencia.

Los conceptos holóticos obtenidos de la clasificación precedente son afines a otras ideas holóticas de ilustre tradición, que conviene recordar.

Me referiré a las siguientes:

1.° Los conceptos escolásticos de *Todo actual* y *Todo potencial* corresponden, aproximadamente, a los conceptos de Todo connotativo y Todo lógico. Sin embargo, como Todos connotativos deben considerarse tanto los Todos reales (un *puzzle* respecto de sus piezas) como las comprensiones.

2.° Los estoicos disponían de una distinción parecida cuando consideraban dos géneros de disociación del Todo  $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  (*partitio*) para el Todo connotativo, y  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\varsigma$  (*divisio*) para el Todo lógico (48).

También entre los escolásticos era conocida la distinción entre la división actual y la división potencial. En la división actual se procede por análisis y segregación de partes, en la potencial por síntesis y agregación (el género se divide en especies por la agregación de las diferencias específicas).

El género, por respecto a sus especies esenciales, podrá considerarse, tanto como un Todo lógico, como un Todo connotativo: las especies esenciales son verdaderamente notas propias de la connotación, a la manera como la recta y la curva son partes de la idea de línea (49).

3.° Por último, citaré algunas distinciones modernas: la de Dewey y la de Russell.

Dewey distingue entre Todos cualitativos y Todos cuantitativos (50). Los Todos cuantitativos no son rigurosamente Todos lógicos, sino más bien clases.

B. Russell (51) da una definición de *colección* (colección de términos que satisfacen una función proposicional no cuadrática) que corresponde al concepto de clase. Como concepto afin a los Todos connotativos puede señalarse lo que Russell llama unidades. "A difiere de B", es un complejo cuyas partes son: A, B, diferencia. Este Todo no es un agregado—dice Russell—y carece de partes en los sentidos anteriores. Russell conoce, además, un tercer tipo de Todos que no pueden confundirse con la clase. Lo deriva de la distinción de Peano entre inclusión y pertenencia. La pertenencia es la relación entre el elemento de la clase y el Todo; la inclusión es la relación entre una "subclase" con la clase. Los Todos resultantes de la relación de inclusión (el género, por relación a sus especies), pueden considerarse, según he indicado, como un Tipo de Todos connotativos, al propio tiempo que son también Todos lógicos en tanto que unas especies verifiquen independientemente de las otras la esencia común.

\* \* \*

(48) P. Barth: *Los estoicos*, sec. tercera, cap. I., trad. esp. Rev. Occidente, 1930, pág. 110 y sigs.

(49) Aristóteles: *Segundos analíticos*, I, cap. IV, 4.

(50) *Lógica*. Trad. esp. México, Fondo de Cultura, 1950. Segunda parte, capítulo XI.

(51) *Los principios de las Matemáticas*, cap. XVI.

No puede olvidarse que la estructuración metafinita es, por sí misma, un sistema de leyes formales—las tres leyes expuestas en el § 9—que sólo tiene sentido por respecto a la materia a que se aplica, organizándola e imponiéndole un tipo peculiar de unidad. En consecuencia, las estructuras metafinitas *concretas* deberán ser ordenadas y clasificadas no solamente atendiendo a las modulaciones de las leyes formales, sino también a la naturaleza de la materia o contenido que se considera sometido a estas leyes.

Es la naturaleza específica del contenido organizado metafinitamente o, dicho de otro modo, la específica condición de la *pluralidad*, que está siendo unificada por las leyes metafinitas—la que impone el *modo* de verificación de la concreta unificación metafinita y, en consecuencia, la que introduce los subtipos concretos de estructuración metafinita. Por ejemplo, el campo biológico encarna la estructura metafinita de un modo característico y diferente del que le es propio al campo humano. En este estudio, no puedo entrar en la descripción de los modos concretos, fundados en la materia y no en la forma de la estructura metafinita.

Pero sí es inexcusable advertir aquí que en el criterio general de ordenación de los modos metafinitos hay que tener en cuenta el grado de heterogeneidad que media entre las partes de la unidad. Es evidente que la *unidad metafinita de un todo decrece—en cohesión o internidad—a medida que aumenta la homogeneidad interpuesta entre sus partes*. (Hegel ha advertido plenamente este principio en el caso concreto de las totalidades vegetativas; en las plantas—observa—cada parte repite—en el sentido de la división isogenética, sobreentendemos nosotros—toda la planta; "lo que demuestra que los miembros no se han subordinado del todo a la unidad"). A tenor de este principio podríamos considerar como límite inferior o *modo cero* de la unificación metafinita, a las totalidades lógicas consideradas como tales, que es justamente la acepción del metafinito aceptada, por así decir, por Santo Tomás, según se vió en el § 6 de este estudio. En estas estructuras no puede decirse propiamente que cada parte es idéntica a las demás, pues sólo se identifica con ellas en lo que tiene de común con el todo. Cuando la imagen reflejada en un espejo se multiplica en los mil espejos resultantes de la fractura de aquél, sólo según el *modo cero* puede decirse que el todo (la imagen primera) aparece "todo en cada parte y cada una de éstas en las demás"; la unidad entre estas partes es de tipo lógico, pues cada parte no está presente *en cuanto tal* en las otras, sino sólo en cuanto verifica un tipo universal y homogéneo. A medida que la heterogeneidad entre las partes vaya creciendo, así también la intensidad o tensión de la unidad metafinita (por ejemplo, un gusano turbelario, cuyos anillos son capaces de reproducir la forma total, tiene una unidad metafinita menos intensa que un mamífero superior). No

obstante, si estudiamos los diferentes tipos holóticos considerados en este párrafo, a la luz del principio de heterogeneidad de las partes metafinitas, comprendemos que las partes de los todos lógicos no son incondicionalmente más homogéneos que las de los todos formales (connotativos) o las de las clases. Depende de los objetos o contenidos lógicamente igualados. Así, pues, aunque *simpliciter* las partes de los todos lógicos son iguales entre sí—a diferencia de las partes de los todos formales—, sin embargo, relativamente (*secundum quid*) a alguna estructura concreta, la totalidad lógica puede estar construída sobre los objetos más heterogéneos y complejos que los que constan como partes de alguna totalidad formal dada. Así, por ejemplo, la estructura metafinita formal cuyas partes son las de un organismo (biológico) revela un modo de unidad metafinita menos intenso que el propio de la estructura metafinita porfiriana, cuyas partes sean precisamente organismos (y no partes de organismos). Pues, en modo alguno, debe confundirse el modo cero de la estructura metafinita (que no es sino una totalidad lógica considerada como unidad distributiva) con los modos porfirianos en los que ciertamente, aunque partimos de totalidades o extensiones lógicas, no nos detenemos en ellas, sino que construimos estructuras superiores con entes previamente unificados lógicamente.

## § 11

*Primer tipo de estructuras metafinitas: el metafinito connotativo.*

Los tres tipos holóticos descritos—el connotativo, el lógico o porfiriano y las clases—nos conducen a tres tipos metafinitos, que designaré por los adjetivos correspondientes.

En la medida en que estos tipos holóticos no son incompatibles en un mismo conjunto objetivo, así tampoco las estructuras metafinitas lo serán, de donde resulta que las estructuras metafinitas pueden a su vez alcanzar una disposición metafinita, en tanto que cada una de las especies del metafinito esté presente en las demás.

La clasificación de las estructuras metafinitas indicada puede complicarse con otra clasificación, que exponde brevemente en este párrafo, fundada en lo que llamaré *grados* o *potencias* del límite metafinito. Debe observarse que la unidad metafinita, en sí misma, no exige que el Todo haya de ser idéntico a todas y a cada una de las partes. Será suficiente—aunque necesario—que sea idéntico a una sola de ellas (por respecto a la cual podremos llamar a la estructura “metafinita”) que, por lo demás, deberá siempre concebirse en contexto con las otras partes. Según esto, el proceso

que conduce dialécticamente al límite metafinito puede cumplirse según estos tres modos (potencias o grados):

1.º Metafinito del primer grado. En él el todo se hace idéntico a una sola de las partes, que llamaré "prototipo".

La propiedad inmediata de los metafinitos de primera potencia es ésta: que el prototipo ha de estar presente en las partes "ordinarias" y reciprocamente en la medida que lo están en el Todo.

2.º Metafinito de segundo grado. El todo se hace aquí idéntico a un conjunto de partes.

La propiedad inmediata es que estas partes deberán contener a las ordinarias, así como las unas a las otras.

3.º Metafinito de tercer grado. Aquí el todo es idéntico a todas y a cada una de las partes.

La propiedad inmediata del metafinito de tercer grado es que cada una de las partes ha de encontrarse presente en todas las demás y, por tanto, contener de algún modo a todas las restantes.

\* \* \*

En la imposibilidad de estudiar por extenso los tipos metafinitos—lo que desbordaría los límites impuestos a un artículo como el presente—me limitaré a indicar algunos rasgos generales de cada uno que permitan, sin embargo, comprender el sentido de cada uno de los conceptos. En el capítulo IV, a propósito de la verificación histórica de las categorías metafinitas, podrán encontrarse precisiones de muchos de los conceptos que aquí sólo genéricamente me es posible exponer.

El metafinito connotativo puede considerarse como una categoría hasta cierto punto primaria del entendimiento que organiza la experiencia del espacio. El espacio nos pone en presencia de una estructura cuyas partes se encuentran "extrapuestas" y sin influencia de las unas respecto a las otras. Pero pronto, a partir del mismo espacio, llega el entendimiento a estructuras que "cierran" estos campos espaciales siempre abiertos para dar lugar a estructuras más compactas y autónomas. Este proceso culmina, en virtud de una elaboración rigurosamente metafinitista en el concepto de *organización*. En el organismo las partes ya poseen una esencial interdependencia: cada una está presente a todos las demás. (En tal sentido, y no en el meramente *getaltista*, estimo debe ser interpretada la obra fundamental de K. Goldstein: *Der Aufbau des Organismus*. Trad. francesa, Gallimard, 1951. Léase, a esta luz, el capítulo VI, en especial pág. 179 y siguientes.) En los casos más notorios, de unas partes pueden surgir otras, previamente eliminadas, y que sería imposible comprender sin una presencia del Todo en ellas (fenómenos de regeneración). En su potencia primera, el concepto de orga-

nismo, como categoría metafinita, tiende a precisarse en una *parte prototípica*—cerebro, corazón—lugar del alma. En su potencia tercera, el concepto de organismo tiende a convertirse en un sistema equilibrado de partes, que culmina en el concepto del alma en cuanto presente “toda en todo y toda en cada una de las partes”. (Léase la nota 89 y última de este trabajo).

El metafinito connotativo, cuando se aplica, no ya a regiones parciales del espacio, sino a la totalidad del universo, originan conceptos característicos (homeomerías, microscomos), de los que hablaré en el capítulo siguiente.

## § 12

*Segundo tipo de estructuras metafinitas: el metafinito porfiriano.*

Entendemos por campo finito porfiriano el conjunto de ideas que guardan entre sí relaciones de género, especie, diferencia específica y otras contenidas en la clásica doctrina de los predicables de Porfirio.

Un campo porfiriano es, por lo tanto, un sistema holótico estructurado según las relaciones del Todo lógico a las partes subjetivas (52).

Los campos finitos porfirianos, al propio tiempo que unifican una porción determinada de Universo lógico, origina una dispersión de los objetos unificados—que constituyen la extensión lógica—que sólo puede compensarse con el establecimiento de conexiones y unidades entre las partes, según las cuales se nos muestra la dependencia de cada individuo con respecto a los demás. Estas unidades admiten diversos grados, medidos por la proporción de dependencia que pueda construirse entre unos elementos del todo lógico por respecto a los demás. Por ejemplo, a partir del concepto de una especie zoológica, como conjunto de individuos que verifican un tipo o esencia específica (el humano, el de las abejas, etc), el concepto de *sociedad* representa un paso en la rectificación de la dispersión derivada de la abstracción lógica. El límite de esta gradación sólo puede ser aquella estructura en la cual cada parte (porfiriana), lejos de aparecer como independiente y distante de las demás, se nos revela como presente e idéntica a las demás partes.

Situándonos, pues, en un campo finito porfiriano, y pasando a su límite metafinito de tercera potencia, teniendo en cuenta que en

(52) El campo porfiriano puede ser subsumido en otras figuras estructurales más amplias y sutiles; por ejemplo, un campo porfiriano puede ser considerado como un caso particular de “red arborescente”. Mas para nuestros propósitos es suficiente la consideración de estas redes precisamente al nivel del campo porfiriano. Véase J. Facotte: *Le réseau arborescent*. Paris, A. S. I., 1936.

los límites dialécticos las relaciones que los determinan no se desvanecen, sino que se conservan "transfiguradas", podemos establecer tres leyes, que definen la estructura metafinita porfiriana. De estas leyes, la primera viene a ser la misma definición de estructura metafinita construída sobre un campo porfiriano. La segunda es una consecuencia de la primera, y la tercera es la recíproca de la segunda, por la cual queda legitimada en virtud del principio de identidad.

*Primera ley.* En la estructuración metafinita porfiriana cada una de las partes tiende a equipararse a todas las demás, es decir, a todas las restantes partes de la extensión lógica. Esto puede expresarse también diciendo que cada parte tiende a *commensurarse* con la extensión íntegra, lo que puede tener lugar de estas dos maneras:

a) Negativa. Cada parte tiende a eliminar a todas las demás para constituirse en el único titular de la extensión en el sentido de la *clase unitaria* (53).

b) Positiva, cada parte tiende a commensurarse con la extensión sin abstraer o eliminar a las demás partes. Como, por hipótesis, las relaciones porfirianas han de mantenerse, el único medio de lograr esta commensuración es la identificación de cada uno de los individuos con los demás, sin que éstos pierdan la alteridad que le es propia como elementos del campo finito porfiriano. Esta identificación no es utópica, sino que puede verificarse, y de hecho se verifica, en la especie humana (54).

*Segunda ley.* Los individuos pasan a insertarse en la connotación general, es decir, las notas o diferencias individuales dejan de estar "clausuradas" en las partes y pasan a incorporarse al todo connotativo.

*Tercera ley.* El todo ha de encaminarse hacia su verificación íntegra en cada parte identificándose con ella, de suerte que la especie pase a fundirse íntegramente con cada uno de los individuos.

El desarrollo de las estructuras metafinitas porfirianas, aplicadas a la esencia humana, dan lugar a una teoría muy rica sobre el hombre y la Historia Universal, que aquí no es posible siquiera esbozar.

### § 13

*Tercer tipo de estructuras metafinitas: el metafinito conjuntual.*

A partir del tercer tipo de totalidad que en el § 10 hemos llamado *clase*—y que equivale al concepto de conjunto de los matemá-

(53) Véase Whitehead-Russell: *Principia Mathematica*, ed. 1925, t. I, páginas 76-79.

(54) En un próximo libro sobre la *Estructura lógica de la Historia* desarrollaré sistemáticamente este punto de vista.

ticos—, podemos elevarnos a un tercer tipo de estructuras metafinitas que no son nuevas en Matemáticas, sino que se presentan en ellas bajo el nombre técnico de números transfinitos.

Galileo había advertido ya la importante paradoja de que la *totalidad* de los números naturales (1, 2, 3, 4 ..., n) puede considerarse tan numerosa como una de sus *partes*, por ejemplo. el conjunto de los números pares (2, 4, 6, 8, ..., 2n), puesto que puede hacerse corresponder a cada número natural el número par que es su doble. Este absurdo fué resuelto por Galileo, suponiendo que no es posible aplicar a los números infinitos los atributos de mayor o menor. Cauchy utilizó la paradoja de Galileo para demostrar el absurdo de la existencia de un conjunto infinito de objetos dados simultáneamente. Galileo y Cauchy, por tanto, ante el problema, en lugar de aceptar la contradicción y aprovecharla para construir dialécticamente nuevos objetos, siguen el método que consiste en evitar que la contradicción pueda plantearse. Había de ser preciso el genio de un Bolzano y de un Cantor para que el problema fuese acometido desde otro punto de vista. En sus famosas *Paradoxien des Unendlichen* (55), Bolzano demuestra la existencia—la objetividad (*Gegenständlichkeit*)—de los conjuntos infinitos, porque es necesario que si la proposición. "P" es verdadera, también ha de serlo la proposición "Es verdad que P es verdadera", y con ella esta otra: "Es verdad que es verdad que P es verdadera", y así *ad infinitum*. Y todase stas verdades deben serlo simultáneamente, pues, de lo contrario, quedaría automáticamente destrozada la verdad de la primera proposición. En cuanto a la paradoja de Galileo, Bolzano la explica por la diferencia entre lo finito y lo infinito. Cantor llegó, matemáticamente, al centro mismo de las ideas de Bolzano con su idea de "infinito actual" y de los números transfinitos. La existencia matemática de los números transfinitos resulta del axioma de infinitud (que, en esencia, postula que dado un conjunto M existe por lo menos un ente que no pertenece a M); pues considerando en conjunto la totalidad de los números naturales, ese conjunto no puede ser finito, porque resulta contradictorio, por el axioma de infinitud, suponer que existe un último elemento, como debería verificarse si el conjunto fuese finito. Entonces, *en número cardinal del conjunto de los números naturales no es un número finito, sino un transfinito* y justamente el menor de los cardinales transfinitos (el de menos "potencia" en lenguaje de Cantor). El infinito matemático existe siempre que no se le busque—observa Brunschvigg (56) hacia el final de la serie en su "interior, sino después del final. Este número transfinito es el que Cantor designó por  $\omega$ . En

(55) Leipzig, 1851.

(56) León Brunschvigg: *Las etapas de la Filosofía Matemática*, lib. VI, capítulo XVII, §<sup>o</sup> 227 y ss.

él se verifica  $a + 1 = a$ , es decir, las mismas leyes de la adición lógica.

Ahora bien: los axiomas de desigualdad—tal como "todo es mayor que la parte"—son, en sí mismos, formalización de algunas experiencias originarias surgidas del trato con los conjuntos finitos. En ellos, ciertamente, es imposible establecer una correspondencia biunívoca entre un grupo de objetos y una de sus partes o subconjuntos. Pero esta imposibilidad desaparece cuando los conjuntos son infinitos. En ellos es posible establecer una correspondencia biunívoca entre cada elemento del "todo" y cada elemento de la "parte"—por ejemplo, los números naturales y los números pares. Un número racional supone los dos enteros, numerador y denominador; si recurrimos a una tabla de doble entrada, en cuya primera línea ponemos los pares de enteros y en su primera columna los números naturales, podremos llegar a establecer correspondencia entre cada uno de los pares y cada uno de los números de la serie entera. La serie de los números racionales tiene, así, la misma potencia que la de los números naturales. Lo mismo acontece con los números algebraicos. Estos resultados pueden ser introducidos en la matemática positiva. De hecho, el criterio que, con Dedekind, siguen la mayoría de los matemáticos para definir los conjuntos infinitos se basa en estos axiomas: "Un conjunto se dice infinito cuando es equivalente a una de sus partes." Se dice finito cuando no es infinito" (57).

#### CAPITULO IV

##### PRESENCIA DE LAS CATEGORÍAS METAFINITAS EN LAS MÁS DIVERSAS FORMAS DEL PENSAMIENTO.

##### § 14

Los conceptos anteriormente introducidos ofrecen, sin duda, un aspecto artificioso, puramente formal, y aun contradictorio. Su interés deriva de la extraña vigencia que han tenido y tienen como categorías heurísticas para organizar regiones de la experiencia sensorial y eidética.

Pretendo mostrar en este capítulo de qué manera estos concep-

(57): N. Bourbaki: *Théorie des ensembles*. París, A. S. I., núms. 846-1141, párrafo 7, 7: "on dit qu'un ensemble est dénombrable s'il est équipotent à une partie de l'ensemble  $N$  des entiers positifs. Tout ensemble infini dénombrable est équipotent à  $N$ " (pág. 40). Puede verse también una exposición sumaria de esta teoría en la obra de Birkhoff y Mac Lane, *Algebra Moderna*, recientemente traducida, cap. XII. (Trad. R. Rodríguez Vidal, Barcelona, 1954.)

tos metafinitos, aunque en sí fuesen considerados inadmisibles, pueden ser utilizados, o lo ha sido de hecho, para organizar trozos variadísimos de la experiencia, así como también el conjunto de la misma, dando lugar muchas veces a ideas peculiares que han de considerarse como formas características de la ideación categorial metafinita, sin perjuicio de una posible ulterior crítica epistemológica. El resultado de ésta, aunque fuese negativo, no nos dispensará del estudio de las categorías metafinitas como forma típica del pensar, del mismo modo que la falta de interés científico de los tropos no lo exime de sus estudios al estilista.

La ideación metafinita puede considerarse solidaria de un modo de pensar enemigo de la actitud finitista, propia de todo atomismo físico o psíquico, que detiene el proceso de división del continuo en ciertos elementos llamados "átomos" (que hacen finitos el proceso de división) a partir de los cuales se construyen las estructuras y organizaciones materiales: puede decirse que la parte "está en el todo", es anterior a aquél; pero no viceversa. En cambio, el pensamiento infinitista "organológico" y dialéctico, monista, de todos los siglos puede caracterizarse, sin duda, por el amplio uso de las categorías metafinitas. Los ejemplos que siguen constituyen una ilustración de las ideas precedentes, así como un más cercano contacto con la estructura y problemas del metafinito.

Como quiera que, según he advertido anteriormente, los diversos tipos metafinitos pueden verificarse simultáneamente en los objetos eidéticos, no discriminaremos, en las ejemplificaciones que siguen, estas especies holóticas límites, sino que las utilizaremos globalmente, considerándolas en cada momento según el aspecto que más interese.

## § 15

Como primer sistema de ideas construido bajo la influencia decisiva de las categorías metafinitas presento los textos del genial Anaxágoras, uno de los más penetrantes y sutiles pensadores griegos.

El anhelo helénico por reducir la muchedumbre de las cosas a una unida fundamental que explicase la íntima conexión de unas partes del Universo con las demás, un principio único que derramándose y filtrándose por lo profundo de los entes, ilustrase el presentimiento griego de que la mutua presencia de las cosas, lejos de ser engaño, una vana ilusión, era el resultado de una interna confraternidad en la que los fenómenos más alejados estaban vinculados inexorablemente, fatalmente, ocupando su lugar, su "lote" — *μολρα* — fué explicado en el sentido de un monismo por todos los pensadores griegos, desde Tales y Parnénides hasta Anaxágoras, con la única excepción, tal vez, de Heráclito. Creo importante este

punto de vista para interpretar la significación de las teorías milesias sobre el ἀρχή: el ἀρχή jónico no tiene solamente el sentido de la *causa material* (única) del Universo, tal como la interpretó Aristóteles (58). El ἀρχή no es sólo una tendencia por expresar lo que de común tengan las cosas concretas, menospreciando sus peculiaridades como aparentes o puramente accidentales. Este punto de vista no es el del planteo del problema, sino el de su solución monista. Pero no puede olvidarse que el punto de partida era precisamente la consideración sorprendida de la pluralidad de las cosas externas entre sí, pero vinculadas por mil patentes o secretas relaciones. Es esta unidad de las cosas entre sí, fundada sobre la pluralidad de las mismas, la que presentaría la mente helénica: una unidad compleja y formal—la de un organismo—antes que una unidad puramente simple y material. Parménides mismo, sin duda, es arrastrado por esta intuición errónea; tan entrañablemente unidas quiso poner a las partes del mundo que propiamente constituirían, místicamente unidas, un solo y redondo ser, y ni siquiera en él será concebible la separación. La unidad del universo que se sospecha, por tanto, antes que unidad del mundo (considerado en su conjunto como totalidad) es una de las partes del mundo entre sí. Esta unidad es la que pretende explicar el agua de Tales, el aire de Anaximeno, el ser de Parménides. Desde este punto de vista comprendemos profundamente la originalidad inesperada de la solución de Anaxágoras. Si las cosas (a, b, c, d, e) viven en estrecha y ontológica unidad, hasta el punto de que pueden nacer unas de otras, no será tanto porque todas se resuelven en una cosa única (la unidad del mundo) que hacía inexplicable la pluralidad, sino, sencillamente, porque unas cosas están en las otras, en todas las demás.

En todo—en cualquier cosa, en cada parte—hay una parte de todo—de todas las demás cosas πάντα πᾶντος μάλιστα (frag. 6). Pero si cada cosa (a) está en las demás, también todas ellas residen en (a); por lo cual propiamente (a) es un conjunto de partes; puede resolverse en un conjunto de partes que a su vez ha de constar de otras indefinidamente (frag. 6). De este modo, en el límite encontraremos partes infinitamente pequeñas, infinitas también en número—πάντα ἄπειρα καὶ πλεθροὶ καὶ συμμέροτα—que son no partes abstractas o lógicas, sino vivientes, como gérmenes de todas las demás—σπέρματα κρημάτα—. A estas partes llamó Aristóteles profundamente homeomerías (ὁμοιομέρεια) que en modo alguno han de interpretarse como átomos, a la manera de Demócrito, como parece desprenderse de la exposición del superficial Diógenes Laercio (II, 6-5: "a la manera como el oro se compone de pepitas). En la teoría aristotélica sobre la presencia *potencial* en cada sustancia física

(58) Aristóteles: *Física*, lib. II, cap. I.

de todas las demás formas, resuena el pensamiento metafínista de Anaxágoras.

De la exposición que precede se concluye inmediatamente que Anaxágoras no solamente se limitó a pensar, con ayuda de las categorías metafínitas, algunas regiones del universo lógico, sino que se sirvió de ellas en toda su concepción del Universo, ateniéndose a toda la inmensa problemática que formalmente plantea la estructura metafínita (hipóstasis y crítica metafínita principalmente) y que estudiaré a continuación.

Anaxágoras postuló, para el universo íntegro, la estructura metafínita de tercera potencia, utilizada, si no formalmente, sí en su propiedad que le es equivalente, a saber, la presencia de cada parte en las demás. Es indiscutible que esta estructura promete una brillante solución al problema griego de las unidad de las cosas del universo. Anaxágoras, con el rígido espíritu de consecuencia y la audacia ingenua de los presocráticos, aplicó la estructuración metafínita no sólo a las partes elementales del universo, sino a todas ellas, incluso a las agrupaciones efímeras y contingentes. Llegó así a la idea del microcosmos. En el fragmento 4 podemos leer que en los gérmenes se encuentran incluso ciudades habitadas y campos cultivados, donde hay sol y luna y astros que brillan.

Ahora bien: si se confiere un significado real a la estructura metafínita, especialmente cuando ésta es de tercera potencia, el problema inmediatamente con ello planteado es explicar la distribución real de las partes entre sí, es decir, explicar la hipóstasis metafínita como proceso real. Antes de una semejante explicación, las partes han de aparecer idénticas entre sí. Anaxágoras fué consciente de ello y aun interpretó ontológicamente estas dos fases lógicas del metafínito, concibiendo un estadio del universo en el cual, realmente, todas las cosas estaban confundidas, homogéneamente equilibradas, porque nada estaba de manifiesto (frag. 2), y un segundo estadio en el cual las partes se han hipostasiado y diversificado entre sí. La crítica metafínita (véase el § 6 final) de Anaxágoras ha de tender consecuentemente a dar a conocer la razón por la cual estas hipóstasis, es decir, las partes del Universo, aparecen como partes ordinarias, antes que como verdaderas hipóstasis, ante nuestras facultades cognitivas. Esta problemática subraya la importancia del análisis del pensamiento de Anaxágoras, tanto en su explicación de la supresión de las razones de la confusión de las cosas, como en la explicación de la hipóstasis y crítica metafínita. Estamos en la situación de observar un proceso intelectual, ingenuo y vigoroso, que empeñado en una problemática estructural objetiva, afrontada desde una brillante perspectiva, pudo haber presentado importantes propiedades generales, formales, a propósito de sus intereses metafísicos.

Ante todo, ¿por qué una estructura metafínita ha podido asu-

mir la forma de un conjunto uniforme e indiferenciado sin partes? Anaxágoras propone varias razones a lo largo de sus fragmentos:

1.ª Porque, bajo el dominio de la pequeñez, ninguna de las cosas podía estar de manifiesto (frag. 1). Al ser infinitamente pequeñas nada podían significar, ni epistemológica ni, sobre todo, ontológicamente. Todo el universo sería pura potencia, oscura y caótica masa indeterminada e infinita.

2.ª Porque dominaba el Aire y el Eter, que son infinitos. Esta razón puede ponerse en conexión con la primera como causa de ella: al dominar lo infinitamente grande prevalece lo pequeño en cuanto tal, y tampoco existe diferenciación (59).

3.ª Porque al estar mezcladas totalmente unas cosas con las otras "a partes iguales" quedarían equilibradas las diferencias y resultaría un total homogéneo. Así, ningún color estaba de manifiesto (frag. 4) porque lo impedía la común mezcla de todas las cosas.

Para el punto de vista de este estudio, es preciso reconocer que las dos primeras razones son de naturaleza "material", particulares—válidas a lo sumo para el metafinito espacial—, mientras que la tercera razón encierra un interés más general. En rigor, ella expresa la misma incompatibilidad de la fórmula *r s t*. Queda abierta, pues, en el sistema la cuestión hipostática, que Anaxágoras explica recurriendo a diferentes hipótesis:

1.ª La teoría, tan aplaudida por Platón y Aristóteles, del Nus, principio de disociación y de diferenciación de las cosas, porque introduce en ese *apeiron* amorfo un movimiento circular de torbellino que comienza por las partes más pequeñas y se propaga luego a las demás (frag. 12). Desde Aristóteles hasta Dilthey, el Nus ha sido generalmente interpretado en su sentido mecánico. El Nus es un *primer motor* (60).

2.ª La teoría de la separación de las partículas lográndose la diferenciación, como apunta Simplicio en un texto muy citado, porque en cada cosa predominaría una nota sobre las demás. Se trata de una explicación formal que no excluye, sino que incluye, a la del punto primero de naturaleza genética y que da la razón de esta preponderancia.

Debe advertirse cómo es esta separación la que nos introduce en la estructura metafinita, pues sólo puede hablarse de un metafinito cuando se reconoce pluralidad de partes. En la fase indeterminada, el mundo de Anaxágoras no es todavía metafinito. En cam-

(59) Véase el comentario interesante de J. David García Bacca en su traducción de los prosocráticos (El Colegio de México, 1944), t. II, págs. 102 y ss.

(60) Véase Dilthey: *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, lib. II, sección II, cap. II: "Anaxágoras y el nacimiento de la Metafísica monoteísta en Europa." Expone sistemáticamente la mecánica de Anaxágoras por respecto al Nus, concebido en el sentido aristotélico de Primer Motor, sin duda más cercano a la conciencia de Anaxágoras que la interpretación gnoseológica esbozada en el presente trabajo.

bio, después de la hipóstasis, Anaxágoras dice: "Ni una sola cosa se separa del todo de las otras a excepción del Nus" (frag. 12). En este sentido decía Anaxágoras que la nieve es negra.

Es muy difícil discriminar cuál de estas dos explicaciones de la hipóstasis pueda ser desarrollada en un sentido verdaderamente formal, de interés general para la teoría del metafinito. Ciertamente que el concepto de "movimiento circular" parece albergar tan sólo un interés ceñido a los metafinitos espaciales, aunque acaso pudiera afrontarse la circularidad desde alguna propiedad ontológica formal. Pero la "mezcla" de partes en diferentes proporciones, ¿cómo podría alcanzar una formulación general? La teoría de la mezcla en diversa proporción, como razón por la cual predomina una cualidad sobre las otras es sin duda de importancia fundamental para la teoría de metafinito, aunque requiere una explicación, muy difícil de lograr, sobre el concepto de *intensidad* de las ideas. Serían los elementos los que sufrirían un aumento o disminución cualitativo o cuantitativo en cada punto del Universo; un diferente grado de concentración en cada momento y lugar, pero permaneciendo la cantidad total siempre constante (61).

Acaso el motivo más profundo de Anaxágoras para la teoría general de las estructuras metafinitas sea la gran idea del Nus, si bien afrontada desde otras propiedades que las que lo convierten en un *Primum movens*, causa eficiente del movimiento de torbellino generador de las partes del universo. La teoría del Nus debe ser aquí aprovechada en tanto que significa la introducción de un espíritu cognoscente, un Logos, en la estructura misma del metafinito; de un Nus *que separa las cosas por el hecho mismo de conocerlas*. Como quiera que las explicaciones de la hipóstasis, a partir de los propios recursos de la estructura metafinita (grados de intensidad

(61) Esta propiedad la expone R. Baccou de la siguiente manera: En cada punto del espacio, la cantidad  $m_p$  de una sustancia es función del espacio y del tiempo:

$$m_p = Q_p(x, y, z, t)$$

$Q$  no puede ser igual a cero jamás (pues todo está siempre en todo). Si extendemos estos datos al Cosmos, la cantidad total de una sustancia será:

$$\int Q_p(x, y, z, t) dx, dy, dz, dt$$

Pero esta cantidad es constante (pues permanece invariante en el tiempo), por lo cual la derivada parcial de la función por relación a  $t$  será nula. Si llamamos  $u$  al valor de la constante, tendremos que  $\frac{du}{dt} = 0$ . De donde:

$$\frac{du}{dt} = \frac{d}{dt} \int Q_p(x, y, z, t) dx dy dz = 0$$

(Robert Baccou: *Histoire de la Science grecque de Thales a Socrate*. Paris, Aubier, 1961, cap. XIII, II, pág. 214.

de sus elementos, torbellinos...), están condenados siempre a incurrir en flagrantes círculos viciosos, parece obligado recurrir a una explicación totalmente distinta, según la cual la razón de las diferencias no sería concebible sin la intervención de un principio cognoscente—que sólo con muchas salvedades podemos llamar extrínseco al Mundo, puesto que suponemos precisamente que es él quien lo ha fundado y lo mantiene en su diversidad—. Con ello hacemos ingresar un nuevo elemento explicativo de otro género diferente. Anaxágoras subraya esta propiedad enérgicamente. El Nus es inmezclable, está solo consigo mismo (*μόνος ἀυτοῦ ἐπ' αὐτῷ ἔσται*). Anaxágoras es así el primer filósofo que ha introducido un Principio cognoscitivo como miembro fundamental de la estructura del Universo metafinito, aunque ciertamente sin entender claramente la función que había de otorgarle. Este principio, sea entendido bajo la forma realista o idealista, será en adelante inexcusable. He aquí las formas que puede adoptar en la problemática de la hipóstasis metafinita:

a) La nada o potencia objetiva es diferenciada por el Logos infinito (ideas ejemplares) en la Creación.

b) El caos inconcebible—en el sentido de los noumenos kantianos—es elevado a cosmos por la potencia discriminadora de un entendimiento que "construye" su mundo.

c) No ya el conocimiento real, sino el ideal y científico, adopta la forma metafinita como modo de rectificar las distinciones. Las distinciones fundadas en la percepción serían siempre imperfectas; otro tanto habría que decir de las distinciones conceptuales.

Por lo que se refiere a la *crítica metafinita*, Anaxágoras construye una teoría importante sobre la naturaleza del conocimiento sensorial como razón de la apariencia no hipostática de las cosas. Los sentidos tendrían una capacidad perceptiva muy limitada, y así se explica que no veamos todas las *simientes* que residen realmente en cada cosa, así como también la apariencia engañosa de los cambios cualitativos como pérdida definitiva de ciertas propiedades y adquisición íntegra de otras nuevas. Observa Dilthey que el más viejo experimento sobre ilusiones de los sentidos se nos ha transmitido con la noticia de su empleo para la demostración de lo engañoso de estas apariencias. Si se añade al blanco un líquido osuro gota a gota, nuestra impresión sensible no es capaz de distinguir el cambio gradual de la coloración, aunque en la realidad este cambio tiene lugar. La paradoja de la "nieve negra" entra dentro de la misma conexión (62).

La interpretación ofrecida de las ideas de Anaxágoras pretende sólo ser un ensayo para aclarar muchos de los problemas herme-

(62) Dilthey, op. cit.

neútricos que ellas plantean a la luz de la dialéctica de las estructuras metafinitas. No otra cosa.

### § 16

En la Filosofía cristiana encontramos abundantes conceptos, obtenidos gracias a la aplicación de las categorías metafinitas. Es importante advertir que el uso de estas categorías viene exigido, en gran medida, por razones teológicas. El pensamiento religioso, en efecto, recurre necesariamente a la forma metafinita del conocer: principalmente a los metafinitos de primera potencia. En efecto, el pensamiento religioso se constituye siempre por respecto a la Divinidad: una religión sin Dios, a pesar del jainismo y otros pretendidos ejemplos, nunca ha existido y es un *contradictio in adjecto* (63). Ahora bien: propiedad característica de la Divinidad es la ubicuidad, el "estar en todas las partes", la omnipresencia. Pero es propiedad también de toda religión positiva auténtica—es decir, toda religión que no se reduzca a un vago e incoloro deísmo—la intuición de lugares espaciales, concretísimos, donde aparece principalmente la Divinidad: la zarza de Moisés, el Sancta Sanctorum del Templo, etc. Tenemos, así, el caso, impuesto por la naturaleza de la religión positiva, de que la presencia de la Divinidad—no la Divinidad misma—se predica simultáneamente de todos los lugares, pero de algunos de un modo eminente, prototípico. Un tipo de predicación metafinita de primera potencia como la predicación del agua de Taleo por respecto a las cosas todas del universo material.

Son también de estirpe teológica los conceptos escolásticos, de innegable sabor metafinito, sobre la multilocalización y compenetración de los cuerpos. Pese a que el espacio es el reino de la impenetrabilidad, de la extraposición de partes, los escolásticos llegaron, por motivos originariamente teológicos, al sutil concepto, en sí mismo filosófico, de la posibilidad de que un cuerpo ocupase simultáneamente lugares diversos y distantes entre sí, o bien que dos cuerpos pudieran compenetrarse en un mismo lugar (64). Estos conceptos suponen el empleo del metafinito de segunda potencia, a saber, de la posibilidad de que una parte resida en otras muchas partes del todo. Es de advertir que el empleo de las categorías metafinitas es aquí ciertamente parcial: se le utiliza por la propiedad correspondiente a su grado o potencia (65) sin considerar propiamente su definición.

(63) Véase Pinard de la Boullaye: *El estudio comparado de las religiones*, t. II: *Sus métodos*, cap. I. Trad. esp. de F. G. Andoín y T. Martínez. Madrid, Razón y Fe, 1945.

(64) Santo Tomás: *Summa Theologica*, III, q. LIV, a. 1.

(65) Véase el § 11 de este estudio.

Lo contrario sucede con el uso del metafinito patente en la definición del modo de presencia del alma en el cuerpo de procedencia plotiniana—presencia que se designa técnicamente como locación definitiva o no circunscriptiva—, según la cual el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Si el alma requiere esta estructuración metafinita, es por una razón muy clara: al ser simple y carecer de partes no puede "desparramarse", sino que donde quiera que se encuentre stará íntegra. Pero sabemos que el alma, que informa el cuerpo viviente, *está* en diversas partes del cuerpo; luego, aunque en sí misma no tiene partes, habrá que rectificar dialécticamente la expresión originaria de su simplicidad, formulándola por medio de esta frase metafinita: "El alma está toda en cada una de las partes del cuerpo, y todo en su conjunto" (66).

Sin embargo, pese a esta fórmula, no se concluía que cada parte del cuerpo estuviese presente en las demás, que es la propiedad fundamental del metafinito de tercera potencia (67). No obstante, gracias al concepto de organismo, así como al concepto de acción a distancia, quedaba atendida esta propiedad, al menos de alguna manera. Porque unas partes (órganos) actúan sobre otras y son afectados por

(66) Flotino, Cuarta Enneada, II, 1.

San Agustín, *De trinitate*, lib. VI, cap. VI: "Nam ideo simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto est, et in qualibet eius parte tota est; et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quanvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia tota non latet: sea tamen etiam in anima cum aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, adiud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia, possintque et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, innumerabilia et innumerabiliter in animae natura inveniri; manifestum est non simplicem, sed multiplicem esse naturam."

Santo Tomás, I, q. 76, art. 8: *utrum anima sit tota in qualibet parte corporis*.

(67) Plotino, por cuanto concebía el alma como ente sustancial exterior (sustancialmente) al cuerpo, no se veía obligado a sacar esta consecuencia. Santo Tomás, al interpretar el alma como *forma sustancial*, advierte, desde luego, esta consecuencia, pero le parece inconveniente. "Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur, quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. quod est inconveniens" (I, q. 76, a. 8, 4). Y Santo Tomás, en la respuesta a esta dificultad, no levanta el inconveniente (que lo es en la ideación finitista), sino que, ingeniosamente, retrotrae la cuestión a su estado en el cual el inconveniente no deba plantearse. Para ello, Santo Tomás interpreta *tota in qualibet parte* en el sentido de la totalidad de especie (según la cual no sólo el alma, sino cualquier forma—v. gr., la blancura—está toda en cada parte). Esta interpretación la reitera en otras ocasiones (v. gr., en S. Th., III, q. 76, 3). La base de la evasiva de Santo Tomás es distinguir entre las potencias que fluyen del alma sólo (y no tienen por qué estar en el cuerpo) y las que fluyen del alma y cuerpo conjuntamente (y no tienen por qué estar en otras partes del cuerpo, sino en las originantes). Pero ¿acaso no es posible considerar también a las potencias en cuanto fluyendo del alma aptitudinalmente, si bien sólo actualizándose en el cuerpo? Entonces sí que no podemos menos de concluir que cada parte está, si no actualmente, si aptitudinalmente en las demás. Esta conclusión formal no es utópica, sino que sirve admirablemente para formalizar importantes fenómenos biológicos (por ejemplo, los descritos por Wolff a propósito de la regeneración, en el tritón, del cristal extirpado, a partir de tejidos heterogéneos). La idea de que, en los seres vivientes el todo se reproduce en cada parte procede, según creo, tanto de las propiedades cognoscitivas del viviente (véase razonamiento de San Agustín citado en la nota anterior) cuanto en las propiedades de la generación. Astrayendo el tiempo, el fenómeno de la generación biológica notifica que lo que era una parte del todo (una célula) contiene el todo íntegro.

aquéllas, de suerte que de algún modo puede decirse que, en el organismo viviente, todas las partes están en todas.

De lo que antecede puede concluirse que las estructuraciones metafinitas se reservan a las regiones de superior dignidad ontológica, como son la vida orgánica y la vida sobrenatural. Se prevé que en la teoría del Ser Supremo las estructuraciones metafinitas han de tener un distinguido lugar de aplicación. Ante todo, en el pensamiento teológico, es decir, en la aclaración racional de los dogmas revelados. La idea de la Trinidad es explicada según formas que no podemos menos de relacionar con las líneas estructurales metafinitas. El todo está en cada una de las partes (San Agustín, *De Trinitate*, lib. V, cap. VIII: *Quidquid substantialiter de Deo dicitur, de singulis personis singulariter et simul de ipsa Trinitate dicitur*), y, de algún modo, unas partes están en las otras (Ibid, lib. I, cap. IX: *In una persona interdum intellegentur omnes.*) Pero también en el pensamiento filosófico, es decir, en la especulación sobre la Divinidad independientemente de toda dogmática positiva.

Problema que había de plantearse a la Teodicea escolástica era el compaginar la pluralidad de los "nombres de Dios", que presuponían la presencia de múltiples perfecciones en la esencia divina, con la simplicidad, ausencia de toda composición, del ser supremo. Hubo quien no admitió siquiera el planteamiento del problema porque eliminó uno de los extremos que lo mantienen como tal: los nominalistas, siguiendo la opinión de Maimónidas, sacrificaron el postulado de una pluralidad de perfecciones implícitas en la divina esencia. Los escotistas, por el contrario, se inclinaron al otro extremo, distinguiendo las perfecciones divinas *actualiter formaliter a parte rei* con peligro de la simplicidad divina. Pero los intentos de hacer compatibles ambos extremos en pugna habían de inspirarse necesariamente en la estructuración metafinita, derivada de la actividad del espíritu (para Santo de Aquino, la distinción entre las perfecciones divinas es *rationis ratiotinantis*, fundada en la realidad, pero posterior a la consideración de nuestro espíritu. Una distinción "virtual menor"). Así, por ejemplo, la Justicia y la Misericordia divinas, perfecciones tan distantes, a nuestro parecer, que han servido a muchos para caracterizar diferencialmente al Antiguo y al Nuevo Testamento, propiamente residen mutuamente la una en la otra, y así los teólogos afirman que cuando Dios castiga—por Justicia—lo hace misericordiosamente. La distinción virtual menor entre las perfecciones divinas no arguye composición, *pues cada perfección contiene en acto a las restantes* (68), por lo cual no se tiene

(68) Greed: *Elementa philosophiae*, ed. 7.<sup>a</sup>, t. II, Esencia de Dios. Santo Tomás recurre a fórmulas metafinitas precisamente por ocuparse con un concepto infinito "Sicut sol secundum unam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. eodem modo... omnes rerum perfec-

por respecto a ellas como parte potencial. ¿Podrá negarse que en esta solución asoma formalmente la categoría del metafinito de tercera potencia por cuanto unas partes (perfecciones) se contienen en las demás sin confundirse caóticamente con ellas?

### § 17

La mentalidad "organológica" de todos los siglos puede certeramente caracterizarse por la inclinación hacia las categorías metafinitas como forma intelectual de emplear la intuición del infinito. Esta no sólo es la mentalidad de un Anaxágoras, de un Cusano—el concepto de *complicatio*—, Campanella o Bruno; es también un modo de pensar sofocado, al menos virtualmente contenido en pensadores tan ponderados como Santo Tomás de Aquino. En su famoso texto del *De Veritate* recurre, en efecto, a la estructura metafinita de primera potencia para definir la superioridad ontológica del cognoscente sobre los brutos e inanimados. Esta superioridad se describe, en efecto, porque el cognoscente, que es una parte del Universo, del *Todo* (y como tal parte—"perfección"—se afronta envuelve en sí mismo a todas las demás partes del Universo: de suerte que se da el caso de que el *Todo* se encuentra en una parte (Prototipo), y ésta, de algún modo, en todas las demás. He aquí el texto de Santo Tomás: "Una cosa cualquiera puede ser perfecta de dos modos. Primeramente, según la perfección de su propio ser, que le conviene según su propia especie. Pero, porque el ser específico de una cosa es distinto de ser específico de otra, resulta que en toda cosa creada falta a la perfección por eca poseída tanta perfección absoluta cuando poseen todas las otras especies; de tal suerte que la perfección de una cosa, considerada en sí, es imperfecta, pues es parte de la perfección total del Universo, la cual nace de la reunión de todas las perfecciones particulares. Por eso, como remedio de esta imperfección, hay en las cosas creadas otro medio de perfección según el cual la misma perfección que es la propiedad de una cosa se encuentra en otra. Tal es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque en cuanto conoce, lo conocido existe en cierto modo en él..., y según este modo de perfección es posible que en una sola cosa particular exista la perfección del Universo entero."

Ahora bien: el que sin reservas hace uso de las categorías metafinitas en su forma máxima de tercera potencia para afrontar la estructuración del universo es el gran Leibniz. Para Leibniz, el Universo, el todo, compuesto de infinidad de partes—mónadas—tiene

tiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter in Deo praexistunt unite et simpliciter" (*Summa Theologica*, I, q. XIII, art. 5, c).

Estas ideas deben ponerse en contacto con el concepto plonitiano de la *σφαίρα νοητή* (*Enneada sexta*, V, 4).

por característica el verificarse en cada parte, y en consecuencia éstas se encuentran también en todas las demás. No ya una parte especial posee esta propiedad metafinita: ella afecta propiamente a todas las partes. Cada Mónada es así un mundo íntegro, un microcosmos, que por ello puede bastarse a sí mismo, sin necesidad de asomarse afuera, y sin posibilidad de hacerlo, porque no tiene "ventanas al exterior", como gráficamente dice el propio Leibniz. Además toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios, o bien, de todo el Universo, que cada una expresa a su manera, análogamente cómo una misma ciudad es representada de distintos modos según las diferentes situaciones del que la mira. Así, el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces como sustancias hay y la gloria de Dios está igualmente redoblada por otras tantas representaciones diferentes de su obra" (69).

Después de Leibniz es difícil encontrar un pensador con tan decidida propensión por las categorías metafinitas y por el uso de las mismas con todas sus consecuencias. Generalmente, los esquemas metafinitos se aplican parcialmente, fragmentariamente, sea porque no se utilizan en todas sus posibilidades (grados, formas), sea porque no se aplican a todas las regiones del universo.

Pueden señalarse, sin embargo, algunos campos fenomenológicos en los que ordinariamente se escucha la "música monista" ejecutada según la pauta metafinita. Estas regiones están constituidas, sobre todo, por las relaciones interindividuales humanas. Las personas, sin perderse en absoluto para sí mismas, se nos manifiestan presentes e identificadas en las demás. Esta intuición, familiar al misticismo de todos los tiempos (70), fué ampliamente elaborada por el idealismo alemán. Así, para Fichte, el yo individual no es una mónada cerrada, sino que se halla sin interrupción, en inmediata conexión de actividad con las demás personas, en las cuales se despliega y está presente (71). El joven Hegel conoce fórmulas metafinitas abundantes para describir experiencias espirituales inmediatas. Piensa que toda división ha de ser, en último término, superada en el universo de la vida—del reino de Dios—en el que ninguna parte vive para sí misma, sino que cada una de las partes vive la vida del todo. Mediante el amor, vida perfecta que descubre la vida del Todo como espíritu, el "abismo de la objetividad" desaparece y

(69) *Discurso de Metafísica*, § 9.

(70) W. James nos ofrece el siguiente texto (*Pragmatismo*, conferencia cuarta) de Vivekananda: "En el corazón de las cosas persiste la unidad. Quien se adentre, podrá ver tal unidad entre hombres y hombres, mujeres y niños, razas y razas, altos y bajos, ricos y pobres, dioses y hombres; todos son una, como también los animales."

(71) "Cada individuo en la sociedad está ordenado a perfeccionar a todo otro individuo." (*El destino del sabio*, lec. segunda. Trad. esp Madrid, Jorro, 1917.

Dios llega a ser el espíritu en todos los espíritus y la comunión de los santos (72).

### § 18

También en el tratamiento de los conceptos pertenecientes a las ciencias distintas a las del espíritu, las relaciones metafinitas alcanzan singular eficacia. La idea del transfinito, analizada en el párrafo 13, es el mejor ejemplo.

En Física hay dos ideas fundamentales que se prestan a una estructuración metafinita: la idea de *extensión* y la de *movimiento*.

En la extensión existe siempre una parte que está en todas las demás. Además, en la extensión, el todo tiene una definición análoga a las partes: la divisibilidad. El concepto de extensión es una incipiente organización metafinita del universo.

La idea del movimiento, si no me equivoco, sólo por medio de relaciones metafinitas puede ser reducida a concepto. Dicho de otro modo, las partes en que puede ser resuelto el movimiento guardan entre sí proporciones metafinitas. Voy a considerar, sucesivamente, el movimiento (local) de un cuerpo en tanto está sometido—aunque se considere de ínfimo tamaño—a las leyes de la mecánica clásica y el movimiento de un cuerpo que obedezca los principios de la mecánica cuántica y ondulatoria. Para fijar ideas, sea, respectivamente, el movimiento de una estrella y el de un electrón.

I. El movimiento local de un cuerpo A (que ocupa un lugar del espacio  $A_n$ ) a lo largo de un trecho ( $A_t \rightarrow A_p$ ) supone la idea del infinito siempre que el espacio  $A_t \rightarrow A_p$  podamos considerarlo divisible en indefinidos puntos. El espacio, sin destruir su concepto, puede ser reducido a "lugares" estáticos indefinidamente divisibles. Cada lugar está ocupado en reposo (relativo) por un cuerpo.

Pero el movimiento implica la posibilidad de que el cuerpo A no permanezca clausurado, recluso a un lugar  $A_n$ , sino que ocupe diferentes lugares de ( $A_t \rightarrow A_p$ ). Suele, sin más, admitirse la siguiente

(72) Helmsoeth: *La metafísica moderna*, cap. V, § 3, A: Origen del sistema Hegeliano.

Estas ideas de Hegel habían sido expuestas con toda claridad por San Agustín. En la Ciudad de Dios, dice el santo Obispo de Hipona, Dios será todo en todos. (I Cor. 15, 28.) Dios es quien hace posibles la entrañable y recíproca presencia, rigurosamente metafinita, de unas personas en las otras para dar lugar a la *paz de Dios*, verdadera felicidad y fin de la humanidad: "La paz de la Ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios y unos de otros en Dios." (*La Ciudad de Dios*, libro XIX, cap. XIII.) Muy interesante es la aplicación que San Agustín hace de esta estructuración metafinita espiritual a una situación histórica concreta de la humanidad: la de los primitivos cristianos. Los primitivos cristianos—dice en los Comentarios a los Salmos—hicieron comunes las cosas privadas. Con esta decisión, lo que era suyo no lo perdieron; si lo poseyeran solos y cada uno tuviera lo que era suyo, cada uno tendría su sola heredad. Pero cuando cada uno hizo común lo que era propio, las cosas de los otros pasaron a ser de él y, de este modo, lo de uno viene a ser para todos y lo de todos para uno, es decir, el todo viene a estar en cada parte y cada parte en todas las demás (In Ps. 132, 6).

te fórmula: estos lugares los ocuparía el cuerpo A sucesivamente, es decir, en diferentes tiempos. Esto no aparece contradictorio, como lo sería en el orden natural que el cuerpo ocupase a la vez diferentes lugares. Merece la pena advertir que acaso la razón de esta contradicción derive de ciertas categorías holóticas: los "varios lugares" funcionan como un *todo* por respecto a cada uno de estos lugares, equivalentes a los cuerpos que los ocupan, en la medida que éstos no se muevan, limitándose a llenar su lugar. Ocupar un cuerpo varios lugares sería precisamente hacer las partes iguales al todo, hacer que una parte estuviese en todas las demás al estilo metafinito. En cambio, la idea de sucesiva posición del cuerpo parece libre de contradicción *porque el movimiento deshace la identidad entre el cuerpo A y el lugar A<sub>n</sub>*, con lo cual ya no es obligado concluir la presencia de un cuerpo en los distintos lugares. Por eso, al introducir el movimiento, no podemos decir ya que un lugar esté en los demás, sino que el cuerpo pasa por distintos lugares—idea de naturaleza puramente abstracta.

Ahora bien: es imposible considerar el movimiento (el tiempo) como compuesto a su vez de infinitas partes, correspondientes biunívocamente a los puntos espaciales Aristóteles, *Física*, lib. VI, cap. II). Tal suposición—sobre la cual sigue siendo válido el argumento de la saeta de Zenón de Elea—destruye la idea del movimiento. La parte mínima del tiempo no puede coordinarse a un punto del espacio: dejaría de ser sucesivo. La idea del movimiento, precisamente por significar esta disociación de cuerpo y su lugar, requiere, por lo menos, que la coordinación se haga con dos lugares y no con uno sólo. De hecho son infinitos los lugares abstractos por los que se desplaza el cuerpo al moverse. Pero, eidéticamente, el átomo metafísico del tiempo implica dos lugares diferentes. Empleando el lenguaje de la micromecánica, toda longitud inferior a una longitud  $r_0$  ( $2,18 \cdot 10^{-18}$  cm.) es inobservable, es decir, en ella no pueden ser distinguidos puntos ulteriores. En consecuencia existirá un átomo físico del tiempo, el tiempo mínimo observable ( $t_0$ ): el tiempo que se tarda en recorrer la longitud mínima  $r_0$  con la velocidad máxima  $c$ . Ningún suceso observable podrá tener una duración inferior a este límite:

$$t_0 = \frac{r_0}{c} = \frac{2,18 \cdot 10^{-18}}{3 \cdot 10^{10}} \approx 10^{-28} \text{ seg. (73).}$$

Ahora bien: si pudiera hablarse así, lo que quiero decir sim-

(73) Véase J. Palacios: *Esquema físico del mundo*, Madrid, 1947, página 93. Importantísimas precisiones sobre el concepto de átomo del tiempo en R. Paniker: *La unidad física del tiempo*. Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona de 1948. Actas, II tomo. Madrid, 1949, páginas 376-385.

plemente al exigir el concepto de átomo metafísico del tiempo, es que si continuamos la división (mentalmente) de  $r_0$  y  $t_0$  no podríamos llegar a puntos de  $r_0$  y a instantes de  $t_0$  que se correspondan biunicamente, sino que el instante  $t_0$  se correspondería, por lo menos, con dos puntos de  $r_0$ .

Introducimos el concepto de velocidad (o si se quiere, el de aceleración) como "densidad de lugares" ocupados por un cuerpo en movimiento. El concepto de velocidad es puramente relativo a otros movimientos: la densidad se mide por respecto a una tercera, tomada por unidad o patrón (llamado *tiempo*). Dos casos podemos considerar:

*Primer caso.* Suponemos que la velocidad del movimiento es finita. Decimos que la velocidad es la derivada del espacio por respecto al tiempo:

$$v = \frac{de}{dt}$$

Esto significa que cuando el tiempo tiende a cero, es decir, al átomo metafísico de tiempo, el espacio recorrido ha de ser uno determinado, si queremos que haya movimiento (cuya propiedad es la velocidad). Este espacio equivale a un conjunto infinito de lugares infinitamente próximos entre sí. El concepto de movimiento, a velocidad finita, supone una estructuración metafinita en el sentido de que un cuerpo debe ocupar simultáneamente (es decir, en una unidad metafísica de tiempo), varios lugares. Es decir, supone que una parte llena un todo.

*Segundo caso.* Supongamos—aunque esta suposición sea un puro experimento mental, sin realidad física—que la velocidad es infinita. Entonces el cuerpo podrá ocupar varios lugares distintos simultáneamente, puede "salvar" la distancia instantáneamente. "La suposición de un aumento de potencia locomotriz que vaya de lo finito a lo infinito permite pensar en algo que puede residir simultáneamente en varios lugares diferentes. De otro modo se pensaría que esta cosa se halla y no se halla a la vez en cada uno de estos lugares, lo cual es impensable. Pero Pascal ha dicho: "Quiero hacerlos ver una cosa infinita e indivisible: un punto moviéndose por todas partes a velocidad infinita." Y, en efecto, lo infinito eliminaría la contradicción si no fuera en sí mismo contradictorio" (74).

II. Consideremos ahora el movimiento de una partícula elemen-

(74) Véase Ch. Renouvier: *Los dilemas de la Metafísica pura*. Trad. española de J. Ferrater Buenos Aires, Losada, 1944, cap. III, § 37: Lo infinito en extensión, pág. 97.

tal sometida a las condiciones de Heisemberg. La ecuación de Schrödinger establece:

$$\Delta \varphi + \frac{8 \pi^2 m}{h^2} (E - v) \varphi = 0$$

Si tratamos de representar por  $\varphi$  a un electrón ligado a un átomo o a una molécula, formando un agregado, desaparece el concepto clásico de posición puntual del mismo, pues habrá electrón donde haya  $\varphi$ , y éste se anulará donde aquél no aparezca nunca (75).

Del principio de indeterminación de Heisemberg concluimos que no se puede asignar una posición (lugar) fijo al electrón: que éste no ocupa para la ciencia un lugar solo, sino que ocupa varios, probabilísticamente, según el margen del producto:

$$\Delta p \cdot \Delta v = h$$

No afirmamos, pues, que *in re* la partícula esté en varios lugares a la vez, ni tampoco tiene sentido físico decir que está en uno determinado. Precisamente lo que se afirma es que estando *in re* en uno determinado, está a la vez, probabilísticamente, en otros varios. *Se trata de una relación metafinita*, que es la razón del aspecto paradójico de estas conclusiones de la Micromecánica. Ciertamente, estamos ante un uso atenuado del metafinito, a saber, dentro del orden dialéctico de la probabilidad, o si se prefiere, derivado más de los aparatos de medida que del objeto que se mida. Pero en todo caso, se trata de una conexión metafinitista que hubiera sido extraña a la mecánica de un Laplace, en la cual no podría decirse que objetivamente un cuerpo tiene la misma probabilidad de ocupar simultáneamente varios lugares, ya que las series causales lo predeterminan a uno fijo.

El pensamiento físico, en conclusión, está muy predispuesto al asiduo trato con las estructuras metafinitas siempre que se ocupa con las ideas de extensión y movimiento. *El pensamiento metafinito tienen en Física la misión dialéctica de deshacer la identidad originaria*—conocida aun por Descartes como un axioma (76)—*entre Extensión y Materia*, en el sentido de hacer concebible la idea de que un todo puede ser llenado por una partícula par medio del movimiento y no necesariamente por una masa coextensiva con él (77). La

(75) Ramón y Ferrando: *Micromecánica elemental*, 1951, cap. V, § 34: Propiedades de la ecuación de Schrödinger, pág. 104.

(76) O. Hamelin: *El sistema de Descartes*, cap. XXI: La física. Teoría de la materia.

(77) Dice A. March: "Wir ersetzen das räumliche Ausbreitetsein einer totem Materie, das man bisher für das Wesen der Ausdehnung hielt, durch einer dynamische Raumverwirklichung, die durch ein Naturgesetz für alle Teilchen in derselben Weise geregelt wird. Nur eine so verstandene Ausdehnung lässt sich widerspruchsfrei mit der Unzerlegbarkeit der Partikel vereinigen und ermöglicht die Durchführung einer Theorie, in der die Partikel als

crítica física metafinita se ejercerá en el sentido de dar explicación de la apariencia axiomática enter materia y extensión intuitiva, y podrá aducir en su favor el fenómeno trivial de las aspas que, girando ofrecen la impresión de un disco. Fenómeno puramente cognoscitivo—una integración nerviosa en la terminología de Kozybski (78)—que demuestra hasta qué punto la crítica dialéctica tiene títulos para trabajar sobre conceptos que, aun de apariencia "positiva", son ya en sí mismo resultado de las propias leyes del cognoscente (79).

### § 19

Pero donde las categorías metafinitas (sobre todo, los porfirianas), encuentran un puesto obligado, podría decirse su cauce natural, es en la especulación sobre el Espíritu en el más amplio sentido de la palabra. Es cierto que no pueden desconocerse sus aplicaciones a la Naturaleza, pero acaso en la medida en que en ella se encuentran vestigios del Espíritu. Incluso podríamos recurrir a la arquitectura metafinita para lograr un criterio objetivo claro para distinguir las eternas categorías del "Cuerpo" y el "Espíritu", expuestas, aun por los pensadores más rigurosos, desde puntos de vista puramente retóricos y literarios. En todo caso, nosotros no podemos pensar en esencias simples; por lo cual, aun en la definición del Espíritu como estructura sin partes—en el sentido, cierto, de las partes integrales—sería necesario concluir que, dialécticamente, sólo desde una representación de partes—y partes "extrapuestas"—podemos alcanzar la esencia del espíritu—. Todo lo que nosotros pensamos lo conocemos holóticamente, y con estructuras holóticas derivadas de la intuición espacial como ha

ausgedehnt erscheint, ohne dadurch den Charakter einer unteilbaren Einheit zu verlieren. Die vermeintliche Unvereinbarkeit dieser beiden Eigenschaften ins nicht erst den Physikern, sondern schon lange vorher den Philosophen aufgefallen. Leibniz hielt sie für einen Beweis dafür dass die wahren Atome überhaupt nicht materieller Art sein könnten, sondern in seelischen Einheiten, den Monaden, bestehen müssten, weil seiner Meinung nach unkörperliche, seelenähnliche Einheiten die Eigenschaften der Realität und der Unteilbarkeit in sich zu vereinigen vermögen." (*Natur und Erkenntnis*, Wien, Springer, 1948, I, § II, pág. 27.)

(78) Alfred Korzybski: *Science and Sanity*. International no-aristotelian Library Publishing Company, 1941, pág. 382.

(79) Aun hoy ofrece gran interés la crítica de Hume (*Tratado de la Naturaleza humana*, cuarta parte, sec. V) acerca de la unidad entre las cualidades de la materia y de la extensión. Hume señala una colisión entre los intereses asociativos de la imaginación, que quiere fundir las propiedades, y los disociativos del entendimiento, que muestran la imposibilidad de semejante fusión. Esta colisión se resolvería en el sentido de su desconocimiento: en lugar de sacrificar alguno de ambos intereses, aceptamos absurdamente los dos, encubriéndolos de una tal oscuridad que oculta la interna disarmonía. Es así como llegamos al axioma *totum in toto et totum in qualibet parte*, absurdo—dice Hume—que resulta de la pretensión de conceder un lugar a lo que es incapaz de él.

Para mi punto de vista, la crítica de Hume significa la justa negación al supuesto ingenuo sobre la naturaleza "lógica" del principio *totum in toto et totum in qualibet parte*. Significa la confirmación de que este principio contiene en sí algo de contradictorio. Pero me separo de Hume en tanto que no considero esta contradicción como razón suficiente para rechazar el principio en absoluto, dado que ella contiene una significación dialéctica.

vuelto a enseñar axiomáticamente Wittgenstein. Pero sería un error negar la posibilidad de un desarrollo dialéctico de estas estructuras de partes extrapuestas, que se verifican de modo eminente en las regiones materiales del Universo hacia estructuras que, aun necesariamente concebidas como compuestas de partes, rectificasen su extraposición, postulando la presencia de unas partes en las demás o una condensación intuitiva del todo, siempre abstracto, en una parte intuitiva. Ahora bien, es inmediata entonces la sospecha de si estas nuevas estructuras no servirán para definir y tratar científicamente aquella región del Universo que la conciencia íntima y las Religiones llaman *Espíritu*. En este párrafo voy a citar unos cuantos ejemplos—seleccionados para que la enumeración no resulte fatigosa—que se ordenan a demostrar hasta qué punto las Ciencias del Espíritu, las Ciencias de la Cultura, etc., proceden según las líneas arquitectónicas del metafinito. Aun cuando la estructuración metafinita porfiriana es la más característica de la Teoría del Hombre—que podría definirse como “modelo único de una estructura metafinita porfiriana”—, sin embargo, los ejemplos de este párrafo no están tomados sobre campos porfirianos, dado que ello requiere muchos presupuestos que alargarían desmesuradamente este artículo. Véase la nota 54.

En primer lugar ofrezco a la consideración del lector la teoría pansexualista de S. Freud. La teoría de Freud propende a un monismo psicológico, en cuanto postula una sola energía fundamental, de la cual todas las demás son revelaciones o manifestaciones. A esta energía única llama Freud *libido*. Estamos, pues, en el caso de que toda la variedad de apetitos y tendencias psicológicas que conocemos, ya en la cotidiana experiencia, se concibe monísticamente bajo la forma de una única fuerza de mil modos expresada. Sin embargo, la libido está *prototípicamente* encarnada en algún apetito concreto—que desempeña la función de *parte* del universo psíquico—(80). El problema formalmente planteado por Freud ha sido precisamente la explicación de las relaciones entre el hambre sexual y otras formas fenomenológicas del apetito, que Freud trata de resolver por la teoría de la *sublimación*. Pero siempre se reitera la desazonadora duda que Aristóteles sintió ante la teoría de Tales de Mileto: ¿cómo una parte determinada es precisamente la que define al todo? Recíprocamente, ¿cómo el todo puede venir encarnado en una parte prototípica? Se trata de una desazón formal antes que material producida por la fricción de las categorías finitistas—montadas sobre

(80) En su *Psicología de las Masas*, cap IV, Freud expone el problema semántico encerrado en la palabra “amor”, como término muy amplio, aunque perfectamente coherente en sus múltiples acepciones. Pero “el nódulo el prototipo, en nuestra terminología) de lo que nosotros llamamos amor—dice—se halla constituido naturalmente por lo que, en general, se designa por tal palabra y es cantado por los poetas, esto es, por el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual”.

el axioma de desigualdad—con la estructura metafinitas, que no por ello desmerecen, sino que, una y otra vez dirigen, más o menos confusamente intuídas en su pureza formal, la mayor parte de las concepciones del *Espíritu*, de la *Persona*, de la *Vida*.

En segundo lugar ofrece un gran interés y actualidad para nuestro propósito la teoría de Dilthey sobre la estructura de la Vida, de inspiración notoriamente metafinita. En sus *Ideas acerca de una Psicología descriptiva y analítica* (81), señala Dilthey, como tercera propiedad fundamental de la estructura interna de la vida psíquica, el hecho de que sus miembros se hallen enlazados entre sí, de suerte que uno no se sigue del otro, según la ley de la causalidad que impera en la naturaleza del mundo exterior—la ley de la igualdad cualitativa y cuantitativa entre causa y efecto. En las representaciones—dice—no existe ninguna razón suficiente para que desemboquen en sentimientos. Podríamos concebir un ser puramente representativo que, en medio del alboroto de una batalla, fuera un espectador indiferente y abúlico de su propia destrucción. Tampoco en los sentimientos reside ninguna razón suficiente para transformarse en procesos volitivos. Podríamos figurarnos que ese mismo ser acompañara a la lucha en torno suyo con sentimientos de terror y horror sin que, sin embargo, surgieran de estos sentimientos movimientos de defensa. La conexión entre estas partes heterogéneas, no derivables unas de otras, es *sui generis*. He aquí cómo la explica en otra obra famosa, la *Imaginación del poeta*: "Pues, precisamente, en la intrincación de estos aspectos del alma consiste la vida; no podríamos decir qué procesos quedarían en el representar si nos imaginásemos eliminada la participación del sentimiento en el interés y la atención; tampoco podemos decir si la aportación que se nos ofrece en el proceso afectivo, tomada en sí misma, consistiría únicamente en grados de agrado y pena" (82).

Con mayor precisión formula Spranger esta misma doctrina mediante una expresión literalmente metafinita: "La hipótesis metódica que estableceremos puede, pues, ser expersada de la siguiente manera: *en todo acto total que preste sentido están contenidas simultáneamente todas las formas fundamentales de actos de la misma clase; en todo acto espiritual actúa la totalidad del espíritu*" (83).

La Psicología de la forma ha favorecido el empleo de las categorías metafinitas. Para no ser farragoso, me limitaré a aducir la

(81) Cap. V, II.

(82) Sección II, cap. 2, § 4. De Dilthey—que siguió en esto la tradición de Hegel—procede una concepción del *Sistema* filosófico, inspirada en el modelo del organismo biológico, que es claramente metafinitista. "En cada sistema filosófico, partes diferentes se hallan condicionadas por su relación recíproca y con el Todo". (*Teoría de las concepciones del Mundo*. Trad. Imaz, pág. 104). Esta concepción del sistema ha sido popularizada entre nosotros por Ortega y Gasset.

(83) *Formas de vida*, I, 3. Trad. esp. de Ramón de la Serna. Madrid, Revista de Occidente, 1948, pág. 55.

conocida definición que de *estructura* propone R. Meili, y que puede considerarse, hasta cierto punto, como la cifra del concepto de *estructura* propia de la Psicología de la forma. Ciertamente, la *Gestalt* no es, por sí misma, una estructura metafinita. No es preciso encarecer que el concepto de estructura de Meili es rigurosamente metafinito: "Estructura—dice—es una reunión de varias partes en las cuales el significado de cada una de ellas está determinada simultáneamente por las otras y por el total" (84).

En fin, podrían citarse descripciones de Bergsón, en *Materia y Memoria*, intuiciones de Scheler sobre la *compenetración* de las vivencias en el Yo—que no lo afectan a la manera de una parte reclusa a su lugar temporal, sino presente en todo momento e influente en el Todo (85) y otros mil presentimientos de la naturaleza metafinita de la vida espiritual. Sirva como final esta idea contenida en el siguiente texto de Ortega y Gasset, en el que reacciona contra la que pudiera llamarse "mentalidad atomista y finitista" aplicada a la Psicología: "Influidos por una Psicología ya anticuada, queremos cegarnos ante el hecho palmario de que, en la realidad psíquica, el pasado no muere, sino que persiste formando *parte* de nuestro hoy. Y no sólo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que *todo* él íntegramente colabora en nuestro *ser actual*, como en el fin de una melodía actúa su comienzo, inyectándolo de sentido peculiar" (86). Bergson había intuido ya, con evidencia luminosa, esta verdad: "... el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente, Todo entero, sin duda, nos sigue en todo instante..." (87).

## CONCLUSION

La organización metafinita de los contenidos intelectuales no sólo es una posibilidad dialéctica del entendimiento humano, sino también un camino frecuentemente transitado por los más ilustres pensadores de todos los tiempos.

Esta es la tesis que, si no me equivoco, puede inferirse correctamente de los párrafos precedentes. Ella nos ha permitido de hecho—y con esto ha rendido su primer resultado positivo como instrumento analítico de la Historia de las Ideas—encontrar profun-

(84) Richard Meili: *Psychologische Diagnostik*, Schaffhausen, 1037 página 32.

(85) "La vivencia pasada se halla presente en el yo mismo y en cuanto *operante* y está dada también en la intuición interna hasta el punto de que cualquier variación de una de estas vivencias cambiaría el *contenido total* de esa intuición en una dirección determinada. Me *hablan* desde todos los puntos de mi vida y *motivan* cada una de mis vivencias posteriores con una influencia unitariamente vivida" (*Ética*, trad. esp. de H. Rodríguez Sanz, tomo II, sec sexta, cap. I, f).

(86) *El "Quijote" en la escuela*, op. cit., tomo II, pág. 301.

(87) *L'Evolution Créatrice*. Paris, Alcan, 17.ª ed., pág. 5.

das semejanzas entre doctrinas que, aparentemente, estaban muy alejadas o bien por el tiempo en que fueron pensadas, o bien por los contenidos sobre los que fueron construidas (88).

Creo, en efecto, haber demostrado, por lo menos, que los procesos metafinitos, en medio de las variaciones y modulaciones circunstanciales que admiten, constituyen una *forma mentis* hasta cierto punto automática, rigurosa y categorial, en la que el entendimiento humano recae una y otra vez en virtud de internos y consustanciales mecanismos dialécticos (89).

Queda por estudiar el problema acaso más importante, a saber, la consideración de las estructuras metafinitas, no ya como *formae mentis*, sino como *formae entis*. Pero sobre esta cuestión no me ha sido posible concluir nada definitivo. Doctores tiene la Metafísica que sabrán resolver.

(88) Acaso sean las estructuras espirituales, psicológicas y sociológicas las que más se presten a la recepción de las categorías metafinitas. Quizá a la concepción metafinita del ser físico podrían todavía oponérsele las objeciones que Aristóteles levanta contra Anaxágoras (*Física*, lib. I, cap. IV). Sin embargo, no puede negarse la presencia más o menos disimulada de los mecanismos metafinitos en el pensamiento físico. Cuando Faraday piensa que decir que un punto existe una carga eléctrica equivale a decir que en todo el espacio hay una deformación del éter—deformación que es máxima en las proximidades del centro de dicha carga—está empleando categorías metafinitas.

(89) En mi libro inédito "El concepto de unidad en Biología" he aplicado metódicamente la estructura metafinita formal a los procesos biológicos, obteniendo, entre otros resultados, una sistematización rigurosa de las propiedades del ser vivo. El *crecimiento* se reduce a la ley: "El Todo tiende a hacerse idéntico a las partes" (admitiendo, con Rauber, que "el huevo es el todo en su estado juvenil"). La *generación* se reduce a la ley: "cada parte tiende a reproducir el todo". La *organización* se reduce a la ley: "cada parte tiende a identificarse con las demás". Estas tres leyes funcionan conjuntamente complementándose y rectificándose en un rico sistema de conceptos del que no puedo dar idea en este estudio.