

ALFRED N. WHITEHEAD

1929

PROCESO Y REALIDAD

Traducción de
J. ROVIRA ARMENGOL



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES
COLONIA 1066
MONTEVIDEO

1956

Título original inglés:
Process and Reality

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1956

PRINTED IN ARGENTINA

Acabado de imprimir este libro el 5 de junio de 1956

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

OBSERVACIÓN DEL TRADUCTOR

Sin que pretendamos haber acertado en la solución de los difíciles problemas que la traducción de esta obra plantea, tenemos que llamar la atención del lector sobre algunos puntos que sin duda le causarán extrañeza. Esta obra de Whitehead, como casi todas las de este pensador, difícilmente puede traducirse si no es a base de una literalidad que en otros autores no sería recomendable; de lo contrario habría que hacer una traducción "explicada", con todos los riesgos que entrañaría para el lector una versión de esa índole. En esta tarea nos hemos guiado por una norma: que no es lícito atribuir al autor formas de expresión que él mismo desecha deliberadamente. Esto hacía inevitable el empleo de neologismos, como el propio autor los emplea en su idioma, lo cual no significa —insistiendo en lo que decíamos al principio— que tengamos la pretensión de haber acertado en el hallazgo de neologismos castellanos correspondientes a los introducidos por el autor en su idioma: simplemente, hemos considerado que los términos que el autor emplea deliberadamente como neologismos, habían de ser traducidos por otros neologismos equivalentes, aun con el riesgo de hacerlo en un idioma que no se presta tan fácilmente como el inglés a semejantes innovaciones. Tampoco pretendemos que algunas traducciones que nosotros hemos adoptado con un criterio tal vez excesivamente literal, sean realmente indispensables; por ejemplo: el término "entidad actual" habría podido traducirse muy bien por "ente real", y en general por "real" y todos sus derivados lo que el autor —y el uso corriente de la lengua inglesa— denomina "actual"; pero, sobre que el término "actual" tiene su tradición en la terminología filosófica castellana, toda la obra gira en derredor de la oposición entre "actual" y "potencial", oposición que nos ha parecido tanto más obligado

ÍNDICE

	Pág.
Prefacio	9
<i>Primera parte</i>	
EL ESQUEMA ESPECULATIVO	
CAPÍTULO	
Sumario	15
I. Filosofía especulativa	17
II. El esquema categorial	36
III. Algunas nociones derivativas	53
<i>Segunda parte</i>	
DISCUSIONES Y APLICACIONES	
Sumario	61
I. Hecho y forma	67
II. El continuo extenso	95
III. El orden de la naturaleza	122
IV. Los organismos y el ambiente	157
V. Locke y Hume	183
VI. De Descartes a Kant	200
VII. El principio subjetivista	217
VIII. Referencia simbólica	232
IX. Las proposiciones	253
X. Proceso	284
<i>Tercera parte</i>	
TEORÍA DE LA PREHENSIÓN	
Sumario	295
I. La teoría de los sentires	299
II. Los sentires primarios	322

CAPÍTULO	Pág.
III. La transmisión de sentires	332
IV. Proposiciones y sentires	347
V. Las fases superiores de la experiencia	359

Cuarta parte
LA TEORÍA DE LA EXTENSIÓN

Sumario	379
I. División coordinada	383
II. Conexión extensa	396
III. <i>Loci</i> llanos	407
IV. Tensiones	418
V. Medición	434

Quinta parte
INTERPRETACIÓN FINAL

Sumario	451
I. Los opuestos ideales	453
II. Dios y el mundo	459

ALGUNAS OTRAS OBRAS
PUBLICADAS EN LA
BIBLIOTECA FILOSÓFICA

VÍCTOR BROCHARD
Los escépticos griegos

FRANCISCO ROMERO
Teoría del hombre

RISIERI FRONDIZI
Substancia y función en el problema

MANUEL G. MORENTE
Lecciones preliminares de filosofía

FRIEDRICH JODL
Historia de la filosofía moderna

RODOLFO MONDOLFO
Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento

RODOLFO MONDOLFO
El pensamiento antiguo

CHARLES RENOUVIER
Bosquejo de una clasificación de los filósofos

FRANCISCO ROMERO
Estudios de historia de las ideas

CARLOS VAZ FERREIRA
Sobre feminismo

CARLOS VAZ FERREIRA
Lógica viva

DAVID HUME
Investigación sobre la moral

DE PRÓXIMA APARICIÓN:

EMMANUEL KANT
Crítica del juicio

JOHANN GOTTFRIED HERDER
Filosofía de la historia de la humanidad

NICOLAI HARTMANN
Metafísica del conocimiento

EDITORIAL LOSADA,
ALSINA 1131 BUENOS AIRES

respetar en la traducción cuanto que el autor da otro matiz a la familia de 'real', como demuestra el propio título de la obra. Ninguna de las veces que en nuestra traducción aparece la palabra "actual" —o sus derivados—, la empleamos en su acepción corriente en castellano; cuando la última acepción es la que figura en algún pasaje, la traducimos por "presente".

P R E F A C I O

Estas conferencias se apoyan en un retorno a aquella fase del pensamiento filosófico que empezó con Descartes y terminó en Hume. El esquema filosófico que tratan de explicar se denomina "Filosofía del organismo". No hemos expuesto ninguna doctrina que no pueda citar en su defensa alguna aserción explícita de un filósofo de ese grupo de pensadores, o de uno de los dos fundadores de todo el pensamiento occidental, Platón y Aristóteles. Pero la filosofía del organismo está en condiciones de poner de relieve precisamente aquellos elementos de las obras de esos maestros que fueron dejados a un lado por los sistematizadores subsiguientes. El autor que más cabalmente anticipó las principales posiciones de la filosofía del organismo es John Locke en su "Essay", especialmente en sus últimos libros¹.

Las conferencias están divididas en cinco partes. En la primera se explica el método, y se expone sumariamente el esquema de ideas cuyos términos servirán de marco a la cosmología.

En la segunda parte se intenta demostrar que este esquema es adecuado para la interpretación de las ideas y problemas que forman la compleja textura del pensamiento civilizado. Si se prescinde de esta investigación es prácticamente ininteligible la aserción sumaria de la Primera parte. Así, la Segunda parte da en seguida significado a las frases verbales del esquema por el uso que de ellas hace en el examen, y muestra la capacidad del esquema para poner en consistente relación recíproca relación los diversos elementos de nuestra experiencia. Para obtener una explicación razonablemente completa

¹ Cfr. *An Essay Concerning Human Understanding*, libro IV, cap. VI, secc. 11.

de la experiencia humana considerada en relación con los problemas filosóficos que se plantean naturalmente, se ha examinado el grupo de filósofos y científicos perteneciente a los siglos XVII y XVIII, especialmente Descartes, Newton, Locke, Hume y Kant. Cualquiera de esos autores es unilateral en su modo de presentar el fundamento de la experiencia; pero en conjunto dan una presentación general que domina al desarrollo de la filosofía subsiguiente. Cuando yo empecé la investigación, calculaba que me ocuparía de exponer mis divergencias respecto de cada uno de los miembros de ese grupo. Pero un examen cuidadoso de sus aserciones exactas reveló que la filosofía del organismo es principalmente un retorno a los modos de pensamiento prekantianos. Esos pensadores estaban desconcertados por las suposiciones incompatibles que servían de base a los modos de expresión por ellos heredados. En la medida en que ellos o sus sucesores trataron de ser rigidamente sistemáticos, se tendió a dejar a un lado precisamente aquellos elementos de su pensamiento en los cuales se basa la filosofía del organismo. Hemos intentado poner de relieve los puntos exactos de acuerdo y de desacuerdo.

En la Segunda parte, los exámenes del pensamiento moderno se han limitado a las nociones más generales de física y biología, prescindiendo cuidadosamente de todo detalle. Asimismo, uno de los motivos de una cosmología completa tiene que ser la construcción de un sistema de ideas que ponga en relación los intereses estéticos, morales y religiosos con las concepciones del mundo que tienen sus orígenes en la ciencia natural.

En las partes tercera y cuarta se desarrolla el esquema cosmológico en función de sus propias nociones categoriales, y sin tener mucho en cuenta los demás sistemas de pensamiento. Por ejemplo: en la Segunda parte hay un capítulo sobre el "Continuo extenso" que se ocupa ampliamente de las nociones de Descartes y Newton comparadas con el modo en que la filosofía orgánica tiene que interpretar este aspecto del mundo; en cambio, en la Cuarta parte, esta cuestión se trata desde el punto de vista que atiende a desarrollar el método detallado en que la filosofía del organismo sienta la teoría de este problema. Entiéndase bien que el tema de estas conferencias no es un estudio aparte de diversos problemas filosóficos tradicionales que adquieren urgencia en ciertos sistemas tradicionales de pensamiento. El propósito de estas conferencias es formular un esquema condensado de ideas cosmológicas, desarrollar su significado por confrontación con los diversos temas de la experiencia y,

por último, elaborar una adecuada cosmología en términos de la cual todos los temas particulares encuentren sus interconexiones. Así, pues, la unidad de tratamiento debe buscarse en el gradual desarrollo del esquema en significado y relevancia, no en el tratamiento sucesivo de cada uno de los temas. Por ejemplo, aludimos una y más veces a las doctrinas del tiempo, del espacio, de la percepción y de la causalidad, a medida que se desarrolla la cosmología. Cada vez que se presentan, esos temas arrojan nueva luz sobre el esquema, o reciben alguna nueva elucidación. Al final, para que la empresa pudiera considerarse lograda, no debería haber un solo problema de espacio-tiempo, epistemología o causalidad que hubiese quedado sin examinar. El esquema tendría que haber desarrollado todas aquellas nociones genéricas adecuadas para la expresión de cualquier posible interconexión de cosas.

Entre las escuelas de pensamiento contemporáneas, es notorio lo que debo a los realistas ingleses y norteamericanos. En este aspecto debo hacer especial mención del Profesor T. P. Nunn, de la Universidad de Londres. Sus anticipaciones (en los "Proceedings of the Aristotelian Society") de algunas de las doctrinas del realismo reciente, no parecen ser suficientemente bien conocidas.

He contraído también grandes deudas con Bergson, William James y John Dewey. Una de mis preocupaciones fué el exonerar a su tipo de pensamiento de la acusación de antiintelectualismo que con razón o sin ella se le asoció. Por último, aunque en el cuerpo principal de la obra estoy en franco desacuerdo con Bradley, el resultado final no es tan diferente a pesar de todo. En particular debo mucho al capítulo sobre la naturaleza de la experiencia que figura en sus "Essays on Truth and Reality". Su insistencia en el "sentimiento" está muy en consonancia con mis propias conclusiones. Toda esta posición metafísica es un repudio implícito de la doctrina de la "actualidad vacua".

La Quinta parte se ocupa de la interpretación final de modo último en que debe concebirse el problema cosmológico. Responde a la pregunta: ¿En qué va a parar todo? En esta parte, la aproximación a Bradley es evidente. En realidad, si esta cosmología se juzga como lograda, resulta natural en este punto el preguntar si el tipo de pensamiento implicado no es una transformación de algunas de las doctrinas principales del idealismo absoluto sobre una base realista.

El mejor modo de entender estas conferencias consiste en anotar

la siguiente lista de hábitos de pensamiento dominantes que repudiamos en lo que concierne a su influencia en la filosofía:

- 1° La desconfianza hacia la filosofía especulativa,
- 2° La confianza en el lenguaje como medio adecuado de expresar proposiciones,
- 3° El modo de pensamiento filosófico que implica a la psicología de la facultad y es implicado por ella,
- 4° La forma de expresión sujeto-predicado,
- 5° La doctrina sensacionalista de la percepción,
- 6° La doctrina de la actualidad vacua,
- 7° La doctrina kantiana del mundo objetivo como construcción teórica a base de la experiencia puramente subjetiva,
- 8° Las deducciones arbitrarias en argumentos "ex absurdo",
- 9° La creencia en que las inconsistencias lógicas pueden indicar algo más que algunos errores antecedentes.

A causa de la fácil aceptación de algunos o todos de estos nueve mitos y procedimientos falaces, gran parte de la filosofía del siglo XIX se priva a sí misma de tener interés para los hechos irreductibles ordinarios de la vida cotidiana.

La doctrina positiva de estas conferencias se ocupa de la formación, existencia y relaciones de las "entidades actuales". Una "entidad actual" es una RES VERA en el sentido cartesiano del término; 2) es una "substancia" cartesiana, no una "substancia primaria" aristotélica. Pero Descartes conservó en su doctrina metafísica el predominio aristotélico de la categoría de "cualidad" por encima de la de "relación". En estas conferencias, "relación" domina por encima de "cualidad". Toda relación se funda en una relación de actualidades, y esa relación se ocupa totalmente de la apropiación de lo muerto por lo viviente —es decir: de la "inmortalidad objetiva", de suerte que lo despojado de su propia inmediatez se concierte en componente real en otras inmediateces vivientes de devenir. Esta es la doctrina de que el avance creador del mundo es el devenir, el perecer y las inmortalidades objetivas de aquellas cosas que conjuntamente constituyen los HECHOS IRREDUCTIBLES.

La historia de la filosofía revela dos cosmologías que en diferentes períodos dominaron el pensamiento europeo: el TIMEO de Pla-

² Debo mi comprensión de este elemento del pensamiento de Descartes al profesor Gilson de la Sorbona. Creo que él fué el primero que insistió en su importancia. Desde luego, no lo hago responsable del uso que de esta noción se hace en estas conferencias.

tón, 3) y la cosmología del siglo XVIII, cuyos principales autores son Galileo, Descartes, Newton y Locke. Al intentar una empresa de la misma índole, es prudente seguir la guía de que tal vez la verdadera solución consiste en una fusión de los dos esquemas anteriores, con las modificaciones requeridas por la coherencia y por el progreso del conocimiento. La cosmología expuesta en estas conferencias se ha formado de acuerdo con esta confianza en el valor positivo de la tradición filosófica. Una prueba de éxito es el acierto en hacer entrar la variedad de la experiencia dentro de los límites de un solo esquema de ideas. La tentativa de satisfacer estas condiciones se ilustra comparando los caps. III, VII y X de la Segunda parte (titulados respectivamente "El orden de la naturaleza", "El principio subjetivista" y "Proceso") con los caps. V de la Tercera parte (titulado "Las fases superiores de la experiencia"), con el V de la Cuarta parte (titulado "Medición") y con el II de la Quinta parte (titulado "Dios y el mundo"). Se reconocerá que estos capítulos son el resultado legítimo del esquema único de ideas expuesto en el cap. II de la Primera parte.

He tratado de comprimir en estas conferencias el material proveniente de años de meditación. Al hacer públicos estos resultados, cuatro fuertes impresiones dominan en mi espíritu: Primera, que el movimiento de crítica histórica y filosófica de cuestiones aisladas, que en conjunto predominó durante los dos últimos siglos, ha cumplido ya su misión y requiere ser reemplazado por un más sostenido esfuerzo de pensamiento constructivo. Segunda, que el verdadero método de la construcción filosófica es formar un esquema de ideas, el mejor que se pueda, y explorar inflexiblemente la experiencia ateniéndose a los términos de este esquema. Tercera, que todo pensamiento constructivo está dominado en los diversos temas especiales de interés científico por algún esquema de esta índole, no confesado, pero no por eso menos influyente en la guía de la imaginación. La importancia de la filosofía estriba en su esfuerzo perseverante para explicitar esos esquemas de suerte que se facilite su crítica y puedan mejorarse.

Queda la reflexión final: cuán superficiales y endebles son los esfuerzos para sondar las profundidades de la naturaleza de las

³ Lamento que el Comentario on Plato's Timaeus del profesor A. E. Taylor no se publicara hasta que esta obra estaba ya preparada para la impresión. Así, con la excepción de una sola pequeña referencia, no pude aprovecharlo. Es mucho lo que debo a otras obras del profesor Taylor.

cosas. En el examen filosófico, el más leve asomo de certidumbre dogmática relativo a la finalidad de la aserción, es prueba de necedad.

Para la expansión de estas conferencias hasta las dimensiones de la presente obra, me fueron de suma utilidad las dificultades críticas sugeridas por quienes asistieron a mis clases de Harvard. Asimismo, esta obra no se habría escrito nunca sin los constantes alientos y consejos que recibí de mi esposa.

A. N. W.

Universidad de Harvard, enero de 1929.

PRIMERA PARTE

EL ESQUEMA ESPECULATIVO

SUMARIO

CAPÍTULO I. — FILOSOFÍA ESPECULATIVA

SECCIÓN

- I. Filosofía especulativa; sistema coherente, lógico, necesario de ideas; interpretación de la experiencia.
- II. Defectos de intelección y de lenguaje; condiciones para la observación; empirismo rígido, imaginación, generalización; coherencia e incoherencia; creatividad, lo último.
- III. Racionalismo y dogmatismo; el esquema como molde, proposiciones verdaderas y falsas, utilidad del molde; la aventura experimental.
- IV. Filosofía y ciencia, grados de generalidad; influencia dogmática de las matemáticas; progreso de la filosofía.
- V. Defectos de lenguaje; las proposiciones y su fondo; presuposición metafísica; confianza excesiva en el lenguaje; la metafísica y la práctica: la metafísica y la expresión lingüística.
- VI. Filosofía especulativa y ambición excesiva; ambición excesiva, dogmatismo y progreso; interpretación y metafísica; los elementos superiores de la experiencia, subjetividad y corrección metafísica; la moralidad, la religión, y la ciencia enlazadas por la filosofía; contraste entre la religión y la ciencia: conclusión.

CAPÍTULO II. — EL ESQUEMA CATEGORIAL

SECCIÓN

- I. Cuatro nociones: entidad actual, prehensión, nexa, principio ontológico; Descartes y Locke: la filosofía explica la abstracción, no la concretez.
- II. Los cuatro conjuntos de categorías; la categoría de lo último; conjunción y disjunción; creatividad, el principio de la novedad, el avance creador; conjuntidad, concrescencia; ocho categorías de existencia; veintisiete categorías de existencia; veintisiete categorías de explicación.

- III. Nuevas obligaciones categoriales.
- IV. Notas preliminares; la abstracción completa se contradice a sí misma; principios de inquietud y relatividad; las entidades actuales nunca cambian; pérdida de ocasiones e inmortalidad objetiva de las mismas; causación final y causación eficiente: multiplicidades; sustancia.

CAPÍTULO III. — ALGUNAS NOCIONES DERIVATIVAS

SECCIÓN

- I. Naturaleza primordial de Dios; pertinencia, la divina ordenación; naturaleza consecuente de Dios; la creatividad y su adquisición de carácter; criaturas, inmortalidad objetiva, apetición, novedad, pertinencia; apetición y espiritualidad, prehensiones conceptuales, prehensiones puras e impuras; sinónimos y analogías: prehensión conceptual, apetición, intuición, objetivo físico, visión, contemplación.
- II. Orden social, característica definidora, forma substancial; orden personal, herencia serial, objeto duradero; sociedades corpusculares.
- III. Noción clásica del tiempo, serialidad única; continuidad del devenir, devenir de la continuidad, Zenón; atomismo y continuidad; teorías corpuscular y ondulatoria de la luz.
- IV. La consciencia, el pensamiento y la percepción sensorial son elementos inesenciales en un caso de experiencia.

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

Sección I

Este curso de conferencias está concebido como un ensayo de filosofía especulativa. Su primera tarea tiene que ser la definición de "filosofía especulativa" y defenderla como método productivo de conocimiento importante.

Filosofía especulativa es la empresa de forjar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario, de acuerdo con el cual pueda interpretarse cualquier elemento de nuestra experiencia. Por esta noción de "interpretación" entiendo que cualquier cosa de que tengamos consciencia porque la gozamos, percibamos, queramos o pensemos, deberá tener el carácter de caso particular del esquema general. Así, el esquema filosófico debe ser coherente, lógico, y, con respecto a su interpretación, aplicable y adecuado. Aquí, "aplicable" significa que algunos casos de la experiencia son de esta suerte interpretables, y "adecuado" que no hay casos que no sean susceptibles de semejante interpretación.

"Coherencia", tal como aquí se emplea, significa que las ideas fundamentales de acuerdo con las cuales se desarrolla el esquema, se presuponen mutuamente, de suerte que aisladas carecen de significado. Este requisito no significa que sean definibles en términos de reciprocidad; significa que lo indefinible en una de esas nociones no puede entenderse aparte de su interés para las demás nociones. El ideal de la filosofía especulativa es que sus nociones fundamentales no parezcan susceptibles de comprenderse unas sin las otras. En otras palabras: se presupone que no hay entidad que pueda

concebirse haciendo por completo abstracción del sistema del universo, y que es de incumbencia de la filosofía especulativa el hacer patente esta verdad. Este carácter es su coherencia.

El término "lógico" tiene su significado ordinario que implica la consistencia "lógica", o falta de contradicción, la definición de construcciones en términos lógicos, la ejemplificación de nociones lógicas generales en instancias específicas, y los principios de inferencia. Obsérvese que las nociones lógicas mismas tienen que hallar su sitio en el esquema de las nociones filosóficas.

Adviértase también que este ideal de la filosofía especulativa tiene su lado racional y su lado empírico. El lado racional se expresa con los términos "coherente" y "lógico". El empírico, con los términos "aplicable" y "adecuado". Mas ambos lados se unen disipando una ambigüedad que subsistía en la anterior explicación del término "adecuado". La adecuación del esquema a cada caso no significa la adecuación a los casos que hayan podido considerarse. Significa que la textura de la experiencia observada, en cuanto ilustra al esquema filosófico, es tal que toda experiencia relacionada tiene que exhibir la misma textura. De esta suerte el esquema filosófico debiera ser "necesario" en el sentido de que llevara en sí su propia garantía de universalidad a través de toda experiencia, a condición de que nos limitemos a lo que se comunica como realidad inmediata. Pero lo que no se comunica así, es incognoscible, y lo incognoscible es desconocido¹ y así puede bastar esta universalidad definida por "comunicación".

Esta doctrina de la necesidad en la universalidad significa que en el universo hay una esencia que prohíbe relaciones más allá de sí misma, considerándolas violaciones de su racionalidad. La filosofía especulativa busca esa esencia.

Sección II

Los filósofos no pueden abrigar nunca la esperanza de llegar a formular finalmente estos principios metafísicos primeros. La debilidad de la intelección y las deficiencias del lenguaje se oponen inexorablemente a ello. Las palabras y frases deben extenderse hasta una ge-

¹ Esta doctrina es una paradoja. Los filósofos "cautos" pretenden definirla, adoptando una apariencia de falsa modestia.

neralidad ajena a su uso ordinario, y aunque esos elementos del lenguaje se establezcan en forma de términos técnicos, subsisten metáforas que reclaman un salto de la imaginación.

No hay ningún principio primero que sea incognoscible en sí, que no pueda ser captado por un destello de intelección. Mas dejando a un lado las dificultades del lenguaje, la deficiencia de la penetración imaginativa impide el progreso en cualquier forma que no sea una aproximación asintótica a un esquema de principios definibles solamente en términos del ideal a que debieran satisfacer.

La dificultad estriba en el lado empírico de la filosofía. Nuestro dato es el mundo actual, incluyendo en él a nosotros mismos, y este mundo actual se expone a nuestra observación con el aspecto de tema de nuestra experiencia inmediata. La elucidación de la experiencia inmediata es la única justificación de cualquier pensamiento, y el punto de partida del pensamiento es la observación analítica de los componentes de esta experiencia. Mas no tenemos consciencia de ningún análisis completo nítido de la experiencia inmediata, en función de los diversos detalles que abarcan su nitidez. Solemos observar mediante el método de la diferencia. A veces vemos un elefante, a veces no. El resultado es que cuando un elefante está presente, lo notamos. La facilidad de la observación depende del hecho de que el objeto observado es importante cuando está presente, y a veces está ausente.

Los principios metafísicos primeros nunca pueden dejar de ejemplificarse. Nunca podremos captar el mundo real si nos permitimos liberarnos de ese imperio. De esta suerte, para el descubrimiento de la metafísica, fracasa el método de sujetar el pensamiento a la estricta sistematización de la discriminación detallada que se lograra ya por anterior observación. El fracaso del método del empirismo rígido no se limita a la metafísica. Se produce siempre que buscamos generalidades más amplias. En la ciencia natural, ese método rígido es el método inductivo de Bacon, método que, de haberse seguido consecuentemente, habría dejado a la ciencia donde la encontró. Lo que Bacon no mencionó fue el juego de una imaginación libre fiscalizada por los requisitos de la coherencia y la lógica. El verdadero método del descubrimiento es como el vuelo de un aeroplano. Despega del suelo de la observación particular; hace un vuelo por la delgada capa de aire de la generalización imaginativa, y aterriza de nuevo para reanudar la observación agudizada por la interpretación racional. La razón del éxito de este método de racionalización imaginativa es que,

aunque falle el método de la diferencia, factores que están constantemente presentes pueden observarse empero bajo la influencia del pensamiento imaginativo. Ese pensamiento proporciona las diferencias de que carece la observación directa. Hasta puede coquetear con la inconsecuencia, y de esta suerte arrojar luz sobre los elementos coherentes y persistentes de la experiencia comparándolos con lo que en la imaginación es inconciliable con ellos. El juicio negativo es la cumbre del espíritu. Pero es preciso atenerse rígidamente a las condiciones para el éxito de la construcción imaginativa. En primer lugar, esta construcción debe tener su origen en la generalización de factores discernidos en temas particulares del interés humano; por ejemplo: en la física, fisiología, psicología, estética, en las creencias éticas, en la sociología o en los lenguajes concebidos como depósitos de experiencia humana. De esta suerte se asegura el primer requisito: que de algún modo haya alguna aplicación importante. El éxito del experimento imaginativo debe comprobarse siempre mediante la aplicabilidad de sus resultados más allá del *locus* restringido donde se originó. A falta de semejante aplicación extendida, una generalización que parta de la física, por ejemplo, sigue siendo meramente una expresión alternativa de nociones aplicables a la física. La generalización filosófica parcialmente acertada que se derive de la física, encontrará aplicación en campos de experiencia que van más allá de la física. Ilustrará la observación en esos campos remotos, de suerte que como en un proceso de ilustración pueden discernirse principios generales que a falta de la generalización imaginativa están oscurecidos por su persistente ejemplificación.

Por consiguiente, el primer requisito es proceder por el método de generalización de suerte que haya seguramente alguna aplicación, y la prueba del éxito, grande o pequeño, es que pueda aplicarse más allá del origen inmediato. Dicho con otras palabras: que se haya logrado alguna visión sinóptica.

En esta descripción del método filosófico, el término "generalización filosófica" ha significado "utilización de nociones específicas que se aplican a un restringido grupo de hechos, para la adivinación de nociones genéricas que se apliquen a todos los hechos."

En su uso de este método, la ciencia natural ha dado muestras de una peregrina mezcla de racionalismo e irracionalismo. Su tono dominante de pensamiento fué ardientemente racionalista dentro de sus propios límites, y dogmáticamente irracional más allá de esos límites. En la práctica, semejante actitud tiende a convertirse en negación dog-

mática de que en el mundo haya factores no cabalmente expresables en términos de sus propias nociones primarias desprovistas de mayor generalización. Semejante negación es la autonegación del pensamiento.

La segunda condición para el éxito de la construcción imaginativa es la inflexible observancia de los dos ideales racionalistas: la coherencia y la perfección lógica.

La perfección lógica no requiere aquí una explicación detallada. Una muestra de su importancia la ofrece el papel de las matemáticas en el restringido campo de la ciencia natural. La historia de las matemáticas ofrece la generalización de nociones especiales observadas en casos particulares. En cualquier rama de las matemáticas, las nociones se presuponen entre sí. Es notable característica de la historia del pensamiento que ramas de las matemáticas desarrolladas bajo el impulso puramente imaginativo así fiscalizado, acabaran obteniendo una aplicación importante. Puede necesitarse tiempo. Las secciones cónicas tuvieron que aguardar mil ochocientos años. En los últimos años, la teoría de la probabilidad, la de los tensores, la teoría de los moldes son casos que ilustran este punto.

El requisito de la coherencia es la gran salvaguardia de la sanidad racionalista. Pero no siempre se admite la validez de su crítica. Si nos fijamos en las controversias filosóficas, encontraremos que los litigantes tienden a exigir coherencia de sus adversarios y a prescindir de ella por su parte. Se ha hecho observar que un sistema de filosofía nunca se refuta; sólo se le abandona. La razón es que las contradicciones lógicas, salvo como pasajeros deslices del espíritu —abundantes, bien que pasajeros—, son los más gratuitos de todos los errores, y suelen ser triviales. En consecuencia, una vez sometidos a crítica, los sistemas no presentan meras ilogicidades. De lo que adolecen es de inadecuación e incoherencia. Cuando no logran incluir en el ámbito del sistema algunos elementos notorios de la experiencia, salen del paso negando osadamente los hechos. Además, mientras un sistema filosófico conserva algún atractivo de novedad, goza de indulgencia plenaria para sus pecados de coherencia; mas no bien un sistema adquirió ortodoxia y se enseñó con autoridad, se le somete a severa crítica. Se encuentran intolerables sus negaciones e incoherencias, y se inicia la reacción.

Incoherencia es la desconexión arbitraria de los primeros principios. En la filosofía moderna, las dos clases de substancia de Descartes: la corpórea y la espiritual, son una muestra de incoherencia. En la filosofía de Descartes no hay razón alguna para que no haya un mundo unisubstancial solamente corpóreo, o un mundo unisubs-

tancial solamente espiritual. Según Descartes, un individuo substancial "no requiere sino a sí mismo para existir". De esta suerte, ese sistema convierte en virtud su incoherencia. Pero, por otra parte, los hechos parecen conectados; no así el sistema de Descartes, por ejemplo: en el tratamiento del problema cuerpo-espíritu. Es evidente que el sistema cartesiano dice algo verdadero; pero sus nociones son demasiado abstractas para penetrar en la naturaleza de las cosas.

El atractivo de la filosofía de Spinoza estriba en que modificó la posición de Descartes llevándola a mayor coherencia. Parte de una sola substancia, *causa sui*, y examina sus atributos esenciales y sus modos individualizados, a saber: las "*affectiones substantiae*". La falla del sistema es la introducción de "modos". Y, sin embargo, una multiplicidad de modos es requisito ineluctable para que el esquema pueda conservar algún interés directo para las diversas ocasiones del mundo de la experiencia.

La filosofía del organismo está muy estrechamente emparentada con el esquema del pensamiento de Spinoza; pero difiere de él por abandonar las formas de pensamiento sujeto-predicado por lo que afecta al postulado de que esa forma es encarnación directa de la más última caracterización del hecho. El resultado es que evite el concepto "substancia-cualidad", y que la descripción morfológica se sustituya por la descripción del proceso dinámico. Además, los "modos" de Spinoza pasan a ser ahora actualidades puras, de suerte que si bien su análisis acrecienta nuestra comprensión, no nos conduce al descubrimiento de ningún grado superior de realidad. La coherencia que el sistema trata de mantener, es el descubrimiento de que el proceso, o concrecencia, de cualquier entidad actual, incluye entre sus componentes a las demás entidades actuales. De esta suerte se explica la notoria solidaridad del mundo.

En toda teoría filosófica hay algo último que es actual en virtud de sus accidentes. Sólo entonces es susceptible de caracterización mediante sus encarnaciones accidentales, y fuera de esos accidentes carece de actualidad. En la filosofía del organismo, este algo último se denomina "creatividad", y Dios es su accidente primordial, no-temporal. En las filosofías monísticas, en el idealismo de Spinoza o absoluto, este algo último es Dios, que de modo equivalente se denomina también "El absoluto". En esos esquemas monistas se atribuye ilícitamente a lo último una realidad final, "eminente", más allá de la atribuída a cualquiera de sus accidentes. En esta posición general, la filosofía del organismo parece aproximarse más a algunos modos de

pensamiento hindúes o chinos que al pensamiento asiático occidental o al europeo. Una de las partes considera que lo último es el proceso; la otra, que lo es el hecho. Toda filosofía sufrirá a su vez un destronamiento; pero el haz de sistemas filosóficos expresa una diversidad de verdades generales sobre el universo que esperan ser coordinadas y que se asigne a cada una su correspondiente esfera de validez. Semejante progreso de coordinación se logra mediante el avance de la filosofía, y en este sentido ha habido en la filosofía un avance desde Platón. De acuerdo con esta estimación de las conquistas del racionalismo, el principal error de la filosofía es la exageración. El intento de generalizar es loable, pero se exagera al apreciar lo conquistado. Esta exageración tiene dos formas principales. Una de ellas es lo que en otro lugar² denominé "falacia de la concretez fuera de lugar". Esa falacia consiste en hacer caso omiso del grado de abstracción implícito en el hecho de que una entidad actual se considere meramente en la medida en que ejemplifica ciertas categorías de pensamiento. Hay aspectos de actualidades que se ignoran simplemente mientras se restringen el pensamiento a esas categorías. Así, el éxito de una filosofía debe medirse por su relativa evitación de esa falacia, cuando el pensamiento se restringe dentro de sus categorías.

Sección III

La otra forma de exageración consiste en una falsa estimación del procedimiento lógico con respecto a la certidumbre, y con respecto a las premisas. La filosofía fué asediada por la desgraciada noción de que su método tiene que indicar dogmáticamente premisas que sean cada una de ellas clara, distinta y cierta, y edificar sobre estas premisas un sistema de pensamiento deductivo.

Mas la expresión exacta de las generalidades finales es la meta del examen, no su origen. La filosofía se descarrió por el ejemplo de la matemática, y aun en la matemática la exposición de los principios lógicos últimos está rodeada de dificultades, hasta ahora insuperables³. La verificación de un esquema racionalista debe buscarse en su éxito general, no en la peculiar certidumbre o claridad inicial de sus primeros principios. En este orden de cosas es de observar el abuso del argumento *ex absurdo*; gran parte del raciocinio filosófico está

² Cfr. *La ciencia y el mundo moderno*, cap. III.

³ Cfr. *Principia Mathematica*, por BERTRAND RUSSELL y A. N. WHITEHEAD, vol. I, introducción, e introducción a la segunda edición. Esas disquisiciones introductorias son prácticamente de Russell, y las de la segunda edición lo son totalmente.

viciado por él. La única conclusión lógica que cabe sacar cuando una contradicción surge de una serie de razonamientos, es que por lo menos una de las premisas incluídas en la inferencia es falsa. Se supone temerariamente y sin mayor examen que es posible localizar inmediatamente la premisa defectuosa. En la matemática tal suposición se justifica a menudo, y eso es lo que descarrió a los filósofos. Pero a falta de un esquema categorial de entidades bien definido y que culmine en un sistema metafísico satisfactorio, toda premisa de un argumento filosófico resulta sospechosa.

La filosofía no recuperará su condición propia hasta que se le reconozca como objetivo propio la gradual elaboración de esquemas categoriales formulados definitivamente en cada fase del progreso. Puede haber esquemas opuestos, incompatibles entre sí; cada uno con sus propios méritos y sus propios defectos. La finalidad de la investigación será entonces el conciliar esas diferencias. Las categorías metafísicas no son aserciones dogmáticas de lo evidente; son formulaciones por vía de ensayo de las generalidades últimas.

Si consideramos todo sistema de categorías filosóficas como una aserción compleja y le aplicamos la alternativa del lógico: verdadero o falso, la contestación tiene que ser que el esquema es falso. La misma respuesta tiene que darse a una cuestión análoga respecto a los principios formulados que existan en cualquier ciencia.

El esquema es verdadero con no-formuladas salvedades, excepciones, limitaciones e interpretaciones nuevas en términos de nociones más generales. Todavía no sabemos cómo pueda amoldarse el esquema a una verdad lógica. Pero el esquema es un molde del cual pueden derivarse proposiciones verdaderas aplicables a circunstancias particulares. Por ahora sólo podemos confiar en el adiestramiento de nuestros instintos para la discriminación de las circunstancias con respecto a las cuales es válido el esquema.

La utilidad de semejante molde está en poder razonar desde él audazmente y con rígida lógica. En consecuencia, el esquema debe formularse con la máxima precisión y determinación para que permita semejante argumentación. La conclusión del argumento debería confrontarse luego con las circunstancias a que tenga que aplicarse.

La ventaja primaria así obtenida es que la experiencia no se interroga con la entorpecedora represión del sentido común. La observación adquiere una penetración acrecentada a causa de la expectación provocada por la conclusión del argumento. El resultado de

tal procedimiento adopta una de estas tres formas: 1° la conclusión puede concordar con los hechos observados; 2° la conclusión puede ostentar una coincidencia general dentro de discrepancias de detalle; 3° la conclusión puede discrepar totalmente de los hechos.

En el primer caso, los hechos se conocen con mayor adecuación y se ha demostrado la aplicabilidad del sistema al mundo. En el segundo, se requieren a la vez críticas de la observación de los hechos y de los detalles del esquema. La historia del pensamiento muestra que en las reseñas de la observación de los hechos figuran errores de interpretación de los mismos, ofreciendo así dudas tanto la teoría como las nociones adquiridas con respecto a los hechos. En el tercer caso se requiere una reorganización fundamental de la teoría, ya sea limitándola a algún sector especial, ya sea haciendo total abandono de sus principales categorías de pensamiento.

Después de haberse echado las bases de una vida racional con un lenguaje culto, todo pensamiento productivo avanzó gracias a la intelección poética de los artistas o a la elaboración imaginativa de esquemas de pensamiento susceptibles de utilizarse como premisas lógicas. De un modo u otro, el progreso es siempre una trascendencia de lo evidente.

El racionalismo nunca se desprende de su condición de aventura experimental. Las influencias combinadas de la matemática y de la religión que tanto contribuyeron al resurgimiento de la filosofía, tuvieron también el desgraciado efecto de supeditarla a un dogmatismo estático. El racionalismo es una aventura en el esclarecimiento del pensamiento, esclarecimiento progresivo y nunca final. Pero es una aventura en la cual aun el éxito parcial tiene importancia.

Sección IV

El campo de una ciencia especial se limita a un solo género de hechos, en el sentido de que no se hacen asertos respecto a hechos que caigan fuera de ese género. La misma circunstancia de que una ciencia haya surgido naturalmente con respecto a una serie de hechos, garantiza que hechos de ese tipo tienen entre sí relaciones definidas que son muy notorias para toda la especie humana. La común evidencia de las cosas surge cuando su aprehensión explícita logra importancia inmediata para propósitos de supervivencia o de goce, es decir: para propósitos de "ser" y de "bienestar". Los elementos de

la experiencia humana particularizados de ese modo, son aquellos elementos para los cuales el lenguaje es abundante y, dentro de sus límites preciso. En consecuencia, las ciencias especiales tratan de temas que se prestan a una inspección fácil y que se expresan cómodamente por medio de palabras.

El estudio de la filosofía es un viaje hacia las generalidades más vastas. Por esta razón, en la infancia de la ciencia, cuando el esfuerzo principal se dedicaba al descubrimiento de las ideas más generales útilmente aplicables al asunto en cuestión, no se hacía una clara distinción entre la filosofía y la ciencia. Hasta hoy, una ciencia nueva con cualquier novedad substancial en sus nociones se considera de algún modo peculiarmente filosófica. En sus fases posteriores prescindiendo de transtornos ocasionales, la mayor parte de las ciencias aceptan sin discusión las nociones generales en términos de las cuales se desarrollan. El acento principal carga en el ajuste y verificación directa de aserciones más especiales. En esos períodos, los hombres de ciencia rechazan la filosofía; Newton, satisfecho con razón de sus principios físicos, negaba la metafísica.

La suerte de la física newtoniana nos advierte de que hay un desarrollo de los primeros principios científicos, y de que sus formas originales sólo pueden salvarse mediante interpretaciones de significado y limitaciones de su campo de aplicación, interpretaciones y limitaciones insospechadas durante el primer período en que se emplearon con éxito. En la historia de la cultura hay un capítulo dedicado a la formación de generalidades. En ese capítulo se ve que las generalidades más antiguas, como los cerros más antiguos, están gastadas, su altura ha disminuído, han sido aventajadas por rivales más jóvenes.

Una de las aspiraciones de la filosofía es, pues, poner a prueba las semiverdades que constituyen los principios científicos primeros. La sistematización del conocimiento no puede conducirse en compartimientos estancos. Todas las verdades generales se condicionan mutuamente, y los límites de su aplicación no pueden definirse adecuadamente fuera de su correlación en generalidades más amplias aun. La crítica de los principios tiene que adoptar principalmente la forma de determinar los significados propios que haya que asignar a las nociones fundamentales de las diversas ciencias, si esas nociones se consideran relativamente unas a otras con respecto a su condición. La determinación de esta condición requiere una generalidad que trascienda a todo asunto especial.

Si hemos de dar crédito a la tradición pitagórica, el nacimiento de la filosofía europea fué grandemente fomentado por el desarrollo de la matemática hasta convertirse en ciencia de generalidad abstracta. Mas en su desarrollo subsiguiente, el método de la filosofía fué viciado también por el ejemplo de la matemática. El método primario de la matemática es la deducción; el método primario de la filosofía es la generalización descriptiva. Bajo el influjo de la matemática, la deducción se insertó subrepticamente en la filosofía como un método regulador, en vez de ocupar un verdadero lugar como esencial modo de verificación cuando sea preciso comprobar el alcance de las generalidades. Esa concepción errónea del método filosófico obscureció el éxito realmente considerable de la filosofía en su tarea de proporcionar nociones genéricas que añadan lucidez a nuestra aprehensión de los hechos de experiencia. El hecho de que Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel hayan sido destronados, significa sencillamente que las ideas que esos pensadores introdujeron en la tradición filosófica deben interpretarse con limitaciones, adaptaciones e inversiones, tanto si éstas les eran desconocidas como si las repudiaban explícitamente. Una idea nueva introduce una alternativa nueva, y no es menor la deuda que contraemos con pensador cuando adoptamos la alternativa que él descartó. La filosofía nunca vuelve a su antigua posición después del embate de un gran filósofo.

Sección V

Toda ciencia tiene que idear sus propios instrumentos. La herramienta requerida por la filosofía es el lenguaje. De esta suerte, la filosofía proyecta de nuevo el lenguaje del mismo modo que en una ciencia física se proyectan de nuevo los instrumentos preexistentes. Es exactamente en este punto donde la apelación a los hechos resulta una operación difícil. Esta apelación no lo es meramente a la expresión de los hechos en los asertos verbales corrientes. La exactitud de semejantes sentencias es la principal cuestión que debe ventilarse. Es verdad que donde mejor se expresa al acuerdo general del género humano, respecto a hechos experimentados es en el lenguaje. Mas el lenguaje de la literatura fracasa precisamente ante la tarea de expresar en forma explícita las generalidades más vastas: las mismas generalidades que la metafísica trata de expresar.

Lo crítico es que toda proposición se refiere a un universo que ostenta algunos caracteres metafísicos sistemáticos generales. Prescindiendo de ese fondo, las entidades aparte que entran en la formación de la proposición, y la proposición en conjunto, carecen de carácter determinado. No se ha definido nada porque toda entidad definida requiere un universo sistemático que proporcione su condición requerida. Así, toda proposición que proponga un hecho, tiene que proponer en su análisis completo el carácter general del universo requerido para ese hecho. No hay hechos que se sostengan por sí mismos flotando en lo no-entidad. Esta doctrina de la imposibilidad de arrancar una proposición de su contexto sistemático en el mundo actual, es consecuencia directa de las explicaciones categoriales fundamentales cuarta y vigésima que nos proponemos desarrollar e ilustrar. Una proposición puede encerrar una verdad parcial porque sólo requiere cierto tipo de ambiente sistemático presupuesto en su significado. No se refiere al universo en todo su detalle.

Una aspiración práctica de la metafísica es el análisis exacto de proposiciones; no solamente de proposiciones metafísicas, sino de proposiciones totalmente corrientes como "Hoy tenemos asado en la comida" y "Sócrates es mortal". El género único de hechos que constituye el campo de alguna ciencia especial, requiere alguna presuposición metafísica con respecto al universo. Es una mera muestra de credulidad el aceptar frases verbales como aserciones adecuadas de proposiciones. La distinción entre frases verbales y proposiciones completas es una de las razones de que la rígida alternativa de los lógicos "verdadero o falso" sea de tan escaso interés para la búsqueda del conocimiento.

La excesiva confianza de las frases lingüísticas fué la razón bien conocida de que se viciara tanto de la filosofía y física entre los griegos y entre los pensadores medievales que continuaban las tradiciones griegas. Por ejemplo, John Stuart Mill escribe: "Ellos (los griegos) tenían grandes dificultades para distinguir entre cosas que su lenguaje confundía, o en asociar mentalmente cosas que éste distinguía; y difícilmente podían combinar los objetos de la naturaleza en cualesquiera clases que no fueran las que encontraban hechas en las expresiones de su propio país; o, por lo menos, no podían dejar de imaginar que esas clases eran naturales y todas las demás arbitrarias y artificiales. En consecuencia, las investigaciones científicas entre las escuelas griegas de especulación y sus continuadores en la Edad media, eran poco más que una mera criba y análisis de

las nociones unidas al lenguaje corriente. Pensaban que determinado el significado de las palabras podían familiarizarse con los hechos..."⁴ Mill cita a continuación un párrafo de Whewell⁵ que ilustra la misma debilidad del pensamiento griego.

Pero ni Mill ni Whewell persiguen hasta su fuente esta dificultad relativa al lenguaje. Ambos presuponen que el lenguaje enuncia proposiciones bien definidas. Eso es completamente inexacto. El lenguaje es totalmente indeterminado a causa del hecho de que todo acaecimiento presupone algún tipo sistemático de ambiente.

Por ejemplo, la palabra "Sócrates", relativa al filósofo, puede figurar en una oración como entidad que presuponga un fondo más exactamente definido que la palabra "Sócrates" con la misma referencia en otra oración. La palabra "mortal" ofrece una posibilidad análoga. Para tener un lenguaje preciso tendremos que aguardar hasta que poseamos un conocimiento metafísico completo.

El lenguaje técnico de la filosofía representa intentos de diversas escuelas de pensamiento para obtener expresión explícita de ideas generales presupuestas por los hechos de la experiencia. De donde se sigue que cualquier novedad en las doctrinas metafísicas disiente en alguna medida de las aserciones de hechos que cabe encontrar en la literatura filosófica corriente. La extensión del desacuerdo constituye la medida de la extensión de la divergencia metafísica. Por consiguiente, no es crítica válida de una escuela metafísica el señalar que sus doctrinas no se infieren de la expresión verbal de los hechos aceptada por otra escuela. Toda la discusión estriba en si las doctrinas en cuestión proporcionan una aproximación más exacta a proposiciones cabalmente expresadas.

La verdad misma no es sino cómo las naturalezas compuestas de las actualidades orgánicas del mundo obtienen adecuada representación en la naturaleza divina. Esas representaciones componen la "naturaleza consecuente" de Dios que en sus relaciones con el mundo en evolución evoluciona sin menoscabo de la eterna integridad de su primordial naturaleza conceptual. De esta suerte se mantiene el "principio ontológico" —puesto que no puede haber una verdad determinada que correlacione imparcialmente las experiencias parciales de varias entidades actuales, como no sea la única entidad actual a la cual referirse. La reacción del mundo temporal a la na-

⁴ Cfs. *Logic*, libro V, cap. III.

⁵ Cfs. *WHEWELL, History of the Inductive Science.*

turalidad de Dios se estudia luego en la Quinta parte, donde se la denomina con el término "la naturaleza consecuente de Dios".

Todo cuanto se encuentra en la "práctica" tiene que estar dentro de la jurisdicción de la descripción metafísica. Si la descripción deja de incluir la "práctica", la metafísica es inadecuada y requiere revisión. No puede haber una apelación a la práctica para completar la metafísica mientras nos contentemos con nuestras doctrinas metafísicas. La metafísica no es más que la descripción de las generalidades que se aplican a todos los detalles de la práctica.

Ningún sistema metafísico puede abrigar la esperanza de satisfacer enteramente estas pruebas pragmáticas. En el mejor de los casos, ese sistema seguirá siendo solamente una aproximación a las verdades generales que se buscan. En particular, no hay certidumbres axiomáticas formuladas de modo concreto de las cuales pueda partirse. Ni siquiera existe el lenguaje en que puedan formularse. El único procedimiento posible es partir de expresiones verbales que, tomándolas por sí mismas con la acepción corriente de sus palabras, son mal definidas y ambiguas. Éstas no son premisas a base de las cuales pueda razonarse inmediatamente, salvo elucidándolas mediante ulterior examen; son tentativas de formular principios generales que se ejemplificarán en la subsiguiente descripción de los hechos de experiencia. Esta elaboración subsiguiente elucidará los significados que haya que asignar a las palabras y frases empleadas. Esos significados no se prestan a una aprehensión exacta salvo a base de una aprehensión correspondientemente exacta del fondo metafísico que el universo les proporciona. Pero ningún lenguaje puede ser sino elíptico y requiere un salto de la imaginación para entender su significado pertinente para la experiencia inmediata. La posición de la metafísica en el desarrollo de la cultura no puede entenderse sin recordar que ningún aserto verbal es expresión adecuada de una proposición.

Un sistema metafísico establecido desde antiguo adquiere un falso aspecto de precisión adecuada a base del hecho de que sus palabras y frases hayan pasado a la literatura corriente. De esta suerte, las proposiciones expresadas en su lenguaje se correlacionan más fácilmente con nuestras fugaces intuiciones de la verdad metafísica. Si confiamos en esos asertos verbales y raciocinamos como si analizaran adecuadamente el significado, nos vemos envueltos en dificultades que toman la forma de negaciones de lo presupuesto en la práctica. Mas cuando se proponen como principios primeros, asumen un in-

merecido aspecto de sobria evidencia. Su defecto es que las proposiciones verdaderas que ellos expresan, pierden su carácter fundamental cuando se someten a expresión adecuada. Por ejemplo, consideremos el tipo de proposiciones tales como "La hierba es verde" y "La ballena es grande". Esta forma de aserción de sujeto-predicado parece tan simple, pues conduce directamente a un principio primero metafísico, y, sin embargo, en esos ejemplos esconde significados tan diversos y complejos.

Sección VI

Se ha objetado a la filosofía especulativa su exceso de ambición. Se admite que el racionalismo es el método mediante el cual se adelanta dentro de los límites de las ciencias especiales. Se sostiene, sin embargo, que este éxito limitado no debe servir de aliento para formular esquemas ambiciosos expresivos de la naturaleza general de las cosas.

Se ha pretendido justificar esa crítica alegando el mal resultado: se presenta al pensamiento europeo como sembrado de sistemas metafísicos abandonados y sin conciliar.

Semejante aserto imputa tácitamente a la filosofía la antigua prueba dogmática. El mismo criterio imputaría a la ciencia el mal resultado. El crédito que en la actualidad sigue teniendo la física del siglo XVII no es mayor que el de la filosofía cartesiana de ese siglo; sin embargo, dentro de ciertos límites, ambos sistemas expresan verdades importantes. Además, empezamos a entender las categorías más amplias que definen los límites de su correcta aplicación. Desde luego, en ese siglo estaban en auge las opiniones dogmáticas, de suerte que se habría formado un concepto erróneo de la validez tanto de las nociones físicas como de las cartesianas. La humanidad nunca sabe exactamente lo que persigue. Examinando la historia del pensamiento, y análogamente la de la práctica, encontramos que después de una idea se ensaya otra que defina sus limitaciones y trate de extraer su fondo de verdad. Fijándonos en el instinto de aversión intelectual requerido por cada época, hay mucho de verdad en la retórica frase de San Agustín *Securus judicat orbis terrarum*. Por lo menos, los hombres hacen lo que pueden por vía de sistematización, y algo logran en esta empresa. La verdadera prueba no es la de finalidad, sino la de progreso.

Pero la principal objeción, que data del siglo XVI y recibió su

expresión final desde Francis Bacon, es la inutilidad de la especulación filosófica. La posición adoptada por esa objeción es que deberíamos describir hechos positivos detallados, y sonsacar las leyes con una generalidad estrictamente limitada a la sistematización de esos detalles descritos. Se sostiene que la interpretación general nada tiene que ver con este procedimiento, y así todo sistema de interpretación general, verdadero o falso, permanece intrínsecamente estéril. Desgraciadamente para esa objeción, no hay hechos positivos escuetos, encerrados en sí mismos, susceptibles de entenderse prescindiendo de su interpretación como elementos de un sistema. Siempre que intentamos expresar el material de la experiencia inmediata, encontramos que su interpretación nos lleva más allá de ella, a sus contemporáneos, a su pasado, a su futuro y a los universales, a causa de su mismo carácter de universalidad, entrañan la potencialidad de otros hechos con tipos variables de determinación. En consecuencia, para entender el hecho escueto inmediato, es preciso interpretarlo como elemento de un mundo que tiene con él alguna relación sistemática. Cuando el pensamiento aparece en escena, encuentra las interpretaciones como realidades de la práctica. La filosofía no inicia las interpretaciones. Su búsqueda de un esquema racionalista es la búsqueda de una crítica más adecuada (de una justificación más adecuada) de las interpretaciones que inevitablemente empleamos. Nuestra experiencia habitual es una amalgama de fracaso y éxito en la empresa de interpretación. Si deseamos un testimonio de experiencia sin interpretar, tenemos que pedir a una piedra que registre su autobiografía. Toda relación científica en su registro de los "hechos" está atravesada de interpretación de parte a parte. La metodología de la interpretación racional es el producto de la intermitente vaguedad de la conciencia. Elementos que en algunas circunstancias brillan con inmediata nitidez, se retiran a una sombra penumbral en otras circunstancias y la negra obscuridad en otras ocasiones. Y, sin embargo, todas las ocasiones se proclaman a sí mismas actualidades dentro del fluir de un mundo sólido, que requiere unidad de interpretación.

La filosofía es la autocorrelación por la conciencia de su propio exceso inicial de subjetividad. Toda ocasión contribuye con algo a las circunstancias de su origen, y los elementos formativos adicionales ahondan su propia individualidad peculiar. La conciencia es solamente el último y más grande de esos elementos mediante los cuales

el carácter selectivo del individuo oscurece la totalidad externa de la cual proviene y a la cual encarna. A causa de su pura actualidad, un individuo actual de ese grado superior tiene intercambio con la totalidad de las cosas; pero alcanzó su individual profundidad de ser mediante un énfasis selectivo limitado a sus propios propósitos. La tarea de la filosofía es recuperar la totalidad por la selección. Vuelve a colocar en la experiencia racional lo que se sumergió en la experiencia sensitiva superior y quedó hundido más profundamente aun por las operaciones iniciales de la consciencia misma. La selectividad de la experiencia individual es moral en la medida en que se ajusta al equilibrio de importancia revelado en la visión racional; y, viceversa, la conversión de la intelección intelectual en fuerza emocional corrige la experiencia sensitiva en la dirección de la moralidad. La corrección está en proporción a la racionalidad de la intelección.

La moralidad de la perspectiva está inseparablemente enlazada con la generalidad de la perspectiva. La antítesis entre el bien general y el interés individual sólo puede suprimirse cuando el individuo es tal que su interés sea el bien general, ejemplificando así la pérdida de intensidades secundarias con el objeto de encontrarlas de nuevo con más bella composición en un más vasto panorama de interés.

La filosofía se libera de la mácula de ineficacia por sus relaciones íntimas con la religión y con la ciencia, natural y sociológica. Alcanza su principal importancia al fusionar a las dos: a la religión y a la ciencia, en un esquema racional de pensamiento. La religión debería enlazar la generalidad racional de la filosofía con las emociones y los propósitos que dimanan de la existencia en una sociedad particular, en una época particular y condicionada por antecedentes particulares. La religión es la traducción de ideas generales a pensamientos particulares, a emociones particulares y a propósitos particulares; se endereza a la meta de extender el interés individual más allá de una particularidad que se destruye a sí misma. La filosofía encuentra a la religión y la modifica; y, viceversa, la religión figura entre los datos de la experiencia que la filosofía debe entretejer en su propio esquema. La religión es un afán último de infundir en la insistente particularidad de la emoción esa generalidad no-temporal que primariamente pertenece sólo al pensamiento conceptual. En los organismos superiores, las diferencias de ritmo entre las meras emociones y las experiencias conceptuales producen un tedio de la vida, salvo que se haya efectuado esta suprema fusión. Los dos lados del organismo requieren una reconciliación en la cual las experiencias

emocionales ilustren una justificación conceptual, y las experiencias conceptuales encuentren una ilustración emocional.

Esta demanda de justificación intelectual de la experiencia escueta ha sido también el poder motor en el adelanto de la ciencia europea. En este sentido, el interés científico es sólo una forma variante del interés religioso. Todo examen de la devoción científica a la "verdad", como ideal, confirmará este aserto. Sin embargo, hay una gran divergencia entre la ciencia y la religión con respecto a las fases de la experiencia individual que son el objeto de cada una de ellas. La religión está centrada en la armonía del pensamiento racional con la reacción sensitiva a los preceptos de los cuales proviene la experiencia. La ciencia se ocupa de la armonía del pensamiento racional con los preceptos mismos. Cuando la ciencia trata de emociones, las emociones en cuestión son preceptos, no pasiones inmediatas —la emoción de otros, no la nuestra; por lo menos, la nuestra propia no en inmediatez, sino en recuerdo. La religión se ocupa de la formación del sujeto que experimenta; en cambio, la ciencia se ocupa de los objetos, que son los datos que forman la fase primaria de esta experiencia. El sujeto se origina de condiciones dadas y en medio de ellas; la ciencia concilia el pensamiento con este material de hechos primario y la religión concilia el pensamiento implicado en el proceso con la reacción sensitiva implicada en ese mismo proceso. El proceso no es más que el propio sujeto que experimenta. En esta explicación se presume que un sujeto que experimenta es una ocasión de reacción sensitiva ante un mundo actual. La ciencia encuentra experiencias religiosas entre sus preceptos, y la religión conceptos científicos entre las experiencias conceptuales que han de fusionarse con reacciones sensitivas particulares.

La conclusión de esta discusión es, en primer lugar, la aserción de la antigua doctrina de que la amplitud de pensamiento que reacciona con intensidad de experiencia sensitiva, se yergue como una demanda última de existencia; en segundo lugar, la aserción de que empíricamente el desarrollo de pensamientos que se justifiquen a sí mismos se ha logrado por el proceso complejo de generalización partiendo de tópicos particulares, de esquematizar imaginativamente las generalizaciones y, por último, mediante una comparación reiterada del esquema imaginado con la experiencia directa a que éste deba aplicarse.

No tiene justificación que se detenga la generalización en cualquier fase particular. Cada fase de generalización ostenta sus pro-

pias simplicidades peculiares que se sostienen justamente en esa fase y en ninguna otra. Hay simplicidades enlazadas con el movimiento de una barra de acero que se oscurecen si nos negamos a prescindir de las moléculas individuales; y hay ciertas simplicidades relativas a la conducta de los hombres que se oscurecen si nos negamos a prescindir de las peculiaridades individuales de ejemplares particulares. Del mismo modo, hay ciertas verdades generales, sobre las cosas actuales del mundo común de actividad que se oscurecerán cuando la atención se limite a algún modo detallado particular de considerarlas. Estas verdades generales implicadas en el significado de toda noción particular respecto a las acciones de las cosas, son el tema de la filosofía especulativa.

La filosofía destruye su utilidad cuando se abandona a brillantes proezas de explicación. Entonces invade con un equipo equivocado el campo de las ciencias particulares. Su última apelación es a la conciencia general de lo que experimentamos en la práctica. Cualquier hilo de presuposición que caracterice la expresión social a través de las diversas épocas de la sociedad racional, tiene que hallar su sitio en la teoría filosófica. La audacia especulativa tiene que compensarse con una completa humildad ante la lógica y ante el hecho. Está enferma la filosofía que no sea audaz ni humilde, sino simplemente reflexión de las presuposiciones temperamentales de personalidades de excepción.

De modo análogo, no confiamos en cualquier reajuste de la teoría científica que dependa de un solo hecho de un experimento anómalo, no repetido. La prueba última es siempre la experiencia amplia, repetida, y cuanto más general sea el esquema racionalista tanto más importante será esta apelación final.

La función útil de la filosofía es el fomento de la sistematización más general del pensamiento cultivado. Hay una reacción constante entre la especialización y el sentido común. Incumbe a las ciencias especiales modificar al sentido común. La filosofía es la soldadura de imaginación y sentido común para refrenar a los especialistas, y asimismo para agrandar sus imaginaciones. Proporcionando las nociones genéricas, la filosofía facilitaría la concepción de la infinita variedad de casos específicos que permanecen sin realizar en las entrañas de la naturaleza.

CAPÍTULO II
EL ESQUEMA CATEGORIAL

Sección I

Este capítulo contiene un bosquejo anticipatorio de las nociones primarias que constituyen la filosofía del organismo. La totalidad del examen siguiente de estas conferencias tiene por objeto hacer inteligible este compendio, y mostrar que expresa concretamente nociones genéricas inevitablemente presupuestas en nuestra experiencia reflexiva —presupuestas aunque raras veces expresadas con distinción explícita. Cuatro nociones pueden destacarse de este compendio por el hecho de que implican alguna divergencia del pensamiento filosófico antecedente. Estas nociones son las de “entidad actual”, la de “prehensión”, la de “nexo” y la de “principio ontológico”. El pensamiento filosófico se creó dificultades él mismo por haberse ocupado exclusivamente de nociones muy abstractas, tales como las de mera percepción, mera sensación privada, mera emoción, mero propósito, mera apariencia, mera causación. Son los fantasmas de las antiguas “facultades” desterradas de la psicología pero que siguen asechando a la metafísica. No puede haber “mera” conjunción de esas abstracciones. El resultado es que la disquisición filosófica queda envuelta en la falacia de la “concretez fuera de lugar”¹. En las tres nociones: entidad actual, prehensión y nexo, se hizo un intento de fundar el pensamiento filosófico en los elementos más concretos de nuestra experiencia.

Las “entidades actuales” — denominadas también “ocasiones

¹ Cf. Mi obra *La ciencia y el mundo moderno*, cap. III.

actuales”—son las cosas reales finales de que se compone el mundo. No hay paso alguno más allá de las entidades actuales para encontrar algo más real. Difieren entre sí: Dios es una entidad actual, y lo es también el más trivial soplo de existencia en el más remoto espacio vacío. Pero aunque haya gradaciones de importancia y diversidades de función, en los principios que la actualidad ejemplifica están todas al mismo nivel. Los hechos finales son, todos por igual, entidades actuales, y estas entidades actuales son gotas de experiencia, complejas e interdependientes.

Al recurrir a la noción de pluralidad de entidades actuales, la filosofía del organismo es enteramente cartesiana. El “principio ontológico” ensancha y extiende un principio general sentado por John Locke en su *Ensayo* (libro II, cap. XXIII, secc. 7) cuando afirma que “potencia” es “gran parte de nuestras complejas ideas de sustancias”. La noción de “sustancia” se ha transformado en la de “entidad actual”, y la de “potencia” en el principio de que las razones de las cosas deben buscarse siempre en la naturaleza compuesta de las entidades actuales definidas —en la naturaleza de Dios por razones de la más elevada absolutidad, y en la naturaleza de las entidades actuales temporales definidas por razones que se refieren a un ambiente particular. El principio ontológico puede resumirse diciendo: si no hay entidad actual, no hay razón.

Toda entidad actual es analizable en un número indefinido de maneras. En algunos modos de análisis, los elementos componentes son más abstractos que en otros modos de análisis. El análisis de una entidad actual en “prehensiones” es el modo de análisis que exhibe los elementos más concretos de la naturaleza de las entidades actuales. Este modo de análisis se denominará la “división” de la entidad actual en cuestión. Cada entidad actual es “divisible” en un número indeterminado de maneras, y cada manera de “división” admite su contingente definido de prehensiones. Una prehensión reproduce en sí las características generales de una entidad actual: se refiere a un mundo externo, y en este sentido se dirá que tiene “carácter vectorial”: implica emoción, propósito, valuación y causación. De hecho, toda característica de una entidad actual está reproducida en una prehensión. Podría haber sido una actualidad completa: pero a causa de cierta parcialidad incompleta, una prehensión es sólo un elemento subordinado en una entidad actual. Se requiere una referencia a la actualidad completa para dar la razón de que semejante prehensión sea lo que es con respecto a su forma subjetiva. Esta

forma subjetiva se determina por la aspiración subjetiva a una ulterior integración de suerte que se obtenga la "satisfacción" del sujeto completado. Dicho de otro modo: la causación final y el atomismo son principios filosóficos interconectados.

Con el propósito de obtener una cosmología unisustancial, las "prehensiones" son una generalización a base de las "cogitaciones" espirituales de Descartes y de las "ideas" de Locke, para expresar el modo más concreto de análisis aplicable a todo grado de actualidad individual. Descartes y Locke sostenían una ontología bisustancial —Descartes explícitamente, Locke implícitamente. Descartes, el físico matemático, insistía en su explicación de la sustancia corpórea; y Locke, el físico y sociólogo, se limitaba a explicar la sustancia espiritual. La filosofía del organismo, en su esquema de un solo tipo de entidades actuales, adopta la opinión de que la explicación de Locke de la sustancia espiritual expone concretamente en una forma muy especial una descripción filosófica más penetrante que la explicación cartesiana de la sustancia corpórea. Sin embargo, la explicación de Descartes tiene que encontrar su sitio en el esquema filosófico. En conjunto, esta es la moraleja que debe sacarse de la *Monadología* de Leibniz. El mejor modo de concebir sus mónadas es como generalizaciones de nociones contemporáneas de espíritu. Las nociones contemporáneas de los cuerpos físicos sólo subordinada y derivadamente figuran en su filosofía. La filosofía del organismo trata de mantener el equilibrio más uniformemente. Pero empieza con una generalización de la explicación de las operaciones del espíritu por Locke.

Las entidades actuales se implican entre sí a causa de sus prehensiones recíprocas. Hay, pues, hechos individuales reales de la conjuntidad de las entidades actuales, que son reales, individuales y particulares en el mismo sentido en que las entidades actuales y las prehensiones son reales, individuales y particulares. Cualquiera de esos hechos particulares de conjuntidad entre las entidades actuales se denomina "nexo". Los hechos últimos de la experiencia inmediata actual son entidades actuales, prehensiones y nexos. Todo lo demás es para nuestra experiencia abstracción derivada.

A menudo se interpreta erróneamente el propósito explicativo de la filosofía. Su tarea consiste en explicar cómo las cosas más abstractas surgen de las más concretas. Es un error total preguntar cómo el hecho particular concreto puede edificarse a base de universales. La respuesta es: "De ningún modo". La verdadera cuestión

filosófica² es: ¿cómo puede el hecho concreto exhibir entidades abstraídas de sí mismo y en las cuales participa empero por su propia naturaleza?

Dicho de otro modo: la filosofía explica la abstracción, no la concretez. A causa de haber comprendido instintivamente esta verdad última, ciertos tipos de filosofía platónica conservan su persistente atractivo a pesar de sus muchas asociaciones con fantasías arbitrarias y misticismos atávicos; buscan las formas en los hechos. Todo hecho es más que sus formas, y toda forma "participa" de todo el mundo de los hechos. La definidad del hecho se debe a sus formas; pero el hecho individual es una criatura, y la creatividad es lo último más allá de todas las formas, inexplicable por el ser condicionado por sus criaturas.

Sección II

I. LA CATEGORÍA DE LO ÚLTIMO. — II. CATEGORÍAS DE EXISTENCIA. — III. CATEGORÍAS DE EXPLICACIÓN. — IV. OBLIGACIONES CATEGORIALES

El examen que hacemos en estas conferencias se propone esclarecer el significado de estas categorías, su aplicabilidad y su adecuación. El curso de la disquisición revelará cuán lejos están de satisfacer este ideal.

Cada entidad debería ser un caso específico de una categoría de existencia; toda obligación un caso específico de obligaciones categoriales. La categoría de lo Último expresa el principio general propuesto en las tres categorías más especiales.

La categoría de lo Último. — "Creatividad", "muchos" "uno", son las nociones últimas implicadas en el significado de los términos sinónimos "cosa", "ser", "entidad". Estas tres nociones completan la categoría de lo Último y están presupuestas en todas las categorías más especiales.

El término "uno" no quiere decir "el número entero uno", que es una noción especial compleja. Significa la idea general subyacente a la vez en el artículo definido "un", el artículo definido "el" y los relativos "qué, cuál o cómo". Designa la singularidad de una

² En este orden de cosas permítaseme referirme al segundo capítulo de mi libro *The Principle of Relativity*, Cambridge University, 1922.

entidad. El término "muchos" presupone al término "uno", y el término "uno" presupone al término "muchos". El término "muchos" entraña la noción de "diversidad disyuntiva"; esta noción es elemento en el concepto de "ser". En la diversidad disyuntiva hay varios "seres".

La "creatividad" es el universal de los universales que caracteriza a la realidad última. Es el principio último mediante el cual los muchos, que forman disyuntivamente el universo, se tornan la ocasión actual única que es el universo conjuntivamente. Está en la naturaleza de las cosas que los muchos se unan en una unidad compleja.

La "creatividad" es el principio de la *novedad*. Una ocasión actual es una entidad nueva diversa de toda entidad en los "muchos" que unifica. Así, la "creatividad" introduce la novedad en el contenido de los muchos que son lo universo disyuntivamente. El "avance creador" es la aplicación de este último principio de creatividad a toda nueva situación que origina.

"Conjuntividad" es un término genérico que abarca los diversos modos especiales en que en una ocasión actual están "juntas" diversas clases de entidades. Así, "conjuntividad" presupone las nociones de "creatividad", "muchos", "uno", "identidad" y "diversidad". El principio metafísico último es el avance de la disyunción a la conjunción, que crea una entidad nueva diferente de las entidades dadas en disyunción. La entidad nueva es a la vez la conjuntividad de los "muchos" que encuentra, y también es única entre los "muchos" disyuntivos que deja; es una entidad nueva disyuntivamente entre las varias entidades que sintetiza. Los muchos se tornan uno, y se aumentan por uno. En sus naturalezas, las entidades son disyuntivamente "muchas" en el proceso de paso a la unidad conjuntiva. Esta Categoría de lo Último sustituye la categoría aristotélica de "sustancia primaria".

Así, la "producción de conjuntividad nueva" es la noción última implícita en el término "concrecencia". Estas nociones últimas de "producción de novedad" y de "conjuntividad concreta" son inexplicables, lo mismo en términos de universales superiores que en términos de los componentes que participan en la concrecencia. El análisis de los componentes hace abstracción de la concrecencia. La única apelación es a la intuición.

Las categorías de existencia. — Hay ocho categorías de existencia:

1º Entidades actuales (denominadas también ocasiones actuales), o realidades finales, o *Res Verae*.

2º Prehensiones, o hechos concretos de realidad.

3º Nexos, o realidades públicas.

4º Formas subjetivas, o realidades privadas.

5º Objetos eternos, o potenciales puros para la determinación específica del hecho, o formas de definidad.

6º Propositiones, o realidades en determinación potencial, o potenciales impuros para la determinación específica de realidades, o teorías.

7º Multiplicidades, o disyunciones puras de entidades diversas.

8º Contrastes, o modos de síntesis o entidades en una prehensión única.

Entre estas ocho categorías de existencia, las entidades actuales destacan con cierta finalidad extrema. Los demás tipos de existencia tienen cierto carácter intermedio. La categoría octava incluye un progreso indefinido de categorías a medida que pasamos de "contrastes" a "contrastes de contrastes", y así indefinidamente a más elevados grados de contrastes.

Las categorías de explicación. — Hay veintisiete categorías de explicación:

1º Que el mundo actual es un proceso, y que el proceso es el devenir de entidades actuales. Así, las entidades actuales son criaturas; se denominan también "ocasiones actuales".

2º Que en el devenir de una entidad actual, la unidad *potencial* de varias entidades —actuales y no-actuales— adquiere la unidad *real* de la entidad actual única, de suerte que la entidad actual es la concrecencia real de varias potenciales.

3º Que con el devenir de una entidad actual, evolucionan también prehensiones nuevas, nexos, formas subjetivas, propositiones, multiplicidades y contrastes; mas no hay objetos eternos nuevos.

4º Que la potencialidad de llegar a ser un elemento en una concrecencia real de varias entidades en una sola actualidad, es el único carácter metafísico general que conviene a todas las entidades, actuales y no-actuales; y que todo detalle de su universo se halla implícito en toda concrecencia. Dicho con otras palabras; es propio de la naturaleza de un "ser" que sea un potencial para todo "devenir". Este es el "principio de la relatividad".

5º Que no hay dos entidades actuales que se originen de un universo idéntico, aunque la diferencia entre los dos universos con-

sista solamente en algunas entidades actuales, incluidas en uno y no en el otro, y en las entidades subordinadas que toda entidad actual introduce en el mundo. Los objetos eternos son los mismos para todas las entidades actuales. El nexo de las entidades actuales del universo correlacionadas por una concrecencia, se denomina "el mundo actual" correlativo a esa concrecencia.

6° Que toda entidad en el universo de una concrecencia dada, *puede*, por lo que concierne a su propia naturaleza, estar implícito en esa concrecencia de uno o varios modos; pero *de hecho* sólo está implícito en *un* modo: que el particular modo de implicación sólo resulta cabalmente determinado por esa concrecencia, aunque esté condicionado por el universo correlativo. Esta indeterminación, que se torna determinada en la concrecencia real, es el significado de la "potencialidad". Es una indeterminación *condicionada* y, en consecuencia, se denomina "potencialidad *real*".

7° Que un objeto eterno sólo puede describirse en términos de su potencialidad para "ingresar" en el devenir de entidades actuales; y que su análisis sólo pone al descubierto otros objetos eternos. Es un potencial puro. El término "ingresar" se refiere al modo particular en que la potencialidad de un objeto eterno se realiza en una entidad actual particular, contribuyendo así a la definidad de esa entidad actual.

8° Que para una entidad actual se requieren dos descripciones: a) una que sea analítica de su potencialidad para la "objetificación" en el devenir de otras entidades actuales, y b) otra que sea analítica del proceso que constituye su propio devenir.

El término "objetificación" se refiere al modo particular en que la potencialidad de una entidad actual se realiza en otra entidad actual.

9° Que el *cómo* una entidad actual *deviene*, constituye *lo que* esa entidad actual *es*, de suerte que las dos descripciones de una entidad actual no son independientes. Su "ser" está constituido por su "devenir". Este es el "principio de proceso".

10° Que el primer análisis de una entidad actual —en sus elementos más concretos—, revela que ésta es una concrecencia de prehensiones que se originaron en su proceso de devenir. Todo análisis ulterior es una análisis de prehensiones. El análisis en términos de prehensiones se denomina "división".

11° Que toda prehensión consta de tres factores: a) el "sujeto" que es el queprehende, a saber la entidad actual en que esa pre-

hensión es un elemento concreto; b) el "dato" que esprehendido;

c) la "forma subjetiva" que es el *cómo* ese sujetoprehende ese dato. La prehensiones de entidades actuales —es decir, prehensiones cuyos datos encierran entidades actuales— se denominan "prehensiones físicas"; y las prehensiones de objetos eternos se denominan "prehensiones conceptuales". La consciencia no está necesariamente comprendida en las formas subjetivas de cualquier tipo de prehensión.

12° Que hay dos especies de prehensiones: a) "prehensiones positivas", que se denominan "sentires", y b) "prehensiones negativas", de las cuales se dice que hay que "rechazarlas del sentir". Las prehensiones negativas tienen también formas subjetivas. Una prehensión negativa considera su dato como inoperante en la concrecencia progresiva de las prehensiones que constituyen la unidad del sujeto.

13° Que hay varias especies de formas subjetivas, tales como emociones, valoraciones, propósitos, adersiones, aversiones, consciencia, etc.

14° Que un nexo es una serie de entidades actuales en la unidad de su relacionarse constituída por sus prehensiones recíprocas o —lo que es lo mismo expresado inversamente— constituídas por sus objetificaciones mutuas.

15° Que una proposición es la unidad de ciertas entidades actuales en su potencialidad para formar un nexo, con su potencial relativity definida parcialmente por ciertos objetos eternos que tienen la unidad de un solo objeto eterno complejo. Las unidades actuales implicadas se denominan los "sujetos lógicos", el objeto eterno complejo es el "predicado".

16° Que una multiplicidad consta de varias entidades, y su unidad está constituída por el hecho de que todas y cada una de sus entidades constituyentes satisfacen por lo menos una condición que ninguna otra entidad satisface enteramente.

Toda aserción sobre una multiplicidad particular puede expresarse como aserción referente a) a *todos y cada uno* de sus miembros, o b) *a algunos* de sus miembros por separado indefinidamente, o c) como negativa de una de esas aserciones. Cualquier aserción que no sea susceptible de expresarse de esta forma, no es una aserción sobre una multiplicidad, aunque puede ser una afirmación sobre una entidad íntimamente afín a alguna multiplicidad, esto es, sistemáticamente afín a cada miembro de alguna multiplicidad.

17º Que cuanto sea un dato para un sentir tiene unidad como *sentido*. Así, los diversos componentes de un dato complejo tienen una unidad: esta unidad es un "contraste" de entidades. En cierto sentido esto significa que hay un número infinito de categorías de existencia, puesto que la síntesis de entidades en un contraste general produce un nuevo tipo existencial. Por ejemplo, una proposición es, en cierto sentido, un "contraste". Para los efectos prácticos del "entendimiento humano" es suficiente considerar unos pocos tipos básicos de existencia, y dejar en montón los tipos más derivativos colocándolos todos ellos bajo el epígrafe de "contrastes". El más importante de esos "contrastes" es el de "afirmación-negación", en que una proposición y un nexa llegan a una síntesis en un solo dato, siendo miembros del nexa los "sujetos lógicos" de la proposición.

18º Que cualquier condición a que el proceso de devenir se someta en cualquier caso particular, tiene su razón *o bien* en el carácter de alguna entidad actual en el actual mundo de concrecencia, *o bien* en el carácter del sujeto que está en proceso de concrecencia. Esta categoría de explicación se denomina el "principio ontológico". Podría denominarse también el "principio de causación eficiente, y final". Este principio ontológico quiere decir que las entidades actuales son las únicas *razones*, de suerte que buscar *razones* es buscar una o más entidades actuales. Síguese de ahí que cualquier condición que haya de satisfacerse por una entidad actual en su proceso, expresa un hecho ya sea sobre las "constituciones internas reales" de otras entidades actuales ya sea el "diseño subjetivo" que condiciona ese proceso.

La frase "constitución interna real" puede encontrarse en el *Essay Concerning Human Understanding* de Locke (III, III, 15): "Y así la real constitución interna de las cosas (aunque generalmente en sustancias desconocidas), de la cual dependen las cualidades descubribles de éstas puede denominarse su "esencia". También los términos "prehensión" y "sentir" pueden compararse con los diversos significados del término "idea" de Locke; pero se adoptan por ser términos más generales y más neutrales que el modo en que Locke emplea el término "idea", quien parece restringirlo a la *espiritualidad consciente*. Asimismo, la explicación lógica ordinaria de las "proposiciones" expresa solamente un aspecto restringido de su función en el universo, a saber cuando son los datos de sentires cuyas formas subjetivas son las de juicios. Es una doctrina esencial en la filosofía

del organismo el que la función primaria de una proposición haya de ser pertinente como señuelo para la sensación. Por ejemplo, algunas proposiciones son los datos de sentires con formas subjetivas tales que hacen que esos sentires sean el goce de un chiste. Otras proposiciones se sienten con sentires cuyas formas subjetivas son el horror, el disgusto o la indignación. El "disgusto subjetivo", que fiscaliza el devenir de un sujeto, es ese sujeto que siente una proposición con la forma subjetiva de propósito de realizarla en ese proceso de autocreación.

19º Que los tipos fundamentales de entidades son entidades actuales y objetos eternos; y que los demás tipos de entidades expresan solamente cómo todas las entidades de los dos tipos fundamentales están en comunidad entre sí en el mundo actual.

20º Que "funcionar" significa impartir determinación a las entidades actuales del nexa de algún mundo actual. Así, la determinadidad y la autoidentidad de una entidad no pueden tomarse por separado de la comunidad de los diversos funcionamientos de todas las entidades. "Determinación" es analizable en "definidad" y "posición", donde "definidad" es la ilustración de objetos eternos selectos, y "posición" es un estado relativo en un nexa de entidades actuales.

21º Una entidad es actual cuando tiene significación en sí misma, entendiéndose esto en el sentido de que una entidad actual funciona con respecto a su propia determinación. De esta suerte, una entidad actual combina la autoidentidad con la autodiversidad.

22º Que una entidad actual, al funcionar con respecto a sí misma, desempeña papeles diversos en la autoformación, sin perder su autoidentidad. Es autocreadora, y en su proceso de creación transforma su diversidad de papeles en un solo papel coherente. Así, "devenir" es la transformación de la incoherencia en coherencia, y en cada caso particular cesa una vez logrado esto.

23º Que este autofuncionamiento es la constitución interna real de una entidad actual. Es la "inmediatez" de la entidad actual. La entidad actual se denomina el "sujeto" de su propia inmediatez.

24º El funcionamiento de una entidad actual en la autocreación de otra entidad actual es la "objetificación" de la primera entidad actual para la segunda. El funcionamiento de un objeto eterno en la autocreación de una entidad actual es el "ingreso" del objeto eterno en la entidad actual.

25º La fase final del proceso de concrecencia que constituye

una entidad actual, es un sentir complejo, enteramente determinado. Esta fase final se denomina "satisfacción". Está enteramente determinada a) en cuanto a su génesis, b) en cuanto a su carácter objetivo para la creatividad transcendente y c) en cuanto a su prehensión —positiva o negativa— de cada punto de su universo.

26º Todo elemento del proceso genético de una entidad actual tiene una función auto-consistente (por compleja que sea) en la satisfacción final.

27º En un proceso de concrecencia hay una sucesión de fases en la cual surgen nuevas prehensiones por integración de prehensiones de fases antecedentes. En esas integraciones, las "sensaciones" aportan sus "formas subjetivas" y sus "datos" para la formación de nuevas prehensiones integrales; mas las "prehensiones negativas" aportan solamente sus "formas subjetivas". El proceso continua hasta que todas las prehensiones son componentes de la sola satisfacción integral determinada.

Sección III

Hay nueve obligaciones categoriales:

1ª *La categoría de unidad subjetiva.* — Los diversos sentires que corresponden a una fase incompleta en el proceso de una entidad actual, aunque no estén integradas a causa de que la fase es incompleta, son compatibles para la integración a causa de la unidad de su sujeto.

2ª *La categoría de la identidad objetiva.* — No es posible que haya duplicación de elemento alguno en el dato objetivo de la "satisfacción" de una entidad actual, por lo que afecta a la función de ese elemento en la "satisfacción".

Aquí, como siempre, el término "satisfacción" significa el solo complejo enteramente determinado que es la fase completa del proceso. Esta categoría expresa que todo elemento tiene una sola función autoconsistente, por compleja que sea. La lógica es el análisis general de la autoconsistencia.

3ª *La categoría de la diversidad objetiva.* — No puede existir "coalescencia" de diversos elementos en el dato objetivo de una entidad actual, por lo que afecta a las funciones de esos elementos en esa satisfacción.

"Coalescencia" significa aquí la noción de diversos elementos

que ejercen una absoluta identidad de función, desprovista de los contrastes inherentes a sus diversidades.

4º *La categoría de valoración conceptual.* — Desde todo sentir físico hay la derivación de un sentir puramente conceptual cuyo dato es el objeto eterno determinante de la definidad de la entidad actual o nexa físicamente sentido.

5ª *La categoría de reversión conceptual.* — Hay una originación secundaria de sentires conceptuales con datos que son parcialmente idénticos a los objetos eternos que forman los datos de la primera fase del polo espiritual, y parcialmente diversos de esos objetos. La diversidad es una diversidad pertinente determinada por el designio subjetivo.

Nótese que la categoría 4ª afecta a la reproducción conceptual del sentir físico, y la categoría 5ª a la diversidad conceptual del sentir físico.

6ª *La categoría de transmutación.* — Cuando (de acuerdo con la categoría 4ª o con las categorías 4ª y 5ª) un mismo sentir conceptual se deriva imparcialmente por un sujeto prehensor de sus sentires físicos análogos, simples, de las diversas entidades actuales del mundo actual de ese sujeto, entonces, en una fase subsiguiente de integración de esos sentires físicos simples junto con el sentir conceptual derivado, el sujeto prehensor puede transmutar el dato de ese sentir conceptual a una característica de algún nexa que contenga aquellas entidades actuales prehendidas entre sus miembros, o alguna parte de ese nexa. De esta suerte, el nexa (o su parte), así caracterizado, es el dato objetivo de un sentir concebido por ese sujeto prehensor.

Es evidente que el dato completo del sentir transmutado es un contraste, a saber "el nexa, como único, en contraste con el objeto eterno". Este tipo de contraste es uno de los significados de la noción de "calificación de la sustancia física por la cualidad".

Esta categoría es el modo en que la filosofía del organismo, que es una teoría atómica de la actualidad, hace frente a una perplejidad inherente a todas las cosmologías monádicas. Leibniz se enfrenta en su *Monadología* con la misma dificultad mediante una teoría de la percepción "confusa". Mas no logró poner en claro cómo se origina la "confusión".

7ª *La categoría de la armonía subjetiva.* — Las valuaciones de los sentires conceptuales se determinan mutuamente porque tales

sentires se amoldan a ser elementos contrastados congruentes con el designio subjetivo.

Las categorías 1ª y 7ª expresan juntamente una armonía preestablecida en el proceso de concrecencia de cualquier sujeto. La categoría 1ª tiene que ver con datos sentidos, y la categoría 7ª con las formas subjetivas de los sentires conceptuales. Esta armonía preestablecida es un resultado del hecho de que ninguna prehensión puede considerarse aparte de su sujeto, aunque se origine en el proceso creador de su sujeto.

8ª *La categoría de la intensidad subjetiva.* — El designio subjetivo por el cual hay originación de sentir conceptual, está en intensidad de sentir α) en el sujeto inmediato, y β) en el futuro *pertinente*.

Esta doble mira —hacia el presente *inmediato* y hacia el futuro *pertinente*—, está menos dividida de lo que aparenta en la superficie. Pues la determinación del futuro *pertinente* y el sentir anticipatorio relativo a la provisión de su grado de intensidad, son elementos que afectan al complejo inmediato del sentir. La mayor parte de la moralidad gira sobre la determinación de la *pertinente* del futuro. El futuro *pertinente* consta de aquellos elementos del futuro anticipado que se sienten con efectiva intensidad por el sujeto presente a causa de la potencialidad real que tienen por derivarse de él mismo.

9ª *La categoría de libertad y determinación.* — La concrecencia de toda entidad actual individual está determinada internamente y es libre externamente.

Esta categoría puede condensarse en la fórmula de que en toda concrecencia todo lo determinable está determinado, pero que hay siempre un residuo para la decisión del sujeto-superjeto de esa concrecencia. Este sujeto-superjeto es el universo en esa síntesis, y más allá hay no-entidad. Esta decisión final es la reacción de la unidad del todo con respecto a su propia determinación interna. Esta reacción es la modificación final de emoción, apreciación y propósito. Pero la decisión del todo surge de la determinación de las partes, de suerte que sea estrictamente *pertinente* para ella.

Sección IV

Todo el examen que hacemos en las partes que vienen a continuación, conduce a estas categorías (de los cuatro tipos) o las explica, o bien considera nuestra experiencia del mundo a la luz de estas categorías. Mas acaso sean de utilidad algunas notas preliminares.

De la cuarta categoría de explicación se sigue que la noción de “abstracción completa” es autocontradictoria, pues no podemos abstraer el universo de ninguna entidad, actual o no-actual, de suerte que consideremos esa entidad en completo aislamiento. Siempre que pensamos en alguna entidad preguntamos: ¿Para qué es conveniente en este caso? En un sentido, toda entidad invade todo el mundo, pues esta pregunta tiene una respuesta definida para cada entidad con respecto a cualquier entidad actual o a cualquier nexo de entidades actuales.

De la primera categoría de explicación se sigue que el “devenir” es un avance creador hacia la novedad. Por esta razón, el significado de la frase “el mundo actual” se refiere al devenir de una entidad actual definida que es a la vez nueva y actual, con respecto a este significado, y a ningún otro significado de esa frase. Así, a la inversa, toda entidad actual corresponde a un significado de “el mundo actual”, que le es peculiar. Este punto se trata en términos más generales en las categorías de explicación 3ª y 5ª. Un mundo actual es un nexo, y el mundo actual de una entidad actual descende al nivel de nexo subordinado en mundos actuales más allá de esa entidad actual.

Las categorías primera, cuarta, décimoctava y vigésimoséptima enuncian diferentes aspectos de una misma verdad metafísica general. La primera categoría enuncia la doctrina de un modo general: que toda actualidad última encarna en su propia esencia lo que Alexander 1) denomina “principio de inquietud”, a saber su devenir. La cuarta categoría aplica esta doctrina a la misma noción de “entidad”. Afirma que la noción de entidad significa “un elemento cooperante al proceso de devenir”. En esta categoría tenemos la más extrema generalización de la noción de “relatividad”. La categoría

¹ Cf. “Artistic Creation and Cosmic Creation”, *Proc. Brit. Acad.*, 1927, vol. XIII.

décimoctava afirma que las obligaciones impuestas al devenir de cualquier entidad actual particular, surgen de las constituciones de otras entidades actuales.

Las cuatro categorías de explicación 10ª a 13ª constituyen el repudio de la noción de actualidad vacua que obsesiona a la filosofía realista. El término "actualidad vacua" significa aquí la noción de una *res vera* desprovista de inmediatez subjetiva. Este repudio es fundamental para la filosofía orgánica (cf. Segunda parte, cap. VII, "El principio subjetivista"). La noción de "actualidad vacua" está muy íntimamente unida a la de "inherencia de cualidad en la sustancia". Ambas nociones —aplicadas erróneamente como categorías metafísicas fundamentales— se apoyan principalmente en una mala interpretación del verdadero análisis de la "inmediatez presentacional" (cf. Segunda parte, cap. II, seccs. I y V).

Para la doctrina metafísica de la filosofía del organismo es fundamental que se abandone completamente la noción de entidad actual como sujeto invariable del cambio. Entidad actual es a la vez el sujeto que experimenta y el superjeto de sus experiencias. El sujeto-superjeto, y ninguna mitad de esta descripción puede perderse de vista un solo instante. Las más veces se empleará el término "sujeto" cuando se considera la entidad actual con respecto a su propia constitución interna real. Pero "sujeto" debe interpretarse siempre como abreviatura de "sujeto-superjeto".

Es una extensión de la antigua doctrina de que "nadie atravesase dos veces el mismo río". Ningún pensador piensa dos veces, y formulando la cuestión en términos más generales: ningún sujeto experimenta dos veces. Es lo que hubiera debida pensar Locke con su doctrina del tiempo como "perpetuo perecer".

Este repudio contradice directamente la "primera analogía de la experiencia" de Kant en cualquiera de sus modos de formulación (1ª o 2ª edición). En la filosofía del organismo, lo permanente no es la "sustancia", sino la "forma". Las formas sufren relaciones variables; las entidades actuales "perecen perpetuamente" subjetivamente, pero son inmortales objetivamente. Al perecer, la actualidad adquiere objetividad, mientras que pierde inmediatez subjetiva. Pierde la causación final que es un principio interno de inquietud, y adquiere causación eficiente, por lo cual es un fundamento de obligación que caracteriza a la creatividad.

Las ocasiones actuales en sus constituciones "formales" están desprovistas de toda indeterminación. La potencialidad pasó a ser

realización. Son realidades completas y determinadas, desprovistas de toda indecisión. Forman el fondo de la obligación. Mas los objetos eternos y las proposiciones, y algunas clases de contrastes más complejas, implican indecisión en sus propias naturalezas. Como todas las entidades, son potenciales para el proceso del devenir. Su ingresión expresa la *definidad* de la actualidad en cuestión. Mas sus propias naturalezas no revelan en sí en qué entidades actuales se realiza esta potencialidad de ingresión. De esta suerte implican indeterminación en un sentido más completo que el de la serie anterior.

Una multiplicidad entra en el proceso simplemente por medio de sus miembros individuales. Los únicos asertos que quepa hacer sobre una multiplicidad expresan cómo sus miembros individuales entran en el proceso del mundo actual. Cualquier entidad que entre de este modo en proceso, pertenece a la multiplicidad, y no pertenecen a ésta otras entidades. A este objeto, puede tratarse como unidad, y sólo a este objeto. Por ejemplo, cada una de las seis clases de entidades que acabamos de mencionar son multiplicidades (es decir, no las entidades individuales de las clases, sino las clases colectivas de las entidades). Una multiplicidad tiene meramente una relación disyuntiva con el mundo actual. El "universo", que comprende los datos absolutamente iniciales para una entidad actual, es una multiplicidad. El tratar una multiplicidad como si tuviera la unidad perteneciente a una entidad de cualquiera de las demás seis clases, provoca errores lógicos. Siempre que se emplea la palabra "entidad", hay que suponer, mientras no se afirme otra cosa, que se refiere a una entidad de una de estas seis clases, y *no* a una multiplicidad.

No hay evolución resultante que se refiera a una multiplicidad, de suerte que todo aserto sobre una multiplicidad es un aserto disyuntivo sobre sus miembros individuales. Las entidades de cualquiera de las primeras seis clases, y los contrastes genéricos, se denominarán "entidades propias".

En su desarrollo, el subsiguiente examen de la filosofía del organismo se rige por la creencia de que la forma de proposición sujeto-predicado versa sobre elevadas abstracciones, salvo en su aplicación a formas subjetivas. Este tipo de abstracción, prescindiendo de esa excepción, raras veces es pertinente para la descripción metafísica. El dominio de la lógica aristotélica desde fines de la época clásica, impuso al pensamiento metafísico categorías que naturalmente se derivaban de la terminología de aquélla. Este dominio de su lógica

no parece haber sido característico de las especulaciones metafísicas del propio Aristóteles. Las divergencias, tal como aparecen en estas conferencias, con respecto a otras doctrinas filosóficas, dependen las más veces del hecho de que muchos filósofos que en sus afirmaciones explícitas critican la noción aristotélica de "sustancia", presuponen empero implícitamente en sus disquisiciones que la forma de proposición sujeto-predicado encarna el modo de aserción finalmente adecuado sobre el mundo actual. El mal producido por la "sustancia primera" aristotélica es justamente ese hábito de acentuar metafísicamente la forma de proporción "sujeto-predicado".

CAPÍTULO III

ALGUNAS NOCIONES DERIVATIVAS

Sección I

El hecho creado primordial es la incondicionada valoración conceptual de la entera multiplicidad de los objetos eternos. Es la "naturaleza primordial" de Dios. A causa de esta valoración completa, la objetivación de Dios en cada entidad actual derivada, viene a parar en una graduación de la pertinencia de los objetos eternos en las fases concrecentes de esa ocasión derivada. Habrá un fundamento adicional de pertinencia para los objetos eternos selectos a causa de su ingresión en entidades actuales derivadas que pertenezcan al mundo actual de la ocasión concrecente en cuestión. Mas tanto si es así como si no es así, habrá siempre la pertinencia definida derivada de Dios. Aparte de Dios, los objetos eternos irrealizados en el mundo actual, serían relativamente no-existentes para la concrecencia en cuestión. Para la pertinencia efectiva se requiere un agente de comparación, que pertenece exclusivamente a las ocasiones actuales. Esta ordenación divina es en sí un hecho positivo que condiciona de este modo la creatividad. De esta suerte, la posibilidad que trasciende al hecho temporal realizado, tiene una pertinencia para el avance creador. Dios es la criatura primordial; pero la descripción de su naturaleza no se agota por este su lado conceptual. Su "naturaleza consecuente" resulta de sus prehensiones físicas de las entidades actuales derivativas. (cf. Quinta parte).

La "creatividad" es otra versión de la "materia" aristotélica, y de la "materia neutral" moderna. Mas se la despojó de la noción de receptividad pasiva, ya sea de la "forma", ya sea de las relaciones

externas; es la noción pura de la actividad condicionada por la objetiva inmortalidad del mundo actual —un mundo que no es nunca el mismo dos veces, aunque siempre con el elemento estable de la ordenación divina. La creatividad carece de carácter propio exactamente del mismo modo como la "materia" aristotélica carece de carácter propio. Es esa última noción de la más elevada generalidad sobre la cual descansa la actualidad. No puede caracterizarse porque todos los caracteres son más especiales que ella. Mas la creatividad se encuentra siempre bajo condiciones, y se describe como condicionada. El acto no-temporal de valoración libre que todo lo incluye, es a la vez una criatura de la creatividad y una condición para la creatividad. Comparte este doble carácter con todas las criaturas. A causa de su carácter como criatura, siempre en concrecencia y jamás en el pasado, recibe una reacción del mundo; esta reacción es su naturaleza consecuente. Aquí se denomina "Dios"; por eso es por lo que la contemplación de nuestras naturalezas, al gozar de sentires reales derivados de la fuente intemporal de todo orden, adquiere esa "forma subjetiva" de remozamiento y camaradería a que aspiran las religiones.

Esta función de la criatura de constituir el carácter variable de la creatividad, se denomina aquí "inmortalidad objetiva" de las entidades actuales. Así, Dios tiene inmortalidad objetiva con respecto a su naturaleza primordial y a su naturaleza consecuente. Más adelante (cf. Quinta parte) estudiaremos la inmortalidad objetiva de su naturaleza consecuente; lo que nos interesa ahora, es su naturaleza primordial.

La inmanencia de Dios en el mundo con respecto a su naturaleza primordial es un afán hacia el futuro basado en un apetito del presente. Apetición es a la vez la valoración conceptual de un sentir físico inmediato combinado con el afán hacia la realización del dato conceptualmente prehendido. Por ejemplo, "sed" es un sentir físico inmediato integrado con la prehensión conceptual de su apagamiento.

Apetición¹ es un hecho positivo inmediato que encierra en sí un principio de inquietud, que implica realización de lo que es y puede ser. Con ello, la ocasión inmediata condiciona la creatividad de suerte que procure en el futuro la realización física de su polo espiritual, según las diversas valoraciones inherentes a sus diversas prehensiones conceptuales. Toda experiencia física va acompañada

¹ LEIBNIZ, *Monadología*.

por un apetito en favor o en contra de su continuación: ejemplo, la apetición de autoconservación. Mas la originación de la nueva prehensión conceptual debe explicarse, más especialmente. La sed es un apetito hacia una diferencia —hacia algo pertinente, algo ampliamente idéntico, pero algo que tiene una definida novedad. Esto es un ejemplo a un nivel bajo, que muestra el germen de una imaginación libre.

¿En qué sentido puede ser pertinente la forma abstracta irrealizada? ¿Cuál es su base de pertinencia? La "pertinencia" tiene que expresar algún hecho real de conjunción entre formas. El principio ontológico puede expresarse así: Toda conjunción real es conjunción en la constitución formal de una actualidad. Así, habiendo una pertinencia de lo que es realizado en el mundo temporal, la pertinencia tiene que expresar un hecho de conjunción en la constitución formal de una actualidad no-temporal. Mas por el principio de relatividad sólo puede haber una actualidad no-derivativa, no limitada por sus prehensiones de un mundo actual. En su unidad de satisfacción, ese superjeto primordial de creatividad logra la valoración conceptual completa de todos los objetos eternos. Este es el ajuste último, básico, de la conjunción de los objetos eternos de que depende el orden creador. Es el ajuste conceptual de todos los apetitos en forma de adversiones y aversiones. Constituye el significado de la pertinencia. Su condición de hecho eficiente actual se reconoce denominándolo la "naturaleza primordial de Dios".

La palabra "apetición" ilustra un peligro que acecha en los términos técnicos. Este mismo peligro está ilustrado también en la psicología derivada de Freud. Los polos espirituales de las actualidades contribuyen con diversos grados de sentires complejos a las actualidades que los incluyen como factores. Las operaciones básicas de la espiritualidad son "prehensiones conceptuales". Éstas son las únicas operaciones de espiritualidad "pura". Todas las demás operaciones espirituales son "impuras", en el sentido de que implican integraciones de prehensiones conceptuales con las prehensiones físicas del polo físico. Puesto que la "impureza" en la prehensión se refiere a la prehensión que surge de la integración de prehensiones físicas "puras" con prehensiones espirituales "puras", se sigue que una prehensión espiritual impura es también una prehensión física "impura" y viceversa. Así, el término "impuro" aplicado a una prehensión tiene un significado perfectamente definido, y no quie-

re los términos “espiritual” o “físico”, salvo para indicar la dirección de la atención en el examen en cuestión.

El término técnico “prehensión conceptual” es enteramente neutral, desprovisto de toda sugestividad. Pero semejantes términos presentan grandes dificultades al entendimiento, a causa de que no sugieren ejemplificaciones particulares. Por consiguiente, busquemos términos equivalentes que tengan la ventaja de sugerir hechos familiares. Hemos elegido el término “apetición”, que sugiere ejemplificaciones de nuestra propia experiencia y también de formas inferiores de vida tales como insectos y vegetales. Mas aun en la experiencia humana, “apetición” sugiere una noción degradante de esta actividad básica en sus operaciones más intensas. Estamos muy cerca de lo que Bergson denomina “intuición” —aunque con algunas diferencias. La intuición de Bergson es una operación “impura”; es una sensación integral derivada de la síntesis de la prehensión conceptual con la prehensión física de la cual se ha derivado según la “categoría de reproducción conceptual” (obligación categorial IV). Parece que el término bergsoniano de “intuición” tiene el mismo significado que “designio físico” en la Tercera parte de estas conferencias. Además, la “intuición” bergsoniana parece prescindir de forma subjetiva de la emoción y el designio. Esta forma subjetiva es un elemento esencial en la noción de “prehensión conceptual”, como a decir verdad en la de toda prehensión. Es un elemento esencial en el “designio físico” (cf. parte III). Si consideráramos estas operaciones espirituales “puras” en sus operaciones más intensas, elegiríamos el término “visión”. Prehensión conceptual es una visión directa de alguna posibilidad de bien o mal —de alguna posibilidad respecto a cómo *pueden ser definidas* las actualidades. No hay referencia alguna a actualidades particulares, ni a cualquier mundo actual particular. La frase “de bien o mal” se ha añadido para incluir una referencia a la forma subjetiva; la mera palabra “visión” prescinde de este factor en una prehensión conceptual. Si decimos que la naturaleza primordial de Dios es completez de “apetición”, damos el debido peso a la forma subjetiva— pero algo nos cuesta. Si decimos que la naturaleza primordial de Dios es “intuición”, sugerimos una espiritualidad “impura” a causa de su síntesis con la prehensión física. Si decimos que la naturaleza primordial de Dios es “visión”, sugerimos una visión mutilada de la forma subjetiva, quitándole el anhelo por el hecho concreto —no por hechos particulares sino por *alguna* actualidad. En la naturaleza pri-

mordial de Dios hay cierta deficiencia que el término “visión” oscurece. Una ventaja del término “visión” es que enlaza más íntimamente con la tradición filosófica esta doctrina de Dios. “Contemplación” es quizá un término más seguro que “visión”. Resumiendo: La “naturaleza primordial” de Dios no incluye su comercio con “particulares”, y, en consecuencia, está desprovista de esas cogitaciones intelectuales “impuras” que implican proposiciones (cf. Tercera parte). Es Dios en abstracción, a solas consigo mismo. Como tal es mero factor de Dios, falto de actualidad.

Sección II

Las nociones de “orden social” y “orden personal” no pueden omitirse de este esbozo preliminar. “Sociedad” en el sentido en que aquí está usado el término, es un nexa con orden social; y “objeto persistente” o “criatura persistente” es una sociedad cuyo orden social tomó la forma especial de “orden personal”.

Un nexa posee “orden social”: 1º) donde hay un elemento común de forma ilustrado en lo definido de cada una de sus entidades actuales incluídas, 2º) y este común elemento de forma surge en cada miembro del nexa a causa de las condiciones que le imponen sus prehensiones de algunos otros miembros del nexa, y 3º) estas prehensiones imponen esa condición de reproducción a causa de su inclusión en sentires positivos de esa forma común. Ese nexa se denomina “sociedad”, y la forma común es la “característica definidora” de la sociedad. La noción de “característica definidora” es afín a la noción aristotélica de “forma sustancial”.

El común elemento de forma es simplemente un objeto eterno complejo ejemplificado en cada miembro del nexa. Pero el orden social del nexa es el mero hecho de esta forma común exhibida por todos sus miembros. La reproducción de la forma común en todo el ámbito del nexa, se debe a las relaciones genéticas de los miembros del nexa entre sí, y al hecho adicional de que las relaciones genéticas incluyen sentires de forma común. Así, la característica definidora se hereda a lo largo de todo el nexa, pues en cada miembro se deriva de los demás miembros del nexa que son antecedentes a su propia concrescencia.

Un nexa posee “orden personal” cuando α) es una “sociedad”, y

β) cuando la relatividad genética de sus miembros los ordena "serialmente".

Por esta "ordenación serial" que surge de la relatividad genética, se entiende que cualquier miembro del nexa —excluyendo el primero y el último, si los hubiera— constituye un "corte" en el nexa, de suerte que a) ese miembro hereda de todos los miembros de un lado del corte, y de ningún miembro del otro lado del corte, y b) si A y B son dos miembros del nexa y B hereda de A, entonces el lado del corte de B, que hereda de B, forma parte del lado del corte de A, que hereda de A, y el lado del corte de A del cual A hereda, forma parte del lado del corte de B del cual B hereda. Así el nexa forma una sola línea de herencia de su característica definidora. Semejante nexa se denomina "objeto persistente". Podría haberse denominado "persona", en el sentido legal del término; mas, desgraciadamente, "persona" sugiere la noción de consciencia, de suerte que su empleo podría inducir a error. El nexa "mantiene un carácter", y este es uno de los significados de la palabra latina *persona*. Mas un "objeto persistente", en cuanto "persona", hace más que mantener un carácter. Pues esta persistencia surge de las relaciones genéticas especiales entre los miembros del nexa. Un objeto físico ordinario que tiene duración temporal, es una sociedad. En el caso idealmente simple, tiene orden personal y es "objeto persistente". Una sociedad puede (o no) ser analizable en muchos estratos de "objetos persistentes". Así ocurrirá con la mayor parte de objetos físicos ordinarios. Estos objetos persistentes y sociedades, analizables en estratos de objetos persistentes, son las entidades permanentes que experimentan aventuras de cambio a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, forman la materia de la ciencia de la dinámica. Las entidades actuales perecen, pero no cambian; son lo que son. Un nexa que 1º) goce de orden social y 2º) sea analizable en estratos de objetos persistentes, puede denominarse "sociedad corpuscular". Una sociedad puede ser más o menos corpuscular según la importancia relativa de las características definidoras de los diversos objetos persistentes, comparada con la de la característica definidora de todo el nexa corpuscular.

Sección III

Suele dominar la concepción errónea de que "devenir" implica la noción de una serialidad única por su avance hacia la novedad. Es la noción clásica de "tiempo", que la filosofía tomó del sentido co-

mún. La humanidad hizo una generalización desafortunada de su experiencia de objetos persistentes. Recientemente la ciencia física ha abandonado esa noción. En consecuencia, deberíamos limpiar ahora la cosmología de un punto de vista que jamás hubiera debido adoptarse como principio metafísico último. En estas conferencias, el término "avance creador" no debe interpretarse en el sentido de avance únicamente serial.

Por último, la continuidad extensiva del universo físico se interpretó ordinariamente en el sentido de que hay una continuidad de devenir. Pero si admitimos que "algo deviene", es fácil, empleando el método de Zenón, probar que no puede haber continuidad de devenir². Hay devenir de continuidad, mas no continuidad de devenir. Las ocasiones actuales son las criaturas que devienen, y constituyen un mundo continuamente extenso. Dicho de otro modo: la extensividad deviene, pero el "devenir" mismo no es extenso.

Así, la última verdad metafísica es el atomismo. Las criaturas son atómicas. En la presente época cósmica hay creación de continuidad. Tal vez semejante creación sea una última verdad metafísica valedera para todas las épocas cósmicas; pero esto no parece ser una conclusión necesaria. La opinión más plausible es que la continuidad extensiva es una condición especial que surge de la sociedad de criaturas que constituyen nuestra época inmediata. Mas el atomismo no excluye la complejidad, ni la relatividad universal. Todo átomo es un sistema de todas las cosas.

El equilibrio exacto entre el atomismo y la continuidad es de importancia para la ciencia física. Por ejemplo, la doctrina aquí expuesta concilia la teoría corpuscular de la luz de Newton con la teoría ondulatoria. Pues tanto un corpúsculo como un elemento de un frente de onda en avance, son meramente una forma permanente propagada de criatura atómica a criatura atómica. Un corpúsculo es en realidad un "objeto persistente". Sin embargo, la noción de "objeto persistente" es susceptible de realización más o menos completa. Así, en diferentes fases de su carrera, una onda de luz puede ser más o menos corpuscular. Una serie de esas ondas en todas las fases de su carrera implica orden social; pero en las fases primeras ese orden adopta la forma más especial de estratos de orden personal laxamente relacionados. Este orden personal dominante se desvanece a

² Cf. parte II, cap. II, secc. II, y también mi *La ciencia y el mundo moderno*, cap. VII, donde se examina ese argumento.

medida que el tiempo avanza. Sus características definidoras se tornan cada vez menos importantes a medida que sus diversos riesgos van desapareciendo. Las ondas se convierten entonces en nexo con orden social importante, pero sin estratos de orden personal. En consecuencia, la serie de ondas arranca como sociedad corpuscular y termina como sociedad que no es corpuscular.

Sección IV

Por último, en el esquema cosmológico aquí esbozado se rechaza una suposición implícita de la tradición filosófica. La suposición es que los elementos básicos de la experiencia deben describirse en términos de uno de los tres ingredientes: consciencia, pensamiento y percepción sensorial, o de todos ellos. El último término se usa en el sentido de "percepción consciente en el modo de inmediatez presentacional". Asimismo, en la práctica la percepción sensorial se reduce a percepción visual. Según la filosofía del organismo, estos tres componentes son elementos inesenciales en la experiencia, tanto en la física como en la espiritual. Todo ejemplo de experiencia es dipolar, lo mismo si ese ejemplo es Dios como si es una ocasión actual del mundo. La originación de Dios parte del polo espiritual; la de una ocasión actual, del polo físico; más en ambos casos esos elementos: consciencia, pensamiento y percepción sensorial, pertenecen a las fases derivativas "impuras" de la concrecencia, si realmente figuran en algún sentido efectivo.

Este rechazo es la razón de que, en relación con el tema que estamos examinando, el estado de inmediatez presentacional sea un tema que vuelva a presentarse a lo largo de las "Partes" subsiguientes de estas conferencias.

SEGUNDA PARTE

DISCUSIONES Y APLICACIONES

SUMARIO

CAPÍTULO I. — HECHO Y FORMA

SECCIÓN

- I. Apelación a hechos, la tradición europea; Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume, Kant; razonabilidad intrínseca; notas marginales a Platón; esta cosmología platónica; formas participantes; ordenación divina; principio ontológico; los hechos como razones únicas; los hechos son proceso; prehensión, satisfacción.
- II. El racionalismo es una fe, aventura de esperanza; límites de la teoría, el ser-dado, tesis del Prof. A. E. Taylor sobre Platón; decisión, el principio ontológico; entidades y proceso; entidades actuales y decisión; los hechos irreductibles.
- III. La forma platónica, idea, esencia, objeto eterno; potencialidad y ser-dado; exclusividad de lo dado; sujeto-superjeto, devenir y ser; evaporación de la indeterminación en la concrecencia, satisfacción determinada y exclusiva; concrecencia dipolar; potencialidad, ser-dado, imposibilidad; subsistencia.
- IV. Ocasiones actuales internamente determinadas y externamente libres; el curso de la historia no es necesario, no es perfección; causación eficiente y reacción final; libertad primordial de Dios; toda concrecencia entre iniciación libre definida y conclusión libre definida, lo anterior macrocósmico, lo posterior microcósmico.
- V. Universales y particulares, términos inadecuados con falsa implicación; ilustración a base de Descartes, también de Hume; la doctrina alternativa de Descartes: *realitas objetiva, inspectio, intuitio, iudicium*; el mundo no es describable en términos de sujeto y predicado, sustancia y calidad, particular y universal; relatividad universal.
- VI. El *Ensayo* de Locke, la filosofía orgánica está de acuerdo con él; "experiencia" sustituye a "entendimiento"; ideas y prehensiones; las dos doctrinas de Locke de las ideas, ideas de cosas particulares; teoría represen-

tativa de la percepción; simplicidad lógica y prioridad genética no deben identificarse; sustancia, cosas exteriores, sociedades; solidaridad del universo.

- VII. Doctrina de Locke de la potencia, potencia y sustancia; objetificación causal y objetificación presentacional; cambio significa aventuras de objetos eternos; esencia real, esencia abstracta; doctrina del organismo y generación de entidades actuales.

CAPÍTULO II. — EL CONTINUO EXTENSO

SECCIÓN

- I. Continuo y realidad potencial, atomizada por ocasiones actuales; cómo se experimenta el continuo, inmediatez presentacional, sentidos; silla real y silla-imagen; ingresión compleja de sentidos.
- II. Potencialidad general y potencialidad real; puntos de vista de ocasiones actuales, determinadas por una fase inicial de aspiración subjetiva; relaciones extensas; teoría epocal del tiempo, Zenón, William James.
- III. El *Scholium* de Newton.
- IV. El *Scholium* de Newton, comparación con la filosofía del organismo y con Descartes; "concomitancia del cuerpo", condición del cuerpo en el mundo actual; condición ontológica del espacio según Newton, Descartes y la filosofía orgánica.
- V. Persistencia indiferenciada y la pasividad de la sustancia, como fuente de errores.
- VI. Recapitulación.

CAPÍTULO III. — EL ORDEN DE LA NATURALEZA

SECCIÓN

- I. Contraste entre orden y ser-dado; las cuatro características del orden; logro del fin, señuelo del sentir; *causa sui*.
- II. Definición de "sociedad", características definidoras y herencia genética; ambiente social y permisivo; época cósmica, jerarquía social.
- III. Evolución de sociedades, decadencia, caos, el *Tímeo*, el *Scholium*, Milton.
- IV. Sociedades de esta época cósmica; la sociedad extensa, la sociedad geométrica, la sociedad electromagnética; ondas, electrones, protones.
- V. Objetos persistentes, sociedades corpusculares, sociedades estructuradas.
- VI. Estabilidad, especialización.
- VII. El problema de la estabilización, exclusión de detalles, iniciativa conceptual, vida.
- VIII. Aparato inorgánico para la vida.
- IX. La vida como reacción contra la sociedad, originalidad.
- X. Vida y alimento, la vida en el espacio vacío, el agente catalítico.
- XI. Personas vivientes, canalización de la vida, personalidad dominante sólo parcial.

CAPÍTULO IV. — LOS ORGANISMOS Y EL AMBIENTE

SECCIÓN

- I. Reacción del ambiente en ocasiones actuales; angostura y amplitud, dependientes de sociedades, elemento ordenado; caos, trivialidad, regularidad,

profundidad; trivialidad, vaguedad, angostura, amplitud; incompatibilidad, contraste; trivialidad, exceso de diferenciación; vaguedad, exceso de identificación; el nexo como único, vaguedad, angostura, profundidad; coordinación de caos, vaguedad, angostura, amplitud.

- II. Intensidad, angostura; filosofía del organismo, Kant, Locke.
- III. Sentidos, categoría infima de los objetos eternos, definición, sentidos, sus contrastes, intensidad; contrastes de altura y categorías bajas, estructuras; objetos eternos, simplicidad, complejidad; sentidos experimentados emocionalmente.
- IV. Transmisión, rutas diversas, inhibiciones, intensificación; carácter vectorial, forma de energía; ciencia física.
- V. Datos ambientales como en la percepción; percepción visual, la forma más sofisticada; originada por el estado precedente del cuerpo animal, Hume; el cuerpo animal y el ambiente externo, amplificador.
- VI. Percepción y cuerpo animal, eficacia causal.
- VII. Eficacia causal, vísceras; inmediatez presentacional, percepciones delusivas, cualidades secundarias, extensión, concomitancia del cuerpo; Hume, Kant.
- VIII. *Loci* revelados por la percepción, regiones contemporáneas, pasado causal, futuro causal; presente inmediato, unísono de devenir, unísono concreto, duración; diferenciación entre el presente inmediato y la duración presentada; *locus* presentado.
- IX. *Locus* presentado y unísono de devenir; *locus* presentado, relación sistemática con el cuerpo animal, tensiones, independencia de los acaccimientos contemporáneos externos, líneas rectas, medición; unísono de devenir, duración.
- X. Recapitulación.

CAPÍTULO V. — LOCKE Y HUME

SECCIÓN

- I. Hume, Percepciones, sustancia, principio de unión: ideas, copias de impresiones, libertad imaginativa.
- II. Hume y la "repetición", causa y efecto; memoria, fuerza y vivacidad.
- III. El tiempo, Hume, Descartes, independencia de las ocasiones sucesivas; inmortalidad objetiva.
- IV. Influencia de la noción sujeto-predicado; Hume, Descartes, Locke, existencia particular.
- V. Hume y Locke, proceso y morfología; derivación falsa de los sentires emocionales; doctrina sensacionalista; Santayana.

CAPÍTULO VI. — DE DESCARTES A KANT

- I. Descartes, tres clases de sustancia: la extensa, la psíquica, la de Dios; tres clases de cambio, de accidentes, originación, cesación; relaciones accidentales, ideas representativas; experiencia inesencial del mundo externo.
- II. Locke, empirismo, educación, inconsciencia; existente particular, sustancia, potencia; relatividad, perecer perpetuo.
- III. Analogía y contraste con la filosofía del organismo.
- IV. Hume y el proceso, Kant, Santayana.
- V. Procedimientos opuestos de la filosofía del organismo y de Kant.

CAPÍTULO VII. — EL PRINCIPIO SUBJETIVISTA

- I. El principio subjetivista y el principio sensacionalista; la doctrina sensacionalista los combina ambos; Locke, Hume, Kant; formulación de los principios; las tres premisas del principio subjetivista; la filosofía del organismo niega los dos principios y las tres premisas; Descartes: "Esa piedra como gris", sustancia y cualidad, órganos de la sensación; modificación subjetivista de Descartes; "Percepción de esa piedra como gris"; intento de proporcionar categorías revisadas; Hume.
- II. El conocimiento, sus variaciones, vaguedad; percepción negativa es el caso general, la consciencia es sentir la negación, novedad; la consciencia es forma subjetiva, únicamente presente en las últimas fases derivativas de integraciones complejas; la consciencia sólo ilumina los tipos derivativos de los datos objetivos, la filosofía extraviada por la claridad y distinción.
- III. El tipo primitivo de experiencia física es emocional; transmisión vectorial del sentir, pulsos de emoción, longitud de onda; la emoción humana es emoción interpretada, no mero sentir emocional.
- IV. La decisión regula la ingresión de objetos eternos, lo viejo se encuentra con lo nuevo; las tres fases del sentir, conformal, conceptual y comparativa; los objetos eternos y las formas subjetivas; continuidad de las fases; categoría de unidad objetiva.
- V. El principio subjetivista reformado es otra formulación del principio de relatividad; el proceso es el devenir de la experiencia; se acepta el principio de Hume, el método sólo se equivoca en los detalles; "ley" en vez de "causación" no sirve de nada; la filosofía moderna emplea categorías erróneas; dos concepciones equivocadas: 1ª la actualidad vacua, y la 2ª inherencia de la cualidad en la sustancia.

CAPÍTULO VIII. — REFERENCIA SIMBÓLICA

- I. Dos modos puros de percepción, referencia simbólica; fundamento común, integración, libertad originativa, error; fundamento común, *locus* presentado, indistinción geométrica en el modo de la eficacia causal; excepciones, el cuerpo animal, concomitancia del cuerpo.
- II. Fundamento común, sentidos comunes; empirismo moderno, ficción, Hume; sentidos derivados de la eficacia del cuerpo; proyección.
- III. Primacia errónea de la inmediatez presentacional, examen, la eficacia causal es primitiva.
- IV. Examen (continuación); causación y percepción sensorial.
- V. Comparación de los modos; integración en referencias simbólicas.
- VI. Principios del simbolismo, el lenguaje.

CAPÍTULO IX. — PROPOSICIONES

- I. Prehensiones impuras por integración de prehensiones conceptuales puras y prehensiones físicas puras; distinción entre designios físicos y proposiciones; la teoría, no es primordialmente para el juicio, señuelos para

- el sentido; señuelo objetivo; causa final; proposiciones generales y singulares; sujetos lógicos, predicados complejos; proposiciones verdaderas o falsas; señuelo para la novedad; lo sentido como "contrario" es consciencia en ciernes; juicio y acogimiento; contemplación escalonada.
- II. Verdad y falsedad, conjunción experiencial de proposiciones y hecho; teoría de la correspondencia y coherencia; proposiciones verdaderas o falsas, juicios correctos o incorrectos o aplazados; juicios intuitivos o derivativos; la lógica se ocupa de los juicios derivativos; el error.
- III. Fondo sistemático presupuesto por cada proposición; relaciones, sistemas indicativos de relaciones; proposiciones y sistemas indicativos; ilustración, impropiedad de las palabras.
- IV. Proposiciones metafísicas; uno y uno son dos.
- V. Inducción, probabilidad, teoría estadística, fundamento, examen por muestras, números finitos.
- VI. Premisas suprimidas en la inducción, presuposición de tipos definidos de actualidad que requieren tipos definidos de ambiente; invalidez de inducciones más amplias; probabilidad estadística con ambiente pertinente.
- VII. Ambiente de muestras de objetificación.
- VIII. Fundamento no-estadístico alternativo; apeticiones graduadas, naturaleza primordial de Dios; secularización del concepto de funciones de Dios.

CAPÍTULO X. — P R O C E S O

- I. Fluencia y permanencia; generación y sustancia; espacialización, dos clases de influencia, macroscópica y microscópica, de ocasión a ocasión y dentro de cada ocasión.
- II. Concrecencia, novedad, actualidad; concrecencia microscópica.
- III. Tres fases de concrecencia microscópica; los caracteres vectoriales indican transición macroscópica; la emoción, y la forma subjetiva en general, es escalar en la originación microscópica y es el dato de la transición macroscópica.
- IV. Fases más elevadas de concrecencia microscópica.

CAPÍTULO I
HECHO Y FORMA

Sección I

Todo discurso humano que se funde en la verdad de sus aserciones para aspirar a ser tenido en cuenta, necesita apelar a los hechos. En ninguna de sus ramas puede la filosofía pretender que está exenta de esta regla. Mas en el caso de la filosofía surge la dificultad de que el registro de los hechos se halla en parte vagamente disperso a través de las diversas expresiones del lenguaje civilizado y de la literatura, y en parte está expresado más concretamente bajo la influencia de los esquemas de pensamiento dominantes en las tradiciones de la ciencia y de la filosofía.

En esta segunda parte de estas conferencias, el esquema de pensamiento que es la base de la filosofía del organismo, se confronta con diversas interpretaciones de los hechos ampliamente aceptadas en la tradición europea, ya sea literaria, científica o filosófica. Por lo que concierne a la filosofía, sólo un grupo selecto puede mencionarse explícitamente. A nada conduce tratar de forzar las interpretaciones de los filósofos divergentes buscando entre ellos una vaga coincidencia. Lo importante es que el esquema de interpretación aquí adoptado pueda invocar en pro de cada una de sus principales posiciones la autoridad expresa de uno u otro de los maestros, supremos del pensamiento: Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume, Kant. Sin embargo, en definitiva nada se apoya en la autoridad; el supremo tribunal de apelación es la razonabilidad intrínseca.

La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Pla-

tón. No me refiero al esquema sistemático de pensamiento que los investigadores extrajeron dudosamente de sus obras. Aludo a la riqueza de ideas generales esparcidas por ellas. Las dotes personales de ese filósofo, sus amplias oportunidades de experiencia en un gran período de civilización, su herencia de una tradición intelectual no anquilosada aún por una sistematización excesiva; hicieron de sus obras inagotable mina de sugerencias. Así, en un sentido, cuando afirmo mi creencia de que es platónica la orientación de pensamiento de estas conferencias, no hago más que expresar la esperanza de que caiga dentro de la tradición europea. Pero quiero decir más: entiendo que si hubiéramos de vertir la postura general de Platón con el cambio mínimo impuesto por la interposición de dos mil años de experiencia humana en la organización social, en los logros estéticos, en la ciencia y en la religión, tendríamos que emprender la construcción de una filosofía del organismo. En semejante filosofía, las actualidades que constituyen el proceso del mundo, se conciben como ejemplificando la ingresión (o "participación") de otras cosas que constituyen las potencialidades que toda existencia actual tiene para ser definida. Las cosas que son temporales surgen por su participación en las cosas que son eternas. Entre ambas series media una cosa que combina la actualidad de lo que es temporal con la intemporalidad de lo que es potencial. Esa entidad final es el elemento divino del mundo, mediante el cual la estéril disyunción ineficiente de las potencialidades abstractas obtiene primordialmente la conjunción eficiente de la realización ideal. Esta realización ideal de potencialidades en una entidad actual primordial constituye la estabilidad metafísica gracias a la cual el proceso actual ejemplifica principios generales de metafísica y logra los fines adecuados para especificar tipos de orden emergente. A causa de la actualidad de esta valoración primordial de potenciales puros, todo objeto eterno tiene una pertinencia definida, efectiva, en cada proceso concrescente. Fuera de esas ordenaciones, habría una disyunción completa de objetos eternos irrealizados en el mundo temporal. La novedad sería sin sentido, e inconcebible. Estamos extendiendo y aplicando rígidamente el principio de Hume de que las ideas de reflexión se derivan de hechos actuales.

Mediante este reconocimiento del elemento divino se sostiene el principio aristotélico de que, fuera de las cosas que son actuales, nada existe: ni de hecho ni en eficacia. Es el principio general verdadero que está también en el fondo de Descartes: "Por esta razón, cuando percibimos cualquier atributo, concluimos en consecuencia que está

necesariamente presente alguna cosa o sustancia existentes a las cuales pueda atribuirse."¹ Y asimismo: "Pues toda concepción clara y distinta (*perceptio*) es sin duda alguna algo y por lo tanto no puede derivarse de lo que es nada..."² Denominaremos "principio ontológico" a este principio general. Es el principio de que toda cosa está positivamente en actualidad en alguna parte y en potencia en todas partes. En una de las aplicaciones, este principio desemboca en la doctrina del "conceptualismo". Así, la búsqueda de una razón es siempre la búsqueda de un hecho actual que sea el vínculo de la razón. El principio ontológico, así definido, constituye el primer paso en la descripción del universo como solidaridad³ de muchas entidades actuales. Toda entidad actual se concibe como acto de experiencia surgido de datos. Es un proceso de "sentir" los varios datos, de suerte que se absorban en la unidad de una "satisfacción" individual. Aquí, "sentir" es el término usado para la operación de pasar de la objetividad de los datos a la subjetividad de la entidad actual en cuestión. Los sentires son operaciones diversamente especializados, que efectúan una transición a la subjetividad. Reemplazan la "materia neutra" de ciertos filósofos realistas. Una entidad actual es un proceso y no puede describirse en función de la morfología de una "materia". Este uso del término "sentir" es muy afin al uso que hace Alexander⁴ del término "vivencia" ("enjoyment"); y tiene también cierta afinidad con el uso del término "intuición" por Bergson. Una analogía próxima es el uso que hace Locke del término "idea", incluso "ideas de cosas particulares" (cf. su *Ensayo* III, 2, 6 y 7). Pero la palabra "sentir", tal como la empleamos en estas conferencias, recuerda más aun a Descartes. Por ejemplo: "Supongamos que sea así; sin embargo, por lo menos es completamente cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor. Eso no puede ser falso; propiamente hablando, es lo que en mí se llama sentir (*sentire*); y usado en este sentido preciso no es otra cosa que pensar"⁵.

En el lenguaje cartesiano, la esencia de una entidad actual con-

¹ *Principios de filosofía*, parte I, 52; traducción de HALDANE y ROSS. Todas las citas de Descartes se refieren a esa traducción.

² Cf. *Meditación IV*, hacia el final.

³ He tomado la palabra "solidaridad" del Discurso presidencial del profesor WILDON CARR a la Aristotelian Society, sesión de 1917-1918. El discurso "La interacción de cuerpo y espíritu" desarrolla el principio fundamental sugerido por esta palabra.

⁴ Cf. su *Space, Time and Deity*, *passim*.

⁵ Cf. *Meditation II*, trad. HALDANE y ROSS.

siste únicamente en el hecho de que es una cosa queprehende (es decir, una sustancia cuya esencial total o naturaleza es prehendere)⁶. Un "sentir" pertenece a la especie positiva de "prehensiones". Hay dos especies de prehensiones, la "positiva" y la "negativa". Una entidad actual tiene un vínculo perfectamente definido con cada punto del universo. Este vínculo determinado es su prehensión de ese punto. Prehensión negativa es la exclusión definida de ese punto de toda contribución positiva a la constitución interna real del sujeto. Esta doctrina entraña la posición de que una prehensión negativa expresa un vínculo. Prehensión es la inclusión definida de ese punto como contribución positiva a la constitución interna real del sujeto. Esta inclusión positiva se llama su "sentir" de ese punto. Se requieren otras entidades para expresar cómo se siente cualquier punto. Todas las entidades actuales del mundo real, con relación a una entidad actual dada como "sujeto", son necesariamente "sentidas" por ese sujeto, aunque en general vagamente. De una entidad actual sentida se dice que está "objetificada" para ese sujeto. Sólo una selección de objetos eternos son "sentidos" por un sujeto dado, y entonces se dice de esos objetos que tienen "ingresión" en ese sujeto. Mas no por eso hay que hacer caso omiso de aquellos objetos eternos que no se sienten. En efecto, toda prehensión negativa tiene su propia forma subjetiva, por trivial o vaga que sea. Contribuye al complejo emocional, aunque no a los datos objetivos. El complejo emocional es la forma subjetiva de la "satisfacción" final. La importancia de las prehensiones negativas proviene del hecho de que 1º las entidades actuales forman un sistema, en el sentido de que entran recíprocamente en sus respectivas constituciones, 2º de que en virtud del principio ontológico toda entidad es sentida por alguna entidad actual, 3º de que, como consecuencia de los puntos 1º y 2º, toda entidad del mundo actual de concrecente actualidad, tiene alguna gradación de pertinencia real para esa concrecencia, 4º de que, a consecuencia del punto 3º, la prehensión negativa de una entidad es un hecho positivo con su forma emocional subjetiva, 5º de que hay una sensibilidad mutua de las formas subjetivas de las prehensiones, de suerte que no son indiferentes entre sí, y 6º de que la concrecencia desemboca en un sentir positivo: la satisfacción.

⁶ Para una expresión análoga a esta cf. *Meditation VI*; sustitúyase "ens prehendens" por "ens cogitans".

Sección II

La esperanza del racionalismo es que no logremos hallar en la experiencia ningún elemento intrínsecamente incapaz de presentarse como ejemplo de teoría general. Esa esperanza no es una premisa metafísica. Es la fe que forma el motivo para que se cultiven todas las ciencias sin distinción, incluso la metafísica.

Hasta donde la metafísica nos ponga en condiciones de aprehender la racionalidad de las cosas, esa pretensión está justificada. Habida cuenta de las imperfecciones de todos los sistemas metafísicos, siempre nos queda el recurso de perder la esperanza en el punto exacto en que nos hallemos. La conservación de esa fe tiene que depender de una intuición moral última de la naturaleza de la acción intelectual —que entrañe la aventura de la esperanza. Esa intuición señala el punto en que la metafísica —y de hecho toda ciencia— adquiere seguridades de la religión y se convierte en religión. Mas en sí, la fe no encierra una premisa de la cual parta la teoría; es un ideal que está buscando satisfacción. En la medida en que creamos en esa doctrina, somos racionalistas.

Sin embargo, tiene que haber límites para la pretensión de que todos los elementos del universo son explicables por la "teoría", pues la "teoría" misma requiere que haya elementos "dados" para que formen el material de la teorización. El propio Platón reconoce esta limitación: Citaré el resumen del *Timeo* por el profesor A. E. Taylor:

"En el mundo real hay siempre, además de la 'ley', un factor de lo 'simplemente dado' o 'hecho bruto', no explicado y que debe aceptarse simplemente como dado. La ciencia tiene el deber de no contentarse con lo meramente dado, de tratar de 'explicarlo' como consecuencia (en virtud de la ley racional) de algún 'dado' inicial más simple. Pero, por lejos que la ciencia pueda llevar ese procedimiento, siempre se ve obligada a retener algún elemento del hecho bruto, de lo meramente dado, en su explicación de las cosas. Es la presencia en la naturaleza de este elemento de lo dado, de ese irracional, como también ha sido denominado a veces, aquello que parece personificado en el lenguaje de *Timeo* sobre la necesidad."

Por lo que se refiere a la interpretación de Platón, me atengo a la autoridad del profesor Taylor. Mas, prescindiendo de esa cuestión

⁷ Cf. Plato, *The Man and His Work*, Lincoln MacVeagh, Nueva York, 1927.

histórica, para toda forma de realismo platónico es esencial una comprensión clara de los elementos "dados" en el mundo.

Para el pensamiento racionalista, la noción de "ser-dado" entraña una referencia más allá de los meros datos en cuestión. Se refiere a una "decisión" mediante la cual lo "dado" se separa de lo en esa ocasión "no-dado". Ese elemento de "ser-dado" de las cosas entraña alguna actividad que persiga limitación. La palabra "decisión" no implica aquí juicio consciente, aunque en algunas "decisiones" sea factor la consciencia. La palabra está empleada en su sentido etimológico de "cortar". El principio ontológico declara que toda decisión ha de referirse a una o más entidades actuales porque separada de las entidades actuales no es dada, mera no-entidad: "Lo demás es silencio".

El principio ontológico afirma la relatividad de la decisión; por lo tanto, toda decisión expresa la relación de la cosa actual *para la cual* se hace la decisión, con una cosa actual *por la cual* esa decisión se hace. Mas "decisión" no puede interpretarse como adjunto casual de una entidad actual. Constituye el significado mismo de actualidad. Una entidad actual surge de decisiones *para* ella, y por su sola existencia proporciona decisiones *para* otras entidades actuales que la superan. De esta suerte, el principio ontológico es el primer paso para constituir una teoría que abarque las nociones de "entidad actual", "ser-dado" y "proceso". Precisamente como "potencialidad para el proceso", es el significado del término más general "entidad" o "cosa"; así, "decisión" es el significado adicional traído por la palabra "actual". "Actualidad" es la decisión en medio de la "potencialidad". Representa el hecho irreductible que no puede eludirse. La constitución interna real de una entidad actual constituye progresivamente una decisión condicionadora de la creatividad que trasciende esa actualidad. El Castle Rock de Edimburgo existe de momento a momento, y de siglo a siglo, a causa de la decisión efectuada por su propia ruta histórica de ocasiones antecedentes. Y si en algún cataclismo de la naturaleza quedara deshecho en fragmentos, esa convulsión seguiría condicionada por el hecho de que fue la destrucción de *ese* castillo. El punto que debe ponerse de relieve es la insistente particularidad de las cosas experimentadas y del acto de experimentar. La doctrina de Bradley⁸ —"el lobo que se come al cordero", como universal que califica a lo absoluto— es un disfraz de la evidencia. *Ese* lobo se comió a *ese* cordero en *ese* lugar y en *ese* momento: el lobo lo sabía; el cordero lo sabía; y las aves que se alimentan de carroña lo sabían. Explícitamente en la oración verbal, o implícitamente en el

entendimiento del sujeto que la acoge, toda expresión de una proposición incluye elementos demostrativos. De hecho, toda palabra, y toda frase simbólica, es un elemento así que excita la prehensión consciente de alguna entidad que pertenece a una de las categorías de la existencia.

Sección III

Por el contrario, donde no haya decisión que entrañe exclusión, no habrá ser-dado. Por ejemplo, la multiplicidad de las formas platónicas no es "dada". Mas con respecto a toda entidad actual, hay un ser-dado de tales formas. La determinada definidad es expresión de una elección entre estas formas. Las clasifica en una diversidad de pertinencia. Esta ordenación de pertinencia arranca de aquellas formas que están ejemplificadas, en la acepción más cabal de la palabra, y por grados de pertinencia desciende a aquellas formas que en algún sentido vago son aproximadamente pertinentes a causa del contraste con el hecho actual. Toda esta escala de pertinencia es "dada", y tiene que ser referida a la decisión de la actualidad.

Hemos empleado el término "forma platónica" como el camino más corto para indicar las entidades en cuestión. Mas estas conferencias no son una exégesis de las obras de Platón; las entidades en cuestión no se limitan necesariamente a aquellos que éste reconocería como "formas". Asimismo, el término "idea" tiene en la filosofía moderna una sugestión subjetiva muy desorientadora para los fines que ahora persigo, y, sea como fuere, se ha usado en muchos sentidos y ha pasado a ser ambigua. El término "esencial", usado por los realistas críticos, sugiere también el sentido en que ellos lo usan, que es diferente del que yo tengo presente. Por consiguiente, para emplear un término desprovisto de sugestiones desorientadoras, uso la frase "objeto eterno" para designar lo que en el párrafo precedente de este capítulo denominé "forma platónica". Toda entidad cuyo reconocimiento conceptual no entrañe una referencia necesaria a entidades actuales definidas del mundo temporal, se denomina "objeto eterno".

En esta definición, "reconocimiento conceptual" tiene que ser, naturalmente, una operación que constituya un sentir real que pertenezca a alguna entidad actual. El punto estriba en que el sujeto actual que se limita a concebir el objeto eterno, no está por eso en rela-

⁸ Cf. *Logic*, libro I, cap. II, § 42.

ción directa con alguna otra entidad actual, prescindiendo de cualquier otra peculiaridad en la composición de ese sujeto que concibe. Esta doctrina se aplica también a la naturaleza primordial de Dios, que es su contemplación total de los objetos eternos; eso no significa que Dios esté directamente relacionado con el curso dado de la historia. El curso dado de la historia presupone su naturaleza primordial, pero no viceversa.

Un objeto eterno es siempre una potencialidad para entidades actuales; mas en sí, como conceptualmente sentido, es neutral con respecto al hecho de su ingesión física en cualquier entidad actual particular del mundo temporal. "Potencialidad" es el correlativo de "ser-dado". El significado de "ser-dado" es que lo que *es dado*, podía no haber sido "dado"; y que lo que *no es "dado"* *podía haber sido "dado"*.

Además, en el "ser-dado" particular completo de una entidad actual, hay un elemento de exclusividad. Los diversos datos primarios y los sentires concrescentes no forman una mera multiplicidad. Su síntesis en la unidad final de una entidad actual, es otro hecho de "ser-dado". La entidad actual termina su devenir en un sentir complejo que entraña un vínculo completamente determinado con todo punto del universo, siendo el vínculo una prehensión positiva o negativa. Esta terminación es la "satisfacción" de la entidad actual. De esta suerte, la adición de otro componente altera este "ser-dado" *sintético*. Por consiguiente, todo componente adicional es contrario a este "ser-dado" integral del original. Este principio puede ilustrarse con nuestra percepción visual de un cuadro. La disposición de colores es "dada" para nosotros; pero una mancha más de rojo no constituye una mera adición, sino que altera todo el equilibrio. De esta suerte, en una entidad actual, la unidad equilibrada del total "ser-dado" excluye todo cuanto no esté dado.

Esta es la doctrina de la unidad emergente del superjeto. Una entidad actual debe concebirse lo mismo como sujeto que preside su propia inmediatez de devenir que como superjeto que sea la criatura atómica que ejerce su función de inmortalidad objetiva. Se ha convertido en "ser"; y es propio de la naturaleza de todo "ser" que sea un potencial para todo "devenir".

Esta doctrina de que la "satisfacción" final de una entidad actual es reacia a toda adición, expresa el hecho de que toda entidad actual —desde que es lo que es— es finalmente su propia razón de lo que omite. En la constitución interna real de una entidad actual hay siempre algún elemento que es contrario a un elemento omitido.

En este caso, "contrario" significa la imposibilidad de entrar conjuntamente en el mismo sentido. Diciéndolo con otras palabras: de la "satisfacción" se evaporó la indeterminación, de suerte que aparece una determinación completa del "sentir" o de la "negación del sentir", con respecto al universo. Esa evaporación de indeterminación es meramente otro modo de considerar el proceso mediante el cual surge de sus datos la entidad actual. Así, en otro sentido, toda entidad actual incluye el universo, a causa de su actitud determinada con respecto a cualquier elemento del universo.

Así, el proceso de devenir es dipolar, 1º a causa de su calificación por la determinación del mundo actual, y 2º por sus prehensiones conceptuales de la indeterminación de los objetos eternos. El proceso está constituido por la afluencia de objetos eternos a una nueva determinación del sentir que absorbe al mundo actual en una nueva unidad.

La constitución "formal" de una entidad actual es un proceso de transición desde la indeterminación hacia la determinación terminal. Mas la indeterminación está referida a datos determinados. La constitución "objetiva" de una entidad actual es su determinación terminal, considerada como un complejo de determinados componentes gracias al cual la entidad actual es un dato para el avance creador. Por su lado físico, la entidad actual está compuesta de sus determinados sentires de su mundo actual, y, por su lado espiritual, está originada por sus apeticiones conceptuales.

Volviendo a la correlación de "ser-dado" y "potencialidad", vemos que "ser-dado" se refiere a "potencialidad", y "potencialidad" a "ser-dado"; vemos también que el completarse el "ser-dado" en hecho actual, convierte a lo "no-dado" para ese hecho en imposibilidad para ese hecho. La individualidad de una entidad actual entraña una limitación exclusiva. Ese elemento de "limitación exclusiva" es la definidad esencial para la unidad sintética de una entidad actual. Esta unidad sintética excluye la noción de mera adición a los elementos incluídos.

Es evidente que "ser-dado" y "potencialidad" carecen igualmente de sentido fuera de una multiplicidad de entidades potenciales. Esas potencialidades son los "objetos eternos". Fuera de "potencialidad" y "ser-dado" no puede haber un nexo de cosas actuales en el proceso de superación por nuevas cosas actuales. La alternativa es un universo monístico estático, sin potencialidades irrealizables, puesto que "potencialidad" resulta entonces un término desprovisto de sentido.

El alcance del principio ontológico no se agota con el corolario de que la "decisión" tiene que poder referirse a una entidad actual. Todo debe estar en alguna parte, y en este caso "alguna parte" significa "alguna entidad actual". En consecuencia, la potencialidad general del universo tiene que estar en alguna parte, puesto que conserva su próxima pertinencia para con las entidades actuales para las cuales está irrealizada. Esta "próxima pertinencia" reaparece en la concreción subsiguiente como *causación final* que regula la aparición de la novedad. Este "alguna parte" es la entidad actual-no-temporal. Así, "próxima pertinencia" significa "pertinencia como en el espíritu primordial de Dios".

Es una contradicción en los términos el suponer que algún hecho explicativo pueda aparecer en el mundo actual, siguiendo de la no-entidad. La no-entidad es la nada. Todo hecho explicativo se refiere a la decisión y a la eficacia de una cosa actual. La noción de "subsistencia" es meramente la noción de cómo los objetos eternos pueden ser componentes de la naturaleza primordial de Dios. Es una cuestión que examinaremos más adelante (cf. Quinta parte). Mas los objetos eternos, como en la naturaleza primordial de Dios, constituyen el mundo platónico de las ideas.

Sin embargo, no hay una entidad que sea simplemente la *clase* de todos los objetos eternos. En efecto, concibiendo cualquier clase de objetos eternos, hay objetos eternos adicionales que persuponen esa clase mas no pertenecen a ella. Por esta razón se empleó al principio de esta sección la frase "multiplicidad de formas platónicas" en vez de la más natural de "clase de formas platónicas". Multiplicidad es un tipo de cosa compleja que tiene la unidad derivativa de alguna calificación que alcanza a cada uno de sus componentes por separado; pero una multiplicidad no tiene una unidad derivativa *meramente* de sus diversos componentes.

Sección IV

La doctrina que acabamos de exponer —de que todo hecho explicativo se refiere a la decisión y a la eficacia de una cosa actual— requiere ser examinada con deferencia a la novena obligación categorial. Esta categoría afirma que "la concreción de toda entidad actual individual está determinada internamente y es libre externamente".

La peculiaridad del curso de la historia ilustra la pertinencia solidaria entre el "principio ontológico" y su obligación categorial. La evolución de la historia puede racionalizarse considerando que los consecuentes están determinados por los antecedentes. Mas, por otra parte, la evolución de la historia no es susceptible de racionalización porque ostenta un flujo elegido de formas participantes. No puede indicarse ninguna razón, dentro de la historia, para que ese flujo de formas haya tenido que manifestarse con preferencia a otro flujo. Bien es verdad que todo flujo tiene que ostentar el carácter de determinación interna, tal como se desprende del principio ontológico. Mas todo ejemplo de determinación interna supone ese flujo hasta *ese punto*. No hay razón para que no pudiera haber algún flujo alternativo que ostente ese principio de determinación interna. El propio flujo actual se presenta con el carácter de ser meramente "dado". No revela el menor carácter peculiar de "perfección". Por el contrario, la imperfección del mundo es el tema de toda religión que ofrece una vía de escape, y de todo escéptico que deplora la superstición dominante. La teoría leibniziana del "mejor de los mundos posibles" es un audaz embuste para rehabilitar a un Creador construido por teólogos contemporáneos y anteriores. A mayor abundamiento, en el caso de aquellas actualidades cuya experiencia inmediata está más completamente a nuestro alcance, a saber, los seres humanos, la decisión final del sujeto-superjeto inmediato que constituye la modificación última de la aspiración subjetiva, es la fundamentación de nuestra experiencia de responsabilidad, de aprobación, de autoaprobación o autorreproche, de libertad, de acentuación. Este elemento de la experiencia es demasiado grande para que pueda dejarse simplemente a un lado como construcción errónea. Gobierna todo el tono de la vida humana. Sólo puede ilustrarse con ejemplos sobresalientes de la realidad o de la ficción. Mas esos ejemplos no son sino ilustraciones conspicuas de la experiencia humana durante cada hora y cada minuto. La libertad última de las cosas, que se halla más allá de todas las determinaciones fue susurrada por Galileo —*E pur si muove*—, la libertad de los inquisidores para pensar erróneamente, de Galileo para pensar rectamente, y del mundo para moverse a pesar de Galileo y de los inquisidores.

La doctrina de la filosofía del organismo es que, por mucho que se amplíe la esfera de la causación eficiente en la determinación de los componentes de una concreción —sus datos, sus emociones,

sus apreciaciones, sus propósitos, sus fases de aspiración subjetiva—, más allá de la determinación de esos componentes queda siempre la reacción final de la unidad antocreadora del universo. Esta reacción final completa el acto de autocreación poniendo la marca decisiva de la fuerza creadora en las determinaciones de causa eficiente. Toda ocasión ostenta su parte de fuerza creadora en proporción a su medida de intensidad subjetiva. La norma absoluta de esa intensidad es la de la naturaleza primordial de Dios, que no es grande ni pequeña porque no proviene de ningún mundo actual. Dentro de ella no hay componentes que sean normas de comparación. Mas en el mundo temporal, para ocasiones de intensidad experiencial relativamente ligera, sus decisiones de fuerza creadora son desdeñables individualmente si se las compara con los componentes determinados que ellas reciben y transmiten. Pero la acumulación final de todas esas decisiones —la decisión de la naturaleza de Dios y las decisiones de todas las ocasiones— constituye ese especial elemento del flujo de formas de la historia que es “dado” y no es susceptible de racionalización más allá del hecho de que dentro de él está internamente determinado todo componente que sea determinable.

La doctrina es que toda concrescencia ha de referirse a una iniciación libre definida y a una conclusión libre definida. El hecho inicial es macrocósmico, en el sentido de que tiene igual pertinencia en todas las ocasiones; el hecho final es microcósmico, en el sentido de que es peculiar para esa ocasión. Ningún hecho es susceptible de racionalización, en el sentido de que señale los antecedentes que lo determinan. El hecho inicial es la apetición primordial, y el hecho final es la decisión de acentuación, que crea por último la “satisfacción”.

Sección V

Los términos antitéticos “universales” y “particulares” son los vocablos usualmente empleados para designar respectivamente las entidades que corresponden aproximadamente, aunque no exactamente⁹, a las entidades que en esta obra se denomina “objetos eternos” y “entidades actuales”. Esos términos: “universales” y “particulares” son algo desorientadores tanto por la sugestividad de las

⁹ Por ejemplo, las prehensiones y las formas subjetivas son también “particulares”.

dos palabras como por su uso corriente en filosofía. El principio ontológico y la doctrina más amplia de la realidad universal, en que se funda el presente estudio metafísico, borran la nítida distinción entre lo universal y lo particular. La noción de un universal entraña aquello que puede entrar en la descripción de varios particulares, mientras que la noción de un particular es que se describe por universales y no entra a su vez en la descripción de ningún particular. Según la doctrina de la relatividad que constituye la base del sistema metafísico de estas conferencias, ambas nociones entrañan una concepción errónea. Una entidad actual no puede describirse, ni siquiera inadecuadamente, por medio de universales; porque otras entidades actuales deben entrar en la descripción de cualquier entidad actual. Así, cualquiera de los llamados “universales” es particular en el sentido de que es justamente lo que es, diferente de todo lo demás; y cualquiera de los llamados “particulares” es universal en el sentido de que entra en las constituciones de otras entidades actuales. La opinión contraria condujo al desmoronamiento de las varias sustancias de Descartes y a su reducción a la sustancia única de Spinoza; a las mónadas sin ventanas de Leibniz con su armonía preestablecida; a la reducción escéptica de la filosofía de Hume —reducción efectuada primero por el propio Hume y formulada de nuevo con la más bella exposición por Santayana en su *Scepticism and Animal Faith* (Escepticismo y fe animal).

Lo cierto es que la opinión corriente de los universales y particulares conduce por fuerza a la posición epistemológica formulada por Descartes:

“De esto concluiría yo que conocí la cera por medio de la visión y no simplemente por la intuición del espíritu; a menos que por casualidad recuerde que, mirando desde una ventana y viendo hombres que pasan por la calle, no los veo realmente, sino que infiero que lo que veo son hombres, exactamente como digo que veo la cera. Y, sin embargo, ¿qué veo yo desde la ventana sino sombreros y capas que acaso cubran máquinas automáticas? Sin embargo, juzgo que son hombres. Y de modo análogo, únicamente por la facultad de juzgar (*judicandi*) que descansa en mi espíritu, comprendo lo que creí ver con mis ojos.”¹⁰

En este pasaje se supone¹¹ que Descartes —el *ego* en cuestión—

¹⁰ Cf. *Meditación II*.

¹¹ Quizá de modo incompatible con lo que Descartes dice en otra parte: en otros pasajes, la actividad mental implicada parece ser el *análisis* que descubre

es un particular, caracterizado únicamente por universales. Así sus impresiones —para usar la frase de Hume— son caracterizaciones por medio de universales. Por consiguiente, no hay percepción de una entidad actual particular. Descartes llega a creer en la entidad actual mediante “la facultad de juzgar”. Mas fundándose en su teoría no tiene absolutamente ninguna analogía en que pueda cimentar una inferencia así con el más leve asomo de probabilidad. Aceptando la explicación que (en ese pasaje) da Descartes de la percepción, y que es también la de Locke en algunas secciones de su *Essay*, Hume saca fácilmente la conclusión escéptica. Santayana expone irrefutablemente toda la extensión a que debe llevarse ese escepticismo. La filosofía del organismo vuelve a la teoría alternativa de Descartes de la “*realitas objetiva*” y trata de interpretarla en función de una ontología consistente. Descartes trató de combinar ambas teorías; pero al aceptar sin discusión el dogma de sujeto-predicado, se vio obligado a una teoría representativa de la percepción que entrañaba un “*judicium*” convalidado por nuestra seguridad del poder y bondad de Dios. La filosofía del organismo explica la prehensión apoyándose en los términos cartesianos “*realitas objetivas*”, “*inspectio*” e “*intuitio*”. Los dos últimos términos se transforman en la noción de “prehensión positiva” y en operaciones descritas en las diversas categorías de la originación física y conceptual. Sin embargo, sigue siendo necesario volver a la noción de Dios para mediar entre las prehensiones físicas y las conceptuales, mas no en la forma superficial de dar una carta de crédito limitada a un “*judicium*”.

En efecto, Hume consiente en que el “espíritu” es un proceso de concrescencia que surge de datos primarios. En su explicación, esos datos son “impresiones de la sensación”, y en esas impresiones no pueden descubrirse otros elementos que no sean universales. Para la filosofía del organismo, los datos primarios son siempre entidades actuales absorbidas en el sentir en virtud de ciertos universales compartidos igualmente por la actualidad objetificada y por el sujeto que hace la experiencia (cf. Tercera parte). Descartes adopta una posición intermedia. Explica la percepción en términos como los de Hume, pero añade una aprehensión de entidades actuales particulares en virtud de una “*inspectio*” y un “*judicium*” efectuado por el espíritu. (*Meditaciones II y III.*) De esta suerte está allanando

“*realitas objetiva*” como elemento integrante de la idea en cuestión. Por consiguiente, ahí hay “*inspectio*” más bien que “*judicium*”.

el camino para Kant y para la degradación del mundo a “mera apariencia”.

Toda la filosofía moderna da vueltas en torno a la dificultad de describir el mundo en función de sujeto y predicado, sustancia y cualidad, particular y universal. El resultado violenta siempre esa experiencia inmediata que expresamos en nuestras acciones, esperanzas, simpatías, propósitos, y que disfrutamos a pesar de nuestra carencia de frases para su análisis verbal. Nos encontramos en un mundo humoroso¹², dentro de una democracia de criaturas de la misma especie; en cambio, bajo uno u otro disfraz, la filosofía ortodoxa sólo puede presentarnos a sustancias solitarias, cada una de las cuales posee una experiencia ilusoria: “¡Oh Bottom, estás cambiando! ¿qué veo sobre ti?” La empresa de interpretar la experiencia de acuerdo con la abrumadora aportación del sentido común, tiene que reconducirnos a alguna nueva formulación del realismo platónico, modificada para evitar las trampas descubiertas por las investigaciones filosóficas de los siglos XVII y XVIII.

El verdadero punto de divergencia es la falsa noción sugerida por el contraste entre los significados naturales de las palabras “particular” y “universal”. El “particular” es concebido así como siendo justamente su yo individual sin pertinencia necesaria para cualquier otro particular. Responde a la definición de la sustancia por Descartes: “Y cuando concebimos la sustancia, nos limitamos a concebir una cosa existente que no se requiere sino a ella misma para existir”¹³. Esa definición se deriva verdaderamente de la definición de Aristóteles: Una sustancia primaria “ni se afirma de un sujeto ni está presente en él”¹⁴. Tenemos que añadir la frase que encabeza la *Segunda Meditación* de Descartes: “De la naturaleza del espíritu humano, y que es más fácilmente conocido que el cuerpo”, junto con sus dos aserciones: “. . . el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante”, y “todo cuanto hallamos en el espíritu no son más que otras tantas diversas formas de pensar”¹⁵. Esta serie de citas ejemplifica la sucesión de presuposiciones que llevan al empirismo de Locke y a la filosofía crítica de Kant —las dos influencias dominantes de las cuales se deriva el pensamiento moderno. Este es el aspecto de la filosofía del siglo XVII que aquí se desecha.

¹² Epiteto tomado, naturalmente, de William James.

¹³ Cf. *Principios de filosofía*, parte I, 51.

¹⁴ Cf. *Aristotle* por W. D. Ross, cap. II.

¹⁵ *Principios de filosofía*, parte I, 53.

El principio de la relatividad universal se opone directamente a la proposición de Aristóteles "(una sustancia) no está presente en un sujeto". Por el contrario, según este principio, una entidad actual *está* presente en otras entidades actuales. De hecho, si aceptamos grados de pertinencia, y de pertinencia desdeñables, tenemos que decir que toda entidad actual está presente en cualquier otra entidad actual. La filosofía del organismo se consagra principalmente a la tarea de poner en claro la noción de "estar presente en otra entidad". Esta frase está tomada aquí de Aristóteles: no es una frase afortunada, y en la disquisición subsiguiente será reemplazada por el término "objetificación". La frase aristotélica sugiere la noción superficial de que una entidad actual se añade a otra *simpliciter*. Y no es eso lo que se quiere decir. Una de las funciones de los objetos eternos es la de ser aquellos elementos que expresan cómo cualquier entidad actual está constituida por su síntesis de otras entidades actuales, y cómo esa entidad actual se desarrolla desde la fase dativa primaria hacia su propia existencia actual individual, implicando sus posesiones y apeticiones individuales. Una entidad actual es concreta porque es esa particular concreción del universo.

Sección VI

Un breve examen del *Essay on Human Understanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano) de Locke arrojará luz sobre las presuposiciones de las cuales se origina la filosofía del organismo. Estas citas de Locke son valiosas como asertos claros de las notorias aportaciones del sentido común, expresadas con sus naturales limitaciones. No pueden mejorarse en su carácter de presentaciones de hechos que deba aceptar cualquier sistema de filosofía satisfactorio.

El primer punto que conviene observar es que en algunos de sus asertos Locke se aproxima mucho a la formulación explícita de una filosófica orgánica del tipo que desarrollamos aquí. Sólo el no percatarse de que su problema requería una revisión de las categorías tradicionales más enérgica de la que él realmente llevó a cabo, lo condujo a una vaguedad de formulación y a la intrusión de elementos inconsistentes. Fue ese otro lado, conservador, de Locke lo que provocó su derrota escéptica a manos de Hume. A su vez, Hume (a pesar de su explícito rechazo en su *Treatise*, parte I, secc. VI) era un conservador cabal, y en su explicación de la espiritualidad

y su contenido jamás se apartó de los hábitos de pensamiento sujeto-predicado impresos en el espíritu europeo por el predominio excesivo de la lógica de Aristóteles durante el largo periodo medieval. Con respecto a esa derivación del espíritu, probablemente Aristóteles no fuera aristotélico. Mas la escéptica reducción del conocimiento por Hume depende enteramente (en cuanto a sus argumentos) de la presuposición tácita del espíritu como sujeto y de sus contenidos como predicados —presuposición que él rechaza expresamente.

El mérito del *Essay concerning Human Understanding* de Locke es su acierto, aunque adolece de falta de consecuencia. Da las descripciones más desapasionadas de aquellos diversos elementos de la experiencia que el sentido común nunca deja escapar. Desgraciadamente se ve entorpecido por unas categorías metafísicas inadecuadas que el jamás sometió a crítica. Tenía que haber dado a su obra un título más amplio: Ensayo sobre la experiencia. Su verdadero tema es el análisis de los tipos de experiencia de que goza una entidad actual. Mas esa experiencia completa no es otra cosa que lo que la entidad actual es en sí, para sí misma. Adoptaré la terminología prekantiana y diré que la experiencia de que goza una entidad actual es esa entidad actual *formaliter*. Quiero decir con eso que la entidad, si se considera formalmente, se describe con respecto a aquellas formas de su constitución mediante las cuales es esa entidad individual con su propia medida de absoluta autorrealización. Sus "ideas de las cosas" son *lo que* otras cosas son para ella. En la terminología de estas conferencias, son sus "sentires". La entidad actual es compuesta y analizable; y sus "ideas" expresan cómo y en qué sentido otras cosas son componentes de su propia constitución. Así la forma de su constitución puede hallarse gracias a un análisis de las ideas lockeanas. Locke habla de "entendimiento" y "percepción". Hubiera debido partir de un término neutro más general que expresara la concreción sintética mediante la cual se convierten en la entidad actual en sí las varias cosas del universo. Por consiguiente, yo adopté el término prehensión, para expresar la actividad que permite a una entidad actual efectuar su propia concreción de otras cosas.

La "prehensión" de una entidad actual por otra entidad actual es la transacción completa, analizable en la objetificación de la entidad primera como uno de los datos para la última, y en el sentir totalmente revestido mediante el cual el dato queda absorbido en la satisfacción subjetiva —"revestido" con los diversos elementos

de su "forma subjetiva". Pero esta definición puede formularse en términos más generales de suerte que incluya el caso de la prehensión de un objeto eterno por una entidad actual, a saber: la "prehensión positiva" de una entidad por una entidad actual es la transacción completa analizable como ingresión, u objetificación, de esa entidad como dato para el sentir, y en el sentir mediante el cual ese dato queda absorbido en la satisfacción subjetiva. Yo desecho también el término "idea" de Locke. En vez de ese término, las demás cosas en su limitada función de elementos para la entidad actual en cuestión, se denominan "objetos" para esa cosa. Hay cuatro tipos de objetos: "objetos eternos", "proposiciones", entidades actuales "objetificadas" y nexos. Estos "objetos eternos" son las ideas de Locke tal como él las explica en su *Essay* (I, I, 1) donde escribe: "*Idea es el objeto de pensar*". Como todo hombre tiene conciencia de que piensa, y de que aquello a que se aplica su espíritu mientras piensa son las ideas que existen, no cabe la menor duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas con las palabras 'blancura, dureza, dulzura, pensar, movimiento, hombre, elefante, ejército, embriaguez', etcétera". Mas luego (III, III, 2), al examinar los términos generales (y subconscientemente, antes, en su examen de la "sustancia" en II, III, XXIII) añade entre paréntesis otro tipo de ideas que son prácticamente lo que yo denomino "entidades actuales objetificadas" y "nexos". Él las llama "ideas de las cosas particulares"; y explica por qué en general no pueden tener nombres por separado. La razón es simple e innegable: hay demasiadas entidades actuales. Locke escribe: "Pero está más allá del poder de la capacidad humana el forjar y retener ideas distintas de todas las cosas particulares que encontramos: cada pájaro y bestia que vieron los hombres, cada árbol y planta que impresionó los sentidos, no podrían hallar sitio en el entendimiento más vasto". El contexto revela que la dificultad estriba, no en la imposibilidad de una "idea" de cualquier cosa particular, sino únicamente en su número. Esa noción de una "idea" directa (o "sentir") de una entidad actual, es una presuposición de todo sentido común; Santayana la adjudica a la "fe animal". Pero se compadece muy mal con la teoría sensacionalista del conocimiento que puede deducirse de otras partes de las obras de Locke. Tanto Locke como Descartes luchan exactamente con la misma dificultad.

El principio que yo adopto es que la conciencia presupone la experiencia, y no viceversa. Es un elemento especial en las formas

subjetivas de algunos sentires. Así, una entidad actual puede o no tener conciencia de alguna parte de su experiencia. Su experiencia es su constitución formal completa, incluso su consciencia, si la tiene. Por consiguiente, en la terminología de Locke, sus "ideas de las cosas particulares" son aquellas otras cosas que ejercen su función como componentes de su constitución que se sienten. Locke sólo las denominaría "ideas" cuando esas objetificaciones pertenecen a la región de la experiencia que está iluminada por la consciencia. En la sección 3 del mismo capítulo considera francamente que todo conocimiento está "fundado en cosas particulares". Escribe: "...sin embargo, un nombre distinto para cada cosa particular no sería de gran utilidad para el progreso del conocimiento: el cual, *bien que fundado en cosas particulares*,¹⁶ se ensancha mediante opiniones generales; a lo cual se subordinan propiamente las cosas reducidas a partes". En consecuencia, para Locke, en ese pasaje, no hay primero las cualidades y luego las cosas particulares conjeturales, sino viceversa. Ilustra también su opinión de "cosa particular" mediante una "hoja", un "cuervo", uno "oveja", un "grano de arena". Por lo tanto, no piensa en una particular mancha de color u otro dato de los sentidos¹⁷. Por ejemplo, en la sección 7 del mismo capítulo, refiriéndose a los niños, escribe: "Las ideas de niñera y madre están bien formadas en su espíritu; y, como retratos de ellas allí, representan sólo esos individuos". Esa doctrina de Locke tiene que compararse con la cartesiana de la "*realitas objetiva*". Locke heredó la separación dualística de cuerpo y alma. Si hubiese partido de la noción fundamental única de entidad actual, el complejo de ideas reveladas en la consciencia se habría convertido de entrada en la constitución compleja de la entidad actual revelada en su propia consciencia, en la medida en que es consciente— con intermitencias, parcialmente o en modo alguno. Locke expone definitivamente cómo pasan a ser generales las ideas. En la sección 6 del capítulo escribe: "... y las ideas se tornan generales separando de ellas las circunstancias tiempo y lugar, y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas para tal o cual existencia particular". Así, para Locke, la idea abstracta va precedida de la "idea de un particular existente"; los niños "se forman una idea y encuentran que muchos particulares

¹⁶ El subrayado es mío.

¹⁷ Como lo hace en I, II, 15, donde escribe: "Los sentidos introducen primero ideas particulares, y amueblan la sala todavía vacía;..." Obsérvese la distinción entre "ideas particulares" e "ideas de cosas particulares".

participan en ella". Ese aserto de Locke debería compararse con la categoría de valoración conceptual que es la cuarta obligación categorial.

Bajo el epígrafe de "esencias reales" examina Locke la constitución de las cosas actuales. Escribe (sección 13, del mismo capítulo): "y así, la constitución real interna (aunque en general en sustancias desconocidas) de las cosas, de la cual dependen sus cualidades descubribles, puede denominarse su 'esencia'". Lo importante es que Locke suscribe enteramente la doctrina de que una entidad actual surge de una constitución compleja que entraña otras entidades. Sin embargo, a causa del uso poco feliz de términos tales como "sala", acentúa menos que Hume la noción de "proceso".

De hecho, Locke ha formulado en su obra un problema capital de la filosofía del organismo. Descubre que el espíritu es una unidad que surge de la prehensión activa de ideas en una sola cosa concreta. Desgraciadamente, presupone tanto el dualismo cartesiano por el cual los espíritus son una sola clase de particulares, siendo las entidades naturales otra clase de particulares, como también el dogma de sujeto-predicado. De esta suerte, junto con Descartes, se ve conducido a una teoría de la percepción representativa. Por ejemplo, en uno de los pasajes ya citados, escribe: "y, como retratos de ellas allí, representan sólo esos individuos". Es evidente que esa doctrina crea un problema insoluble para la epistemología, que sólo puede resolverse ya sea por alguna rosada ficción de "fe animal", como Santayana, ya sea por alguna doctrina de la ilusoriedad —alguna doctrina de la mera apariencia, inconsistente si se toma como real—, como Bradley. Como quiera que sea, la "percepción representativa", dentro de sus propias doctrinas metafísicas, jamás podrá exhibir los títulos que garantizan la validez de la representación del hecho por la idea. Locke y los filósofos de su tiempo —los siglos XVII y XVIII se dejaron descarriar por una interpretación errónea fundamental: supusieron —sin crítica y casi sin parar mientes en ello— que la simplicidad lógica puede identificarse con la prioridad en el proceso constitutivo de una ocasión experiencial. Sobre esa suposición basó Locke los dos primeros libros de su *Essay*, salvo sus primeras disquisiciones sobre "sustancia", que citamos más abajo. En los libros 3º y 4º del *Essay* abandona esa suposición, parece de nuevo que sin darse cuenta.

Esa identificación de la prioridad en la lógica con la prioridad en la práctica vició al pensamiento y al procedimiento desde el primer descubrimiento de las matemáticas y la lógica por los griegos.

Por ejemplo, a ella se deben algunos de los peores defectos en el procedimiento educacional. La máxima aproximación de Locke a la filosofía del organismo y —desde el punto de vista de aquella doctrina— su principal descuido, se hallan ejemplificadas mejor que en ninguna otra parte en la primera sección de su capítulo "Sobre nuestras ideas complejas de las sustancias" (II, XXIII, 1). Escribe: "El espíritu, provisionado como declaré de gran número de ideas simples que le proporcionan los sentidos, tal como se las encuentra en las cosas exteriores o reflexionando sobre sus propias operaciones, advierte también que cierto número de esas ideas simples van constantemente juntas, por lo cual, presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, y siendo las palabras adaptadas a las aprehensiones comunes, y empleadas para acabar rápidamente, se denominan con un solo nombre por estar unidas así en un solo sujeto; mas luego, por inadvertencia, podemos llegar a hablar de ellas y a considerarlas como una sola idea simple, que en realidad es una complicación de varias ideas juntas: porque, como dije, no imaginando cómo puedan esas ideas simples subsistir por sí mismas, nos acostumbremos a suponer algún *substratum* en el cual subsistan y del cual resulten; por consiguiente, denominamos sustancia a ese *substratum*".

En esa sección, el primer aserto de Locke, que es la base del resto de la sección, es exactamente la suposición primaria de la filosofía del organismo: "El espíritu, provisionado de gran número de ideas simples que le proporcionan los sentidos, tal como se las encuentra en las cosas exteriores,..." Aquí, la última frase: "tal como se las encuentra en las cosas exteriores", afirmaba lo que yo denominaré luego el carácter *vectorial* de los sentidos primarios. Las universales en cuestión obtienen esa condición en virtud del hecho de que "se los encuentre en las cosas exteriores". Este es el aserto de Locke y es el aserto de la filosofía del organismo. Puede concebirse también como un desarrollo de la doctrina cartesiana de la "*realitas objetiva*". Los universales son los únicos elementos que en los datos son describibles por conceptos, porque los conceptos son meramente el funcionamiento analítico de los universales. Pero las "cosas exteriores", aunque no sean expresables por conceptos con respecto a su particularidad individual, no dejan de ser datos para el sentir; de suerte que la actualidad concrescente proviene de sentir su condición de particularidad individual; y es así, esa particularidad se incluye como elemento del cual se originan los sentires, y al cual se refieren.

El pasaje prosigue luego: "cierto número de esas ideas simples van constantemente juntas". Eso sólo puede significar que en la percepción inmediata "cierto número de esas ideas simples" se encuentran juntas en una cosa exterior, y que la reminiscencia de momentos antecedentes de la experiencia revela que el mismo hecho —la conjunción en una cosa exterior— vale para el mismo conjunto de ideas simples. Asimismo, la filosofía del organismo conviene en que esa descripción es verdadera para los momentos de la experiencia inmediata. Mas Locke, por el hecho de que, vele su segunda premisa con la frase "van constantemente juntas" deja de estudiar la cuestión de si hay que identificar las "cosas exteriores" de los momentos sucesivos.

La respuesta de la filosofía del organismo es que, en el sentido en que aquí habla Locke, las cosas exteriores de los momentos sucesivos no pueden identificarse entre sí. Toda cosa exterior es o bien una entidad actual o (más a menudo) un nexo de entidades actuales con inmediatas mutuamente contemporáneas. En honor a la simplicidad hablaremos solamente del caso más simple en que "cosa exterior" signifique una sola entidad actual en el momento en cuestión. Mas Locke se ocupa explícitamente de la noción de autoidentidad en sí del cuerpo físico persistente, que dura años, segundos o edades. Examina la noción filosófica corriente de sustancia particular individualizada (en el sentido aristotélico) que sufre aventuras de cambio conservando su forma sustancial a través de la transición o los accidentes. A lo largo de su *Essay* conserva efectivamente esa noción, aunque con razón insista en su vaguedad y oscuridad. La filosofía del organismo conviene con Locke y Hume en que la forma sustancial no-individualizada no es sino la colección de universales—o, más exactamente, el universal complejo único— común a la sucesión de "cosas exteriores" en los momentos sucesivos respectivos. Diciéndolo con otras palabras: una "cosa exterior" es una "entidad actual" o una "sociedad" con una "característica definidora". Para la filosofía orgánica, esas "cosas exteriores" (en el primer sentido) son las actualidades concretas finales. La sustancia individualizada (de Locke) tiene que interpretarse como la ruta histórica constituida por alguna sociedad de "cosas exteriores" fundamentales que se extiende desde la primera "cosa" a la última "cosa".

Mas Locke, a lo largo de su *Essay*, insiste con razón en que el principal ingrediente en la noción de "sustancia" es la noción de "potencia". La filosofía del organismo sostiene que para entender

la "potencia" necesitamos tener una noción correcta de cómo cada entidad actual contribuye al dato *del cual* surgen sus sucesores y *con el cual* tienen que concordar. La razón de que la doctrina de la potencia sea de peculiar importancia para las cosas persistentes, que la filosofía de la época de Locke concebía como sustancias individualizadas, es que cualquier semejanza entre las ocasiones sucesivas de una ruta histórica proporciona una identidad correspondiente entre sus contribuciones al dato de toda entidad actual subsiguiente; y, en consecuencia, garantiza una intensificación correspondiente en la imposición de concordancia. El principio es el mismo que vale también para ocasiones más esporádicas en el espacio vacío: mas la uniformidad a lo largo de la ruta histórica acrecienta el grado de conformidad que esa ruta impone al futuro. Toda ruta histórica de ocasiones análogas tiende especialmente a prolongarse, a causa del peso de la herencia uniforme que puede hallarse en sus miembros. La filosofía del organismo suprime el espíritu aislado. La actividad espiritual es uno de los modos de sentir que en mayor o menor grado pertenece a todas las entidades actuales, pero que sólo en algunas entidades actuales aflora como intelectualidad consciente. Ese grado superior de actividad espiritual es el autoanálisis de la entidad en una fase anterior en que está incompleta aún, efectuado por medio de sentires intelectuales producidos en una fase posterior de concrecencia¹⁸.

La constitución perceptiva de la entidad actual plantea el problema: ¿Cómo pueden las demás entidades actuales, cada una de ellas con su propia existencia formal, entrar también objetivamente en la constitución perceptiva de la entidad actual en cuestión? Es el problema de la solidaridad del universo. Las doctrinas clásicas de universales y particulares, de sujeto y predicado, de sustancias individuales no presentes en otras sustancias individuales, de la externalidad de relaciones, hacen igualmente insoluble este problema. La respuesta dada por la filosofía orgánica es la doctrina de las prehensiones implicadas en las integraciones concrecentes y que terminan en una unidad de sentir definida y compleja. Ser actual significa que todas las cosas actuales son objetos, por igual y poseen inmortalidad objetiva al realizar acciones creadoras; y que todas las cosas actuales son sujetos, cada uno de los cuales prehende el universo del cual surge. La acción creadora es el universo que siempre se torna

¹⁸ Cf. Tercera parte, cap. V.

único en una particular unidad de autoexperiencia, añadiendo así a la multiplicidad que es el universo como pluralidad. Esta concreción que tiende con insistencia hacia la unidad, es el resultado de la última autoidentidad de toda entidad. Ninguna entidad —sea “universal” o “particular”— puede desempeñar papeles incoherentes. La autoidentidad requiere que toda entidad tenga una función asociada, compatible en sí misma, cualquiera que sea la complejidad de esa función.

Sección VII

Hay otro aspecto de Locke, que es su doctrina de la “potencia”. Esa doctrina ilustra mejor su admirable agudeza que su coherencia; Hume demostró, sin vuelta de hoja, que ninguna doctrina así es compatible con una filosofía puramente sensacionalista. La formulación de una filosofía así, aunque pueda deducirse de Locke, no era la finalidad que él perseguía explícitamente. Toda escuela filosófica requiere en el curso de su historia dos filósofos que la presidan. Uno de ellos, bajo la influencia de las principales doctrinas de la escuela, debería examinar la experiencia con algún acierto, pero sin especial coherencia. El otro filósofo debería reducir las doctrinas de la escuela a una coherencia rígida; con la cual efectuará una *reductio ad absurdum*. No ha habido ninguna escuela de filosofía que haya prestado su cabal servicio a la filosofía hasta que aparecieron esos hombres. De esta suerte, la importancia del empirismo sensacionalista se deriva de Locke y Hume.

Locke presenta su doctrina de la “potencia” del modo siguiente (II, XXI, 1): “*Cómo adquirí esta idea*. El espíritu informado a diario por los sentidos de la alteración de aquellas ideas simples que observa en las cosas del exterior, y advirtiéndole que una llega a un fin y deja de ser, y otra empieza a existir no habiendo sido antes; reflexionando además sobre lo que pasa en él mismo, y observando el cambio constante de sus ideas, a veces por la impresión de los objetos exteriores en los sentidos, y a veces por la determinación de su propia elección; y sacando la conclusión, de lo que tan constantemente ha observado que fue, de que cambios semejantes se harán en el futuro en la misma cosa por agentes semejantes, y de modos semejantes; considera en una cosa la posibilidad de que haya cambiado alguna de sus ideas simples, y en otra la posibilidad de que se haga tal cambio; y así adquiere esa idea que denominamos “potencia”. Así, decimos que el

fuego tiene potencia para fundir el oro; . . . y el oro tiene potencia para ser fundido: . . . En este caso y otros análogos, la potencia que consideramos es con referencia al cambio de las ideas percibibles, puesto que no podemos observar que se haga ninguna alteración u operación en una cosa si no es mediante el cambio observable de sus ideas sensibles; ni concebir que se haga ninguna alteración sino concibiendo un cambio de alguna de sus ideas . . . La potencia así considerada es doble: a saber, apropiada para hacer, o apropiada para recibir, cualquier cambio: la primera puede denominarse potencia “activa”, la segunda “pasiva”. . . Confieso que la potencia entraña alguna especie de relación, —una relación con la acción o cambio, y, en realidad, ¿no ocurre así con todas nuestras ideas, de la índole que sean, si las examinamos atentamente? En efecto ¿caso nuestras ideas de extensión, duración y número no contienen todas ellas en sí una secreta relación de las partes? La figura y el movimiento tienen en sí mucho más visiblemente algo relativo. Y las cualidades sensibles, como colores y olores etcétera, ¿qué son sino las potencias de diferentes cuerpos en relación con nuestra percepción? Por consiguiente, yo pienso que nuestra idea de potencia puede tener muy bien un sitio entre las demás ideas simples, y considerarse como una de ellas, por ser una de aquellas que constituyen un ingrediente principal en nuestras ideas complejas acerca de las sustancias, según tendremos ocasión de observar luego.”

En ese pasaje importante, Locke enuncia las principales doctrinas de la filosofía del organismo, a saber: el principio de relatividad; el carácter relacional de los objetos eternos, mediante el cual constituyen las formas de las objetificaciones de las entidades actuales entre sí; el carácter compuesto de la entidad actual (es decir, de una sustancia); la noción de “potencia” como ingrediente principal en la de entidad actual (sustancia). En esta última noción, Locke intuye a la vez el principio ontológico y el principio de que la “potencia” de una entidad actual sobre otra es simplemente cómo la primera está objetificada en la constitución de la otra. Así, el problema de la percepción y el de la potencia son uno solo, por lo menos en la medida en que la percepción se reduce a mera prehensión de entidades actuales. La percepción, en el sentido de conciencia de esa prehensión, requiere el factor adicional de la prehensión conceptual de objetos eternos y un proceso de integración de ambos factores (cf. Tercera parte).

La doctrina de la “potencia” de Locke está reproducida en la

filosofía del organismo por la doctrina de los dos tipos de objetificación, a saber: α) la "objetivación causal" y β) la "objetificación presentacional".

En la "objetificación causal", lo sentido *subjetivamente* por la entidad actual objetificada se transmite *objetivamente* a las actualidades concrecentes que la superan. En la terminología de Locke, la entidad actual objetificada ejerce entonces "potencia". En este tipo de objetificación, los objetos eternos, relacionales entre objeto y sujeto, expresan la constitución formal de la entidad actual objetificada.

En la "objetificación presentacional", los objetos eternos relacionales se disponen en dos series: una aportada por la perspectiva "extensa" de lo percibido desde la posición del que percibe, y otra por las antecedentes fases concrecentes del que percibe. Lo que se suele denominar "percepción" es la consciencia de la objetificación presentacional. Mas según la filosofía del organismo puede haber consciencia de ambos tipos de objetificación. Y puede haber consciencia de esos dos tipos porque, según esta filosofía, lo cognoscible es la completa naturaleza del cognoscente, por lo menos aquellas fases de ella que son antecedentes a esa operación de conocer.

Locke se olvida de una doctrina esencial: que la doctrina de las relaciones internas hace imposible atribuir "cambio" a cualquier entidad actual. Toda entidad actual es lo que es, y está con su posición relativa definida en el universo, determinada por sus relaciones internas con otras entidades actuales. "Cambio" es la descripción de las aventuras de los objetos eternos en el universo en evolución de las cosas actuales.

La doctrina de las relaciones internas introduce otra consideración que no puede pasarse por alto sin error. Locke considera la "esencia real" y la "esencia nominal" de las cosas. Mas según la teoría de la relatividad general de las cosas actuales entre sí y de la internalidad de esas relaciones, hay dos nociones distintas escondidas bajo el término "esencia real", ambas de importancia. Locke escribe (III, III, 15): "Esencia puede tomarse como el ser de cualquier cosa, por el cual es lo que es. Y así la constitución interna real (pero en general en sustancias desconocidas) de las cosas, de la cual dependen sus cualidades descubribles, puede denominarse su 'esencia' ... Bien es verdad que de ordinario se supone una constitución real de las clases de cosas: y no cabe la menor duda de que tiene que haber alguna constitución real de la cual tiene que depender cualquier

colección de simples ideas coexistentes. Mas siendo evidente que las cosas están dispuestas por nombres en clases o especies únicamente en la medida en que se adaptan a ciertas ideas abstractas a las cuales hemos agregado esos nombres, la esencia de cada género o clase resulta que no es sino esa idea abstracta representada por el nombre general o 'clasal' (si se me permite llamarlo así por derivarse de 'clase' como 'general' se deriva de 'género'). Y encontramos que eso es lo que la palabra 'esencia' transmite en su uso familiar. Estas dos clases de esencias podrían denominarse sin inconveniente —supongo yo—, una: esencia 'real', y otra: 'nominal'."

La noción fundamental de la filosofía del organismo está expresada en la frase de Locke: "no cabe la menor duda de que tiene que haber alguna constitución real de la cual tiene que depender cualquier colección de simples ideas coexistentes." Locke hace patente (cf. II, II, 1) que por "idea simple" entiende la ingresión en la entidad actual (ilustrada por "un trozo de cera", "un trozo de hielo", "una rosa") de alguna cualidad abstracta que no sea compleja (ilustrada por "blandura", "calor", "blancura"). Para Locke, esas ideas simples, que *coexisten* en una entidad actual, requieren una constitución *real* para esa entidad. Ahora bien, en la filosofía del organismo, que va más allá de la afirmación explícita de Locke, la noción de constitución real se toma en el sentido de que los objetos eternos funcionan introduciendo la multiplicidad de entidades actuales como constitutivas de la entidad actual en cuestión. Así, la constitución es "real" porque asigna su condición en el mundo real a la entidad actual. Diciéndolo con otras palabras: la entidad actual, en virtud de ser *lo que es*, está también *donde* está. Está en alguna parte porque es alguna cosa actual con su mundo correlativo. Es la negación directa de la doctrina cartesiana de que "... una cosa existente no se requiere más que a sí misma para existir." También es inconciliable con la frase de Aristóteles "ni se afirma de un sujeto, ni está presente en él".

Desde luego, no pretendo que Locke asiera explícitamente las implicaciones de sus palabras tal como las desarrolla la filosofía del organismo. Pero basta dar un pequeño paso para pasar de una frase al azar a un destello de intelección, y tampoco es increíble que Locke viera en los problemas metafísicos más allá que algunos de sus sucesores. Mas dejando a un lado la cuestión de lo que Locke quisiera decir, la "doctrina orgánica" pide una "esencia real" en el sentido de un análisis completo de las relaciones e interrelaciones de las

entidades actuales que son formativas de la entidad actual en cuestión, y una "esencia abstracta" en que las entidades actuales especificadas están reemplazadas por las nociones de entidades no especificadas en *semejante* combinación: esta es la noción de entidad actual no especificada. La esencia real implica, pues, objetificaciones reales de entidades actuales especificadas; la esencia abstracta es un objeto eterno complejo. Nada hay contradictorio en sí en el pensamiento de varias entidades actuales con la misma esencia abstracta; pero sólo una entidad actual puede haber con la misma esencia real. Pues la esencia real indica "dónde" está la entidad, es decir, su posición relativa en el mundo real; la esencia abstracta omite la particularidad de la posición relativa.

La filosofía del organismo en su apelación a los hechos puede apoyarse, pues, en una apelación a la inteligencia de John Locke, quien en la filosofía británica es el análogo de Platón por la época en que vivió, por sus dotes personales, por la amplitud de la experiencia y por la exposición desapasionada de intuiciones en conflicto.

Esta doctrina del organismo es el intento de describir el mundo como proceso de generación de entidades actuales individuales, cada una de ellas con su propia autoconquista absoluta. Esta finalidad concreta del individuo no es más que una decisión que apunta más allá de sí misma. De esta suerte se condena de antemano el "perecer individual" (cf. Locke B II, C XIV, D 1) de la absolutidad individual. Mas el "perecer" de la absolutidad es el logro de la "inmortalidad objetiva". Esta última concepción expresa el otro elemento siguiente de la doctrina del organismo: que el proceso de generación debe describirse en función de entidades actuales.

CAPÍTULO II

EL CONTINUO EXTENSO

Sección I

Tenemos que examinar primero el modo perceptivo en que hay consciencia clara, distinta, de las relaciones "extensas" del mundo. Estas relaciones incluyen la "extensidad" del espacio y la "extensidad" del tiempo. Es indudable que esta claridad, por lo menos con respecto al espacio, sólo se obtiene en la percepción ordinaria por medio de los sentidos. Aquí denominamos a ese modo de percepción "inmediatez presentacional". En este "modo", el mundo contemporáneo se prehende como un continuo de relaciones extensas.

Nunca se insitirá demasiado en que algunas nociones capitales del pensamiento europeo se formaron bajo el influjo de una aprehensión falsa, sólo parcialmente corregida por el progreso científico del siglo pasado. Ese error consiste en confundir la mera potencialidad con la actualidad. La continuidad afectada a lo potencial, mientras que la actualidad es ineluctablemente atómica.

Esa aprehensión errónea viene fomentada por el olvido del principio de que, por lo que concierne a las relaciones físicas, los acaecimientos contemporáneos suceden con independencia *causal* entre sí¹. Este principio deberá explicarse luego, en relación con un examen del proceso y del tiempo. Recibe una ejemplificación en el carácter de nuestra percepción del mundo de entidades actuales contemporáneas. Ese mundo contemporáneo está objetificado para nosotros co-

¹ Este principio es lo más visible de la fórmula fundamental einsteniana para el continuo físico.

mo "*realitas objetiva*", que ilustra la simple extensión con sus diversas partes discriminadas por diferencias de datos de los sentidos. Estas cualidades, tales como colores, sonidos, sensaciones corporales, tactos, olores, junto con las perspectivas aportadas por las relaciones extensas, son los objetos eternos relacionales mediante los cuales las entidades actuales contemporáneas son elementos de nuestra constitución. Este es el tipo de objetificación que (en la sección VII del capítulo anterior) hemos denominado "objetificación presentacional".

De este modo, en virtud del principio de independencia contemporánea, el mundo contemporáneo se objetiva para nosotros bajo el aspecto de potencialidad pasiva. Los mismos datos de los sentidos mediante los cuales se diferencian sus partes, son proporcionados por estados antecedentes de nuestros propios cuerpos, y lo mismo ocurre con su distribución en el espacio contemporáneo. Por consiguiente, nuestra percepción directa del mundo contemporáneo se reduce a la extensión, que define 1º nuestras propias perspectivas geométricas, 2º posibilidades de perspectivas mutuas para otras entidades contemporáneas *inter se*, y 3º posibilidades de división. Estas posibilidades de división constituyen al mundo externo en continuo. En efecto, un continuo es divisible; en tanto el mundo contemporáneo está dividido por entidades actuales, no es un continuo, sino que es atómico. Así, el mundo contemporáneo se percibe con su potencialidad para la división extensa, y no en su actual división atómica.

El mundo contemporáneo tal como lo perciben los sentidos es el dato para la actualidad contemporánea, y por consiguiente es continuo —divisible mas no dividido. El mundo contemporáneo, es de hecho dividido y atómico, puesto que es una multiplicidad de entidades actuales definidas. Estas entidades actuales contemporáneas están divididas unas de otras, y no son divisibles en otras entidades actuales contemporáneas. Esta antítesis será examinada después (cf. Cuarta parte); pero es necesario delinearla ahora.

Esta limitación del modo como las entidades actuales contemporáneas son pertinentes para la existencia "formal" del sujeto en cuestión, es el primer ejemplo del principio general de que la objetificación deja sin importancia, o con una importancia subordinada, a la cabal constitución de la entidad objetificada. Algún componente real de la entidad objetificada asume el papel de representar de qué modo esa entidad particular es un dato dentro de la experiencia del sujeto. En ese caso, los contemporáneos objetificados sólo son de in-

terés para el sujeto en su carácter de algo que surge de un dato que es un continuo extenso. De hecho atomizan ese continuo; mas la potencialidad originaria, que ellos incluyen, es aquello que aportan como factor de importancia en sus objetificaciones. Ostentan así la comunidad de actualidades contemporáneas cual mundo común de relaciones matemáticas —y aquí empleamos el término "matemático" en el sentido en que lo habrían entendido Platón, Euclides y Descartes, antes del moderno descubrimiento de la verdadera definición de la matemática pura.

Las meras potencialidades matemáticas del continuo extenso requieren un contenido adicional para asumir el papel de objetos reales para el sujeto. Este contenido lo proporcionan los objetos eternos denominados datos de los sentidos. Estos objetos se "dan" para la experiencia del sujeto. Su darse no surge de la "decisión" de las entidades actuales de esta suerte objetificadas. Surge del funcionamiento del cuerpo físico antecedente del sujeto, funcionamiento que a su vez puede analizarse como representando la influencia del pasado más remoto, pasado igualmente común al sujeto y a sus entidades actuales contemporáneas. Así, los datos de los sentidos son objetos eternos que desempeñan un papel relacional complejo; enlazan las entidades actuales del pasado con las entidades actuales del mundo contemporáneo, con lo cual efectúan objetificaciones de las cosas contemporáneas y de las cosas pasadas. Por ejemplo, vemos la silla contemporánea, mas la vemos con *nuestros* ojos; y tocamos la silla contemporánea, pero la tocamos con *nuestras* manos. De esta suerte, los colores objetifican la silla de un modo, y objetifican de otro modo los ojos, como elementos de la experiencia del sujeto. También el tacto objetifica la silla de un modo y objetifica las manos de otro modo, como elementos de la experiencia del sujeto. Mas los ojos y las manos están en el pasado (en el pasado casi inmediato) y la silla está en el presente. La silla, así objetificada, es la objetificación de un nexo contemporáneo de entidades actuales en su unidad como un solo nexo. Este nexo, en cuanto a su constitución, es ilustrado por la región espacial, con sus relaciones perspectivas. En efecto, esta región es atomizada y por los miembros del nexo. Gracias a la categoría de transmutación (cf. Tercera y Cuarta parte), en la objetificación se hace abstracción de la multiplicidad de miembros de todos los componentes de sus constituciones formales, salvo de su ocupación de esa región. Esta prehensión, en el ejemplo particular considerado, se denominará prehensión de una "imagen de silla". Además, la intervención del pasado no se li-

mita a los ojos y manos antecedentes. Por toda la naturaleza hay un pasado más remoto externo al cuerpo. La importancia directa de este pasado remoto, importante a causa de su objetificación directa en el sujeto inmediato, es prácticamente desdeñable por lo que concierne a las prehensiones de tipo estrictamente físico.

Mas la naturaleza externa tiene importancia indirecta por la transmisión a través de sus prehensiones análogas. De este modo, hay en ella diversas rutas históricas de objetificaciones intermedias. Esas rutas históricas de interés conducen a diversas partes del cuerpo animal, y le transmiten prehensiones que forman la influencia física del ambiente externo sobre el cuerpo animal. Pero este ambiente externo que está en el pasado del sujeto concrecente, está también, con excepciones de poca monta, en el pasado del nexa que es la silla objetificada. Si hay una "silla real", habrá otra ruta histórica de objetificaciones de nexa a nexa en ese ambiente. Los miembros de cada nexa serán contemporáneos entre sí y la ruta histórica conducirá al nexa que es la imagen. El nexa completo, compuesto de esta ruta histórica y de la imagen, formará una sociedad "corpúscular". Esta sociedad es la "silla real".

Las prehensiones del sujeto concrecente y las constituciones formales de los miembros del nexa contemporáneo que es la imagen de silla están condicionadas, pues, por las propiedades del mismo ambiente en el pasado. El cuerpo animal se interpreta así de modo que, con aproximada exactitud y en condiciones normales, se pone un acento importante en aquellas regiones del mundo contemporáneo que son de particular interés para la existencia futura del objeto persistente, del cual es una ocasión el percipiente inmediato.

Una referencia a la categoría de transmutación mostrará que la percepción de "imágenes" contemporáneas en el modo de "inmediatez presentacional" es una prehensión "impura". Las prehensiones físicas "puras" subsidiarias son los componentes que proporcionan alguna información definida acerca del mundo físico; las prehensiones espirituales "puras" subsidiarias son los componentes en virtud de los cuales se introdujo en la teoría de la percepción la de las "cualidades secundarias". La explicación que damos aquí investiga esas cualidades secundarias hasta sus raíces en las prehensiones físicas expresadas por la "concomitancia del cuerpo".

Si no se satisfacen las correlaciones familiares entre los caminos físicos y las historias de la vida de una silla y del cuerpo animal, podemos decir que nuestras percepciones son engañosas. La palabra

"engañosas" sirve perfectamente como término técnico; pero no debe interpretarse erróneamente en el sentido de que lo que *hemos* percibido directamente, *no* lo hemos percibido directamente. Nuestra percepción directa, por vía de nuestros sentidos, de una forma extensa inmediata, en cierta perspectiva geométrica para nosotros, y en ciertas relaciones geométricas generales con el mundo contemporáneo, sigue siendo un hecho último. Lo equivocado son nuestras inferencias. En la terminología cartesiana es una *inspectio* final (llamada también "*intuitio*") la que, depurada de todo "*judicium*" —es decir, de "inferencia"— es final para la creencia. Toda esta cuestión de la percepción "engañosa" deberá examinarse más adelante (cf. Tercera parte, caps. III a V) con mayor detalle. Sin embargo, podemos ver en seguida que hay grados de "ilusión". Tenemos el caso no-engañoso de que veamos una imagen de silla cuando *hay* una silla. Tenemos el caso parcialmente engañoso cuando estuvimos mirando al espejo; en este caso, la imagen de silla que vemos no es la culminación de la sociedad corpúscular de entidades que denominamos la silla real. Por último, podemos haber tomado drogas de suerte que la imagen de silla no tenga contrapartida en ninguna ruta histórica de una sociedad corpúscular. Además, hay otros grados engañosos en los cuales el principal elemento es el lapso de tiempo. Estos casos están ilustrados por nuestras percepciones de los cuerpos celestes. En casos engañosos nos inclinamos a decir, de modo confuso, que las sociedades de entidades que no vimos sino que inferimos correctamente, son las cosas que "realmente" vimos.

La conclusión de esta disquisición es que la ingresión de los objetos eternos denominados "datos de los sentidos" en la experiencia de un sujeto, no puede interpretarse como la simple objetificación de la entidad actual a la cual, en el lenguaje corriente, atribuimos como "cualidad ese dato de los sentidos. La ingresión implica una relación compleja, mediante la cual el dato de los sentidos surge como el objeto eterno "dado" gracias al cual se objetifican algunas entidades pasadas (por ejemplo, el color visto *con* los ojos y el mal humor proveniente *de* las vísceras), y mediante la cual el dato de los sentidos figura también en la objetificación de una sociedad de entidades actuales en el mundo contemporáneo. De esta suerte, un dato de los sentidos ingresa en la experiencia en virtud de formar el *qué* de una integración múltiple muy compleja de prehensiones en esa ocasión. Por ejemplo, la ingresión de un dato sensorial visual implica la objetificación causal de diversos órganos corporales antecedentes y

la objetificación presentacional de la forma vista, forma que es un nexo de entidades actuales contemporáneas. En esta explicación de la ingesión de los datos de los sentidos, el cuerpo animal no es más que la parte más íntimamente importante del mundo antecedente establecido. Resumiendo esta explicación: Cuando percibimos una forma extensa contemporánea que denominamos "silla", los datos sensoriales implicados no son necesariamente elementos de la "constitución interna real" de esa imagen de silla: son elementos —en algún modo de sentir— de las "constituciones internas reales" de aquellos órganos antecedentes del cuerpo humano con los cuales percibimos la "silla". El reconocimiento *directo* de esas entidades actuales antecedentes con las cuales percibimos los contemporáneos, resulta entorpecido y (prescindiendo de circunstancias excepcionales) hecho imposible por la vaguedad espacial y temporal de que adolecen esos datos. Más adelante (cf. Tercera parte, caps. III a V) toda la cuestión de esta percepción vaga de un nexo, se examinará en función de la teoría de las prehensiones y en relación con la categoría de transmutación.

Sección II

Esta explicación de la "inmediatez presentacional" presupone dos suposiciones metafísicas:

1^a Que el mundo actual, siendo una comunidad de entidades que están fijadas, son actuales y se han formado ya, condiciona y limita la potencialidad impidiendo que la facultad de crear vaya más allá de sí misma. Este mundo "dado" proporciona determinados datos en forma de aquellas objetificaciones de los mismos que los caracteres de sus entidades actuales pueden proporcionar. Esta es una limitación impuesta a la potencialidad general proporcionada por los objetos eternos, considerados meramente con respecto a la generalidad de sus naturalezas. Así, relativamente a cualquier entidad actual, hay un modo "dado" de entidades actuales fijadas y una potencialidad "real", que es el dato para poder crear más allá de ese punto de vista. Este dato, que es la fase primaria en el proceso que constituye una entidad actual, no es más que el mundo actual mismo en su carácter de posibilidad para el proceso de ser sentido. Esto ejemplifica el principio metafísico de que todo "ser" es un potencial para un "devenir". El mundo actual es el "contenido objetivo" de cada creación nueva.

Por consiguiente, tenemos que considerar siempre dos significados de potencialidad: a) la potencialidad "general", que es el haz de posibilidades, mutuamente compatibles o alternativas, proporcionadas por la multiplicidad de objetos eternos, y b) la potencialidad "real", que está condicionada por los datos proporcionados por el mundo actual. La potencialidad general es absoluta, y la real es relativa a alguna entidad actual, tomada como punto de vista por el que se define el mundo actual. Recuérdese que la frase "mundo actual" es igualmente "ayer" y "mañana", en el sentido de que su significado se altera según el punto de vista. El mundo actual tiene que significar siempre la comunidad de todas las entidades actuales, incluyendo la entidad actual primordial llamada "Dios" y las entidades actuales temporales.

Resulta bastante curioso que, aun en esta frase temprana de estudio metafísico, sea importante la influencia de la "teoría de la relatividad" de la física de hoy. Según la opinión clásica del tiempo, "únicamente serial", dos entidades actuales contemporáneas definen el mismo mundo actual. Según la opinión moderna, no hay entidades actuales que definan el mismo mundo actual. Las entidades actuales se denominan "contemporáneas" cuando ninguna de ellas pertenece al mundo "actual" definido por la otra.

Las diferencias entre los mundos actuales de dos entidades contemporáneas que en cierto sentido son "vecinas", son desdeñables para la mayor parte de los fines humanos. Así, la diferencia entre la visión "clásica" del tiempo y la de la "relatividad" sólo raras veces tiene algún interés de importancia. Yo adoptaré siempre la opinión de la relatividad; en primer lugar, porque parece estar más de acuerdo con la doctrina general filosófica de la relatividad que se presupone en la filosofía del organismo; y además, porque con raras excepciones la doctrina clásica puede considerarse como caso especial de la doctrina de la relatividad —caso que no parece concordar con la evidencia experimental. Diciéndolo con otras palabras: la opinión clásica parece limitar una doctrina filosófica general; es la suposición más amplia; y sus consecuencias, tomadas en conjunción con otros principios científicos, parecen ser falsas.

2^a La segunda suposición metafísica es que las potencialidades reales relativas a todos los puntos de vista están coordinadas como determinaciones diversas de un continuo extenso. Este continuo extenso es un complejo relacional en que todas las objetificaciones potenciales encuentran su casilla. Es subyacente a todo el mundo, pasado,

presente y futuro. Consideradas en su cabal generalidad, prescindiendo de las condiciones adicionales propias solamente de la época cósmica de electrones, protones, moléculas y sistemas estelares, las propiedades de este continuo son muy pocas y no abarcan las relaciones de la geometría métrica. Continuo extenso es un complejo de entidades unidas por las diversas relaciones concordes de todo a parte, de entrelazamiento de manera que posean partes comunes, de concepto y de otras relaciones derivadas de esas relaciones primarias. La noción de "continuo" abarca tanto la propiedad de divisibilidad infinita como la de extensión ilimitada. Siempre hay entidades más allá de las entidades, puesto que la no-entidad no es limitadora. Este continuo extenso expresa la solidaridad de todos los puntos de vista posibles a lo largo de todo el proceso del mundo. No es un hecho anterior al mundo; es la primera determinación de orden —esto es, de potencialidad real— que surge del carácter general del mundo. En su cabal generalidad más allá de la época presente, no implica formas, dimensiones o mensurabilidad; éstas son determinaciones adicionales de potencialidad real provenientes de nuestra época cósmica.

Este continuo extenso es "real" porque expresa un hecho derivado del mundo actual y que atañe al mundo actual contemporáneo. Todas las entidades actuales se relacionan según las determinaciones de este continuo; y todas las entidades actuales posibles del futuro tienen que ejemplificar estas determinaciones en sus relaciones con el mundo ya actual. La realidad del futuro está vinculada a la realidad de este continuo. Es la realidad de lo potencial, en su carácter de componente real de lo actual. Ese componente real tiene que interpretarse en función de la relacionalidad de las prehensiones. Es la tarea que emprenderemos en el capítulo V de la Cuarta parte de estas conferencias.

Las entidades actuales atomizan el continuo extenso. En sí, este continuo es meramente la potencialidad para la división; una entidad actual efectúa esa división. La objetificación del mundo contemporáneo expresa meramente ese mundo en función de su potencialidad para la subdivisión y en función de las perspectivas mutuas que esa subdivisión traducirá en efectividad real. Estos son los datos primarios que rigen toda entidad actual, puesto que expresan cómo todas las entidades actuales están en la solidaridad de un mundo único. Cuando se forma cualquier entidad actual, lo que antes era potencial en el continuo de espacio-tiempo pasa a ser ahora la fase real primaria de algo actual. Para cada proceso de concrecencia, se adoptó una

posición regional en el mundo, la cual define una limitada potencialidad para objetificaciones. En el mero continuo extenso no hay principio alguno que determine qué cuantos regionales serán atomizados de suerte que formen la posición perspectiva real para los datos primarios que constituyen la fase básica en la concrecencia de una entidad actual. Los factores del mundo actual mediante los cuales se efectúa esta determinación, se estudiarán en una fase más avanzada de esta investigación. Constituyen la etapa inicial de la "pretensión subjetiva". Esta etapa inicial es un derivado directo de la naturaleza primordial de Dios. En esta función, como en cualquier otra, Dios es el órgano de la novedad, que aspira a la intensificación.

En el mero continuo hay potencialidades contrarias; en el mundo actual hay actualidades atómicas definidas que determinan un sistema coherente de divisiones reales a través de toda la región de la actualidad. Toda entidad actual en su relación con otras entidades actuales se halla en este sentido en algún lugar del continuo, y surge de los datos proporcionados por esta posición. Mas en otro sentido está en todas partes a través de todo el continuo, puesto que su constitución incluye las objetificaciones del mundo actual y por consiguiente incluye al continuo; también las objetificaciones potenciales de sí misma contribuyen a las potencialidades reales cuya solidaridad expresa el continuo. De esta suerte, el continuo está presente en toda entidad actual, y toda entidad actual invade el continuo.

Esta conclusión puede formularse de otro modo. La extensión, prescindiendo de su espacialización y temporalización, es el esquema general de relaciones que proporciona la posibilidad de que varios objetos puedan fundirse en la unidad real de una sola experiencia. Así, un acto de experiencia tiene un esquema objetivo de orden extenso en virtud del doble hecho de que su propia posición perspectiva tiene contenido extenso, y de que las otras entidades actuales están objetificadas con la retención de sus relaciones extensas. Estas relaciones extensas son más fundamentales que sus relaciones espaciales y temporales, más especiales. La extensión es el esquema más general de potencialidad real que proporciona la escena para todas las demás relaciones orgánicas. El esquema potencial no determina su propia atomización por entidades actuales. Es divisible, pero su división real por entidades actuales depende de características más particulares de las entidades actuales que constituyen el ambiente

antecedente. Con respecto al tiempo, esa atomización adopta la forma especial² de la "teoría epocal del tiempo". Con respecto al espacio, significa que a toda entidad actual del mundo temporal tiene que acreditársele un volumen espacial para su posición perspectiva. Estas conclusiones resultan obligadas por consideración a los argumentos de experiencia. Para apoyar esta conclusión cabe citar la autoridad de William James: "O nuestra experiencia es sin contenido, sin cambio, o es de una cantidad perceptible de contenido o cambio. Nuestra familiaridad con la realidad crece literalmente por brotes o gotas de percepción. Intelectualmente y por reflexión podemos dividirlos en componentes, mas como inmediatamente dados, o no vienen de ningún modo."⁴ James se refiere también a Zenón. En sustancia estoy de acuerdo con su argumento tomado de Zenón, pero no creo que él reconozca suficientemente aquellos elementos de las paradojas de Zenón que sólo son producto de un conocimiento matemático inadecuado. Sin embargo, concedo que después de suprimir las partes que carecen de valor, subsiste un argumento válido.

El argumento, en lo que tiene de válido, revela una contradicción de las dos premisas: 1^a que en un devenir, algo (*res vera*) deviene, y 2^a que todo acto de devenir es divisible en secciones anteriores y posteriores que a su vez son actos de devenir. Consideremos, por ejemplo, un acto de devenir durante un segundo. El acto es divisible en dos actos, uno durante la primera mitad del segundo, otro durante la última mitad del segundo. Así, lo que deviene durante todo el segundo presupone lo que deviene durante el primer medio segundo. Análogamente, lo que deviene durante el primer medio segundo presupone lo que deviene durante el primer cuarto de segundo, y así hasta el infinito. Por consiguiente, considerando el proceso de devenir hasta el comienzo mismo del segundo en cuestión, y preguntando entonces qué es lo que deviene, no puede darse respuesta alguna. En efecto, cualquier criatura que indiquemos, presupone una criatura anterior que devino después del comienzo del segundo y con anterioridad a la primera criatura. Por consiguiente, nada hay que devenga de suerte que efectúe una transición hasta el segundo en cuestión.

² Cf. mi obra *La ciencia y el mundo moderno*, cap. VII.

³ Cf. *loc. cit.* y Cuarta parte de esta obra.

⁴ Cf. *Some Problems in Philosophy*, cap. X; me fijé en ese pasaje porque aparece citado en *Religion in The Philosophy of William James*, del profesor J. S. BIXLER.

La dificultad no se elude presumiendo que algo deviene en cada instante no-extenso de tiempo, puesto que al comienzo del segundo tiempo no hay un instante siguiente en el cual pueda devenir algo.

Parece que Zenón vislumbró este argumento en su "flecha en vuelo"; pero la introducción del movimiento lo lleva a detalles no pertinentes. La verdadera dificultad estriba en entender cómo la flecha sobreviene al lapso de tiempo. Desgraciadamente, el tratamiento de la "duración" por Descartes es muy superficial, y los filósofos que le sucedieron imitaron su ejemplo.

En su "Aquiles y la tortuga", Zenón esgrime un argumento inválido que proviene de la ignorancia de la teoría de las series numéricas convergentes infinitas. Eliminando los detalles baladíes de la competición y del movimiento —detalles que hicieron atractiva la paradoja para la literatura de todas las épocas—, consideremos: el primer mediosegundo como acto de devenir, el próximo cuarto de segundo como otro acto así, el próximo octavo de segundo como otro más, y así hasta el infinito, Zenón supone entonces ilícitamente que esa serie infinita de actos de devenir no puede agotarse jamás. Mas no hay necesidad de suponer que una serie infinita de actos de devenir, con un primer acto, y cada acto con un sucesor inmediato, sea inagotable en el proceso de devenir. La mera aritmética nos garantiza que la serie que acabamos de indicar se agotará en el período de un segundo. Se ofrece entonces la posibilidad de un nuevo acto de devenir que se halle más allá de toda la serie. Por consiguiente, esa paradoja de Zenón se funda en un error matemático.

La modificación de la paradoja de la "flecha", que antes hemos expuesto, pone de relieve el principio de que todo acto de devenir debe tener un sucesor inmediato, si admitimos que algo deviene, puesto que de lo contrario no podemos señalar qué criatura deviene cuando entramos en el segundo en cuestión. Pero, mientras no tengamos alguna premisa adicional, no podemos inferir que todo acto de devenir deba tener un predecesor inmediato.

La conclusión es que en todo acto de devenir hay el devenir de algo con extensión temporal: pero que el acto mismo no es extenso. en el sentido de que sea divisible en actos de devenir anteriores y posteriores que correspondan a la divisibilidad extensa de lo devenido.

En esta sección se enuncia la doctrina de que la criatura es extensa, pero que no lo es su acto de devenir. Este tema se reanuda en la Cuarta parte; sin embargo, es preciso que ahora adelantemos algo de las partes tercera y cuarta.

La *res vera*, en su carácter de satisfacción concreta, es divisible en prehensiones que conciernen a su primera mitad temporal y en prehensiones que conciernen a su segunda mitad temporal. Esta divisibilidad es lo que constituye su extensidad. Pero esa relación con una subregión temporal y espacial significa que el dato de la prehensión en cuestión es el mundo actual, objetificado con la perspectiva a esa subregión. Sin embargo, una prehensión adquiere forma subjetiva, y esta forma subjetiva sólo resulta cabalmente determinada por integración con prehensiones conceptuales pertenecientes al polo espiritual de la *res vera*. La concreción está dominada por una aspiración subjetiva que concierne esencialmente a la criatura como superjeto final. Esta aspiración subjetiva es este sujeto mismo que determina su propia autocreación como criatura. En consecuencia, la aspiración subjetiva no comparte esa divisibilidad. Si limitamos nuestra atención a las prehensiones que afectan a la mitad anterior, sus formas subjetivas surgieron de la nada. En efecto, la aspiración subjetiva que pertenece al todo, está incluida ahora. Así, la evolución de la forma subjetiva no puede referirse a cualquier actualidad. Se ha violado el principio ontológico. Algo ha surgido en el mundo desde la nada.

La afirmación sumaria de este examen es que el polo espiritual determina las formas subjetivas y que este polo es inseparable de la *res vera* total.

Sección III

El estudio de las secciones anteriores se ha limitado a dar nueva forma a la más antigua de las doctrinas filosóficas europeas. Pero como doctrina del sentido común es más antigua aun —tan antigua como la conciencia misma. Las nociones más generales subyacentes a las palabras “espacio” y “tiempo” son las que este estudio tendió a expresar en su verdadera conexión con el mundo actual. La doctrina alternativa, que es la cosmología newtoniana, acentuaba la teoría del espacio-tiempo como “receptáculo”, y no hacía caso del factor potencialidad. De esta suerte, trozos de espacio y tiempo se tenían por tan actuales como cualquier otra cosa, y como estando “ocupados” por otras actualidades que eran los trozos de materia. Esta es la teoría newtoniana “absoluta” de espacio-tiempo, que los filósofos jamás aceptaron, aunque algunos transigieron a veces con ella. El famoso

*Scholium*⁵ de Newton a las ocho primeras definiciones de sus *Principia* expresan esa postura con entera claridad:

“Hasta aquí formulé las definiciones de aquellas palabras que son menos conocidas, y expliqué el sentido en que quisiera que se entendieran en el discurso siguiente. No defino el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento, porque son perfectamente conocidos de todos. Lo único que debo hacer observar es que el vulgo no concibe esas cantidades con otras nociones que no se basen en la relación que tienen con objetos sensibles. Y de ahí surgen ciertos perjuicios, para suprimir los cuales será conveniente distinguirlos en absolutos y relativos, verdaderos y aparentes, matemáticos y comunes.

“I. El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin consideración a cualquier cosa externa, y con otro nombre se lo llama duración: el tiempo relativo, aparente y común, es alguna medida de duración sensible y externa (ya sea exacta, ya sea fluctuante) por medio del movimiento, que se suele usar en vez del verdadero tiempo; por ejemplo: una hora, un día, un mes, un año.

II. El espacio absoluto, en su propia naturaleza, y sin consideración a ninguna cosa externa, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es alguna dimensión móvil, o una medida de los espacios absolutos; que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos, y que vulgarmente se toma por el espacio inmóvil; ... el espacio absoluto y el relativo son el mismo en figura y magnitud; pero no siguen siendo numéricamente iguales ...

“IV. ... Así como el orden de las partes del tiempo es inmutable, así también lo es el orden de las partes del espacio. Suponed que esas partes se alejan de sus sitios, y se alejarán (permítaseme la expresión de sí mismas. Pues tiempos y espacios son, por decirlo así, los lugares tanto de ellos mismos como de las demás cosas. Todas las cosas están colocadas en el tiempo en cuanto al orden de situación. Son lugares por su esencia o naturaleza; y sería absurdo que los lugares primarios de las cosas fueran móviles. Estos son, por lo tanto, los lugares absolutos; y las translaciones fuera de esos lugares son los únicos movimientos absolutos ... Ahora bien, no hay otros lugares inmóviles sino aquellos que, de infinito a infinito, conservan entre sí las mismas posiciones dadas; y por esta razón tienen que permanecer siempre inmóviles; y, en consecuencia, constituyen lo que yo

⁵ Traducción de Andrew Motte; nueva edición revisada, Londres 1803.

denomino espacio inmóvil. Las causas de que se distingue entre movimientos verdaderos y relativos, están en las fuerzas que se imprimen a los cuerpos para generar movimiento. El verdadero movimiento no es generado ni alterado, sino movido por alguna fuerza que se imprime al cuerpo: pero el movimiento relativo puede generarse o alterarse sin que ninguna fuerza se imprima al cuerpo. Pues basta sólo imprimir alguna fuerza en otros cuerpos con los cuales se compare el primero, para que, al ceder ellos su lugar, pueda cambiarse esa relación en que consistía el relativo descanso o movimiento de ese otro cuerpo... Los efectos que distinguen el movimiento absoluto del relativo son las fuerzas para alejarse del eje de movimiento circular. Pues no hay tales fuerzas en un movimiento circular que sean puramente relativas, sino que en un movimiento circular verdadero y absoluto son mayores o menores según la cantidad de movimiento... Por consiguiente, las cantidades relativas no son las cantidades mismas cuyo nombre ostentan, sino aquellas medidas sensibles de ellas (exactas o inexactas) que se usan corrientemente en vez de las cantidades medidas mismas...".

He citado con tanta extensión el *Scholium* de Newton, porque ese documento constituye la formulación más clara, más definida y más influyente de todas las especulaciones cosmológicas del género humano, especulaciones que por vez primera comenzaron a adquirir importancia científica con la escuela pitagórica que precedió e inspiró a Platón. Newton presupone cuatro tipos de entidades entre las cuales no discrimina en punto a su actualidad: para él, los espíritus son cosas actuales, los cuerpos son cosas actuales, las duraciones de tiempo absolutas son cosas actuales y los lugares absolutos son cosas actuales. No emplea la palabra "actual"; pero habla de realidades, y en ese respecto coloca a los cuatro en el mismo nivel. El resultado es que vaya a dar en un esquema, claramente expresado pero complejo y arbitrario, de relaciones entre espacios *inter se*; entre duraciones *inter se*; y entre espíritus, cuerpos, tiempos y lugares, para reunirlos a todos en la solidaridad de todo el universo. Fue una formulación extraordinariamente esclarecedera para los fines de la ciencia, mejor dicho: para todos los fines de la ciencia durante los dos próximos siglos, y para la mayor parte de sus fines después de ese período. Mas como aserto fundamental, se halla completamente expuesto al ataque escéptico; y además, como el propio Newton admite, se aparta del sentido común —"el vulgo no concibe esas cantidades con otras nociones que no se basen en la relación que

tienen con objetos sensibles." Solamente pudo salvarlo Kant reduciéndolo a la descripción de una ideación mediante la cual la "intuición pura" pone en orden los datos caóticos; y para las escuelas de los trascendentalistas derivadas de Kant; esa ideación permaneció, en posición inferior como un derivado de la realidad sustancial propiamente última. Para ellos es un elemento en "apariencia"; y la apariencia debe distinguirse de la realidad. La filosofía del organismo es un intento de volver a las concepciones del "vulgo" con el *mínimum* de adaptación crítica. En primer lugar, el examen tiene que fijarse en la noción de "objeto sensible" para decirlo con la frase de Newton. Podemos extender la frase de Newton y afirmar que el sentido común de la especie humana concibe que todas sus nociones se refieren en última instancia a entidades actuales, o, como las denomina Newton, a "objetos sensibles". Fundándose en nociones físicas corrientes, Newton concebía que los "objetos sensibles" eran cuerpos materiales a los cuales se aplica la ciencia de la dinámica. Se vió así reducida la antítesis entre "objetos sensibles" y espacio vacío. En realidad, Newton tenía para sí que hay un medio material que ocupa el espacio; pero también sostenía la *posibilidad* de que no haya tal medio. Para él, la noción "espacio vacío" —es decir, la mera espacialidad— tenía sentido concebida como existencia actual independiente "de infinito a infinito". En esto difiere de Descartes. La ciencia moderna está al lado de Descartes: ha introducido la noción de "campo físico". Las especulaciones más recientes tienden también a suprimir la distinción nítida entre las partes "ocupada" e "inocupada" del campo. Además, en estas conferencias (cf. cap. III de la Segunda parte) se propone una distinción que no está en el ánimo de Newton ni en el "vulgo". Es la que hay entre 1º una entidad actual, 2º un objeto persistente, 3º una sociedad corpuscular, 4º una sociedad no-corpuscular y 5º un nexo no-social. Un nexo no-social es lo que responde a la noción de "caos". El continuo extenso es aquel elemento relacional general de la experiencia mediante el cual las entidades actuales experimentadas y esa misma unidad de experiencia, se unen en la solidaridad de un solo mundo común. Las entidades actuales lo atomizan, y en consecuencia hacen real lo que antes era meramente potencial. La atomización del continuo extenso es también su temporalización; es decir, es el proceso de devenir de la actualidad hacia lo en sí meramente potencial. El esquema sistemático, completo hasta abarcar el pasado actual y el futuro potencial, es prehendido en la experien-

cia positiva de toda entidad actual. En este sentido, es la "forma de la intuición" de Kant; pero se deriva del mundo actual *qua datum*, y en consecuencia no es "puro" en el sentido kantiano de la expresión. No produce el mundo ordenado, sino que se deriva de él. La prehensión de este esquema es un ejemplo más de que el hecho actual incluye en su propia constitución la potencialidad real que remite más allá de sí. El ejemplo anterior es "apetición".

Sección IV

En su descripción de espacio y tiempo, Newton confundió lo que es potencialidad "real" con lo que es hecho actual. Ello le indujo a apartarse del juicio del "vulgo" que "no concibe esas cantidades con otras nociones que no se basen en la relación que tienen con los objetos sensibles". La filosofía del organismo empieza coincidiendo con "el vulgo", salvo que reemplaza el término "objeto sensible" por el de "entidad actual", de suerte que no se involucren nuestras nociones con una teoría epistemológica relativa a la percepción sensorial. Si seguimos estudiando el modo de adaptar las demás descripciones de Newton a la teoría orgánica, surge el hecho asombroso de que tenemos que identificar el cuanto atomizado de extensión correlativa a una entidad actual con el lugar y la duración absolutos de Newton. Se sostiene también la prueba de Newton de que el movimiento no se aplica al lugar absoluto, que por naturaleza no es susceptible de movimiento. Así, una entidad actual nunca se mueve: está donde está y es lo que es. Para subrayar esta característica con una frase que enlace más íntimamente la noción de "entidad actual" con nuestros hábitos ordinarios de pensamiento, emplearé también el término "ocasión actual" en vez del término "entidad actual". Así, el mundo actual está construido en base a ocasiones actuales; y en virtud del principio ontológico, cualesquiera cosas que sean cualquier sentido de "existencia", se derivan por abstracción de ocasiones actuales. Emplearé el término "acaecimiento" en el sentido más general de nexo de ocasiones actuales, interrelacionadas de algún modo determinado en un cuanto extenso. Una ocasión actual es el tipo limitador de un acaecimiento con sólo un miembro.

Es bien evidente que hay que encontrar significados para las nociones de "movimiento" y "cuerpos que se mueven". Por el momento, esta investigación tendrá que diferirse para un capítulo pos-

terior (cf. Cuarta parte y también cap. III de esta parte). Bastará decir que una molécula en el sentido de cuerpo que se mueve, con una historia de cambio local, no es una ocasión actual; por consiguiente, tiene que ser alguna clase de nexo de ocasiones actuales. En este sentido es un acaecimiento, más no una ocasión actual. El significado fundamental de la noción de "cambio" es "la diferencia entre las ocasiones actuales comprendidas en algún acaecimiento determinado."

Una mayor aclaración de la condición del continuo extenso en la filosofía orgánica se obtiene por comparación con la doctrina cartesiana de los cuerpos materiales. En seguida se hace patente que la teoría orgánica es mucho más afín a las opiniones de Descartes que a las de Newton. En este tema, Spinoza es prácticamente una sistematización lógica de Descartes, depurándolo de sus inconsecuencias. Mas ese logro de coherencia lógica se obtiene subrayando precisamente aquellos elementos de Descartes que la filosofía del organismo rechaza. En este aspecto, Spinoza desempeña con respecto a Descartes el mismo papel que Hume con respecto a Locke. La filosofía del organismo puede concebirse como un retorno a Descartes y a Locke con respecto precisamente a aquellos elementos de su filosofía que de ordinario se rechazan a causa de su incompatibilidad con los elementos que sus sucesores desarrollaron. Así, la filosofía del organismo es pluralista en contraste con el monismo de Spinoza; y es una doctrina de la experiencia como prehensora de actualidades en contraste con el fenomenalismo sensacionalista de Hume.

Volvamos primero a Descartes en la fase de pensamiento anterior a su desastrosa clasificación de las sustancias en dos especies: sustancia corporal y sustancia espiritual. Al principio de la *Meditación I* escribe:

"Por ejemplo, hay el hecho de que yo estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en mis manos y otras cosas semejantes. Y como podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, no siendo acaso comparándome con ciertas personas desprovistas de sentido... Pero están locas, y yo no sería menos demente si fuera a seguir ejemplos tan extravagantes.

"Al propio tiempo tengo que recordar que soy un hombre, y que, por consiguiente, tengo la costumbre de dormir, y en mis sueños me representó las mismas cosas, o a veces otras aun menos probables, que aquellos que son dementes en sus horas de vigilia. ... Al propio tiempo tenemos que confesar por lo menos que las

cosas que se nos representan en sueños son como representaciones pintadas que sólo pueden haberse formado como contrapartidas de algo real y verdadero [*ad similitudinem rerum verarum*], y que de esta suerte aquellas cosas generales, vg. los ojos, una cabeza, las manos y todo el cuerpo, no son cosas imaginarias, sino cosas realmente existentes. ... Y por la misma razón, aunque estas cosas generales, a saber: [un cuerpo],⁶ los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes puedan ser igualmente imaginarios, nos vemos obligados a confesar al propio tiempo que hay por lo menos algunos otros objetos aun más simples y más universales que son reales y verdaderos [*vera esse*]; y de éstos, exactamente del mismo modo que con ciertos colores reales, están formadas todas estas imágenes de las cosas que ocupan nuestros pensamientos, tanto si son verdaderas y reales como si son falsas y fantásticas.

"A esa clase de cosas pertenecen la naturaleza corporal en general, y su extensión, la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud y número, como también el lugar en que estén, el tiempo que mide su duración y así sucesivamente ..."

En la *Meditación II*, tras somera recapitulación, continúa, hablando de Dios: "Pues sin duda yo existo aunque él me engañe, y aunque me engañe tanto como quiera, jamás puede lograr que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo. Así, después de haber reflexionado bien y examinado cuidadosamente todas las cosas, tenemos que llegar a la conclusión concreta de que esta proposición: "Yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera todas las veces que yo la pronuncie o que mentalmente la conciba."

Al final de la cita de la *Meditación I*, Descartes emplea la frase *res vera* en el mismo sentido en que yo he usado el término "actual". Significa "existencia" en la más cabal acepción del término más allá de la cual no hay otra. En realidad, Descartes asignaría "existencia" a Dios en un sentido genéricamente diferente. En la filosofía del organismo, tal como aquí la exponemos, la existencia de Dios no es genéricamente diferente de la de las demás entidades actuales, salvo que Dios es "primordial" en un sentido que iremos explicando paulatinamente.

Descartes no formula explícitamente la definición de la actualidad en función del principio ontológico, tal como se da en la

⁶ Haldane y Ross ponen entre corchetes las frases que aparecen en la versión francesa y no en la latina. Yo comparé con el latín.

sección III de este capítulo: que las ocasiones actuales forman el fondo del cual se derivan y extraen todos los demás tipos de existencia; pero prácticamente formula una equivalente en la fraseología sujeto-predicado, cuando escribe: "Por esta razón, cuando percibimos cualquier atributo, concluimos en consecuencia que necesariamente está presente alguna cosa o sustancia existentes a la cual pueda atribuirse."⁷ Para Descartes, la palabra "sustancia" es el equivalente de mi frase "ocasión actual". Me abstengo del término "sustancia" entre otras razones porque sugiere la noción de sujeto-predicado; y además por otra razón: Descartes y Locke permiten a sus sustancias que sufran aventuras de calificaciones variables, con lo cual crean dificultades.

En la cita de la *Meditación II*: "Yo soy, yo existo" es necesariamente verdadera todas las veces que yo la pronuncio o que mentalmente la concibo", Descartes adopta la posición de que un acto de experiencia es el tipo primario de ocasión actual. Mas en sus desarrollos subsiguientes presupone que sus sustancias espirituales sufren cambio. En este punto va más allá de su argumento, pues cada vez que pronuncia "Yo soy, yo existo" es diferente la ocasión actual que es el ego; y el "él" que es común a los dos egos es un objeto eterno o bien el nexo de ocasiones sucesivas. Además, en la cita de la *Meditación I* empieza apelando a un acto de experiencia: "Yo estoy aquí, sentado junto al fuego ...". Entonces asocia ese acto de experiencia a su cuerpo: "estas manos y este cuerpo son míos". Por último invoca alguna noción final de entidades actuales en la notable exposición. "Y por la misma razón, aunque estas cosas generales, a saber: un cuerpo, los ojos, una cabeza, las manos y otras semejantes, pueden ser igualmente imaginarios, nos vemos obligados a confesar al propio tiempo que hay por lo menos algunos otros objetos aun más simples y más universales que son reales y verdaderos; y de éstos ... están formadas todas estas imágenes de las cosas que ocupan nuestros pensamientos, tanto si son verdaderas y reales como si son falsas y fantásticas."

Adviértase la asociación especial íntima con la experiencia inmediata que Descartes vindica para su cuerpo, asociación que va más allá de la mera percepción sensorial del mundo contemporáneo: "estas manos y pies son míos". En la filosofía del organismo, esta asociación inmediata estriba en reconocerlos como datos distinguibles

⁷ *Principios de Filosofía*, Parte I, 52.

cuyas constituciones formales se sienten inmediatamente al originarse la experiencia. En esa función, el cuerpo animal no difiere en principio del resto del mundo actual pasado; mas difiere en una intimidad de asociación en virtud de la cual sus conexiones espaciales y temporales logran alguna definición en la experiencia del sujeto. Lo que es vago para el resto del mundo, ha logrado cierta medida adicional de distinción para los órganos corporales. Mas, en principio, sería igualmente verdadero decir: "El mundo actual es mío".

Descartes afirma también que los "objetos aun más simples y más universales que son reales y verdaderos" son aquello de que están formadas las "imágenes de las cosas que ocupan nuestros pensamientos." Eso no parece concordar con su teoría de la percepción, de fecha posterior, formulada en sus *Principios*, parte IV, 196, 197, 198. En la última teoría insiste en el *judicium* en el sentido de "inferencia", y no en el de *inspectio* de la *realitas objetiva*. Pero concuerda con la teoría orgánica de que las objetificaciones de otras ocasiones actuales forman los datos dados de los cuales se origina una ocasión actual. Además, puso el cuerpo en inmediata asociación con el acto de experiencia. Descartes, como Newton, supone que el continuo extenso es actual en la acepción cabal de ser una entidad actual. Pero se abstiene de los cuerpos materiales adicionales que Newton presenta. Asimismo, en sus esfuerzos para poner a sus "ideas" a salvo del hiato fatal entre símbolo espiritual y actualidad simbolizada, en algunos asertos expresa la doctrina de la objetificación por nosotros sustentada. Así: "De ahí que la idea del sol sea el sol mismo existente en el espíritu, no ciertamente de modo formal, como existe en el cielo, sino objetivamente, es decir del modo en que los objetos suelen existir en el espíritu; y este modo de ser es mucho menos perfecto que aquel en que las cosas existen fuera del espíritu, mas no por eso es mera nada, como ya dije."

Tanto Descartes como Locke, para cerrar el abismo entre la idea representativa y la "entidad actual representada" requieren esa doctrina del "sol mismo existente en el espíritu". Pero aunque, como en ese pasaje, a veces la expongan casualmente para soslayar la dificultad epistemológica, ninguna de ellos se pone a la altura de esas suposiciones. Reinciden en la presuposición tácita del espíritu con sus ideas particulares que de hecho son cualidades sin conexión inteligible con las entidades representadas.

Pero si tomamos en serio la doctrina de la objetificación, el continuo extenso se convierte al punto en el factor primario de la

objetificación. Proporciona el esquema general de perspectiva extensa que se manifiesta en todas las objetificaciones mutuas mediante las cuales se prehenden entre sí las entidades actuales. De esta suerte, el continuo extenso es, en sí, un esquema de potencialidad real que debe hallar ejemplificación en la prehensión mutua de todas las entidades actuales. También encuentra ejemplificación en toda entidad actual considerada "formalmente". En este sentido, las entidades actuales son extensas, puesto que surgen de la potencialidad para la división, que en el hecho actual no está dividida (cf. Cuarta parte). Es por esta razón, como afirmábamos antes, por lo que la frase "ocasión actual" se usa en vez de "entidad actual".

La doctrina cartesiana del mundo físico como caracterizado por una plenitud extensa de entidades actuales, es prácticamente la misma que la doctrina "orgánica". Mas los cuerpos de Descartes tienen que moverse, y esa presuposición ofrece nuevas oscuridades. Es exactamente en este punto donde Newton proporciona una concepción clara en comparación con la de Descartes. En la doctrina "orgánica", el movimiento no es atribuible a una ocasión actual.

En la teoría "orgánica", 1º sólo hay un tipo de entidad actual temporal; 2º cada una de esas entidades actuales es extensa; 3º desde la posición de cualquier entidad actual, el mundo actual "dado" es un nexo de entidades actuales que transforma la potencialidad del esquema extenso en un pleno de ocasiones actuales; 4º en este pleno, el movimiento no puede atribuirse con sentido a ninguna ocasión actual; 5º el pleno es continuo con respecto a la potencialidad de la cual surge, pero cada entidad actual es atómica; 6º el término "entidad actual" se usa como sinónimo de "ocasión actual", pero principalmente cuando su carácter de extensidad tiene algún interés directo para la disquisición, ya sea extensidad en forma de extensidad temporal, es decir "duración", ya sea extensidad en forma de extensidad espacial, o en la significación, más completa, de extensidad espacio-temporal.

Sección V

La infundada doctrina metafísica de la "persistencia indiferenciada" es una derivación de haber aprehendido mal el carácter propio del esquema extenso.

En nuestra percepción del mundo contemporáneo por la vía de la inmediatez presentacional, los nexos de las entidades actuales se

objetifican para el que percibe bajo la perspectiva de su continuidad extensa. Por ejemplo, en la percepción de una piedra contemporánea, la individualidad aparte de toda entidad actual en el nexo que constituye la piedra, se funde en la unidad del pleno extenso que para Descartes y para el sentido común es la piedra. La objetificación completa se efectúa por la perspectiva extensa genérica de la piedra, especializada en la perspectiva específica de algún dato sensorial, por ejemplo, algún dolor definido. Así, el percepto inmediato asume el carácter de la quieta persistencia indiferenciada de la piedra material, percibida por medio de su cualidad de color. Esta noción básica domina el lenguaje y obsesiona tanto a la ciencia como a la filosofía. A mayor abundamiento, por una desafortunada aplicación de la excelente máxima de que nuestra explicación conjetural debería proceder siempre utilizando una *vera causa*, siempre que la ciencia o la filosofía se aventuraron a transgredir los límites de lo que nos proporciona inmediatamente la percepción directa, una explicación satisfactoria cumplió siempre la condición de que se presenten sustancias con persistencia indiferenciada de atributos esenciales, y de que la actividad se explique como ocasional modificación de sus cualidades y relaciones accidentales. De esta suerte las imaginaciones de los hombres están dominadas por la piedra extensa en reposo, con sus relaciones de posiciones, y su cualidad de color —relaciones y cualidades que ocasionalmente cambian. La piedra así interpretada, garantiza la *vera causa*, y las explicaciones conjeturales de la ciencia y la filosofía adoptan su modelo.

Así, al formularse la teoría cosmológica, fué fundamental la noción de materia continua con atributos permanentes, que persiste sin diferenciación, y conserva su autoidentidad a través de cualquier lapso de tiempo, grande o pequeño. La materia sufre cambios con respecto a las cualidades y relaciones accidentales; pero es numéricamente idéntica a sí misma en su carácter de entidad actual única a través de sus aventuras accidentales. La admisión de ese concepto metafísico fundamental hizo naufragar los diversos sistemas de realismo pluralista.

Ese concepto metafísico formó la base del materialismo científico. Por ejemplo, cuando las actividades asociadas al llamado espacio vacío exigieron una explicación científica, los hombres de ciencia del siglo XIX presentaron el éter materialista como sustrato último cuyas aventuras accidentales constituyen esas actividades.

Pero la interpretación de la piedra, en que se basa todo el

concepto, ha demostrado ser totalmente errónea. En primer lugar, desde el siglo XVII se abandonó la noción simple inherente del color a la piedra. Esto presenta otra dificultad: la de que lo extenso es el color y sólo inferencialmente lo es la piedra, puesto que ahora tuvimos que separar el color de la piedra. En segundo lugar, la teoría molecular privó a la piedra de su continuidad, de su unidad y de su pasividad. La piedra se concibe ahora como una sociedad de moléculas separadas en violenta agitación. Pero los conceptos metafísicos que proveían de un error acerca de la piedra, fueron aplicados ahora a las moléculas individuales. Cada átomo siguió siendo una materia que conservaba su autoidentidad y sus atributos esenciales en cualquier porción de tiempo —por más largo y por más breve que fuera—, a condición de que no pereciera. La noción de persistencia indiferenciada de sustancias con atributos esenciales y aventuras accidentales siguió aplicándose. Esta es la doctrina raíz del materialismo: la sustancia, así concebida, es la entidad actual última.

Pero se demostró que ese concepto materialista era tan equivocado para el átomo como para la piedra. El átomo es solamente explicable como una sociedad con actividades que entrañan ritmos con sus períodos definidos. El concepto volvió a trasladar su aplicación: los protones y electrones se concibieron como cargas eléctricas materialistas cuyas actividades cabía interpretar como aventuras locomóviles. Nos estamos aproximando ahora a los límites de cierta certidumbre razonable de nuestro conocimiento científico; pero de nuevo existe evidencia de que el concepto puede estar equivocado. Los misteriosos cuantos de energía han hecho su aparición, derivados, al parecer, de lo recóndito de los protones, o electrones. Y, peor aun para esa concepción, parece que esos cuantos se disuelven en vibraciones de luz. Parece también que el material de las estrellas se desgasta en la producción de estas vibraciones.

A mayor abundamiento, los cuantos de energía están asociados por una simple ley, con los ritmos periódicos que descubrimos en las moléculas. Los cuantos, pues, son ellos mismos, en su propia naturaleza, algo vibratorios; pero emanan de los protones y electrones. En consecuencia, todo nos induce a suponer que los ritmos periódicos no pueden disociarse de las entidades protónicas y electrónicas.

El mismo concepto se ha aplicado en otros órdenes de cosas donde su fracaso es más notorio aun. Se dice que "los hombres son

racionales". Eso es palmariamente falso: sólo son intermitentemente racionales —meramente propensos a la racionalidad. Asimismo, la frase "Sócrates es mortal", sólo es otro modo de decir que "quizá morirá". El intelecto de Sócrates es intermitente: a veces duerme y puede estar entorpecido o aturdido por drogas.

La simple noción de sustancia persistente, sostén de cualidades persistentes, ya sea esencial, ya sea accidentalmente, expresa una abstracción útil para muchos fines de la vida. Pero demuestra ser un error siempre que tratamos de usarla como afirmación fundamental de la naturaleza de las cosas. Surgió de un error y jamás tuvo éxito en ninguna de sus aplicaciones. El único que logró fué atrincherarse en el lenguaje, en la lógica de Aristóteles y en la metafísica. Para su empleo en el lenguaje y en la lógica, hay —como decíamos antes— una sólida justificación pragmática. Pero en metafísica el concepto es un puro error. Ese error no consiste en el empleo de la palabra "sustancia", sino en el empleo de la noción de entidad actual caracterizada por cualidades esenciales, y que sigue siendo numéricamente una en medio de los cambios de relaciones accidentales y cualidades accidentales. La doctrina contraria es la de que una entidad actual nunca cambia, y de que es el resultado de cuanto pueda asignársele por modo de cualidad o relación. A la filosofía le quedan, pues, dos alternativas: 1^a un universo monista con la ilusión del cambio, y 2^a un universo pluralista en que el "cambio" signifique las diversidades entre las entidades actuales que pertenecen a alguna sociedad única de tipo definido.

Sección VI

Ahora estamos en condiciones de resumir de modo preliminar algunas de las coincidencias y divergencias entre la filosofía del organismo y aquellos que en el siglo XVII fundaron las tradiciones filosóficas y científicas modernas.

La base de toda filosofía realista es que en la percepción hay una revelación de datos objetificados, de los cuales se sabe que están en comunidad con la experiencia inmediata para la cual son datos. Esta "comunidad" es una comunidad de común actividad que entraña implicación mutua. Esta premisa se afirma como hecho primario, y se supone implícitamente en todo detalle de nuestra organización de la vida. Está implícitamente formulada en la aserción

de Locke (II, XXIII, 7, encabezamiento): "La potencia, gran parte de nuestras complejas ideas de sustancia". La filosofía del organismo extiende el subjetivismo cartesiano afirmando el "principio ontológico" e interpretándolo como definición de "actualidad". Esto equivale a suponer que toda entidad actual es un lugar para el universo. Por consiguiente, el otro aserto de Descartes de que todo atributo requiere una sustancia, es meramente un ejemplo especial, limitado, de este principio más general.

Newton, en su tratamiento del espacio, transforma la potencialidad en hecho actual, es decir, en una criatura, en vez de transformarla en dato para criaturas. Según la filosofía del organismo, el continuo extenso espacio-tiempo es el aspecto fundamental de limitación impuesta a la potencialidad abstracta por el mundo actual. Una versión más completa de esta limitada potencialidad "real" es el "campo físico". Una creación nueva tiene que surgir tanto del mundo actual como de la pura potencialidad: surge del universo total y no solamente de sus meros elementos abstractos. Contribuye también a ese universo. Así, toda entidad actual brota de *ese* universo que *existe para ella*. La causación no es sino un resultado del principio de que toda entidad actual tiene que residir en *su* mundo actual.

Según Newton, una porción de espacio no puede moverse. Tenemos que preguntarnos cómo se configura en la teoría orgánica esta verdad, evidente desde la postura de Newton. En vez de una región del espacio, deberíamos considerar un trozo del campo físico. Este trozo, que expresa uno de los modos como el mundo actual entraña la potencialidad para una nueva creación, adquiere la unidad de una entidad actual. De esta suerte, el campo físico se atomiza con divisiones definidas: pasa a ser un "nexo" de actualidades. Un cuanto así (o sea, cada división actual) del continuo extenso es la fase primaria de una criatura. Este cuanto está constituido por su totalidad de relaciones y no puede moverse. Tampoco la criatura puede tener aventuras externas, sino solamente la interna aventura del devenir. Su nacimiento es su fin.

Esta es una teoría de mónadas; pero difiere de la de Leibniz en que las mónadas de éste cambian. En la teoría orgánica *devienen* simplemente. Toda criatura monádica es un modo del proceso de "sentir" el mundo, de acomodar el mundo en una unidad de sentir complejo, cabalmente determinado. Semejante unidad es una "ocasión actual"; es la criatura última derivativa del proceso creador.

El término "acaecimiento" se emplea en un sentido más general. Un acaecimiento es un nexo de ocasiones actuales interrelacionadas de algún modo determinado en algún cuanto extenso: o bien es un nexo en su integridad formal, o bien es un nexo objetificado. Una ocasión actual es un tipo limitador de acaecimiento. El sentido más general del significado de cambio es "las diferencias entre ocasiones actuales en un acaecimiento". Por ejemplo, una molécula es una ruta histórica de ocasiones actuales; y esa ruta es un "acaecimiento". Ahora bien, el movimiento de la molécula no es sino las diferencias entre las sucesivas ocasiones de la historia de su vida con respecto a los cuantos extensos de los cuales provienen éstas; y los cambios en la molécula son las diferencias consecuentes en las ocasiones actuales.

La doctrina orgánica se acerca más a Descartes que a Newton. También se emparenta con Spinoza; mas Spinoza basa su filosofía en la sustancia monista, de la cual son modos inferiores las ocasiones actuales. La filosofía del organismo invierte esa postura.

En cuanto al conocimiento directo del mundo actual como dato para la inmediatez del sentir, nos referimos primero a Descartes en su *Meditación I*: "Estas manos y este cuerpo son míos"; también a Hume en sus varias aserciones del tipo: vemos *con nuestros ojos*. Semejantes aserciones dan fe del conocimiento directo del funcionamiento antecedente del cuerpo en la percepción sensorial. Ambos convienen —aunque Hume más explícitamente— en que la percepción sensorial del mundo contemporáneo va acompañada de la percepción de la "concomitancia" del cuerpo. Esta concomitancia es lo que hace del cuerpo el punto de partida para nuestro conocimiento del mundo circundante. Aquí encontramos nuestro conocimiento de la "eficacia causal". En su teoría del conocimiento perceptivo directo, Descartes y Hume hacían caso omiso de esa concomitancia del cuerpo; y así limitaban la percepción a la inmediatez presentacional. Santayana, en su doctrina de la "fe animal", concuerda prácticamente con Hume y Descartes en cuanto a esta concomitancia del mundo actual, incluyendo el cuerpo. Santayana excluye también del ser-dado nuestro conocimiento de esa concomitancia. Descartes lo denomina cierta clase de "entendimiento"; Santayana, "fe animal" provocada por "shock"; y Hume, "práctica".

Mas —para evitar "el solipsismo del momento presente"— tenemos que incluir en la percepción directa algo más que la inmediatez presentacional. Para la teoría orgánica, la percepción más primitiva

es el "sentir el cuerpo en funcionamiento". Esto es sentir el mundo del pasado; es la herencia del mundo como complejo de sentires; es decir, es el sentimiento de los sentires derivados. La percepción posterior, adulterada, es el "sentir el mundo contemporáneo". Aun esta inmediatez presentacional comienza con la presentación sensorial del cuerpo contemporáneo. Sin embargo, el cuerpo es sólo un trozo peculiarmente íntimo del mundo. Así como Descartes decía: "este cuerpo es mío", habría tenido que decir: "este mundo actual es mío". Mi proceso de "ser yo" es mi originación a partir de mi posesión del mundo.

Es notorio que aquí se plantean las cuestiones de interés y vaguedad relativas que constituyen la perspectiva del mundo. Por ejemplo, el cuerpo es la porción del mundo donde, en la percepción causal, hay alguna separación nítida de regiones. Esa distinción no existe, en la percepción causal, para el mundo pasado externo al cuerpo. Completamos nuestro conocimiento mediante la "transferencia simbólica" desde la percepción causal a la presentación sensorial y viceversa.

Aquellos realistas que se basan en la noción de sustancia, no pueden despojarse de la noción de entidades actuales que se mueven y cambian. Desde el punto de vista de la filosofía del organismo, son de gran mérito los receptáculos inmóviles de Newton. Pero para Newton son eternos. La noción lockeana del tiempo da mejor en el blanco: el tiempo está "perciendo perpetuamente". En la filosofía orgánica, una entidad actual ha "percido" cuando está completa. El uso programático de la entidad actual, que constituye su vida estática, se refiere al futuro. La criatura perece y es inmortal. Las entidades actuales que la trascienden pueden decir: "Es mía". Pero la posesión impone conformación.

Esta concepción de una entidad actual en el mundo que fluye, es poco más que una expansión de una sentencia del *Timeo*: "Pero lo concebido por la opinión con la ayuda de la sensación y sin la razón, está siempre en proceso de devenir y perecer y nunca es realmente."⁹ Bergson, en su protesta contra la "especialización", se limita a hacerse eco de la frase de Platón: "y nunca es realmente".

⁹ Traducción de Jowett. El profesor A. E. Taylor en su *Commentary On the Timaeus* traduce la palabra δόξα por "creencia" o "juicio" en vez de la palabra que da Jowett. La traducción de Taylor revela claramente la influencia platónica en las *Meditaciones* de Descartes; en efecto, la δόξα de Platón es *Judicium* cartesiano.

CAPÍTULO III
EL ORDEN DE LA NATURALEZA

Sección I

En este capítulo y en el siguiente, los filósofos modernos de que nos ocupamos principalmente son Hume y Kant, y de los antiguos el Platón del *Timeo*. Estos capítulos se ocupan de los problemas afines del "orden del universo", de la "inducción" y de las "verdades generales". El presente capítulo se consagra enteramente al tema del "orden". Para la doctrina orgánica, el problema del orden adquiere primordial importancia. Ninguna entidad actual puede surgir más allá de lo que le permite ser el mundo actual como dato desde su postura —su mundo actual. Cada una de esas entidades surge de una fase primaria de la concreción de objetificaciones que están fijadas en algunos aspectos: la base de su experiencia es "dada". Ahora bien el correlativo del "orden" es el "desorden". La noción de "orden" no puede tener significado peculiar si no vale este contraste. Fuera de él, "orden" tiene que ser sinónimo de "ser-dado". Pero "orden" significa más que "ser-dado", puesto que si bien presupone el "ser-dado", también el "desorden" es "dado". Cada entidad actual requiere una totalidad de "ser-dado", y toda totalidad de "ser-dado" logra su medida de "orden".

Cuatro fundamentos de "orden" se presentan en seguida:

1º Que el "orden" del mundo actual se diferencia del mero "ser-dado" al producirse una adaptación para el logro de un fin.

2º Que este fin afecta a las gradaciones de intensidad en las satisfacciones de las entidades actuales (miembros del nexa) en cuyas constituciones formales está objetificado el nexa en cuestión (o sea los miembros antecedentes del nexa).

3º Que la elevación de la intensidad surge de un orden tal que la multiplicidad de componentes del nexa puedan aparecer explícitamente en el sentir como *contrastes*, sin ser relegados a prehensiones negativas como *incompatibilidades*.

4º Que la "intensidad" en la *constitución formal* de un sujeto-superjeto implica "apetición" en su funcionamiento *objetivo* como superjeto.

"Orden" es un término meramente genérico: sólo puede haber algún "orden" específicamente definido, no simplemente "orden" de modo vago. Así, toda fase total definida de "ser-dado" implica una referencia a aquel "orden" específico que es su ideal dominante, e implica el "desorden" específico que surge de componentes "dados" que excluyen el logro del pleno ideal. El logro es parcial, y en consecuencia hay "desorden"; pero algún logro hay y por consiguiente hay algún "orden". No hay exactamente un "orden" ideal único que todas las entidades actuales debieran alcanzar y no lo logran. En cada caso hay un ideal peculiar para cada entidad actual particular y que surge de los componentes poco dominantes en su fase de "ser-dado". Esta noción de "predominio" deberá examinarse más adelante en conexión con la noción del carácter sistemático de una "época cósmica" y de los caracteres sistemáticos subordinados de las "sociedades" incluídas en una época cósmica. La noción de un ideal único surge de la desastrosa moralización excesiva del pensamiento que imponen el fanatismo o doctrinarismo. La noción de un ideal predominante peculiar de cada entidad actual, es plantónica.

Es curioso que no haya habido ninguna ciencia biológica que lograra expresarse prescindiendo de una terminología que carece de sentido como no sea refiriéndose a ideales propios del organismo en cuestión. Este aspecto del universo se imprimió sobre el gran biólogo y filósofo Aristóteles. Su filosofía condujo a dar una importancia enormemente exagerada a la noción de causas finales durante el medioevo cristiano; y de ahí, por reacción, a dar una importancia enormemente exagerada a la noción de "causas eficientes" durante el período científico moderno. Una tarea de sana metafísica es mostrar las causas finales y eficientes en sus debidas relaciones mutuas. En sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume subraya cuán difícil y necesaria resulta esta tarea.

Así, la noción de "orden" está enlazada con la noción de entidad actual como comprensiva de un logro que es una satisfacción específica. Esta satisfacción es el logro de algo individual para la

entidad en cuestión. No puede interpretarse como un componente que contribuya a su propia concreción; es el hecho último, individual para la entidad. La noción de "satisfacción" es la noción de la "entidad como concreta", prescindiendo del "proceso de concreción"; es el resultado separado del proceso, con lo cual pierde la actualidad de la entidad atómica, que es a la vez proceso y resultado. La "satisfacción" proporciona el elemento individual en la composición de la entidad actual: ese elemento que condujo a la definición de sustancia que "no se requiere sino a sí misma para existir". Pero la "satisfacción" es el "superjeto" más bien que la "sustancia" o el "sujeto". Es el broche de la entidad; y, no obstante, es el superjeto que añade su carácter a la creatividad mediante la cual hay un devenir de entidades que superan a la primera en cuestión. La realidad "formal" de la actualidad en cuestión pertenece a su proceso de concreción y no a su "satisfacción". Este es el sentido en que la filosofía del organismo interpreta la frase de Platón: "y nunca es realmente", puesto que el superjeto sólo puede interpretarse en función de su "inmortalidad objetiva".

"Satisfacción" es un término genérico: hay diferencias específicas entre las "satisfacciones" de las diferentes entidades, y también gradaciones de intensidad. Estas diferencias específicas sólo pueden expresarse analizando los componentes en la concreción de la cual surge la entidad actual. La intensidad de satisfacción viene favorecida por el "orden" en las fases de las cuales surge la concreción y por las cuales pasa; el "desorden" la debilita. Los componentes de la concreción son, pues, "valores" que contribuyen a la "satisfacción". Por consiguiente, la concreción es la edificación de determinada "satisfacción" que constituye el acabamiento de la conjunción actual de los componentes por separado. El proceso de concreción termina con el logro de una "satisfacción" cabalmente *determinada*; y gracias a ella la creatividad se vuelca en la fase primaria "dada" para la concreción de otras entidades actuales. Esta trascendencia queda pues establecida cuando hay logro de una "satisfacción" *determinada* que complete la entidad antecedente. El acabamiento es el perecer de la inmediatez: "Nunca es realmente".

Ninguna entidad actual puede tener consciencia de su propia satisfacción, puesto que ese conocimiento sería un componente del proceso y por consiguiente alteraría la satisfacción. Con respecto a la entidad en cuestión, la satisfacción sólo puede considerarse como determinación creadora mediante la cual se establecen las objetifica-

ciones de la entidad más allá de sí misma. Diciéndolo con otras palabras: la "satisfacción" de una entidad actual sólo puede examinarse en función de utilidades de esa entidad. Es una calificación de creatividad. A causa de estas objetificaciones el tono del sentir implicado en esta satisfacción pasa al mundo que se extiende más allá. El mundo es autocreador; y la entidad actual, como criatura que se crea a sí misma, pasa a su función inmortal de creador parcial del mundo trascendente. En su autocreación, la entidad actual está guiada por su ideal de sí misma como satisfacción individual y como creador trascendente. El goce de este ideal es la "aspiración subjetiva" en virtud de la cual la entidad actual es un proceso determinado.

Esta aspiración subjetiva no es primariamente intelectual; es el señuelo para el sentir. Este señuelo para el sentir es el germen del espíritu. Empleo aquí el término "espíritu" en el sentido del complejo de operaciones espirituales que figuran en la constitución de una entidad actual. Las operaciones espirituales no entrañan necesariamente consciencia. La concreción, que absorbe en la privación inmediata los datos derivados, consiste en maridar los datos con modos de sentir que provoquen la síntesis privada. Estos modos subjetivos de sentir no se limitan a recibir los datos como hechos ajenos; revisten los secos huesos con la carne de un ser real, emocional, volitivo, apreciativo. El milagro de la creación está descrito en la visión del profeta Ezequiel: "Profeticé, pues, como él me mandó, y entró espíritu en ellos, y vivieron y estuvieron sobre sus pies, un ejército grande en extremo."¹

El espíritu del sentir que crea un nuevo hecho individual, tiene una originación que no puede investigarse totalmente atendiendo a los meros datos. Es adecuada a los datos, en cuanto siente los datos. Mas el *cómo* del sentir, aunque afín a los datos, no está cabalmente determinado por ellos. El sentir que aquí interesa no está determinado, en cuanto a sus inclusiones o exclusiones de la "forma subjetiva"; por los datos a que se refiere el sentir. El proceso concrecente consiste en eliminar esas indeterminaciones de las formas subjetivas. La cualidad del sentir tiene que definirse con respecto a los objetos eternos que el sentir reviste en su autodefinitión. Es un modo de ingreso de los objetos eternos en la ocasión actual. Mas en esta autodefinitión pueden distinguirse dos fases. Primera, el ingreso conceptual de los objetos eternos en el doble papel de ser afines a los datos y de

¹ Ezequiel, cap. 37, 10.

ser potenciales para el sentir físico. Es el ingreso de un objeto eterno en el papel de señuelo conceptual para el sentir. La segunda fase es la admisión del señuelo en la realidad del sentir, o su expulsión de tal realidad. La importancia de un objeto eterno en su papel de señuelo es un hecho inherente a los datos. En este sentido, el objeto eterno es un ingrediente del "señuelo objetivo". Mas la admisión a la realidad del sentir conceptual, o su expulsión de ella, es la decisión que origina la ocasión actual. En este sentido, una ocasión actual es *causa sui*. Las formas subjetivas de las prehensiones en una fase de concrecencia, fiscalizan las integraciones específicas de las prehensiones en las fases posteriores de esa concrecencia.

Un ejemplo del señuelo para el sentir lo da el propio Hume. En la primera sección de su *Treatise* formula la proposición de que "todas nuestras ideas simples en su primera aparición, se derivan de simples impresiones correspondientes a ellas, y que ellas representan exactamente." Recuérdese que en la filosofía orgánica los "datos de objetificaciones" son lo más análogo a las "impresiones" simples de Hume. Así, modificando el principio de Hume, el único señuelo para el sentir conceptual es una conformación a las cualidades realizadas en las actualidades objetificadas. Mas Hume (*loc. cit.*) anota una excepción que entraña el principio exacto que acabamos de formular, a saber: el principio de potenciales pertinentes irrealizados en el dato y, no obstante, integrantes de un "señuelo objetivo" por proximidad al dato. Lo importante es que el "orden" del mundo actual implanta un "orden" derivado entre los objetos eternos. Hume escribe: "Hay, sin embargo, un fenómeno contradictorio, que puede probar que no es absolutamente imposible que las ideas precedan a sus correspondientes impresiones. Yo creo que se concederá fácilmente que las diversas ideas distintas de colores que entran por los ojos, las de sonidos que son transmitidos por el oído, son realmente diferentes unas de otras, aunque al propio tiempo se parezcan. Ahora bien, si esto es cierto de los colores diferentes, no debe serlo menos que cada uno de los diferentes matices del mismo color produce una idea distinta independiente del resto... Supongamos, pues, una persona que disfrutó de su vista durante treinta años y se familiarizó perfectamente con colores de toda clase, excepto con un matiz particular de azul, por ejemplo, que jamás tuvo la suerte de encontrar. Coloquemos ante ella todos los diferentes matices de color, salvo ese solo, de suerte que vayan gradualmente del más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un hueco donde falte ese matiz, y tendrá la sensación de que

en ese lugar hay entre los colores contiguos una mayor distancia que en ningún otro. Pues bien, yo pregunto si a base de su imaginación podrá suplir esa deficiencia, y elevarse a la idea de ese matiz particular, aunque jamás le haya sido transmitido por sus sentidos. Yo creo que serán pocos los que dejen de opinar que puede; y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes, aunque este ejemplo sea tan particular y singular que apenas sea digno de nuestra atención, y no merezca que por eso solo alteremos nuestra máxima general."

Ese pasaje no requiere comentario, salvo en su cláusula final. Hume pone aparte el "ejemplo" como "particular y singular"; es precisamente esa apreciación lo que la filosofía del organismo discute. El análisis de la concrecencia que hemos adoptado, concibe que hay una originación de sentir conceptual que admite o rechaza cuanto sea adecuado para el sentir a causa de su afinidad con los datos básicos. La gradación de los objetos eternos con respecto a tal afinidad, es el "señuelo objetivo" para el sentir; el proceso concrecencia admite una selección a base de este "señuelo objetivo" y con miras a la eficiencia subjetiva. Este es el subjetivo "ideal de sí mismo" que guía al proceso. Además, los datos básicos están constituidos por el mundo actual que "pertenece a" este ejemplo de proceso concrecencia. Los sentires son "vectoriales", puesto que sienten lo que está *abi* y lo transforman en lo que está *aquí*.

El término "diferencia potencial" aparece de antiguo en la ciencia física; y recientemente se ha introducido en la fisiología con un significado diferente del antiguo que tenía en la física, aunque genéricamente afin a él. El hecho último en la constitución de una entidad actual que sugiere este término, es el señuelo objetivo para el sentir. En la comparación de dos entidades actuales, el contraste entre sus señuelos objetivos es su "diferencia potencial"; y todos los demás usos de esta frase son abstracciones derivadas de este significado último.

Las "objetificaciones" de las entidades actuales en el mundo actual, relativas a una entidad actual definida, constituyen las causas eficientes de las cuales surge *esa* entidad actual; la "aspiración subjetiva" a la "satisfacción" constituye la causa final, o señuelo, de la cual surge la concrecencia definida; y esa "satisfacción" lograda sigue siendo un elemento en el contenido del designio creador. De esta suerte hay trascendencia de la creatividad; y esta trascendencia efectúa determinadas objetificaciones para renovar el proceso en la

concrecencia de actualidades más allá de ese superjeto satisfecho.

Una entidad actual tiene, pues, triple carácter: 1º tiene el carácter que le fue "dado" por el pasado; 2º tiene el carácter subjetivo a que se aspira en su proceso de concrecencia; 3º tiene el carácter superjetivo que es el valor pragmático de su satisfacción específica que califica la creatividad trascendente.

En el caso de la entidad actual primordial que es Dios, no hay pasado. De esta suerte, la realización ideal del sentir conceptual toma la precedencia. Dios difiere de las demás entidades actuales por el hecho de que no vale para él el principio del carácter derivado de los sentires conceptuales. Se mantiene empero el triple carácter: 1º La "naturaleza primordial" de Dios es la concrecencia de una unidad de sentires conceptuales, que incluyen entre sus datos todos los objetos eternos. La concrecencia está dirigida por la aspiración subjetiva de que las formas subjetivas de los sentires sean tales que conviertan a los objetos eternos en importantes señuelos de sentir, apropiados cada uno de ellos para todas las condiciones básicas realizables. 2º La "naturaleza consecuente" de Dios es la prehensión física por Dios de las actualidades del universo en evolución. Esta naturaleza primordial ofrece perspectivas de objetificación tales que cada actualidad nueva del mundo temporal aporta los elementos que puede para una realización en Dios, libre de inhibiciones de intensidad por causa de desacuerdo. 3º La naturaleza "superjetiva" de Dios es el carácter del valor pragmático de su satisfacción específica que califica la creatividad trascendente en los diversos ejemplos temporales.

Esta es la concepción de Dios según la cual se lo considera como el producto de la creatividad, como el fundamento del orden y como la meta hacia la novedad. Mas "orden" y "novedad" no son aquí sino los instrumentos de su aspiración subjetiva, que es la intensificación de la "inmediatez formal". Obsérvese que toda entidad actual, incluso Dios, es algo individual por amor de sí mismo; y por consiguiente trasciende el resto de la actualidad. Y también hay que observar que toda entidad actual, incluso Dios, es una criatura trascendida por la creatividad que ella califica. Una ocasión temporal con respecto al segundo elemento de su carácter, y Dios con respecto al primer elemento de su carácter, satisfacen la definición de Spinoza de que es *causa sui*. Ser *causa sui* significa que el proceso de concrecencia es su propia razón para la decisión con respecto al revestimiento cualitativo de los sentires. Tiene la responsabilidad final por la

decisión mediante la cual se eleva a la eficiencia todo señuelo para el sentir. La libertad inherente al universo está constituida por este elemento de autocausación.

En la disquisición subsiguiente se tomará "entidad actual" en el sentido de entidad actual condicionada del mundo temporal, a menos que se incluya expresamente a Dios en el examen. El término "ocasión actual" excluirá siempre a Dios de su ámbito.

La filosofía del organismo es la inversión de la filosofía de Kant. La *Crítica de la razón pura* describe el proceso mediante el cual los datos subjetivos se transforman a la aparición de un mundo objetivo. La filosofía del organismo trata de describir cómo los datos objetivos pasan a la satisfacción subjetiva, y cómo el orden de los datos objetivos engendra intensidad en la satisfacción subjetiva. Para Kant, el mundo surge del sujeto; para la filosofía del organismo, el sujeto surge del mundo —un "superjeto" más bien que un "sujeto". La palabra "objeto" significa, pues, una entidad que sea en potencia el componente de un sentir; y la palabra sujeto significa la entidad constituida por el proceso de sentir, e incluye este proceso. El que siente, es la unidad que surge de sus propios sentires; y los sentires son los detalles del proceso intermediario entre esta unidad y sus diversos datos. Los datos son los potenciales para el sentir; es decir, son objetos. El proceso es la eliminación de la indeterminación del sentir a partir de la unidad de una experiencia subjetiva. El grado de orden del dato se mide por el grado de riqueza del señuelo objetivo. La "intensidad" lograda pertenece a la forma subjetiva de la satisfacción.

Sección II

En la sección anterior se ha explicado que la noción de "orden" es primariamente aplicable a los datos objetificados para las entidades actuales individuales. Fué necesario hacer un esbozo de algunas categorías que se aplican a una entidad actual con el objeto de mostrar cómo puede suceder esto. Mas hay un sentido derivativo del término "orden" que suele estar en nuestra mente cuando usamos esa palabra. Hablamos del "orden de la naturaleza", aludiendo con ello al orden que reina en la limitada porción del universo,² o aun de la

² Cf. *The Fitness of the Environment*, Nueva York, Macmillan, 1913, y *The Order of Nature*, Harvard Univ. Press, 1917, y *Blood*, Harvard Univ. Press, 1928, cap. I, obras del profesor L. J. HENDERSON, esenciales para cualquier estudio de este tema.

superficie de la tierra, que cayó bajo nuestra observación. Hablamos también de un hombre de vida ordenada, o de vida desordenada. En cualquiera de estos sentidos, el término "orden" se aplica evidentemente a las relaciones que entre sí poseen varias entidades actuales que en consecuencia forman una sociedad. El término "sociedad" se circunscribirá siempre a significar un nexo de entidades actuales "ordenada" entre sí en el sentido que se explicará en esta sección³. Lo saliente de una "sociedad", tal como aquí empleamos este término, es que se sostiene a sí misma; dicho de otro modo: que ella es su propia razón. La sociedad, pues, es más que una serie de entidades a las cuales conviene el mismo nombre de clase: es decir, implica más que una concepción de "orden" meramente matemática. Para constituir una sociedad, el nombre de clase tiene que aplicarse a cada miembro, a causa de la derivación genética de otros miembros de esa misma sociedad. Los miembros de la sociedad son semejantes, porque a causa de su carácter común imponen a los demás miembros de la sociedad las condiciones que conducen a esa semejanza.

Esta semejanza⁴ consiste en el hecho de que 1º cierto elemento de "forma" es un componente que contribuye a la satisfacción individual de cada miembro de la sociedad, 2º de que la contribución de este elemento a la objetificación de cualquier miembro de la sociedad para la prehensión por otros miembros, fomenta su reproducción análoga en las satisfacciones de aquellos otros miembros. Así, una serie de entidades es una sociedad 1º en virtud de una "característica definidora" compartida por sus miembros, y 2º en virtud de que la presencia de la característica definidora se debe al ambiente proporcionado por la sociedad misma.

Por ejemplo, la vida del hombre es una ruta histórica de ocasiones actuales que en grado pronunciado —como se examinará más adelante— se heredan entre sí. Esa serie de ocasiones, que data de su primera adquisición de la lengua griega e incluye todas las ocasiones hasta llegar a su pérdida de un conocimiento adecuado de esa lengua, constituye una sociedad con respecto al conocimiento de la lengua griega. Ese conocimiento es una característica común heredada de ocasión a ocasión a lo largo de la ruta histórica. Hemos elegido deliberadamente este ejemplo porque se refiere a un elemento de orden un tanto trivial, a saber: el conocimiento del idioma griego, un rasgo de

³ Cf. también Primera parte, cap. III, secc. II.

⁴ Cf. Primera parte, cap. III, secc. II.

orden más importante habría sido ese carácter complejo en virtud del cual se considera que un hombre es la misma persona persistente desde el nacimiento a la muerte. En este ejemplo, los miembros de la sociedad están dispuestos también en un orden consecutivo por sus relaciones genéticas. De semejante sociedad se dice⁵ que posee "orden personal".

Una sociedad es, pues, para cada uno de sus miembros un ambiente con algún elemento de orden en él, que persiste a causa de las relaciones genéticas entre sus propios miembros. Ese elemento de orden es el orden prevaleciente en la sociedad.

Mas no hay sociedad en el aislamiento. Toda sociedad debe considerarse sobre el fondo de un ambiente más amplio de entidades actuales, que aportan también sus objetificaciones a las cuales tienen que adaptarse los miembros de la sociedad. De esta suerte, las dadas contribuciones del ambiente tienen que permitir por lo menos que la sociedad se sostenga a sí misma. Además, en proporción a su importancia, ese fondo debe aportar aquellos caracteres generales que el carácter más especial de la sociedad presupone para sus miembros. Mas esto significa que el ambiente, conjuntamente con la sociedad en cuestión, tiene que formar una sociedad más amplia respecto de algunos caracteres más generales que los que definen la sociedad de que nosotros partimos. Llegamos así al principio de que toda sociedad requiere un fondo social del cual ella misma es parte. Con referencia a cualquier sociedad, el mundo de entidades actuales debe concebirse como formando un fondo de estratos de orden social, haciéndose más amplias y más generales las características definidoras a medida que ampliamos el fondo. Desde luego, las actualidades remotas del fondo tienen sus propias características específicas de varios tipos de orden social. Mas esas características específicas ya dejaron de ser pertinentes para la sociedad en cuestión a causa de las inhibiciones y atenuaciones introducidas por desacuerdo, es decir, por el desorden.

Las características metafísicas de una entidad actual —en la debida acepción general de la palabra "metafísica"— deberían ser las que valieran para todas las entidades actuales. Puede dudarse de que esos conceptos metafísicos hayan sido formulados jamás en su estricta pureza —aun teniendo en cuenta los principios más generales de la lógica y la matemática. Tenemos que limitarnos a sociedades suficientemente amplias pero que, no obstante, sean tales que sus

⁵ Cf. *ibidem*.

características definidoras no puedan asignarse seguramente a entidades actuales que hayan sido o puedan ser.

Las leyes causales que dominan un ambiente social son el producto de la característica definidora de esa sociedad. Mas la sociedad sólo alcanza eficacia a través de sus miembros individuales. Por consiguiente, los miembros sólo pueden existir en una sociedad en virtud de las leyes que la dominan, y las leyes sólo pueden aparecer a causa de los caracteres análogos de los miembros de la sociedad.

Mas no existe un logro perfecto de un orden social mediante el cual se garantice la persistencia indefinida de una sociedad. Una sociedad nace del "desorden", entendiéndolo aquí "desorden" con referencia al ideal de esa sociedad; el fondo favorable de un ambiente más amplio, o bien decae o bien deja de favorecer la persistencia de la sociedad después de alguna etapa de crecimiento: la sociedad cesa entonces de reproducir sus miembros, y por último, tras una fase de decadencia, deja de existir. Por consiguiente, un sistema de "leyes" que determina la reproducción en cierta posición del universo, se eleva gradualmente a la dominación; tiene su fase de persistencia, y deja de existir conjuntamente con la decadencia de la sociedad de la cual emana.

Los elementos arbitrarios, como si dijéramos "dados", de las leyes de la naturaleza, nos advierten que estamos en una época cósmica especial. Aquí usamos la frase "época cósmica" en el sentido de la más amplia sociedad de entidades actuales en la cual podamos rastrear una importancia inmediata para nosotros. Esta época se caracteriza por las entidades actuales electrónicas y protónicas, y por entidades actuales más últimas aun que pueden distinguirse oscuramente en los cuantos de energía. Las ecuaciones de Maxwell del campo electromagnético han llegado a dominar gracias a las multitudes de electrones y protones. Además, cada electrón es una sociedad de ocasiones electrónicas, y cada protón es una sociedad de ocasiones protónicas. Esas ocasiones son la razón de ser de las leyes electromagnéticas; mas su capacidad de reproducción, gracias a la cual cada protón y cada electrón tiene larga vida, y gracias a la cual llegan a existir nuevos electrones y nuevos protones, se deben a su vez a estas mismas leyes. Pero hay algún desorden en el sentido de que no se obedece perfectamente a las leyes, y de que la reproducción va acompañada por ejemplos de fracaso. En consecuencia, existe una transición gradual a nuevos tipos de orden, que sobreviven después de un gradual ascenso a la dominación por parte de las presentes leyes naturales.

Pero los factores arbitrarios del orden de la naturaleza no se limitan a las leyes electromagnéticas. Hay las cuatro dimensiones del continuo espacio-temporal, los axiomas geométricos, aun el mero carácter dimensional del continuo —prescindiendo del número particular de dimensiones— y el hecho de la mensurabilidad. En capítulos posteriores (Cuarta parte) resultará evidente que todas estas propiedades son adicionales al hecho, más básico, de la extensividad; asimismo, que aun la extensividad permite grados de especialización, de uno u otro modo arbitrariamente, con anterioridad a la introducción de cualquiera de estas nociones adicionales. Gracias a este descubrimiento, las investigaciones lógicas y matemáticas de los dos últimos siglos son muy importante para la filosofía, puesto que las teorías cosmológicas de Descartes, Newton, Locke, Hume y Kant se formaron ignorando este hecho. En realidad, en el *Timeo* de Platón parece haber más consciencia de eso que en ninguno de sus sucesores, por cuanto formula afirmaciones cuyo significado se aclara por su explícito reconocimiento. Estos factores "dados" de la geometría apuntan a la sociedad más amplia de la cual constituye un fragmento la época cósmica electrónica.

En modo alguno crea una sociedad el complejo de objetos eternos que constituye su característica definidora. Se limita a dar gradualmente importancia a ese complejo para sus miembros, y garantiza la reproducción de su afiliación. Hablando de una sociedad —a menos que el contexto requiera expresamente otra interpretación— "afiliación" se referirá siempre a las ocasiones actuales, y no a objetos persistentes subordinados compuestos de ocasiones actuales tales como la vida de un electrón o de un hombre. Estas sociedades posteriores son las fibras de orden "personal" que figuran en varias sociedades; hablando en términos generales, siempre que tratemos del espacio ocupado, nos referimos a este tipo restringido de sociedades corpusculares; y siempre que pensemos en el campo físico en el espacio vacío, nos referimos a sociedades de tipo más amplio. Parece como si los cursos de ondas de luz ilustraran la transición del tipo más restringido al más amplio.

Nuestra época cósmica debe concebirse, pues, primariamente como sociedad de ocasiones electromagnéticas, incluyendo ocasiones electrónicas y protónicas, y sólo ocasionalmente —por hacer más concisa la expresión— como sociedad de electrones y protones. Es la misma distinción que hay entre pensar un ejército como una clase de hombres o como una clase de regimientos.

Sección III

En consecuencia, las relaciones físicas, las relaciones geométricas de medición, las relaciones dimensionales y los diversos grados de relaciones extensas, que se incluyen en la teoría física y geométrica de la naturaleza, se derivan de una serie de sociedades de creciente amplitud de prevalencia, hallándose las sociedades más especiales incluidas en las sociedades más amplias. Esta situación constituye el orden físico y geométrico de la naturaleza. Más allá de estas sociedades hay desorden, entendiendo "desorden" como término relativo que expresa la falta de importancia que tienen las características definidoras de las sociedades en cuestión más allá de sus propios límites. El hecho de que estas sociedades decaigan, no significará que sus características definidoras dejen de existir, sino que pierden su importancia para las entidades actuales en cuestión. El término "desorden" se refiere a una sociedad que sólo en parte influye al imponer sus características en forma de leyes prevalecientes. Esta doctrina de que el orden es un producto social, aparece en la ciencia moderna como teoría estadística de las leyes de la naturaleza, y en la acentuación de la relación genética.

Más es evidente que puede haber un estado en que no existan sociedades prevalecientes que garanticen una unidad congruente de efecto. Este será un estado de orden caótico; es el desorden que se aproxima a un sentido absoluto de ese término. En semejante estado ideal, lo "dado" para cualquier entidad actual es el resultado de las trabas, de las decisiones contrarias que provienen del mundo establecido. Desorden caótico significa falta de definición dominante de contrastes compatibles en las satisfacciones logradas, y consiguientemente debilitación de intensidad. Significa el deslizamiento hacia una actualidad más débil. Es una natural figura de dición, pero no más que figura de dición, el concebir una actividad más débil como una aproximación a la no-entidad. Pero no podemos aproximarnos a la nada, pues nada hay a que aproximarnos. Es una aproximación hacia la futilidad de ser una vaga transacción entre razones contrarias. La dominación de sociedades que se requieren armónicamente entre sí, es la condición esencial para la profundidad de la satisfacción.

El *Timeo* de Platón y el *Scholium* de Newton —el último citado ya en buena parte— son las dos formulaciones de teoría cosmoló-

gica que más influyeron sobre el pensamiento de Occidente. Para el lector moderno, el *Timeo*, considerado como exposición de detalles científicos, es simplemente extravagante en comparación con el *Scholium*. Mas lo que le falta en materia de detalle superficial, resulta compensado con su profundidad filosófica. Si se lee como alegoría, comunica una verdad profunda; en cambio, el *Scholium* es una exposición sumamente erudita de detalles que, aun siendo abstractos e inadecuados como filosofía, dentro de ciertos límites pueden merecer entera confianza para la deducción de verdades de su mismo nivel de abstracción. El castigo de su deficiencia filosófica es que el *Scholium* no comunica ningún indicio acerca de los límites de su propia aplicación. En la práctica, consigue que los lectores, y casi seguramente el propio Newton, interpreten su significado de modo tal que incurran en lo que en otro lugar⁶ denominé "falsedad de la concretez fuera de lugar". Incumbe a la metafísica la determinación de los límites de aplicabilidad de esas nociones abstractas.

El *Scholium* revela su abstracción porque no proporciona indicio alguno de ese aspecto de autoproducción, de generación, de φύσις, de *natura naturans*, tan prominente en la naturaleza. Para el *Scholium*, la naturaleza está simplemente, y completamente, *abí*, externamente designada y obediente. El pleno alcance de la moderna doctrina de la evolución habría dejado perplejo al Newton del *Scholium*, pero habría iluminado al Platón del *Timeo*. Por lo que atañe a Newton, tenemos su propio testimonio para corroborar esta aserción. En una carta a Bentley escribe: "Cuando escribí mi tratado sobre nuestro sistema, tenía la vista fija en aquellos principios susceptibles de inducir a los hombres juiciosos a creer en una deidad; . . ."⁷ La concepción del espíritu de Newton es la de un sistema plenamente articulado que requiere un origen definitivamente sobrenatural con esa articulación. Es la forma del argumento cosmológico, que en nuestros días ha sido generalmente abandonado como inválido; porque nuestra noción de causación afecta a las relaciones de los estados de las cosas dentro del mundo actual, y sólo ilícitamente puede hacerse extensiva a una derivación trascendente. La noción de Dios que examinaremos más adelante (Quinta parte), es la de una entidad actual inmanente en el mundo actual, pero que trasciende toda época

⁶ Cf. *La ciencia y el mundo moderno*, cap. III.

⁷ Esta cita está tomada de la *Life of Bentley* de Jebbm, cap. II. Esa *Life* está publicada en la serie "English Men of Letters".

cósmica finita —y que es a la vez actual, eterna, inmanente y trascendente. La trascendencia de Dios no le es peculiar. Toda entidad actual, en virtud de su novedad, trasciende su universo, incluso a Dios.

En el *Scholium*, el espacio y el tiempo, con todas sus propiedades matemáticas corrientes, ya están confeccionados para las masas materiales; las masas materiales están confeccionadas para las “fuerzas” que constituyen su acción y reacción; y espacio, tiempo, masas materiales y fuerzas están igualmente confeccionadas para los movimientos iniciales que la deidad imprime a lo largo de todo el universo. No es posible extraer del *Scholium* —interpretándolo con una concretez fuera de lugar— ni un teísmo, ni un ateísmo, ni una epistemología que resistan la comparación con los hechos. Esta es la conclusión ineluctable que hay que sacar de los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume. También la biología se reduce a misterio; y, por último, la física misma ha llegado ahora a una fase de conocimiento experimental inexplicable a base de las categorías del *Scholium*.

En el *Timeo* hay varias frases y exposiciones que encuentran su lúcida expresión final en el *Scholium*. Observando esta combinación de los dos grandes documentos cosmológicos que guían el pensamiento de Occidente, jamás se entenderá con bastante claridad que, dentro de sus límites de abstracción, lo que el *Scholium* dice es verdadero, y que está expresado con la lucidez del genio. Así, cualquier documento cosmológico que no pueda ser leído como interpretación del *Scholium*, carece de valor. Mas hay en el *Timeo* otro lado que no tiene analogía en el *Scholium*. En términos generales, ese lado del *Timeo* puede denominarse su carácter metafísico, es decir, trata de enlazar el comportamiento de las cosas con la naturaleza formal de las cosas. El comportamiento aparte de las cosas es abstracto, y lo son también las cosas fuera de su comportamiento. Newton —prudentemente, para sus propósitos— hizo esa abstracción que el *Timeo* trata de evitar.

En primer lugar, el *Timeo* enlaza el comportamiento con los últimos caracteres moleculares de las entidades actuales. Platón concibe la noción de sociedades definidas de entidades moleculares actuales, cada sociedad con sus características definidoras. No concibe que esa reunión de sociedades sea *causa sui*. Pero la concibe como obra de deidades subordinadas, que son los principios animadores de esas secciones de la naturaleza. En el pensamiento griego,

poético y filosófico, la separación entre la φύσις y esas deidades no tenía ese carácter absoluto que tiene para nosotros por haberlo heredado del Yahvé semítico.

Newton pudo haber aceptado una teoría molecular con la misma facilidad que Platón, pero hay una diferencia entre ellos: Newton se habría quedado sorprendido con la teoría moderna del cuanto y con la disolución de los cuantos en vibraciones; Platón la habría esperado. Aunque observemos que muchas de las cosas que dijo Platón en el *Timeo* son ahora risibles, tenemos que acreditar en su haber ese aspecto de sus enseñanzas con el cual se adelantó dos mil años a su época. Platón explicaba las críticas diferencias entre las clases de cosas naturales suponiendo una aproximación de las moléculas de cada clase por separado a las formas matemáticas de los sólidos regulares. También suponía que ciertos contrastes cualitativos en acaecimientos, por ejemplo entre notas musicales, dependían de la participación de esos acaecimientos en alguna de las razones más simples entre los números enteros. De esta suerte obtuvo una razón de que hubiera una aproximación a diferencias nítidas entre las clases de moléculas, y de que hubiera acusadas relaciones de armonía que destacaran en medio de la disonancia. Así, el “contraste” —como lo opuesto a la incompatibilidad— depende de cierta simplicidad de circunstancias; mas los contrastes más acusados dependen de la congregación de una multiplicidad de contrastes menores, congregación que a su vez ostenta tipos de simplicidad más elevados.

Conviene recordar que la moderna teoría del cuanto, con sus sorpresas al tratar del átomo, es sólo el último ejemplo de un carácter bien marcado de la naturaleza, que en cada caso particular sólo se explica por alguna suposición dogmática *ad hoc*. La teoría de la evolución biológica no nos conduciría por sí misma a esperar los géneros y especies tan francamente diferenciados que encontramos en la naturaleza. Podría haber un ocasional racimo de individuos alrededor de ciertas formas típicas; pero no hay explicación alguna de la ausencia casi completa de formas intermedias. Tampoco el *Scholium* de Newton da el menor indicio de las noventa y dos posibilidades de átomos, o del número limitado de modos en que los átomos pueden combinarse para formar moléculas. Los físicos explican ahora estos hechos químicos por medio de concepciones que Platón habría saludado con júbilo.

Hay otro punto en que la filosofía orgánica se limita a repetir

a Platón. En el *Timeo*, el origen de la presente época cósmica se hace hasta remontar hasta un original desorden, caótico según nuestros ideales. Esta es la doctrina evolucionaria de la filosofía del organismo. La noción de Platón puso en aprieto a los críticos obsesionados con la teoría semítica⁸ de un Dios totalmente trascendente que creara de la nada un universo accidental. Newton sostenía la teoría semítica. El *Scholium* no da explicación alguna acerca de la evolución de la materia —muy naturalmente, puesto que este tema estaba fuera de su finalidad. El resultado fué que la no-evolución de la materia se presupusiera tácitamente en todo el pensamiento moderno. Hasta hace muy pocos años, no había más que esta alternativa: o el universo material, con su presente tipo de orden, es eterno, o bien llegó a ser, y dejará de ser, según el *hágase* de Yahvé. De ahí que, por uno u otro lado, la alegoría de Platón de la evolución de un nuevo tipo de orden basado en nuevos tipos de sociedades dominantes, se convirtiera en la quimera, en la pesadilla de los comentaristas.

Es bastante curioso el hecho de que Milton, en su *Paraíso perdido*, oscilara entre el *Timeo* y la doctrina semítica. Es otro ejemplo de la amalgama de nociones clásicas y hebreas de que depende el encanto de su pensamiento. En el viaje de Satán a través del Caos, Satanás descubre “los secretos de la profundidad, un océano ilimitable oscuro, sin límites, sin dimensión, donde se perdieron la longitud, la latitud y la altura, y el tiempo y el lugar; donde la vetustísima noche y el Caos, antepasados de la naturaleza, mantienen eterna anarquía en medio del ruido de interminables guerras, y se yerguen sobre la confusión.”⁹

Milton presta aquí a Platón el mismo servicio poético que Lucrecio prestó a Demócrito —con menos justificación, puesto que Platón era perfectamente capaz de ser poeta por su propia cuenta. También el viaje de Satanás contribuyó a hacer surgir el orden, pues dejó una estela permanente, útil para los demonios y los condenados.

La apelación a Platón en esta sección ha sido una apelación a los hechos contra los modos de expresión prevalecientes en los últimos siglos. Estos modos de expresión recientes son en parte el resultado de una mezcla de teología y filosofía, y en parte se deben

⁸ El libro del Génesis es demasiado primitivo para abordar este punto.

⁹ Cf. *Paraíso perdido*, libro II.

a la física newtoniana, que ya no se acepta como exposición fundamental. Mas el lenguaje y el pensamiento se han adaptado a ese molde; y es necesario recordar que este no es el modo como el mundo fué descrito por algunas de las más grandes inteligencias. Tanto para Platón como para Aristóteles, el proceso del mundo actual se concebía como una real llegada de formas a la potencialidad real, produciendo finalmente aquella conjunción real que es una cosa actual. Asimismo, para el *Timeo*, la creación del mundo es la llegada de un tipo de orden que establece una época cósmica. No es el comienzo de la realidad, sino la llegada de cierto tipo de orden social.

Sección IV

El resto de este capítulo se dedicará a un examen —en gran parte conjetural— de la jerarquía de las sociedades que componen nuestra época presente. De esta suerte puede aclararse el precedente examen del “orden”. Hay que observar con cuidado que estamos abandonando el terreno de la generalidad metafísica. Vamos a considerar las posibilidades de explicación más especiales compatibles con nuestra doctrina cosmológica general, mas no requeridas por ella.

El mundo físico está enlazado por un tipo general de relativity que lo constituye en continuo extenso. Analizando las propiedades de este continuo, descubrimos que se dividen en dos clases, una de las cuales —la más especial— presupone a la otra —la más general¹⁰. El tipo de propiedades más general expresa el mero hecho de la “conexión extensa” de “todo y parte”, de varios tipos de “elementos geométricos” derivables por “abstracción extensa”; pero sin introducir las propiedades más especiales por las cuales pueden definirse las líneas rectas¹¹, ni la mensurabilidad así introducida.

En estas propiedades generales de conexión extensa descubrimos la característica definidora de un vasto nexo que se extiende mucho más allá de nuestra época cósmica inmediata. Contiene en sí otras épocas, con características más particulares incompatibles entre sí. En efecto, desde el punto de vista de nuestra época presente, la so-

¹⁰ Cf. Para un estudio detallado la Cuarta parte.

¹¹ Cf. Cuarta parte, caps. III, IV y V.

ciudad fundamental en la medida en que trasciende nuestra propia época, parece una vasta confusión atenuada por los pocos y vagos elementos de orden contenidos en su propia característica definidora de "conexión extensa". No podemos discriminar sus otras épocas de orden vigoroso, y sólo podemos concebirla como originando el débil asomo de orden de nuestra propia época. Esta vasta sociedad última constituye todo el ambiente dentro del cual está colocada nuestra época, hasta donde podamos discernir características sistemáticas en nuestra presente fase de desarrollo. En el futuro, el crecimiento de la teoría puede dotar a nuestros sucesores de más sagaces potencias de discernimiento.

Nuestro análisis lógico, en combinación con la intuición inmediata (*inspectio*), nos permite discernir una sociedad más especial dentro de la sociedad de pura extensión. Es la sociedad "geométrica". En esta sociedad¹² se mantienen aquellas relaciones especializadas en virtud de las cuales se definen las líneas rectas. La geometría sistemática se ilustra en esa sociedad geométrica; y las relaciones métricas pueden definirse en términos de las analogías de función dentro del esquema de cualquier geometría sistemática. Estas "analogías de función" son lo que se entiende con la noción de "congruencia". Esta noción carece de sentido fuera de una geometría sistemática. La inclusión de la *cantidad extensa* entre las nociones categoriales fundamentales es una equivocación completa. Esta noción es definible en función de cada geometría sistemática que pueda aplicarse a una sociedad geométrica. Adviértase que una geometría sistemática se determina por la definición de líneas rectas aplicables a la sociedad en cuestión. Contra la opinión general, esta definición es posible independientemente de la noción de "medición". Sin embargo, no puede demostrarse que en una misma sociedad geométrica no sean posibles familias de lugares competidoras con iguales pretensiones a la condición de ser una familia completa de líneas rectas.

Dada una familia de líneas rectas que exprese un sistema de relación de una sociedad "geométrica", la noción de "congruencia" y por consiguiente la de "medición", resultan entonces determinables de modo sistemático a lo largo de toda la sociedad. Mas también en este caso hay ciertamente sistemas de medición competidores. De ahí que en conexión con cada familia de líneas rectas —conce-

¹² Cf. Cuarta parte, especialmente caps. II, IV y V.

diendo que haya más de una familia así— haya sistemas alternativos¹³ de geometría *métrica*, pues no hay ningún sistema que sea más fundamental que otro. Nuestra época cósmica presente está formada por una sociedad "electromagnética", que es una sociedad más especial contenida dentro de la sociedad geométrica. En esta sociedad se logran características definidoras más especiales aun. Estas características presuponen las de dos sociedades más amplias dentro de las cuales está contenida la sociedad "electromagnética". Mas en la sociedad "electromagnética" la ambigüedad en cuanto a la importancia relativa de las familias competidoras de líneas rectas (si hubiera tales familias competidoras) y la ambigüedad en cuanto a la relativa importancia de las definiciones competidoras de congruencia, se determinan en favor de una familia y de una¹⁴ definición de congruencia. Esta determinación se efectúa por una serie adicional de relaciones físicas a través de toda la sociedad. Pero esta serie perdió su carácter meramente sistemático por el hecho de constituir nuestra vecindad. Estas relaciones implican componentes expresivos de ciertas diversidades individuales, e identidades entre las ocasiones que son los miembros del nexos. Mas estas diversidades e identidades están correlacionadas según una ley sistemática susceptible de expresarse en función de las mediciones sistemáticas derivadas del nexos geométrico. Llegamos aquí a una noción de cantidades físicas que varían de individuo a individuo; es la noción de la sistematización de diferencias individuales, la noción de "ley".

El ideal de los físicos matemáticos es formular esta ley sistemática en su generalidad completa para nuestra época. Para nuestros propósitos bastará indicar el presunto carácter de esta ley denominando "ocasiones electromagnéticas" a los miembros de la sociedad. Así, nuestra época presente está dominada por una sociedad de ocasiones electromagnéticas. En la medida en que este predominio se aproxima a ser completo, la ley sistemática que la física busca es absolutamente dominante. En la medida en que el predominio es incompleto, la obediencia es un hecho estadístico con sus correspondientes fallas.

¹³ La existencia de sistemas alternativos fué demostrada por CAYLEY en su "Sixth Memoir on Quantities" en R. S., Trans. 1859.

¹⁴ Las transformaciones en una indefinida diversidad de coordenadas, a las cuales se refiere la "teoría tensora", presuponen toda una definición de congruencia. Este hecho se expresa en la no-variación de la "ds" einsteiniana.

La sociedad electromagnética muestra el campo electromagnético físico que es el tema de la ciencia física. Los miembros de este nexo son las ocasiones electromagnéticas.

Pero, a su vez, esta sociedad electromagnética no proveería un orden adecuado para la producción de ocasiones individuales que realizaran peculiares "intensidades" de experiencias a menos que estuviera atravesada por sociedades más especiales, vehículos de ese orden. El mundo físico ofrece una desorientadora complejidad de esas sociedades que se fomentan y rivalizan entre sí.

Los ejemplos más generales de esas sociedades son las series regulares de ondas, electrones individuales, protones, moléculas individuales, sociedades de moléculas tales como los cuerpos inorgánicos, células vivas y sociedades de células tales como los cuerpos vegetales y animales.

Sección V

Es notorio que la simple clasificación (cf. Primera parte, cap. III, secc. II) de las sociedades en "objetos persistentes", "sociedades corpusculares" y "sociedades no-corpusculares" requiere amplificación. Es preciso introducir la noción de una sociedad que incluya sociedades subordinadas y nexos con una estructura definida de interrelaciones estructurales. Denominaremos "estructuradas" a estas sociedades.

Sociedad estructurada es un todo que proporciona un ambiente favorable para las sociedades subordinadas que alberga en su seno. Además, la sociedad en conjunto tiene que colocarse en un ambiente más amplio que permita su continuación. Algunos de los grupos componentes de ocasiones en una sociedad estructurada pueden denominarse "sociedades subordinadas"; pero a otros de esos grupos hay que darles la denominación más amplia de "nexos subordinados". La distinción surge porque en algunos casos un grupo de ocasiones, como por ejemplo una entidad persistente particular, pudo haber conservado los rasgos dominantes de su característica definidora en el ambiente general, fuera de la sociedad estructurada. Habría perdido algunos rasgos; dicho con otras palabras: la suerte comparada en la entidad persistente en el ambiente general no es, en su modo de estar definida, totalmente idéntica a la entidad persistente dentro del ambiente estructurado. Mas, suprimiendo de la característica definidora generalizada esos detalles adicionales, el

objeto persistente con esa característica generalizada puede concebirse como independiente de la sociedad estructurada dentro de la cual la encuentra. Por ejemplo, hablamos de una molécula dentro de una célula viva, porque sus rasgos moleculares generales son independientes del ambiente de la célula. Una molécula es, pues, una sociedad subordinada en la sociedad estructurada que denominamos "célula viva".

Mas, incluidos en una sociedad estructurada, puede haber otros nexos que, salvo las características sistemáticas generales del ambiente externo, no presenten rasgos susceptibles de sostenerse genéticamente por sí mismos fuera del ambiente especial que las proporciona esa sociedad estructurada. Por consiguiente, es desorientador el calificar de "sociedad" este nexo si se lo considera aparte de la sociedad total estructurada. En esa abstracción no pueden asignársele rasgos "sociales". Volviendo al ejemplo de una célula vida, se verá que las ocasiones que componen el espacio "vacío" dentro de la célula, ostentan rasgos especiales de que carecen ocasiones análogas fuera de la célula. Así, el nexo que es el espacio vacío dentro de una célula viva, se denomina "nexo subordinado", mas no "sociedad subordinada".

Las moléculas son sociedades estructuradas, y con toda probabilidad lo son los electrones y protones por separado. Los cristales son sociedades estructuradas. Mas los gases no son sociedades estructuradas en ninguna acepción significativa de este término; sin embargo, sus moléculas individuales son sociedades estructuradas.

Es preciso recordar que toda ocasión actual dentro de una forma, especial de sociedad, incluye rasgos que no se presentan en ocasiones análogas en el ambiente externo. La primera fase de investigaciones sistemática tiene que ser siempre la identificación de analogías entre ocasiones dentro de la sociedad y ocasiones fuera de ella. La segunda fase está constituida por el procedimiento más sutil de observar las diferencias entre el comportamiento dentro y fuera de la sociedad, diferencia de comportamiento manifestada por ocasiones que también tienen íntimas analogías entre sí. La historia de la ciencia se caracteriza por la negación vehemente, dogmática, de tales diferencias, hasta que se las descubre.

Un caso notorio de semejante distinción de comportamiento es el que ofrece la noción de deformación de la forma de un electrón según las variaciones de su situación física.

Una "sociedad estructurada" puede ser más o menos "compleja"

con respecto a la multiplicidad de sus subsociedades asociadas y subnexos y a la complicación de su modelo estructural.

Una sociedad sumamente compleja puede ser correlativamente favorable a la intensidad de satisfacción para ciertas series de sus miembros componentes. Esta intensidad surge de la ordenada complejidad de contrastes que la sociedad ofrece para estos componentes.

Las relaciones estructurales juntan intensidad a base de esta intensidad en las experiencias individuales. De esta suerte, el crecimiento de una sociedad estructurada compleja ejemplifica la finalidad general que se ve en toda la naturaleza. La mera complejidad del darse que proporciona incompatibilidades, fue anulada por la complejidad del orden que proporciona contrastes.

Sección VI

La doctrina de que toda sociedad requiere un ambiente social más amplio, conduce a la distinción de que una sociedad puede ser más o menos "estabilizada" con referencia a ciertas clases de cambios en su ambiente. Una sociedad se "estabiliza" con referencia a una especie de cambio cuando puede persistir a través de un ambiente cuyas partes pertinentes exhiban esa clase de cambio. Si la sociedad dejara de persistir a través de un ambiente con esa clase de heterogeneidad, la sociedad sería entonces "inestable" en ese aspecto. De una sociedad compleja que sea estable a condición de que el ambiente ostente ciertos rasgos, se dice que es "especializada" con respecto a estos rasgos. La noción de "especialización" parece incluir tanto la de "complejidad" como la de "estabilidad" estrictamente condicionada.

Una sociedad no-especializada puede sobrevivir a través de importantes cambios de su ambiente. Esto significa que puede asumir diferentes funciones con respecto a su relación con un ambiente variable. En general, la característica definidora de semejante sociedad no incluirá ninguna determinación particular de modelo estructural. A causa de esta flexibilidad de la pauta estructural, la sociedad puede adoptar cualquier modelo especial adaptado a las circunstancias del momento. De esta suerte, una sociedad no especializada es susceptible de presentar diferencias en cuanto a modelo estructural, si se la mira en conjunto.

En general, pues, una sociedad no especializada no garantiza

condiciones favorables para la intensidad de satisfacción entre sus miembros. En cambio, una sociedad estructurada con alto grado de complejidad, será deficiente en general en cuanto a valor de supervivencia. Diciéndolo con otras palabras: esas sociedades serán en general "especializadas" en el sentido de que requerirán una clase muy especial de ambiente.

En consecuencia, el problema de la naturaleza es la producción de sociedades que estén "estructuradas" con una elevada "complejidad" y que al propio tiempo sean "no-especializadas". De esta suerte, la intensidad corre pareja con la supervivencia.

Sección VII

Hay dos modos en que las sociedades estructuradas resolvieron este problema. Ambos modos dependen de aquel fortalecimiento del polo espiritual, que es un factor en la intensidad de la experiencia. Uno de los modos consiste en obtener un sólido promedio de objetificación de un nexo, a la vez que en eliminar las diversidades de detalle de los diversos miembros del nexo en cuestión. Este método emplea, positivamente, el recurso de dejar fuera los detalles molestos. Depende de la verdad fundamental de que objetificación es abstracción. Utiliza esta abstracción inherente a la objetificación descartando los elementos entorpecedores de un nexo para dejarlos en prehensiones negativas. Al mismo tiempo, la compleja intensidad de la sociedad estructurada se apoya en los objetificaciones en masa de los varios nexos ambientales, cada uno de ellos en su unidad como nexo *único*, y no en su multiplicidad como *varias* ocasiones actuales.

Este modo de solución requiere la intervención de una espiritualidad que opere de acuerdo con la categoría de transmutación (esto es, con la obligación categorial VI). Ignora la diversidad de detalle abrumando al nexo por medio de alguna uniformidad congenial que lo colme. Entonces el ambiente puede cambiar indefinidamente por lo que concierne a los detalles ignorados —mientras puedan ignorarse.

La íntima asociación de todos los cuerpos, tanto orgánicos como inorgánicos, con los "lugares presentados" definibles¹⁵ por líneas

¹⁵ C. cap. IV de esta Parte y también Cuarta parte.

rectas, sugiere que tal desarrollo de la espiritualidad es característica de las ocasiones actuales que constituyen las sociedades estructuradas que conocemos con la denominación de "cuerpos materiales". Esta íntima asociación se pone de manifiesto en la importancia de la "aceleración" en la ciencia de la dinámica, puesto que la "aceleración" no es sino un modo de calcular la transición desde una familia de "loci presentados" a otra familia de la misma índole (cf. Cuarta parte).

Esa espiritualidad representa el primer grado de ascensión más allá de la mera fase reproductiva que sólo emplea la categoría de reproducción conceptual (esto es, obligación categorial IV). Hay cierta iniciativa de integración conceptual, mas no originalidad en la prehensión conceptual. Esta iniciativa pertenece a la categoría de transmutación, y la originalidad excluida a la categoría de reversión.

Estos cuerpos materiales pertenecen al grado más bajo de sociedades estructuradas que se hacen patentes para nuestras aprehensiones unificadas. Comprenden sociedades de varios tipos de complejidad: cristales, rocas, planetas y soles. Esos cuerpos son probablemente las sociedades estructuradas de más larga vida entre las que conocemos, y susceptibles de seguirse a través de sus historias de la vida individuales.

El segundo modo de resolver el problema es mediante una iniciativa en las prehensiones conceptuales, o sea en la apetición. La finalidad de esta iniciativa es recibir los nuevos elementos del ambiente en sentires explícitos, con formas subjetivas tales que los concilien con las experiencias complejas propias de los miembros de la sociedad estructurada. Así, en cada ocasión concrecente, su aspiración subjetiva origina una novedad que se aparea con la novedad del ambiente.

En el caso de los organismos superiores, esta iniciativa conceptual equivale a *pensar* sobre las diversas experiencias; en el caso de organismos inferiores, esta iniciativa conceptual equivale simplemente a un ajuste maquinal del acento estético obedeciendo a una idea de armonía. En ambos casos, la determinación creadora que trasciende la ocasión en cuestión, fue desviada por un impulso original dentro de esa ocasión. Esta desviación origina en general una reacción autoconservadora a lo largo de toda la sociedad. Puede ser inadecuada o poco feliz; y en un caso de fracaso persistente estamos en el terreno de la patología.

Este segundo modo de solución presupone también el primero.

Así, las categorías de reversión conceptual y de transmutación entran ambas en juego.

Las sociedades estructuradas en que tiene importancia el segundo modo de solución se denominan "vivientes". Es evidente que una sociedad estructurada puede tener más o menos "vida", y que no hay un abismo absoluto entre las sociedades "vivientes" y las "no-vivientes". Para ciertos fines, puede ser importante cualquier rasgo de "vida" que haya en una sociedad; y carecer de importancia para otros fines.

Una sociedad estructurada en la cual carezca de importancia el segundo modo, y sea importante el primero, se denominará "inorgánica".

De acuerdo con esta doctrina de la "vida", el significado primario de "vida" es la originación de novedad conceptual —novedad de apetición. Esa originación sólo puede suceder de acuerdo con la categoría de reversión. Por consiguiente, una sociedad sólo debe denominarse "viviente" en sentido derivado. "Sociedad viviente" es una sociedad que encierra algunas "ocasiones vivientes". Una sociedad, pues, puede ser más o menos "viviente" según prevalezcan en ella ocasiones vivientes. También una ocasión puede ser más o menos viviente según la relativa importancia de los factores nuevos en su satisfacción final.

Así, los dos modos en que los miembros dominantes de sociedades estructuradas garantizan la estabilidad en medio de las novedades ambientales, son 1º la eliminación de las diversidades de detalle, y 2º la originación de novedades de reacción conceptual. Como resultado, hay supresión o adición de aquellos detalles de acentuación mediante los cuales la aspiración subjetiva dirige la integración de prehensiones en las fases concrecentes de los miembros dominantes.

Sección VIII

Hay aun otro factor en las sociedades "vivientes" que requiere más detallado análisis. Una sociedad estructurada consiste en el entretejerse regular y sujeto a moldes de varios nexos con características definidoras marcadamente diversas. Algunos de estos nexos son de tipos inferiores a otros, y algunos serán de tipos marcadamente superiores. Dentro de la misma sociedad estructurada habrá el nexo "reinante" y el nexo "subordinado". Esta sociedad estructurada

proveerá el ambiente inmediato que sostiene cada una de sus sub-sociedades, lo mismo subordinadas que reinantes. En una sociedad viviente, sólo algunos de sus nexos serán tales que los polos espirituales de todos sus miembros tengan reacciones *originarias*. Serán sus nexos "enteramente vivientes", y en la práctica, sólo se llama "viviente" una sociedad cuando en ella imperan esos nexos. Así, una sociedad viviente comprende nexos que son "inorgánicos", y los nexos que son inorgánicos no necesitan la protección de toda la sociedad "viviente" para sobrevivir en un ambiente eterno variable. Esos nexos son sociedades. Mas los nexos "enteramente vivientes" requieren efectivamente esa protección para sobrevivir. Según esta teoría conjetural, un nexo "enteramente viviente" no es una sociedad. Esta es la teoría del cuerpo animal, incluyendo como caso particular un cuerpo unicelular. Para la protección del nexo "enteramente viviente" se construye un sistema inorgánico de interacción complejo, y las acciones que originan los elementos vivientes protegen a todo el sistema. Por otra parte, las reacciones de todo el sistema proveen el ambiente íntimo requerido por el nexo "enteramente viviente". No conocemos ninguna sociedad viviente desprovista de su aparato subordinado de sociedades inorgánicas.

La "fisiología física" trata del aparato inorgánico subordinado; y la "fisiología psicológica" procura tratar de nexos "enteramente vivientes", en parte prescindiendo del aparato inorgánico, en parte con su respuesta a este aparato y en parte con respecto a las respuestas que ambos se dan. La fisiología física se constituyó como ciencia unificada en el siglo pasado; la fisiología psicológica se halla aún en proceso de incubación.

Recuérdese que una sociedad viviente íntegra, tal como la conocemos, no sólo comprende el aparato inorgánico subordinado, sino también muchos nexos vivientes, por lo menos uno para cada "célula".

Sección IX

Proyectará luz sobre la cosmología de la filosofía del organismo el conjeturar algunos principios de fisiología psicológica sugeridos por esa cosmología, y por las anteriores conjeturas relativas a las "sociedades" de nuestra época. Esta cosmología no necesita estos principios, pero éstos parecen ser los principios más simples que concuerdan con esa cosmología y también los que concuerdan con los hechos.

En el primer caso, consideremos una sola célula viviente. Esa célula comprende sociedades inorgánicas subordinadas tales como moléculas y electrones. La célula, pues, es un "cuerpo animal", y tenemos que presuponer la "fisiología física" propia de este caso. Y ¿qué ocurre con las ocasiones vivientes individuales?

La primera cuestión que tenemos que contestar es la de si las ocasiones vivientes, prescindiendo de las ocasiones inorgánicas del cuerpo animal, forman una subsociedad particular, de suerte que cada ocasión viviente sea miembro de una entidad persistente con su orden personal. En particular, podemos preguntar si esta sociedad corpuscular se reduce al caso extremo de semejante sociedad, a saber a una entidad persistente con su orden personal único.

La evidencia de que disponemos es, desde luego, sumamente escasa; pero hasta donde alcanza, sugiere una respuesta negativa a ambas cuestiones. Una célula no da evidencia alguna de una espiritualidad unificada única, guiada en cada una de sus ocasiones por la herencia de su propio pasado. El problema que hay que resolver es el de explicar cierta originalidad en la respuesta de una célula a un estímulo externo. La teoría de una entidad persistente con su espiritualidad nos da la razón de que esta espiritualidad sea dirigida por su propio pasado. Preguntamos por algo original en el momento, y se nos da una razón para limitar la originalidad. La vida es una puja por la libertad: una entidad persistente enlaza cualquiera de sus ocasiones a la línea de su linaje. La doctrina del alma persistente con sus características permanentes es exactamente la respuesta inadecuada para el problema que la vida plantea. Este problema es: ¿Cómo puede haber originalidad? Y la respuesta explica cómo el alma no necesita ser más original que una piedra.

La teoría de una sociedad corpuscular constituida por muchas entidades persistentes, no concuerda mejor con la evidencia. Las mismas objeciones valen para ella. El hecho raíz es que la "persistencia" es un expediente mediante el cual una ocasión es limitada peculiarmente por una sola línea de linaje físico, mientras que la "vida" significa novedad, presentada de acuerdo con la categoría de reversión conceptual. Las mismas objeciones hay con respecto a *muchas* tradiciones que con respecto a *una sola* tradición. Lo que hay que explicar es la originalidad de la respuesta a un estímulo. Esto equivale a la doctrina de que un organismo está "en vida" cuando en alguna medida sus reacciones son inexplicables por *cualquier* tradición de pura herencia física.

La explicación por "tradición" es meramente otra terminología para la explicación por "causa eficiente". Requerimos una explicación por "causa final". Así, una ocasión individual está en vida cuando la aspiración subjetiva que determina su proceso de concrescencia, presentó una novedad de definidad que no cabe encontrar en los datos heredados de su fase primaria. La novedad se presenta conceptualmente y perturba la heredada adaptación "de respuesta" de las formas subjetivas. Altera los "valores", en el sentido que el artista da a este término.

De estas consideraciones se sigue que, prescindiendo de su cuerpo animal, un nexo "enteramente viviente" no es propiamente una sociedad, puesto que la "vida" no puede ser una característica definidora. Es el nombre que damos a la originalidad y no a la tradición. La mera respuesta al estímulo es característica de todas las sociedades, lo mismo inorgánicas que vivas. Acción y reacción están enlazadas entre sí. La característica de la vida es la reacción adaptada a la captura de intensidad, en una gran variedad de circunstancias. Mas la reacción es dictada por el presente y no por el pasado. Es el apresamiento de la inmediatez vívida.

Sección X

Otra característica de una sociedad viviente es que requiere alimento. En un museo, los cristales se guardan en vitrinas; en los parques zoológicos se da alimento a los animales. Teniendo en cuenta la universalidad de reacciones con ambiente, la distinción no es totalmente absoluta. Sin embargo, no puede ignorarse. Los cristales no son agentes que requieren la destrucción de sociedades elaboradas provenientes del ambiente; una sociedad viviente es un agente así. Las sociedades que destruye son su alimento. Este alimento se destruye disolviéndolo en elementos sociales un tanto más simples. Fue despojado de algo. Así, todas las sociedades requieren un intercambio con su ambiente; y en el caso de las sociedades vivientes este intercambio adopta la forma de robo. La sociedad viviente puede ser o no de un tipo de organismo más elevado que el alimento que ella desintegra. Mas tanto si lo es como si no lo es para el bien general, la vida es robo. Es en este punto donde, con la vida, se torna problema agudo la moral. El robo requiere justificación.

Las apeticiones fundamentales que conjuntamente constituyen los

designios de Dios, buscan intensidad y no conservación. Porque son primordiales, nada hay que conservar. Él, en su naturaleza primordial, no está movido por el amor a tal o cual particular, puesto que en este fundacional proceso de creatividad no hay particulares preconstituidos. En los cimientos de su ser, Dios es igualmente indiferente a la conservación y a la novedad. No se preocupa de si una ocasión inmediata es antigua o nueva por lo que atañe a la derivación de su linaje. Su aspiración¹⁶ para con ella es la profundidad de satisfacción como paso intermedio hacia el cumplimiento de su propio ser. El designio de Dios en el avance creador es, pues, la evocación de intensidades. La evocación de sociedades es puramente subsidiaria para este fin absoluto. Lo característico de una sociedad viviente es que una compleja estructura de sociedades inorgánicas está entretrejida para la producción de un nexo no social caracterizado por las intensas experiencias físicas de sus miembros. Mas semejante experiencia se deriva del orden complejo del cuerpo animal material, y no del simple "orden personal" de ocasiones pasadas con una experiencia análoga. Hay experiencia intensa fuera de las trabas de la reiteración a base del pasado. Esta es la condición para la espontaneidad de la reacción conceptual. La conclusión que debe sacarse de este argumento es que la vida es una característica del "espacio vacío" y no del espacio "ocupado" por cualquier sociedad corpuscular. En un nexo de ocasiones vivientes hay cierta deficiencia social. La vida acecha en los intersticios de cada célula viviente, y en los intersticios del cerebro. En la historia de una sociedad viviente, sus manifestaciones más vívidas acuden hacia cualquier paraje que reciba del cuerpo animal una enorme variedad de experiencia física. Esta experiencia, si se trata como inorgánica, tiene que reducirse a compatibilidad con los ajustes normales de la mera recepción reactiva. Esto significa que los elementos incompatibles se relegan a meras prehensiones negativas.

La complejidad del cuerpo animal está ordenada de tal modo que en las porciones críticas de sus intersticios, el dato variado de la experiencia física es complejo y se halla en el borde de una compatibilidad que está más allá de la que pueda lograrse por mero tratamiento inorgánico. Una nueva prehensión conceptual perturba las formas subjetivas de la fase reactiva inicial. De esta suerte se evitan algunas respuestas negativas, y se introducen en la experiencia contrastes superiores. En una célula viva, el equilibrio estadístico se alteró.

Por lo que concierne al funcionamiento del cuerpo animal, el

¹⁶ Cf. Quinta parte.

resultado total es que la transmisión de influencia física, a través del espacio vacío que haya en él, no estuvo totalmente de conformidad con las leyes válidas para las sociedades inorgánicas. Las moléculas de un cuerpo animal muestran ciertas peculiaridades de comportamiento que no pueden descubrirse fuera del cuerpo animal. En realidad, las sociedades vivientes ilustran la doctrina de que las leyes de la naturaleza se desenvuelven junto con las sociedades que constituyen una época. Hay expresiones estadísticas de los tipos de interacción que prevalecen.

Ahora es evidente la conexión entre "alimento" y "vida". Las sociedades inorgánicas sumamente complejas requeridas para la estructura de una célula, u otro cuerpo viviente, pierden su estabilidad en medio de la diversidad del ambiente. Mas, en el campo físico de espacio vacío producido por la originalidad de ocasiones vivientes, tienen lugar disociaciones químicas que de otro modo no habrían ocurrido. La estructura se deshace y se repara. El alimento es aquel abastecimiento desde el exterior de sociedades sumamente complicadas, el cual, bajo la influencia de la vida, formará las necesarias asociaciones para reparar el desgaste. La vida, pues, actúa como si fuera un agente catalítico.

El breve resumen de esta explicación de una célula viviente es como sigue: 1º una estructura química sumamente compleja y delicadamente equilibrada; 2º para las ocasiones del espacio "vacío" intersticial, un dato objetivo complejo derivado de esta estructura compleja; 3º en un tratamiento "reactivo" normal, desprovisto de originalidad, el detalle complejo reducido a simplicidad física por prehensiones negativas; 4º este detalle conservado para el sentir positivo por los reajustes emocionales e intencionales producidos por la originalidad del sentir conceptual (apetición); 5º la distorsión física del campo, que conduce a la inestabilidad de la estructura; 6º la estructura que acepta su restauración por el alimento proveniente del ambiente.

Sección XI

La complejidad de la naturaleza es inagotable. Hasta ahora hemos sostenido que la naturaleza de la vida no debe buscarse en su identificación con alguna sociedad de ocasiones, que sean vivientes en virtud de la característica definidora de esa sociedad. En cuanto a su vida, un nexo "eternamente viviente" no es social. Cada miembro del

nexo deriva las necesidades de su ser de sus prehensiones de su ambiente social complejo; en sí, el nexo carece del poder genético propio de las "sociedades". Mas un nexo viviente, aunque no-social en virtud de su "vida" puede mantener un hilo de orden personal a lo largo de alguna ruta histórica de sus miembros. Esa entidad persistente es una "persona viviente". No es esencial para la vida el ser una persona viviente. En realidad, una persona viviente requiere que su ambiente inmediato sea un nexo viviente, no-social.

La característica definidora de una persona viviente es algún tipo definido de prehensiones híbridas transmitidas de ocasión a ocasión de su existencia. El término "híbrido" se define más particularmente en la Tercera parte. Baste afirmar aquí que prehensión "híbrida" es la prehensión de una prehensión conceptual por un sujeto, o de una prehensión "impura", que pertenece al espíritu de otro sujeto. Mediante esta transmisión, la originalidad espiritual de las ocasiones vivientes recibe un carácter y una profundidad. De esta suerte, la originalidad es a la vez "canalizada" —empleando la expresión de Bergson— e intensificada. Su alcance se amplía dentro de ciertos límites. Fuera de la canalización, la profundidad de originalidad significaría el desastre para el cuerpo animal. Con ella, la espiritualidad personal puede desenvolverse de modo que combine su originalidad individual con la seguridad del organismo material de que depende. De esta suerte la vida revierte a la sociedad: sujeta a la originalidad dentro de límites, y adquiere la solidez debida al carácter reiterado.

En el caso de células singulares, de la vegetación y de las formas inferiores de la vida animal, no tenemos motivo para conjeturar una personalidad viviente. Pero en el caso de los animales superiores hay una dirección central que sugiere que en ellos cada cuerpo animal alberga una persona o personas vivientes. Nuestra propia autoconciencia es una percatación directa de nosotros como personas de esta índole¹⁷. Para esa fiscalización unificada hay límites que indican disociación de la personalidad, personalidades múltiples en sucesivas alternaciones y aun personalidades múltiples en posesión conjunta. Este último caso pertenece a la patología de la religión, y en épocas primitivas se interpretó como posesión demoníaca. Así, aunque la vida sea en su esencia la adquisición de intensidad por medio de la libertad, también puede sujetarse a canalización y adquirir así la

¹⁷ Esta explicación de una personalidad viviente necesita completarse con referencias a su objetivación en la naturaleza consiguiente de Dios. Cf. Quinta parte, cap. II.

solidez del orden. Pero no es necesario presuponer meramente el caso extremo del orden personal. Podemos continuar, aunque sin mucha evidencia, que aun en la forma ínfima de la vida el nexa enteramente viviente está canalizado hacia alguna vaga forma de conformidad mutua. Esa conformidad equivale a orden social dependiente de prehensiones híbridas de originalidades en los polos mentales de los miembros antecedentes del nexa. Así se explica la potencia superviviente que proviene de la adaptación y regeneración. La vida es así un paso de orden físico a la originalidad espiritual pura, y ésta a la originalidad espiritual canalizada. Obsérvese también que la originalidad espiritual pura actúa mediante la canalización de pertinencia proveniente de la naturaleza primordial de Dios. Así, toda originalidad del mundo temporal está condicionada, aunque no determinada, por una aspiración subjetiva inicial proporcionada por el fundamento de todo orden y de toda originalidad.

Por último, tenemos que considerar el tipo de sociedad estructural que hace surgir el problema tradicional de cuerpo-espíritu. Por ejemplo, la espiritualidad humana es en parte el resultado del cuerpo humano, en parte la única agencia directora del cuerpo, en parte un sistema de cogitaciones que en cierto modo tienen poco que ver con las relaciones físicas del cuerpo. La filosofía cartesiana se basa en el hecho aparente —en el hecho escueto— de un cuerpo y de un espíritu, dos sustancias en asociación casual. El problema se transforma para la filosofía del organismo.

Toda actualidad es esencialmente bipolar, física y espiritual, y la herencia física está esencialmente acompañada de una reacción conceptual que en parte se adapta a un nuevo contraste de interés y en parte lo introduce, pero siempre introduce vigor, valoración y designio. La integración de los lados espiritual y físico en una unidad de experiencia es una autoformación que constituye un proceso de concrescencia, y que por el principio de inmortalidad objetiva caracteriza la creatividad que la trasciende. Así, aunque la espiritualidad sea no-espacial, es siempre una reacción desde la experiencia física, que es espacial, y una integración con ella. Es notorio que no debemos pedir otra espiritualidad que presida a todas esas otras actualidades (una especie de Tío Sam, por encima de todos los ciudadanos de los Estados Unidos). Toda la vida del cuerpo es la vida de las células individuales: millones y más millones de centros de vida en cada cuerpo animal. Por lo tanto, lo que necesita ser explicado no es la disolución de personalidad, sino la fiscalización unificadora a causa de la cual

tenemos, no sólo un comportamiento unificado, que puede ser observado por otros, sino también la consciencia de una experiencia unificada.

Hay no pocas acciones que no parecen deberse a la fiscalización unificadora, v. g., con estimulantes apropiados puede hacerse latir un corazón después de haber sido sacado del cuerpo. Hay centros de reacción y fiscalización que no pueden identificarse con el centro de la experiencia. Así ocurre más aun con los insectos. Por ejemplo, los gusanos cefalópodos parecen ser células meramente armonizadas, muy poco centralizadas; si se los corta en dos, sus partes siguen realizando sus funciones independientemente. A lo largo de una serie de animales podemos seguir un ascenso progresivo hacia un centralismo de fiscalización. Los insectos tiene cierta fiscalización central; aun en el hombre, muchas de las acciones del cuerpo se hacen con relativa independencia, pero con un órgano de fiscalización central de muy alto grado que es el cerebro.

El estado de las cosas según la filosofía del organismo es muy diferente de la opinión escolástica que Santo Tomás de Aquino tiene del espíritu como informando al cuerpo. El cuerpo viviente es una coordinación de ocasiones actuales de grado elevado; mas en un cuerpo viviente de tipo inferior las ocasiones aproximan mucho más a una democracia. En un cuerpo viviente de tipo elevado hay grados de ocasiones tan coordinadas por sus sendas de herencia a lo largo del cuerpo, que una riqueza particular de herencia es disfrutada por diversas ocasiones en algunas partes del cuerpo. Por último, el cerebro está coordinado de tal modo que una particular riqueza de herencia es disfrutada unas veces por una parte y otras por otra; y de esta suerte se produce la personalidad dominante en ese momento en el cuerpo. Gracias a la delicada organización del cuerpo, hay un reflujo de influencia, una herencia de carácter derivada de la ocasión que preside y que modifica las ocasiones subsiguientes a lo largo del resto del cuerpo.

Recuérdese la extrema generalidad de la noción de objeto persistente —carácter genético heredado a lo largo de una ruta histórica de ocasiones actuales. Algunas clases de objetos persistentes forman cuerpos materiales, otras no. Mas así como la diferencia entre ocasiones vivientes y no-vivientes no es nítida, sino que admite grados, así la distinción entre un objeto persistente que sea un cuerpo material atómico y otro que no lo sea, lo es también de grado. Por consiguiente, la cuestión de si un objeto persistente ha de denominarse transición

de la materia o del carácter es en gran parte una cuestión verbal como la relativa a dónde haya que trazar la línea entre las diversas propiedades (cf. el modo como ahora se ha borrado la distinción entre materia y energía radiante).

Así, en el cuerpo animal, la ocasión que preside, si la hay, es el nudo final, o intersección, de una estructura compleja de muchos objetos persistentes. Esa estructura se difunde por todo el cuerpo humano. Las relaciones armonizadas entre las partes del cuerpo transforman esta riqueza de herencia en una armonía de contrastes, que desemboca en la intensidad de la experiencia. Las inhibiciones de los opuestos fueron registradas dentro de los contrastes de opuestos. El espíritu humano toma, pues, consciencia de haber heredado su cuerpo. Hay también un objeto persistente formado por la herencia de una ocasión que preside a otra ocasión que preside. Esta persistencia del espíritu es sólo un ejemplo más del principio general que rige la construcción del cuerpo. Es probable que esta ruta de ocasiones que presiden, vague de una parte a otra del cerebro, disociada de los átomos materiales físicos. Mas el predominio personal central es sólo parcial, y susceptible de desvanecerse en los casos patológicos.

CAPÍTULO IV

LOS ORGANISMOS Y EL AMBIENTE

Sección I

Hasta ahora la discusión se ha concentrado en la discriminación de los modos de funcionamiento que en ciernes, o en mera capacidad, están representados en la constitución de cada entidad actual. La presunción de que no hay más que un género de entidades actuales, constituye un ideal de la teoría cosmológica con el cual trata de conformarse la filosofía del organismo. La descripción del carácter genérico de una entidad actual debería incluir a Dios, lo mismo que a la más humilde ocasión actual, aunque haya una diferencia específica entre la naturaleza de Dios y la de cualquier ocasión.

También las diferentes entre las ocasiones actuales, las que surgen de los caracteres de sus datos, y las de las estrecheces y amplitudes de sus sentires, y las de la importancia relativa de las diversas fases, permiten que se haga una clasificación mediante la cual se reuna en varios tipos estas ocasiones. Desde el punto de vista metafísico, estos tipos no deben discriminarse claramente; a juzgar por la observación empírica, parece que las ocasiones se dividen en clases bastante bien diferenciadas.

El carácter de una entidad actual, se rige en última instancia por su dato; cualquiera que sea la libertad de sentir que surja en la concrescencia, no pueden transgredirse las limitaciones de capacidad inherentes al dato. El dato limita y provee a la vez. De esta doctrina se sigue que el carácter de un organismo depende del de su ambiente. Mas el carácter de un ambiente es la suma de los caracteres de las diversas sociedades de entidades actuales que conjuntamente consti-

tuyen ese ambiente; aunque sea pura suposición la de que todo ambiente está completamente invadido por sociedades de entidades. Esparcidas por el ambiente puede haber muchas entidades no susceptibles de asignarse a ninguna sociedad de entidades. Las sociedades de un ambiente constituirán su elemento de orden, y las entidades actuales no-asociadas constituirán su elemento de caos. Por lo que afecta a nuestro conocimiento, no hay razón para concebir el mundo actual como puramente ordenado o como puramente caótico.

Fuera de la reiteración adquirida a base de sus sociedades, un ambiente no provee el cúmulo de pertinencia capaz de reducir a prehensiones negativas sus elementos contrarios. Cualquier ideal de profundidad de satisfacción que surja de la combinación de estrechez y amplitud, sólo puede alcanzarse mediante un orden adecuado. En proporción con el caos, hay trivialidad. Hay diferentes tipos de orden, y no es verdad que en proporción con la ordenación haya profundidad. Hay varios tipos de orden, y algunos de ellos proporcionan una satisfacción más trivial que los demás. Así, para que haya progreso más allá de ideales limitados, el curso de la historia tendría que aventurarse, a modo de huida, a lo largo de la linde del caos en su sustitución de tipos de orden inferiores por otros superiores.

La inmanencia de Dios da razón para creer que el puro caos es intrínsecamente imposible. Al otro extremo de la escala, la inmensidad del mundo niega la creencia de que pueda establecerse cualquier estado de orden más allá del cual sea imposible el progreso. Esa evidencia en un orden final, divulgada en el pensamiento religioso y en el filosófico, parece debida al error dominante de que todos los tipos de serialidad implican necesariamente instancias terminales. Se sigue que la frase de Tennyson:

...ese lejano acaecimiento divino hacia el cual se mueve toda la creación.

presenta una concepción errónea del universo.

Una entidad actual tiene que clasificarse con respecto a su "satisfacción", y ésta surge de su dato mediante las operaciones que constituyen su "proceso". Las satisfacciones pueden clasificarse por referencia a su "trivialidad", "vaguedad", "estrechez", "amplitud". La trivialidad y la vaguedad son en la satisfacción características que tienen sus orígenes respectivamente en características opuestas del dato. La trivialidad surge de la falta de coordinación en los factores

del dato, de suerte que ningún sentir que surja de un factor es reforzado con algún sentir que surja de otro factor. Diciéndolo con otras palabras: la constitución específica de la entidad actual en cuestión no es tal que pueda derivarse profundidad en el sentir a base de los contrastes presentados de esta suerte. La incompatibilidad predominó sobre el contraste. En consecuencia, es posible que el proceso no implique intensificación coordinadora ni a partir de una estrechez reforzada ni por un incremento de pertinencia debido a los contrastes superiores derivados de la amplitud armonizada. La trivialidad se debe a una clase equivocada de amplitud, es decir, a la amplitud sin ninguna estrechez acentuada en sus categorías superiores. La armonía es esta combinación de amplitud y estrechez. Alguna concentración estrecha en un grupo limitado de efectos es esencial para la profundidad; mas la diferencia surge en los niveles de las categorías de contraste implicadas. Una categoría elevada implica una no-sondeada potencialidad para la realización de la profundidad en sus componentes inferiores. La "trivialidad" surge, pues, de un exceso de diferenciación incompatible.

Por otra parte, la "vaguedad" se debe al exceso de identificación. En el dato, las objetificaciones de varias entidades actuales son replicadas con vagas coordinaciones de contraste de perspectiva. En estas condiciones los contrastes entre las diversas objetificaciones son débiles, y hay deficiencia en el sentir suplementario que discrimina los objetos entre sí. Por consiguiente, puede haber estrechez intensa en la prehensión del conjunto del nexa, a causa del carácter común: combinada con vaguedad, que es la inadecuación de las diferencias entre los entidades actuales definidas del nexa. Las entidades objetificadas se fortalecen mutuamente por su semejanza. Mas hay una falta de diferenciación entre las objetificaciones componentes a causa de la carencia de contrastes pertinentes.

De este modo, un grupo de entidades actuales contribuye a la satisfacción como un todo extenso. Es divisible, pero las divisiones actuales, y sus diferencias esporádicas de carácter, pasaron a carecer relativamente de pertinencia por encima del carácter único perteneciente al todo y a cualquiera de sus partes.

A causa de la vaguedad, muchas cuentan como una sola, y están sujetas a posibilidades indefinidas de división en tales unidades múltiples. Cuando hay tal prehensión vaga las diferencias entre las entidades actuales así prehendidas son débiles factores caóticos del ambiente, y por consiguiente quedan relegadas a la falta de pertinencia.

La vaguedad es, pues, condición esencial para la estrechez que es la única condición para la profundidad de importancia. Pone a un fondo en condiciones de aportar su cuota de pertinencia, y pone a un grupo social situado en primer término en condiciones de adquirir pertinencia concentrada para su comunidad de carácter. El caos adecuado, y la vaguedad adecuada, se requieren conjuntamente para cualquier armonía efectiva. Producen la sólida simplicidad que hemos expresado con el término de "estrechez". Por consiguiente, el caos no debe identificarse con el mal, puesto que la armonía requiere la debida coordinación de caos, vaguedad, estrechez y amplitud.

Según esta explicación, el fondo en que está situado el ambiente debe discriminarse en dos capas. Hay primero el fondo de persistencia que proporciona una uniformidad sistemática sólida. Este fondo es el mundo presupuesto al cual se refieren todas las proposiciones ordinarias. En segundo lugar, hay el fondo caótico más remoto que tiene meramente una trivialidad desprovista de persistencia por lo que concierne a la objetificación directa en la entidad actual en cuestión. Este fondo representa aquellas entidades del mundo actual con un alejamiento de perspectiva tal que hasta se presenta un caos de épocas cósmicas diversas. En segundo plano hay trivialidad, vaguedad y uniformidad sólida; en primer término, discriminación y contrastes, pero siempre prehensiones negativas de diversidades desprovistas de pertinencia.

Sección II

Intensidad es la recompensa de la estrechez. La dominación del ambiente por unos pocos grupos sociales es el factor que produce tanto la vaguedad de discriminación entre entidades actuales como la intensificación en la pertinencia de características comunes. Estos son los dos requisitos de la estrechez. Los organismos inferiores tienen tipos de estrechez de grado bajo; los superiores tienen contrastes intensificados en las categorías superiores. Al describir las capacidades, realizadas o irrealizadas, de una ocasión actual, hemos tomado tácitamente —como Locke— la experiencia humana como ejemplo en que fundar la descripción generalizada que la metafísica requiere. Mas si nos volvemos a los organismos inferiores, tenemos que determinar primero cuáles de entre esas capacidades cayeron de la realización a la falta de pertinencia, es decir, por comparación con la experiencia humana, que es nuestra norma.

En cualquier esquema metafísico que se funde en las tradiciones kantianas o hegelianas, la experiencia es el producto de operaciones que se hallan entre los modos humanos más elevados del funcionamiento. Para esos esquemas, la experiencia ordenada es el resultado de la esquematización de los modos de *pensamiento* relativos a la causación, sustancia, cualidad y cantidad.

El proceso mediante el cual se logra la unidad experiencial, se concibe así bajo el aspecto de modos de pensamiento. En las secciones preliminares de la "Estética trascendental" de Kant puede hallarse la excepción, mediante la cual él proporciona espacio y tiempo. Mas Kant, siguiendo a Hume, presume la radical disconexión de las impresiones *qua data*; y, en consecuencia, concibe su estética trascendental a modo de mera descripción de un proceso subjetivo que se apropie los datos por la ordenación del sentir.

La filosofía del organismo aspira a construir una crítica del sentir puro, en la posición filosófica en que Kant colocó su *Crítica de la razón pura*. La nuestra superaría también las restantes *Críticas* requeridas en la filosofía kantiana. De esta suerte, en la filosofía orgánica, la "Estética trascendental" de Kant pasa a ser un fragmento adulterado de lo que hubiera debido ser su tema principal. El dato incluye sus propias interconexiones, y la primera fase del proceso del sentir es la recepción en la conformidad de respuesta del sentimiento, mediante la cual el dato, que es mera potencialidad, pasa a ser la base individualizada para una compleja unidad de realización.

Esta concepción, que se encuentra en la filosofía del organismo, es prácticamente idéntica a los modos de pensamiento de Locke en la última mitad de su *Ensayo*. Locke habla de las ideas en los objetos percibidos, y tácitamente presupone su identificación con las correspondientes ideas en el espíritu que percibe. Las ideas en los objetos han sido incorporadas al funcionamiento subjetivo del espíritu que percibe. Ese modo de terminología puede interpretarse como un casual descuido en el lenguaje por parte de Locke, o como incongruencia filosófica. Mas prescindiendo de esa incongruencia, la filosofía de Locke se viene abajo, como en realidad tenía que ocurrir a manos de Hume.

Sin embargo, hay una mala concepción fundamental que puede hallarse en Locke y en las doctrinas dominantes sobre la percepción. Se refiere a la solución del problema que presenta la descripción de los tipos de experiencia primitivos. Locke supone que la máxima primordialidad tiene que hallarse en la percepción sensorial. La física

del siglo XVII, con las complejidades de las cualidades primarias y secundarias, tenía que haber puesto en guardia a los filósofos haciéndoles ver que la percepción sensorial estaba implicada en modos complejos de funcionamiento. El sentir primitivo debe hallarse en un nivel inferior. Ese error era natural en los filósofos medievales y griegos, puesto que no tenían ante sí la física moderna como advertencia evidente. En la percepción sensorial hemos atravesado el Rubicón al separar la percepción directa de formas más elevadas de espiritualidad que juegan con el error y fundan así imperios intelectuales.

Los tipos de experiencia que son más primitivos se ocupan de la percepción sensorial y no de la percepción sensorial. Este aserto requerirá una explicación un tanto prolongada. Mas el curso del pensamiento puede indicarse adoptando la admirable terminología de Bergson de que la recepción sensorial es "inespacializada" mientras que la percepción sensorial es "espacializada". En la recepción sensorial los sentidos son la definidad de la emoción: son formas emocionales transmitidas de ocasión a ocasión. Por último, en alguna ocasión de adecuada complejidad, la categoría de transmutación los dota de la nueva función de nexos caracterizadores.

Sección III

En primer lugar, aquellos objetos eternos que se clasificarán bajo la denominación de "sentidos" constituyen la categoría ínfima de los objetos eternos. Esos objetos eternos no expresan una manera de relación entre otros objetos eternos. No son contrastes, ni moldes. Los sentidos son necesarios como componentes de toda entidad actual, pertinentes para la realización de los grados superiores. Mas un sentido no requiere para su propia realización ningún objeto eterno de grado inferior, aunque sí implica la potencialidad de molde y adquiere un incremento de intensidad a partir de alguna realización de estado en algún molde realizado. Por consiguiente, para librarse de su trivialidad de amplitud cero, un sentido requiere una pertinencia selectiva de objetos eternos complejos más amplios que lo incluyan como componente; mas no implica la pertinencia de cualesquiera objetos eternos que él presuponga. Así, en un sentido, un sentido es simple; su realización no implica la realización concomitante de ciertos objetos eternos definidos que sean sus componentes simples definidos. Mas, en otro sentido, cada sentido es un complejo, puesto que no puede disociar-

se de su potencialidad para ingresar en *cualquier* entidad actual, y para su potencialidad de contraste y de relaciones sujetas a molde con otros objetos eternos. Cada sentido comparte, pues, la característica común a todos los objetos eternos: introduce la noción de la variable lógica, en ambas formas: el inselectivo "cualquier" y el selectivo "algunos".

Es posible que esta definición de "sentidos" excluya algunos casos de contraste que de ordinario se denominan "sentidos" y que incluya algunas cualidades emocionales que de ordinario se excluyen. Su conveniencia consiste en el hecho de que se funde en un principio metafísico y no en una investigación empírica de la fisiología del cuerpo humano.

La estrechez en la categoría logra la intensidad propia de tal experiencia, pero fracasa a causa de la deficiencia de amplitud. El contraste logra profundidad, y sólo una experiencia superficial es posible cuando falta un contraste sujeto a molde. Hume advierte el fracaso relativo de la superior facultad de la imaginación con respecto a los meros sentidos. Exagera este fracaso relativo convirtiéndolo en dogma de absoluta inhibición para imaginar un nuevo sentido; en cambio, la evidencia que él aduce, de la imaginación de un nuevo matiz de color que llene un hueco en una escala graduada de matices, muestra que un contraste entre matices dados puede extenderse imaginariamente de suerte que genere la imaginación del matiz que falta. Mas el ejemplo de Hume muestra también que la imaginación encuentra su mayor libertad entre las categorías más elevadas de objetos eternos.

Un molde es simple en un sentido: es la "manera" de un contraste complejo, extraído de los objetos eternos específicos que constituyen la "materia" del contraste. Mas el molde se refiere inselectivamente a cualesquiera objetos eternos con la potencialidad de ser elementos en la "materia" de algún contraste de esa "manera".

Tanto un molde como un sentido son simples en el sentido de que ninguno de ambos implica en su propia realización otros objetos eternos especificados. La *manera* de un molde es su esencia individual. Pero ninguna esencia particular puede realizarse fuera de algunas de sus potencialidades de relación, o sea, fuera de su esencia relacional. Pero un molde carece de simplicidad en otro sentido, en que un sentido conserva la simplicidad. La realización de un molde implica necesariamente la realización concomitante de un grupo de objetos eternos susceptibles de contraste dentro de ese molde. La realización del molde se hace mediante la realización de este contraste. La reali-

zación podría haber ocurrido por medio de otro contraste en el mismo molde; pero se requiere en ese molde algún contraste complejo. Mas la realización de un senso en su ideal superficialidad de intensidad, con amplitud cero, no requiere ningún otro objeto eterno, que no sea su intrínseco aparato de esencia individual y relacional; puede seguir siendo exactamente el mismo, con sus irrealizadas potencialidades de contrastes sujetos a molde. Una entidad actual con esta absoluta estrechez tiene una ideal debilidad de satisfacción que difiere del cero ideal del caos, pero igualmente imposible. En efecto, realización significa ingreso en una entidad actual, y esto implica la síntesis de todos los ingredientes con datos derivados de un universo complejo. La realización puede distinguirse idealmente, mas no de hecho, del ingreso de contrastes.

El grado más simple de ocasiones actuales tiene que concebirse como experimentando unos pocos sentidos, con el minimum de contraste sujeto a molde. Los sentidos se experimentan entonces emocionalmente, y constituyen los sentires específicos cuyas intensidades se acumulan en la unidad de satisfacción. En esas ocasiones el proceso es deficiente en sus fases más elevadas; el proceso es esclavo del dato. Hay la fase individualizadora del sentir conformal, pero pueden desdesharse las fases originativas de sentires suplementarios y conceptuales.

Sección IV

Según esta explicación, la experiencia de grado más simple de entidad actual debe concebirse como la respuesta no-originaria al dato con su contenido simple de sentidos. El dato es simple porque presenta las experiencias objetificadas del pasado bajo la apariencia de simplicidad. Las ocasiones *A*, *B* y *C* entran en la experiencia de ocasión *M* como experimentando ellas mismas los sentidos s_1 y s_2 verificados por algún débil contraste entre s_1 y s_2 . La ocasión *M* siente en respuesta los sentidos s_1 y s_2 . Hay, pues, una transmisión de emoción de sensación de *A*, *B* y *C* a *M*. Si *M* tuviera el sentido del autoanálisis, *M* sabría que sintió sus propios sentidos, a causa de una transferencia de *A*, *B* y *C* a sí mismo. Por consiguiente, la percepción directa (inconsciente) de *A*, *B* y *C* es meramente la eficacia causal de *A*, *B* y *C* como elemento de la constitución de *M*. Semejante percepción directa adolecerá de vaguedad, puesto que si *A*, *B* y *C* dicen lo mismo con menor variación de intensidad, la

discriminación entre *A*, *B* y *C* no será pertinente. De esta suerte puede quedar un sentido de la eficacia causal de presencias actuales, cuyas relaciones exactas en el mundo externo estén ocultas. La experiencia de *M* debe concebirse, pues, como emoción cuantitativa que surge de la aportación de sentidos por *A*, *B* y *C* y de la conformación proporcional a ellos por parte de *M*.

Generalizando a base del lenguaje de la física, la experiencia de *M* es una intensidad que surge de sentidos específicos, dirigidos a partir de *A*, *B*, *C*. De hecho hay un influjo dirigido desde *A*, *B*, *C* de sentir cuantitativo, que surge de formas de sentir específicas. La experiencia tiene carácter vector, una medida común de intensidad formas específicas de sentires que comunican esa intensidad. Si reemplazamos por el término "energía" el concepto de una intensidad emocional cuantitativa, por el término "forma de energía" el concepto de "forma de sentir específica", y recordamos que en física "vector" significa transmisión definida desde otra parte, vemos que esta descripción metafísica de los elementos más simples en la constitución de las entidades actuales concuerda en todo con los principios generales que encuadran las nociones de la física moderna. El "dato" de la metafísica es la base de la teoría del vector en la física; la satisfacción cuantitativa de la metafísica es la base de la localización escalar de la energía en la física; los "sentidos" de la metafísica son la base de la diversidad de formas específicas con que se reviste la energía. Las descripciones científicas están entrelazadas, desde luego, con los detalles específicos de la geometría y de las leyes físicas, que surgen del orden especial de la época cósmica en que nos encontramos. Pero los principios generales de la física son exactamente lo que esperaríamos como ejemplificación específica de la metafísica requerida por la filosofía del organismo. Esas filosofías modernas han adolecido del defecto de no arrojar luz alguna sobre ningún principio científico. La ciencia debe investigar las especies particulares, y la metafísica las nociones genéricas bajo las cuales caen esos principios específicos. Sin embargo, los realismos modernos nada tuvieron que decir acerca de los principios científicos; y los idealismos modernos se han limitado a aportar la inútil sugestión de que el mundo fenomenal es una de las advocaciones inferiores de lo absoluto.

La percepción directa mediante la cual el dato del sujeto inmediato se hereda del pasado, puede, en consecuencia, y como abstracción, concebirse como la transferencia de vibraciones de energía

emocional revestidas de las formas específicas provistas por los sentidos. Puesto que la vaguedad del sujeto del experimento velará las objetivaciones separadas donde haya contribuciones individuales a la satisfacción total, la energía emocional de la satisfacción final ofrece el aspecto de una intensidad total susceptible de todas las gradaciones de variación ideal. Mas en su origen representa la totalidad que surge de las contribuciones de los objetos separados a esa forma de energía. Por consiguiente, teniendo en cuenta su origen, cabe discernir una estructura atómica real de cada forma de energía, según puede decirse a base de cada ocasión actual objetificada; y sólo será pertinente un número finito de ocasiones actuales.

Esta percepción directa, caracterizada por la mera capacidad subjetiva de reacción y por la falta de originación en las fases superiores, ostenta la constitución de una entidad actual bajo el ropaje de la receptividad. En el lenguaje de la causación, describe la causación eficiente que actúa en el mundo actual. En el lenguaje de la epistemología, tal como lo formó Locke, describe cómo las ideas de existentes particulares quedan absorbidas en la subjetividad del que percibe y son el dato para su experiencia del mundo externo. En el lenguaje de la ciencia, describe cómo la intensidad cuantitativa de la energía localizada lleva en sí las marcas vectorales de su origen, y las especialidades de sus formas específicas; da también una razón de los cuantos atómicos que hay que discernir en la construcción de una cantidad de energía. De este modo, la filosofía del organismo apela a los hechos, tal como es su deber.

Sección V

Las explicaciones corrientes de la percepción son el baluarte de las dificultades metafísicas modernas. Tienen su origen en el mismo error de interpretación que condujo a la pesadilla de las categorías de sustancia-cualidad. Los griegos miraban una piedra y percibían que era gris. Los griegos ignoraban la física moderna; pero los filósofos modernos discuten la percepción en función de categorías derivadas de los griegos.

Los griegos partían de la percepción en su forma más elaborada y alambicada, a saber, de la percepción visual. En la percepción visual, la percepción escueta está completamente cambiada las más veces por las fases originativas de la experiencia, fases que alcanzan

especial prominencia en la experiencia humana. Si deseamos separar los dos primeras fases prehensivas —las fases receptoras, a saber, el dato y la respuesta subjetiva— de las fases originativas más avanzadas, tenemos que considerar lo común a todos los modos de percepción entre la confusa variedad de amplificación originativa.

Sobre este tema me limito a apelar a Hume. Éste escribe: "Pero mis sentidos me comunican solamente las impresiones de los puntos coloridos, dispuestos de cierta manera. Si *el ojo es sensible* para algo más, deseo que se me señale ese algo".¹ Y además: "Los autores de óptica convienen universalmente en que *el ojo* ve en todos los momentos un número igual de puntos físicos, y que a los sentidos de un hombre situado en la cumbre de una montaña no se les presenta una imagen más grande que cuando está enjaulado en el patio o habitación más angostos."²

En cada una de estas citas Hume afirma explícitamente que el ojo ve. La explicación convencional de ese pasaje es que Hume, en aras a la inteligibilidad, usa formas de expresión comunes; que en realidad habla sólo de impresiones sobre el espíritu; y que en un vago futuro, algún erudito investigador se hará famoso reemplazando "ojo" por "ego". La razón de que citemos estos pasajes es para corroborar la tesis de que la forma del lenguaje es literaria e inteligible porque expresa la verdad última de la percepción animal. El "ego" momentáneo último tiene como dato suyo el "ojo que experimenta tales y cuales visiones". En la segunda cita, la referencia al número de puntos físicos, es una referencia al área excitada de la retina. Así, el "ojo que experimenta tales y cuales visiones" se nos presenta como un dato, desde las células de la retina, pasando por la procesión de entidades actuales que forman los nervios pertinentes, hasta el cerebro. Toda relación directa del ojo al cerebro queda totalmente eclipsada por esa intensidad de transmisión indirecta. Desde luego, esa afirmación es meramente una pálida abstracción de la teoría fisiológica de la visión. Pero la explicación fisiológica no pretende ser más que conocimiento inductivo indirecto. El punto que importa advertir aquí es la evidencia literaria inmediata del "ojo que experimenta tales y cuales visiones". Es justamente la razón de que Hume emplee esa expresión a pesar de su propia filosofía. La conclusión que saca la filosofía del organismo, es que en la experiencia humana el hecho fundamental de la percepción es

¹ Cf. *Treatise*, segunda parte, secc. III. El subrayado no es de Hume.
² Cf. Tercera parte, secc. IX.

la inclusión, en el dato, de la objetificación de una parte antecedente del cuerpo humano con tales o cuales experiencias. Hume está lo bastante de acuerdo con esta conclusión para argüir a base de ella cuando le conviene para su fin. Escribe: "De buena gana preguntaría a los filósofos que fundan tantos de sus razonamientos en la distinción entre sustancia y accidente, e imaginan que tenemos ideas claras de ambas, si la idea de sustancia se deriva de las impresiones de la sensación o de la reflexión. Si nos la comunican nuestros sentidos, yo preguntaría ¿cuál de ellos? y luego ¿de qué manera? Si es percibida por los ojos, tiene que ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y así con los demás sentidos"³.

Podemos prolongar la lista de Hume: el sentir de la piedra está *en la mano*; el sentir del alimento está en el dolor *del estómago*; según los escritores bíblicos, la ardiente compasión está *en las entrañas*; la sensación de bienestar en diversas vísceras; el malhumor es el tono emocional consiguiente al hígado enfermo.

En esta lista, la de Hume y su prolongación, hay algunos casos —el de la vista, por ejemplo— en que la fase suplementaria del sujeto último supera en importancia al dato heredado del ojo. En otros, como en el tacto, el dato del "sentir en la mano" mantiene su importancia, por mucho que la intensidad, o aun el carácter, del sentir se debe a su complementación en el sujeto último; este ejemplo tendría que confrontarse con el de la vista. En el caso de dolor de estómago, éste, como dato, es de capital importancia, y el alimento, aunque oscuramente sentido, es secundario —por lo menos hasta el análisis intelectual de la situación efectuado por el médico, profesional o aficionado. En los casos de compasión, bienestar y malhumor, los sentires suplementarios del sujeto último predominan, aunque haya vagas referencias a los órganos corporales como datos heredados.

Este examen apoya la opinión de que la base predominante en la percepción es la percepción de los distintos órganos corporales, que comunican sus experiencias por los conductos de transmisión y de aumento. La doctrina aceptada en la ciencia física es que un cuerpo viviente tiene que interpretarse de acuerdo con lo que se sabe de otras secciones del universo físico. Es un sano axioma; pero tiene doble filo, pues entraña la deducción inversa de que las demás secciones del universo deben interpretarse de acuerdo con lo que sabemos del cuerpo humano.

³ Cf. parte I, secc. VI.

Es también una regla sana la de que toda interpretación se base en una *vera causa*. Ahora bien, la física moderna ha mostrado que la confianza original en la "piedra gris" se debía a una aprehensión errónea de una situación compleja; pero tenemos conocimiento directo de las relaciones de nuestra inteligencia central con nuestros sentires corporales. Según esta interpretación, el cuerpo humano debe concebirse como un "amplificador" complejo —empleando el lenguaje técnico del electromagnetismo. Las diversas entidades actuales que componen el cuerpo, están coordinadas de suerte que las experiencias de cualquier parte del cuerpo se transmiten a una o más ocasiones centrales para que sean recibidas con aumentos acumulados en el camino, o que se les añaden a causa de la integración final. La personalidad persistente es la ruta histórica de ocasiones vivientes cada una de las cuales domina en el cuerpo en instantes sucesivos. El cuerpo humano logra de esta suerte en una escala de eficacia concentrada un tipo de organización social que con toda gradación de eficiencia constituye la ordenación mediante la cual una época cósmica guarda en sí una intensidad de satisfacción.

El escueto carácter primigenio de la percepción directa es algo heredado. Lo heredado es un tono de sentir y la consciencia de su origen; dicho con otras palabras: un tono de sentir vectorial. En los grados de percepción más elevados, el tono de sentir vago se diferencia en varios tipos de sentidos: los del tacto, la vista, el olfato etc. —cada uno de ellos transmutado en una prehensión definida de nexos contemporáneos tonales por el que finalmente percibe.

Sección VI

En principio, el cuerpo animal es sólo la parte más elevada-mente organizada e inmediata del ambiente general para su ocasión actual dominante que es el percipiente último. Mas el tránsito de fuera a dentro del cuerpo señala el paso de los grados inferiores a los superiores de las ocasiones actuales. Cuanto más elevado es el grado, tanto más vigoroso y original es el aumento proveniente de la fase suplementaria. La pura receptividad y transmisión ponen en acción el disparador de la vida, con lo cual hay desprendimiento de energía en formas nuevas. De esta suerte, el dato transmitido adquiere sentidos de pertinencia aumentada o aun de carácter cambiado por el paso del grado inferior del mundo externo a la intimidad del

cuerpo humano. El dato transmitido desde la piedra se convierte en la sensación de tacto en la mano, pero conserva el carácter vectorial de su origen desde la piedra. Esa sensación de tacto en la mano con su origen vectorial desde la piedra se transmite al cerebro del que percibe. La percepción final es, pues, la percepción de la piedra a través del tacto en la mano. En esta percepción, la piedra es de interés vago y débil en comparación con la mano. Pero, por confuso que sea, existe.

En la transmisión de herencia de *A* a *B*, a *C*, a *D*, *A* es objetificado por el objeto eterno *S* como dato para *B*, siendo *S* un senso o un molde complejo de sentidos. Luego *B* se objetifica para *C*. Pero el dato para *B* se hace susceptible de interés para *C*, o sea que *A*, como objetificado para *B*, pasa a ser reobjetificado para *C*, y así sucesivamente para *D* y a lo largo de la línea de objetificaciones. Luego, para el último sujeto *M*, el dato incluye *A* así transmitido, *B* así transmitido, etcétera. Las objetificaciones finales para *M* son efectuadas por una serie *S* de objetos eternos que es una modificación del grupo original *S*. La modificación consiste en parte en relegar elementos a una relativa falta de pertinencia, en parte en realzar la pertinencia de otros elementos, en parte en un complemento que gradualmente vaya dando importancia a algunos objetos eternos que no estaban en el original *S*. En general, habrá vaguedad en la distinción entre *A*, *B*, *C* y *D*, etc., en su función de componentes del dato para *M*. Algunos de la línea, *A* y *C* por ejemplo, pueden destacar distintamente a causa de algún rasgo peculiar de complemento original que conserva imperturbada importancia en la transmisión subsiguiente. Otros miembros de la cadena pueden caer en el olvido. Por ejemplo: en el tacto hay una referencia a la piedra en contacto con la mano y una referencia a la mano; pero en las operaciones corporales normales, sanas, la cadena de ocasiones a lo largo del brazo se relegan a segundo término, casi a un completo olvido. Así, *M*, que tiene alguna consciencia analítica de su dato, tiene consciencia de la sensación de su mano cuando ésta toca la piedra. Según esta explicación, la percepción en su forma primaria es consciencia de la eficiencia causal del mundo externo, en virtud de la cual el que percibe es una concrecencia de un dato definitivamente constituido. El carácter vectorial del dato es esta eficiencia causal.

La percepción, pues, en este sentido primario, es percepción del mundo establecido en el pasado como constituido por sus tonos de sentir, y como eficaz en virtud de esos tonos de sentir. La per-

cepción en el sentido de este término, se denominará "percepción en el modo de eficacia causal". La memoria es un ejemplo de percepción de este modo, puesto que la memoria es una percepción relativa a los datos de alguna ruta histórica de los sujetos percipientes últimos M_1 , M_2 , M_3 , etc. que conducen a *M*, que es el percipiente memorizador.

Sección VII

Es evidente que la "percepción en el modo de eficacia causal" no es aquella clase de percepción que fue objeto de la principal atención en la tradición filosófica. Los filósofos desdeñaron la información que del universo obtenían por medio de sus sentires viscerales, y se concentraron en los sentires visuales.

Lo que solemos denominar nuestras percepciones visuales son el resultado de fases posteriores en la concrecencia de la ocasión percipiente. Cuando registramos en la consciencia nuestra percepción visual de una piedra gris, tenemos presente algo más que la escueta visión. La "piedra" tiene una referencia a su pasado cuando pudo ser usada como arma arrojada si era lo suficientemente pequeña o como asiento si era lo bastante ancha. Una "piedra" tiene ciertamente una historia, y probablemente un futuro. Es uno de los elementos del mundo actual que logró que se lo mencione como razón actual y no como potencialidad abstracta. Pero todos sabemos que la mera visión implicada en la percepción de la piedra gris, es la visión de una forma gris contemporánea al percipiente, y con ciertas relaciones espaciales con él, más o menos vagamente definidas. Así, la mera visión se limita a la ilustración de la relatividad de perspectiva geométrica de cierta región espacial contemporánea con el percipiente, ilustración efectuada por mediación del "gris". El senso "gris" rescata a esa región de su vaga confusión con otras regiones.

La percepción que por medio de un senso se limita a rescatar de la vaguedad una región especial contemporánea con respecto a su forma espacial y a su perspectiva espacial desde el percipiente, se denominará "percepción en el modo de inmediatez presentacional".

La percepción en este modo se examinó ya en la Segunda parte, cap. II. Ahora podemos emprender una discusión más elaborada.⁴

⁴ También de mis discusiones subsiguientes en las partes tercera y cuarta.

La definición que acabamos de dar se extiende más allá del caso particular de la vista. El desenredo de la compleja interacción entre ambos modos de percepción: eficacia e inmediatez presentacional, es un problema capital de la teoría de la percepción.⁵ La discusión filosófica ordinaria de la percepción se ocupa casi exclusivamente de esta interacción, y hace caso omiso de los dos modos puros que son esenciales para su debida explicación. La interacción entre ambos modos se denominará "referencia simbólica".

Esa referencia simbólica es tan habitual en la experiencia humana que se requiere mucho cuidado para distinguir los dos modos. Para hallar ejemplos patentes del modo puro de eficacia causal tenemos que recurrir a las vísceras y a la memoria; y para hallar ejemplos del modo puro de inmediatez presentacional tenemos que recurrir a las llamadas percepciones "engañosas". Por ejemplo, la imagen de una piedra gris vista en un espejo, ilustra el espacio de detrás del espejo; las ilusiones visuales que provienen de algún delirio, o de alguna excitación imaginativa, ilustran regiones espaciales circundantes; algo análogo ocurre con la doble visión debida a mal funcionamiento del enfoque ocular; el ver de noche las estrellas, las nebulosas y la Vía Láctea, ilustra vagas regiones del cielo contemporáneo; las sensaciones en miembros amputados ilustran espacios situados más allá del cuerpo actual; una molestia corporal referida a alguna parte que no sea causa del trastorno, ilustra la región dolorosa, aunque no la región que produce la molestia. Todos estos son ejemplos perfectamente válidos del modo puro de inmediatez presentacional.

El epíteto "engañoso" que conviene a muchos de estos ejemplos de inmediatez presentacional, si no a todos, prueba que el objeto eterno mediador no debe asignarse a la donación de la región percibida. Tiene que haber logrado su ingreso en este modo a partir de una de las fases originativas de la ocasión percipiente. Hasta este punto, la filosofía del organismo está de acuerdo con la doctrina del siglo XVII sobre cualidades primarias y secundarias, de suerte que en este modo de ingreso el objeto eterno mediador sería una cualidad

⁵ Cf. mis conferencias Barbour-Page: *Symbolism, Its Meaning and Importance* (Simbolismo, su significado e importancia), dadas en la Universidad de Virginia (abril de 1927, Macmillan). Allí se emprende otra discusión de esta cuestión, con otras ilustraciones. Cf. también del prof. NORMAN KEMP SMITH, *Prolegomena to an Idealist Theorie of Knowledge* (Prolegómenos para una teoría idealista del conocimiento), Macmillan 1924.

secundaria. Mas en la filosofía del organismo la doctrina no tiene las consecuencias que se siguen en las filosofías anteriores.

La explicación de la percepción en el modo puro de inmediatez presentacional que acabamos de dar, concuerda absolutamente con la doctrina cartesiana de la percepción en general, por lo que cabe juzgar a base de sus argumentos que presuponen percepción y dejando a un lado unos pocos pasajes sueltos en que se aproxima a la doctrina de la "objetificación" y a la segunda doctrina de Locke de las "ideas determinadas para existentes particulares". Sea como fuere, se sigue inmediatamente su conclusión de que en la percepción así descrita todo lo percibido es que el objeto tiene extensión y está implicado en un complejo de relatividad extensiva con el cuerpo animal del percipiente. Parte de las dificultades de la filosofía cartesiana, y de toda filosofía que acepte esta explicación como explicación completa de la percepción, es explicar cómo sabemos más que ese dato escueto acerca del mundo, a pesar de que nuestra única entrada al conocimiento directo nos limita a ese estéril residuo. Además, si esto es todo lo que percibimos del mundo físico, no tenemos ninguna base para atribuir la originación de los sentidos mediadores a algún funcionamiento del cuerpo humano. Nos vemos enderezados, pues, al dualismo cartesiano de sustancias: cuerpos y espíritus. La percepción debe asignarse al funcionamiento espiritual con respecto al universo escuetamente extenso. Ya hemos forzado nuestra convicción inmediata al dejar el cuerpo humano sin considerar; en efecto, como declara el propio Hume, sabemos que vemos por nuestros ojos y gustamos por *nuestros paladares*. Y si hemos ido tan lejos, es inevitable dar otro paso, y descartar nuestra otra convicción de que percibimos un mundo de cosas actuales dentro del cual nos hallamos nosotros mismos. Pues no es un mundo escueto, extenso, lo que en realidad tenemos presente. Reducimos, pues, las percepciones a la consciencia de impresiones en la mente, que constan de sentidos con "maneras" de relativity. Llegamos entonces a Hume y a Kant. La filosofía de Kant es una tentativa para devolver algún significado a las dos convicciones que hemos descartado sucesivamente. Hicimos observar que Locke vacila en su explicación de la percepción, de suerte que en la parte primera de su *Ensayo* concuerda con Hume y en la parte posterior con la filosofía del organismo. También hicimos observar que Hume es inconsecuente hasta el punto de argüir a base de una convicción que él descarta en su filosofía.

Sección VIII

La inmediatez presentacional ilustra en el mundo contemporáneo su potencialidad para la subdivisión extensa en actualidades atómicas y el esquema de relaciones perspectivas en que desembocan. Mas no da información alguna respecto a la atomización actual de esa "potencialidad real" contemporánea. Por sus limitaciones ejemplifica la doctrina, ya expuesta anteriormente, de que el mundo contemporáneo sucede independientemente de la ocasión actual de la cual es contemporáneo. Esta es en efecto la definición de la contemporaneidad (cf. Segundo parte, cap. II, secc. I); a saber, que las ocasiones actuales, *A* y *B*, son contemporáneas entre sí, cuando *A* no contribuye al dato para *B*, y *B* no contribuye al dato para *A*, salvo en cuanto tanto *A* como *B* son regiones atómicas en el esquema potencial de la extensidad espacio-temporal que es un dato a la vez para *A* y para *B*.

La polémica de Hume con respecto a la causación es en realidad un solo argumento prolongado, convincente, de que la pura inmediatez presentacional no revela ninguna influencia causal marcada de la cual una entidad actual sea constitutiva de la entidad actual percipiente, o merced a la cual una entidad actual percibida sea constitutiva de otra entidad actual percibida. La conclusión es que, por lo que efecta a su revelación por la inmediatez presentacional, las entidades actuales del universo contemporáneo son causalmente independientes entre sí.

Los dos modos puros de percepción revelan de esta suerte una variedad de lugares definidos por referencia a la ocasión percipiente *M*. Por ejemplo, hay las ocasiones actuales del mundo establecido que proporcionan el dato para *M*; éstas se hallan en el pasado causal de *M*. Además, hay las ocasiones potenciales para las cuales *M* decide sus propias potencialidades de contribución a sus datos; éstas se hallan en el futuro causal de *M*. Hay también aquellas ocasiones actuales que no se hallan en el pasado causal de *M* ni en el futuro causal de *M*. Esas ocasiones actuales se denominan "contemporáneas" de *M*. Estos tres lugares se definen exclusivamente por referencia al modo puro de eficacia causal.

Volvámonos ahora al modo puro de inmediatez presentacional. Échase de ver en seguida una gran diferencia de los anteriores procedimientos para obtener lugares. Al considerar el modo causal, el

pasado y el futuro se definieron positivamente, y los contemporáneos de *M* negativamente: como no situados en el pasado de *M* ni en el futuro de *M*. Al tratar de la inmediatez presentacional hay que adoptar el procedimiento opuesto, puesto que la inmediatez presentacional sólo da información positiva sobre el presente inmediato definido por sí mismo. La inmediatez presentacional ilustra por medio de sentidos subdivisiones potenciales dentro de una sección transversal del mundo, que de esta suerte es objetificado para *M*. Esta sección transversal es el presente inmediato de *M*. Lo de esta suerte ilustrado es la potencialidad de subdivisión en ocasiones atómicas actuales; podemos reconocer también potencialidades de subdivisión de regiones cuyas subdivisiones no llegan a ilustrarse por ningún contraste de sentidos. Hay limitaciones, perfectamente conocidas, de semejantes percepciones directas de potencialidad no-ilustrada, una percepción que rebasa la real ilustración de la división por sentidos contrastados. Esas limitaciones constituyen los *minima sensibilia*.

La polémica de Hume con respecto a la causación constituye una prueba de que el "presente inmediato" de *M* se halla en el *locus* de los contemporáneos de *M*. La presentación a *M* de este *locus*, que forma su presente inmediato, aporta al dato de *M* dos hechos sobre el universo: uno es el de que hay un "unísono de devenir"; que constituye una relación positiva de todas las ocasiones de esta comunidad con cada una de ellas. Los miembros de esta comunidad comparten una inmediatez común; están al "unísono" en cuanto a su devenir: es decir, cualquier par de ocasiones del *locus* son contemporáneas. El otro hecho es la ilustración subjetiva de la subdivisión extensa potencial con una vaguedad completa respecto de la atomización actual. Por ejemplo, la piedra que en el presente inmediato es un grupo de muchas ocasiones actuales, se ilustra como una región espacial gris. Pero, volviendo al hecho anterior, las muchas entidades actuales de la piedra presente y del percipiente están conectadas conjuntamente en el "unísono del devenir inmediato". Esta comunidad de ocasiones concrecentes que forman el presente inmediato de *M*, establece, pues, el principio de la relativity común, principio realizado como elemento del dato de *M*. Es el principio de la relativity mutua en el "unísono de devenir". Mas esta relativity mutua es independiente de la ilustración por aquellos sentidos mediante los cuales se efectúa para *M* la inmediatez presentacional. Además, la ilustración por estos sentidos tiene interés desigual para *M* a través de todo el *locus*. En sus partes espacialmente remotas, se torna cada vez más vaga, más débil, y, no

obstante, el principio del "unísono de devenir" sigue manteniéndose, a pesar de que se debilite la importancia de los sentidos. Encontramos, pues, que el *locus* —a saber, el presente inmediato de *M*— está determinado por la condición del "unísono mutuo" independientemente de las variaciones de importancia relevante en los sentidos ilustrativos de *M*, y se extiende hasta sus extremos límites de debilidad, y está igualmente determinado más allá de estos límites. De esta suerte llegamos a la concepción de un *locus* en que dos actualidades atómicas cualesquiera están en "unísono concrescente", y que se particulariza por el hecho de que *M* pertenece a él, y lo propio ocurre con todas las ocasiones actuales que pertenecen a regiones extensas que se hallen en el presente inmediato de *M*, ilustradas por sentidos de importancia. Esta región completa es la prolongación del presente inmediato de *M* más allá de la percepción directa de *M*, estando efectuada la prolongación por el principio del "unísono concrescente".

Una región completa que satisfaga al principio del "unísono concrescente", se denominará "duración". Una duración es una sección transversal del universo; es la condición presente inmediata del mundo en alguna época, según la antigua teoría "clásica" del tiempo —teoría que hasta estos últimos años jamás se había puesto en duda. Se habrá visto que la filosofía del organismo acepta y define esta noción. Alguna medida de aceptación se impone a la metafísica. Si esta noción se rechazara totalmente, ninguna apelación a la evidencia universal de convicción podría tener el menor peso, puesto que no puede haber ninguna instancia más vigorosa de esta fuerza de evidencia.

La teoría "clásica" del tiempo suponía tácitamente que una duración incluía el presente inmediato directamente percibido de cada uno de sus miembros. Ciertamente, de la explicación que hemos dado se sigue la proposición inversa de que el presente inmediato de cada ocasión actual se halla en una duración. De una ocasión actual se dirá⁶ que es "congregante con" la duración que incluye su presente inmediato directamente percibido o "estacionaria en" ella. La ocasión actual está incluida en su propio presente inmediato, de suerte que cada ocasión actual define, mediante su percipiencia en el modo de inmediatez presentacional puro —si esa percipiencia tiene un interés de importancia—, una duración en que está incluida. La ocasión percipiente es "estacionaria" en esta duración.

⁶ Cf. mis *Principles of Natural Knowledge*, cap. XI, y mi *Concept of Nature*, cap. V.

Pero la teoría clásica suponía también lo inverso de esta aserción. Suponía que toda ocasión actual se halla sólo en una duración, de suerte que si *N* se halla en la duración que incluye al presente inmediato de *M*, *M* se halla entonces en la duración que incluye el presente inmediato de *N*. La filosofía del organismo, de acuerdo con la física reciente, rechaza esa inversión; sin embargo, sostiene que ese repudio se basa en el examen científico de nuestra época cósmica, y no en algún principio metafísico más general. Según la filosofía del organismo, en la presente época cósmica sólo una duración incluye todo el presente inmediato de *M*; esta duración única se denominará "duración presentada" de *M*. Mas el propio *M* se halla en muchas duraciones: cada duración que incluye a *M* incluye también algunas porciones de la duración presentada de *M*. En el caso de la percepción humana, quedan incluidas de esta suerte prácticamente todas las porciones importantes; también en la experiencia humana la relación con esas duraciones es lo que expresamos con la noción de "movimiento".

Recapitemos esta discusión. Con respecto a cualquier ocasión actual *M* hay tres nexos de ocasiones distintas que deben considerarse:

1° El nexo de los contemporáneos de *M*, definido por la características de que *M* y cualquiera de sus contemporáneos suceden en independencia causal entre sí.

2° Las duraciones que incluyen a *M*, definiéndose cualquier duración de esas por la característica de que dos cualesquiera de sus miembros son contemporáneos. (Síguese que cualquier miembro de una duración así, es contemporáneo de *M*, y de ahí que todas esas duraciones estén incluidas en el *locus* 1°. La propiedad característica de una duración se denomina "unísono de devenir".)

3° El *locus* presentado de *M*, que es el nexo contemporáneo percibido en el modo de inmediatez presentacional, con sus regiones definidas por los sentidos. Se supone, a base de la intuición directa, que el *locus* presentado de *M* está íntimamente relacionado con alguna duración única que incluye a *M*. Se supone también, como resultado de la teoría física moderna, que hay más de una duración que incluye a *M*. La duración única relacionada de esta suerte con el *locus* presentado de *M*, se denomina "duración presentada de *M*". Pero esta conexión se critica en las secciones subsiguiente de este capítulo. En la Cuarta parte se estudia más detalladamente la conexión de estos *loci* "presentados" con las regiones definidas por líneas rectas; allí se introduce la noción de "*loci* de tensión".

Sección IX

La ciencia física ha llegado recientemente a una etapa en que es preciso restringir la identificación práctica que en la sección precedente se hizo entre el "locus presentado" de una entidad actual y un locus en "unísono de devenir" con la entidad actual.

"Locus presentado" y "unísono de devenir" son dos nociones distintas. La identificación se apoya meramente en la experiencia notoria de la vida cotidiana. En cualquier arreglo nuevo del pensamiento es obligatorio incluir esta identificación como aproximación práctica a la verdad y suficiente para la vida ordinaria. Con esta salvedad, no hay razón para rechazar toda distinción entre ellas sugerida por la evidencia.

En primer lugar, el locus presentado se define por alguna relación sistemática con el cuerpo humano —en la medida en que confiemos, como es nuestra obligación, en la experiencia humana. Cierta estado de tensión geométrica en el cuerpo y cierta excitación fisiológica cualitativa en las células del cuerpo, rigen todo el proceso de inmediatez presentacional. En la percepción sensorial, toda la función de los acontecimientos antecedentes fuera del cuerpo consiste simplemente en estimular estas tensiones y excitaciones fisiológicas dentro del cuerpo. Mas cualesquiera otros medios de producción resultarían igualmente buenos, siempre que se produjeran de hecho los estados pertinentes del cuerpo. Las percepciones son funciones de los estados corporales. Los detalles geométricos de la percepción sensorial proyectada, dependen de las tensiones geométricas del cuerpo, y los sentidos cualitativos dependen de los excitantes fisiológicos de las células indispensables del cuerpo.

El locus presentado tiene que ser, pues, un locus con una relación geométrica sistemática con el cuerpo. Según toda la evidencia, es completamente independiente de las actualidades contemporáneas que de hecho constituyen el nexo de actualidades del locus. Por ejemplo, con visión directa vemos un cuadro en la pared. Mas si nos volvemos de espaldas a la pared, y miramos a un buen espejo, vemos la misma visión como imagen detrás del espejo. En consecuencia, dado un estado fisiológico apropiado del cuerpo, el locus presentado en la percepción sensorial es independiente de los detalles de los acontecimientos actuales que incluya. Esto no equivale a decir que la percepción sensorial nada tenga que ver con el mundo real. Nos muestra el continuo

extenso real en función del cual estos acontecimientos contemporáneos ven calificadas sus propias experiencias. Su formación adicional en función de los sentidos cualitativos es pertinente en proporción con la pertinencia que el estado corporal inmediato tenga para los acontecimientos inmediatos a lo largo del locus. Ambos se derivan de un pasado prácticamente común a todos ellos. En consecuencia, siempre hay algo de pertinencia; la interpretación correcta de esta pertinencia es el arte de utilizar el modo perceptivo de inmediatez presentacional como recurso para entender el mundo como medio.

Mas la cuestión de interés para esta discusión es cómo pueda definirse esta pertinencia sistemática, del cuerpo al locus presentado. No es una cuestión meramente lógica. El problema es señalar aquel elemento de la naturaleza de las cosas que constituye esa pertinencia geométrica del cuerpo para el locus presentado. De haber semejante elemento, podemos entender que cierto estado del cuerpo pueda elevarlo a importante factor de nuestra experiencia.

Los únicos elementos susceptibles de esta pertinencia sistemática extendida más allá del cuerpo son las líneas rectas y los planos. Estos pueden definirse por aquéllas, de suerte que podemos limitarnos a considerar las líneas rectas. La ciencia admite como dogma que las líneas rectas no pueden definirse con meras nociones de extensión. Así, en las exposiciones de la teoría física reciente, las líneas rectas se definen en función de los acontecimientos físicos actuales. La desventaja de esa doctrina es que no hay ningún modo para caracterizar las posibilidades de los acontecimientos físicos con anterioridad a su suceder actual. Es fácil verificar que de hecho existe una pertinencia tácita con un sistema subyacente, con referencia al cual se definen los loci físicos —incluyendo las llamadas "líneas rectas". La cuestión es cómo definir ese sistema subyacente en función de líneas rectas "puras", determinadas sin referencia a los detalles casuales de los acontecimientos.

Más adelante mostraremos (cf. Cuarta parte, caps. III y IV) que es un error el dogma de que las líneas rectas son indefinibles. Así, la relación sistemática del cuerpo con el locus presentado no ofrece ninguna dificultad teórica.

Toda medición se efectúa por medio de observaciones de sentidos con relaciones geométricas dentro de este locus presentado. Toda observación científica del incambiado carácter de las cosas, depende también últimamente del mantenimiento de analogías geométricas directamente observadas dentro de esos loci.

Por mucho que se prueben los instrumentos, toda interpretación científica se funda en definitiva en la suposición de una inalterabilidad directamente observada de algún instrumento durante segundos, horas, meses, años. Cuando probamos esta suposición, sólo podemos emplear otro instrumento, y esto no puede convertirse en una regresión infinita de instrumentos.

En consecuencia, toda ciencia depende en definitiva de la observación directa de cierta homología de estado dentro de un sistema. Además, el sistema observado es el complejo de relaciones geométricas dentro de algún *locus* presentado.

En segundo lugar, un *locus* de entidades en "unísono de devenir" depende evidentemente de las entidades actuales particulares. La cuestión de cómo el continuo extenso está atomizado de hecho por las actualidades atómicas, es de interés para la determinación del *locus*. El factor de la continuidad temporal elegida para cualquier actualidad, depende de su "aspiración subjetiva" inicial. Las condiciones categoriales que rigen la "aspiración subjetiva" se examinan más adelante: en la Tercera parte. Consisten generalmente en satisfacer alguna condición de un máximo, que ha de obtenerse mediante la transmisión de tipos de orden heredados. Este es el fundamento de las condiciones "estacionarias" en función de las cuales pueden expresarse matemáticamente las formulaciones últimas de la ciencia física.

Por consiguiente, los *loci* de "unísono de devenir" sólo son determinables en función de los acontecimientos actuales del mundo. Mas las condiciones que satisfacen están expresadas en función de las mediciones derivadas de la calificación de actualidades por el carácter sistemático del continuo extenso.

El término "duración" se usará en vez de *locus* de "unísono de devenir", y los términos "locus presentado" y "locus de tensión" en vez del *locus* sistemático implicado en la inmediatez presentacional⁷.

Los *loci* de tensión proveen a la geometría sistemática su homología de relaciones a lo largo de todas sus regiones; las duraciones comparten la deficiencia de homología característica del campo físico que proviene de las peculiaridades de los acaecimientos actuales.

⁷ En *The Concept of Nature* no se hacía distinción entre ambos *loci*; duraciones y *loci* de tensión.

Sección X

Ahora podemos recapitular la discusión de los organismos, en el orden, las sociedades y los nexos.

La filosofía del organismo aspira a expresar una cosmología coherente basada en las nociones de "sistema", "proceso", "avance creador hacia la novedad", "*res vera*" (en el sentido cartesiano), "hecho irreductible", "unidad individual de experiencia", "sentir", "el tiempo como perpetuo perecer", "la continuidad como re-creación", "designio", "los universales como formas de definidad", "los particulares —o sea, las *res verae*— como agentes últimos del hecho irreductible".

Cada una de estas nociones fué formulada explícitamente por Descartes o por Locke. Tampoco puede abandonarse ninguna sin violentar el sentido común. Mas ni Descartes ni Locke entretejieron estas nociones en un coherente sistema de cosmología. Hasta donde cualquiera de ambos sea sistemático, se funda en nociones alternativas que acabaron conduciendo al sensacionalismo extremo de Hume.

En la filosofía del organismo se sostiene que la noción de "organismo" tiene dos significados, interconectados pero intelectualmente separables, a saber el significado microscópico y el macroscópico. El primero versa sobre la constitución formal de una ocasión actual, considerada como proceso para realizar una unidad individual de experiencia. El significado macroscópico versa sobre el ser-dado del mundo actual, considerado como el hecho irreductible que a la vez limita y provee la oportunidad para la ocasión actual. La canalización del ímpetu creador, ejemplificado en su reproducción en masa de nexos sociales, es para el sentido común la prueba final de la potencia del hecho irreductible. También en nuestra experiencia provenimos de nuestros cuerpos, que son los hechos irreductibles del pasado inmediato pertinente. También somos arrastrados por nuestro pasado inmediato de experiencia personal; terminamos una frase *porque* la empezamos. La frase puede encarnar un nuevo pensamiento, nunca formulado antes, o uno antiguo vuelto a formular con novedad verbal. No es necesario que haya una manida asociación entre los sonidos de las primeras palabras y los de las últimas. Pero sigue siendo inexorablemente cierto que terminamos una frase porque la hemos empezado. Estamos gobernados por el hecho irreductible.

Donde más endebles son las teorías de la filosofía moderna es con respecto a este "hecho irreductible". Los filósofos se han preocupado de las consecuencias remotas y de las formulaciones inductivas de la ciencia. Deberían limitar su atención al torrente de la transición inmediata. Entonces se verían sus explicaciones en su natural absurdez.

CAPÍTULO V
LOCKE Y HUME

Sección I

Un examen más detallado de Descartes, Locke y Hume —en este capítulo y en el siguiente— puede evidenciar cuán profundamente la filosofía del organismo se funda en el pensamiento del siglo XVII y cómo en ciertos puntos críticos difiere de ese pensamiento.

Entenderemos mejor la discusión si empezamos con algún análisis de los presupuestos en que se apoya la filosofía de Hume. Estos presupuestos no eran originales de Hume, ni cesaron con él. Fueron aceptados en gran parte por Kant y predominan ampliamente en la filosofía moderna. Como mejor puede entenderse la filosofía del organismo es concibiendo que acepta grandes porciones de las exposiciones de Hume y Kant, con la excepción de esas presuposiciones y las inferencias directamente derivadas de ellas. Hume es un escritor de claridad sin par; y en la medida de lo posible, bueno será dejar que exprese sus ideas con sus propias palabras. Escribe: "Podemos observar que es universalmente aceptado por los filósofos, y además bastante evidente por sí mismo, que nada está jamás realmente presente en el espíritu sino sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos llegan a ser conocidos por nosotros sólo mediante las percepciones que ocasionan. Odiar, amar, pensar, sentir, ver; todo éso no es sino percibir."¹ Además: "Todas las percepciones del espíritu humano se reducen a dos clases distintas

¹ *Treatise*, parte II, secc. VI.

que denominaré *impresiones e ideas*. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que golpean en el espíritu y se abren camino hacia nuestro pensamiento o consciencia. Podemos denominar *impresiones* aquellas percepciones que entran con la mayor fuerza y violencia; y con este nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones que hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las débiles imágenes de éstas en el pensar y razonar; tales son, por ejemplo, todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, exceptuando solamente las provenientes de la vista y el tacto, y el placer o desagrado inmediatos que pueda ocasionar.”²

Las excepciones hechas en el pasaje citado se deben, desde luego, al hecho de que las “percepciones” que provienen de esos modos exceptuados son “impresiones” y no “ideas”. Hume endereza inmediatamente la atención a su apartarse del uso lato del término “idea” por Locke, para restablecer su significado más usual y restringido. Divide tanto las ideas como las impresiones en “simples” y “complejas”. Añade luego: “... tenemos que contentarnos aquí con formular una proposición general: que *todas nuestras ideas simples en su primera aparición, se derivan de impresiones simples, que son correlativas a ellas y las representan exactamente.*”³

Cuando Hume pasa a las impresiones e ideas complejas, su admirable claridad lo abandona en parte. No logra distinguir suficientemente entre 1º la “manera” (u “orden”) en que muchas percepciones simples constituyen alguna percepción compleja única, o sea impresión o idea; 2º el *hecho eficaz* en virtud del cual surge esta percepción compleja; y 3º la mera multiplicidad de percepciones simples que constituyen la percepción compleja en esta *manera* definida. En este aspecto, los sucesores de Hume sólo difieren de él porque pierden algo de esa claridad que jamás lo abandona totalmente. Cada una de estas tres nociones es elemento esencial en su argumentación. Escribe: “... podemos llegar con certidumbre a la conclusión de que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloridos, y de la manera de su aparición.”⁴ También escribe: “Si las ideas fueran enteramente sueltas e inconexas, sólo el cambio las uniría; y es imposible que las mismas ideas simples desembocaran regularmente en otras complejas (como suelen hacer) sin algún vínculo de unión entre ellas, sin alguna cualidad que las aso-

² Cf. *Treatise*, parte I, secc. I.

³ *Treatise*, Parte I, secc. I.

ciara, mediante la cual una idea introdujera naturalmente a otra. Este principio unitivo entre ideas no debe considerarse como conexión inseparable, pues eso fué excluido ya⁵ de la imaginación; ni tampoco vamos a concluir que sin él no pueda el espíritu unir dos ideas, pues nada es más libre que esta facultad; sino que la hemos de considerar solamente como una fuerza benigna que suele prevalecer, y es la causa de que, entre otras cosas, los lenguajes se correspondan entre sí tan aproximadamente; la naturaleza, en cierta manera, señala a cada uno esas ideas simples que son las más apropiadas para unirse en una compleja.”⁶ Como cita final para ilustrar el uso que Hume hace de la tercera noción: “La idea de sustancia, como la de modo, *no es sino una colección* de ideas simples unidas por la imaginación, y a las cuales se les asignó un nombre particular.” ... Mas la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman la sustancia, suelen referirse a un *algo* desconocido [el subrayado es del propio Hume] al cual se suponen inherentes; o, concediendo que esta ficción no debería hacerse, se supone por lo menos que están íntima e inseparablemente enlazadas por las relaciones de contigüidad y causación. El efecto de esto es que si descubrimos que cualquier nueva cualidad simple tiene la *misma conexión* con las demás, la comprendemos inmediatamente entre ellas, aun en el caso de que no figure en la primera concepción de la sustancia... El *principio de unión*, considerado como la parte capital de la idea compleja, da entrada a cualquier cualidad que luego se presente, y es igualmente comprendido en aquélla, como lo son las demás que primero se presentaron...”⁷

En esta última cita, la frase “principio de unión” oscila ambiguamente entre “manera” y razón “eficaz”. En cualquiera de ambos sentidos es incompatible con la frase “no es sino una colección”, que al principio de la cita formula tan simplemente la noción de “sustancia”.

Volviendo a la primera de las tres citas de esta serie, observamos que cualquier “manera” particular de composición tiene que ser ella misma una idea simple, o impresión pues de lo contrario necesitamos aun otra “manera” de composición para la manera original. y así

⁴ Cf. *Treatise*, parte II, secc. III.

⁵ Cf. la sección anterior de Hume.

⁶ Cf. *Treatise*, parte I, secc. IV.

⁷ Cf. *Treatise*, parte I, secc. VI. Salvo indicación contrario, el subrayado no aparece en la edición citada.

hasta el infinito. En consecuencia, hay una infinitud viciosa o bien una idea simple final. Pero Hume admite que hay nuevas ideas compuestas que no son copias de impresiones compuestas. Por lo tanto, debería admitir también que hay una idea simple nueva que transmite la "manera" nueva, que no es copia de una impresión. También llamó la atención sobre otra excepción con respecto a los matices de color que faltan en un esquema de color graduado. Esa excepción no puede limitarse al color, sino que debe hacerse extensiva al sonido, al olor y a todas las graduaciones de sensaciones. Por consiguiente, la proposición de Hume de que todas las ideas simples son copias de impresiones simples, está sujeta a tan importantes salvedades que no puede tomarse por principio filosófico último, por lo menos enunciando del modo rotundo como lo formula Hume. El propio Hume, en el pasaje que antes (Primera parte, sección IV) hemos citado por su interés para su doctrina de la asociación de ideas, dice: "... pues nada es más libre que esta facultad (o sea la imaginación)." Pero él limita su libertad a la producción de ideas complejas nuevas, haciendo caso omiso del caso excepcional de matices de color que faltan. Es notorio que esta cuestión de la libertad imaginativa está tratada muy superficialmente por Hume. La imaginación jamás es muy libre: no parece que se limite a ideas complejas, como él afirma; pero la libertad que tiene en realidad, parece establecer el principio de la posibilidad de diversas entidades actuales con grados diversos de libertad imaginativa, unas más y otras menos que los ejemplos en cuestión.

En esta discusión de la doctrina de Hume de la libertad imaginativa, hemos dejado a un lado otros dos puntos. Uno de ellos es la diferencia entre los varios grados de abstracción genérica, por ejemplo: escarlata, rojo, color, dato sensorial, manera de enlace de los diversos datos sensoriales. El otro punto es el contraste entre "simplicidad" y "complejidad". Podemos dudar de que la "simplicidad" pueda ser algo más que un término relativo, teniendo en cuenta algún procedimiento de análisis definido. Yo sostengo que es así; y gracias a esta opinión encuentro todavía otra razón para desechar la doctrina de Hume que excluiría a la imaginación de la libre producción conceptual de cualquier tipo de objetos eternos como los que Hume denomina "simples". Mas no existe eso que llamamos libertad absoluta; toda entidad posee sólo tal libertad como inherente a la fase primaria "dada" por su punto de vista de relatividad con respecto a su universo actual. Libertad, ser-dado y potencialidad son nociones que se presuponen y se limitan entre sí.

Sección II

Al final de este pasaje sobre el enlace de las ideas, Hume pone la afirmación: "... La naturaleza, en cierta manera, señala a cada una esas ideas simples que son las más apropiadas para unirse en una compleja." La filosofía de Hume se ocupa de la doble búsqueda, primero, de maneras de unidad, mediante las cuales muchas impresiones simples se convierten en impresión compleja; y, en segundo lugar, de una norma de propiedad que permita criticar la producción de ideas.

Hume sólo sabe hallar una norma de propiedad, que es la *repetición*. La repetición es capaz de mas o menos: cuanto más a menudo se repitan las impresiones, tanto más propio es que las ideas se copien de ellas. Afortunadamente, y sin razón alguna que Hume pueda descubrir, las impresiones complejas, repetidas a menudo, también son copiadas a menudo por su correspondientes ideas complejas.

Además, la frecuencia de ideas que resulta de la frecuencia de sus impresiones correlativas, va acompañada también de una expectación de que la impresión se repita. Hume cree también, sin que pueda indicar ninguna razón, que esta expectación esta justificada pragmáticamente. Es esa justificación pragmática, sin razón metafísica, lo que constituye la propiedad que se atribuye a la "repetición". Este es el análisis de la marcha del pensamiento implicada en la doctrina de Hume de la asociación de ideas en su relación con la causación, y en la apelación final de Hume a la práctica.

Es un gran error atribuir a Hume el menor escepticismo sobre la importancia de la noción de "causa y efecto". A lo largo del *Treatise* afirma constantemente su importancia fundamental; y, por último, cuando no logra encuadrarla en su metafísica, apela más allá de su metafísica a una justificación última fuera de toda sistematización racional. Esa última justificación es la "práctica".

Hume escribe: "Así como nuestros sentidos nos muestran en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades, en ciertas relaciones de sucesión y contigüidad, así nuestra memoria nos presenta solo una multitud de casos en que siempre hallamos cuerpos, movimientos o cualidades en análogas relaciones. A base de la mera *repetición* de cualquier impresión pasada, aun hasta el infinito, jamás surgirá ninguna idea *original nueva*, tal como la de una *conexión necesaria*; y el número de impresiones no tiene mayor efecto en este caso que si nos limitáramos a una *solamente*. Pero, a pesar de que este razona-

miento parezca justo y notorio, como sería necedad desesperar tan pronto, continuaremos el hilo de nuestro discurso; y habiendo hallado que después del descubrimiento de la *conjunción constante* de cualesquiera objetos, *siempre* sacamos una inferencia de un objeto a otro, vamos a examinar ahora la naturaleza de esa inferencia y del tránsito de la impresión a la idea. Tal vez aparezca al final que la conexión necesaria depende de la inferencia, en vez de que la inferencia dependa de la conexión necesaria... La única conexión, o relación de objetos que puede llevarnos *más allá* de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos, es la de *causa y efecto*; y esto porque es la única en que podemos hallar una justa inferencia de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la *experiencia* [subrayado por Hume], que nos informa de que esos objetos particulares, en todos los casos pasados, se unieron constantemente entre sí; y como se supone que un objeto similar a uno de esos está inmediatamente presente en su impresión, *presumimos* de ahí la existencia de uno similar al que suele acompañarle. Según esta explicación de las cosas, que a mi juicio es de todo punto indiscutible, la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los cuales hemos tenido experiencia y aquellos de los cuales no hemos tenido ninguna; y, por consiguiente, es *imposible* que esta *presunción* pueda provenir de la *probabilidad*.⁸

La dificultad que encuentra Hume en "causa y efecto" es que esto cae "más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos". Diciéndolo con otras palabras: esta *manera* de conexión no se da en ninguna impresión. Así, toda la base de la idea, su propiedad, tiene que atribuirse a la repetición de impresiones. En este punto de su argumentación parece que Hume no se percató de la dificultad de que la "repetición" se halla con respecto a las "impresiones" exactamente en la misma posición que hay entre "causa y efecto". Hume confundió una "repetición de impresiones" con una "impresión de repeticiones de impresiones". Para decirlo con las mismas palabras de Hume sobre otro tema (parte II, secc. V): "Pues ¿de dónde debería derivarse? ¿Proviene de una impresión de la sensación o de la reflexión? Que se nos señale distintamente, para que podamos conocer su naturaleza y cualidades. Mas si no podéis señalar *ninguna impresión así* [subrayado por Hume], podéis estar seguros de que estáis equivocados cuando imagináis que tenéis *una idea así*."

⁸ Cf. *Treatise*, parte III, secc. VI. El subrayado no es del original.

Desde luego, Hume contestaría a esta crítica diciendo que él admite la "memoria". Mas se trata de lo que sea compatible con la propia doctrina de Hume. La doctrina de la memoria de Hume es la siguiente (cf. parte III, secc. V): "Por consiguiente, puesto que la memoria no se conoce por el orden de sus ideas *complejas* ni por la naturaleza de sus ideas *simples*, se sigue que la diferencia entre ella y la imaginación estriba en su mayor fuerza y vivacidad". Pero (en parte I, secc. I) escribe: "Por *ideas* entiendo las débiles imágenes de éstas (o sea, las impresiones) en el pensar y razonar, y más adelante extiende "débil" a "grado de fuerza y vivacidad".⁹ Así, con sólo la diferencia en "fuerza y vivacidad", tenemos el orden: impresiones, recuerdos, ideas.

Esa doctrina es muy poco plausible; y, hablando francamente, está en contradicción con la evidencia real. Y, lo que es peor, hace caso omiso del carácter vital de la memoria, o sea de que es *memoria*. De hecho, toda la noción de *repetición* se pierde en la doctrina de la "fuerza y vivacidad". Lo que Hume explica es que con un número de percepciones diferentes inmediatamente concurrentes, las clasifica en tres diferentes clases según la fuerza y vivacidad. Mas no encuentra lugar en su explicación el carácter de repetición, que él atribuye a las ideas simples y que es todo el meollo de la memoria. Lo cierto es que tampoco puede hacerlo sin un reajuste total de sus nociones filosóficas fundamentales.

Sección III

La argumentación de Hume cayó en un círculo vicioso. Al principio de su *Treatise* sienta la "proposición general": "Que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples,..." Y lo prueba mediante un examen empírico. Mas la proposición misma emplea —encubiertamente, por lo que se refiere al lenguaje— la noción de "repetición", que en sí no es una "impresión". Además, luego encuentra "conexión necesaria": la desecha entonces porque no puede hallar ninguna impresión co-

⁹ Esa doctrina de la "fuerza y vivacidad" se suprimió en la última frase del Apéndice de Hume al *Treatise*. Mas el argumento del *Treatise* se funda sustancialmente en ella. A la luz de la retractación se impone volver a considerar toda la doctrina "sensacionista". La supresión no puede tratarse como adaptación de importancia secundaria.

rrespondiente. Mas la proposición original se fundaba solamente en un examen empírico; por consiguiente, la argumentación para desecharla es puro círculo vicioso. Además, si Hume se hubiese fijado solamente en su magnífica parte II, sección VI: "De las ideas de existencia, y de la existencia eterna", se habría acordado de que, sea lo que sea aquello en que pensemos, por esta razón "existe" en algún sentido. Por consiguiente, si tenemos la idea de "conexión necesaria", la única cuestión es la de ejemplificarla en la conexión de nuestras "impresiones". Confunde la importancia de una idea con el hecho de que nos ocupemos de esa idea. Ni siquiera podemos equivocarnos al pensar que pensamos en la "conexión necesaria", a menos que estemos pensando en la "conexión necesaria". Desde luego, podemos estar muy equivocados al creer que la noción es importante.

Las razones de que hayamos procedido a este examen de Hume con prolongadas citas, son 1º que Hume expone con gran claridad, importantes aspectos de nuestra experiencia; 2º que los defectos de sus exposiciones son defectos eminentemente naturales que resaltan con gran claridad a causa de lo excelente de su presentación; y 3º que Hume difiere de la gran mayoría de sus adeptos principalmente por el modo resuelto de enfocar los problemas suscitados por su propia filosofía.

El primer punto que importa advertir es que la filosofía de Hume está penetrada de la noción de "repetición", y que la memoria es un ejemplo particular de este carácter de la experiencia, que en algún sentido se entrelaza en su naturaleza fundamental el hecho de que repite algo. Sacad de la "experiencia" la "repetición" y no quedará nada. Por otra parte, otro elemento de la experiencia es la "inmediatez" o el hecho de que sea "de primera mano". El sentir suprime la repetición; y subsiste el hecho inmediato, de primera mano, que es el mundo actual en una unidad de sentir compleja inmediata.

Hay otro par de elementos contrastado en la experiencia que se agrupan en derredor de la noción de tiempo, a saber la "persistencia" y el "cambio". Descartes, que subraya la noción de "sustancia", subraya también el "cambio". Hume, que reduce al minimum la noción de "sustancia" acentúa de modo semejante de "cambio". Escribe: "Ahora bien como el tiempo está compuesto de partes que no son coexistentes, un objeto invariable, puesto que sólo produce impresiones coexistentes, no produce ninguna que nos dé la idea del tiempo; y, por consiguiente, esa idea tiene que derivarse de una sucesión

de objetos variables, y el tiempo en su primaria aparición jamás puede separarse de semejante sucesión." ¹⁰ En cambio, Descartes escribe: "... pues ésta (o sea, "la naturaleza del tiempo o de la duración de las cosas") es de tal índole que sus partes no dependen unas de otras, y jamás coexisten; y del hecho de que ahora seamos, no se sigue que seamos un momento después, si alguna causa —la misma que nos produjo primero— no sigue produciéndonos; es decir, conservándonos". Y además: "Tendremos asimismo una comprensión muy distinta de la *duración*, el *orden* y el *número*, si en vez de involucrar en la idea que tenemos de ellas lo que propiamente hablando pertenece a la concepción de la sustancia, nos limitamos a considerar que la duración de cada cosa es un modo dentro del cual consideramos esta cosa mientras siga existiendo..." ¹¹

En nuestra filosofía, tenemos que dejar ciertamente lugar para las dos nociones contrastadas: la de que toda entidad actual persiste, y la de que cada mañana es un hecho nuevo con su medida de cambio.

Estos diversos aspectos pueden resumirse diciendo que la *experiencia* implica *devenir*, que *devenir* significa que *algo deviene* y que *lo que deviene* implica *repetición* transformada en *una nueva inmediatez*.

Esta aserción se opone directamente a una suposición principal en cuya afirmación explícita convienen Descartes y Hume. Esta presuposición es la de la independencia individual de las sucesivas ocasiones temporales. Por ejemplo, Descartes, en el pasaje que acabamos de citar, escribe: "(La naturaleza del tiempo) es tal que sus partes no dependen unas de otras..." También las impresiones de Hume están contenidas en sí mismas, y él no sabe hallar ninguna relación temporal que no sea el mero orden serial. Este aserto sobre Hume debe formularse con salvedad por lo que toca a la conexión entre "impresiones" e "ideas". De "ideas" a "impresiones" hay una relación de "derivación" que Hume cita siempre y nunca examina detenidamente. En la medida en que deba tomarse en serio —pues Hume la refiere a una "impresión" correlativa— constituye una excepción a la independencia individual de las "percepciones" sucesivas. Esa presuposición de la independencia individual es lo que en otra obra ¹² denominé "falacia de la ubicación simple". La noción

¹⁰ Cf. *Treatise*, parte II, secc. III.

¹¹ Cf. *Principios*, parte I, 21 y 55.

de "locación simple" es incompatible con cualquier admisión de "repetición"; las dificultades de Hume provienen del hecho de que parta de ubicaciones simples y termine en la repetición. En la filosofía orgánica, la noción de repetición es fundamental. La doctrina de la objetificación es un intento de expresar cómo lo establecido en la actualidad se repite con limitaciones, de suerte que se "dé" para la inmediatez. Más adelante, al discutir el "tiempo", denominaremos a esta doctrina la doctrina de la "inmortalidad objetiva".

Sección IV

La doctrina de la independencia individual de hechos reales se deriva de la noción de que la forma sujeto-predicado de la aserción comunica una verdad metafísicamente última. Según esa opinión, una sustancia individual con sus predicados constituye el tipo último de actualidad. Si hay un solo individuo, la filosofía es monística; si hay varios, la filosofía es pluralista. Con esa presuposición metafísica, las relaciones entre sustancias individuales constituyen estorbos metafísicos: no hay lugar para ellas. Por consiguiente —a despecho de la más patente revelación de nuestros "prejuicios" intuitivos— toda filosofía respetable del tipo sujeto-predicado, es monística.

El predominio exclusivo de la metafísica de sustancia-cualidad resultó enormemente favorecido por la inclinación lógica del período medieval. Sólo la retrasó el estudio de Platón y Aristóteles. Estos autores incluían los giros de pensamiento que habían de desembocar en esa doctrina, pero los incluían mezclándolos con otras nociones en forma inconstante. La metafísica de la sustancia-cualidad triunfó con predominio exclusivo en las doctrinas de Descartes. Desgraciadamente, éste no se percató de que su noción de la "res vera" no imponía la misma disyunción de los hechos últimos como la impuesta por la noción aristotélica de "sustancia primaria". Locke encabezó una revolución contra ese predominio, pero no fue consecuente. Para él y también para Hume, como fondo y tácitamente presupuesto en todas las explicaciones, subsistía el espíritu con sus percepciones. Para Hume, las percepciones son lo que el espíritu sabe de sí mismo; y los hechos cognoscibles son tratados siempre tácita-

¹² Cf. *La ciencia y el mundo moderno*, cap. III.

tamente como cualidades del sujeto —del sujeto que es el espíritu. Su crítica final de la noción de "espíritu" no altera el hecho evidente de que toda la discusión anterior incluía esa presuposición. La crítica final de Hume se limita a poner en evidencia la superficialidad metafísica de su exposición precedente.

En la filosofía del organismo, se considera que una proposición de sujeto-predicado expresa una elevada abstracción.

La superioridad metafísica de Locke con respecto a Hume se hace patente en su empleo lato del término "idea", que el propio Locke introdujo y Hume abandonó. El uso de este término permite que su tácito prejuicio de sujeto-predicado sea débil como efecto desviador. Primero (I, I, 8) explica: "...La he usado (se refiere a la idea) para expresar todo cuanto se entiende por fantasma, noción, especie o cualquiera sea aquello en que esté ocupado el espíritu al pensar..." Pero después (III, III, 6 y 7), sin advertir para nada que hace un empleo más lato de la expresión, escribe: "...y las ideas se tornan¹³ generales al separarse de ellas las circunstancias de tiempo y lugar, y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas para tal o cual existencia particular." En este caso, para Locke, las operaciones del espíritu se originan de ideas "determinadas" para existentes particulares. En Locke, esto es un principio fundamental; en Hume, una frívola concesión a los hábitos del lenguaje; y, en la filosofía del organismo, vuelve a ser un principio fundamental. En una sección anterior (II, XXIII, 1), Locke expresa más vagamente la misma doctrina, aunque en este contexto la diluya inmediatamente dejándola en la inexplicada noción de "ir constantemente juntas": "El espíritu, que está, ...abastecido de gran número de ideas simples que le comunican los sentidos, tal como se las encuentra en las cosas exteriores, ... advierte, también, que cierto número de esas ideas simples van constantemente juntas."

Pero Locke vacila al aplicar este principio de alguna clase de percepción de "existentes particulares"; y Hume trata de ser consecuente abandonándolo; en cambio, la filosofía del organismo trata de construir a Locke abandonando aquellas partes de su filosofía que son inconciliables con este principio. Pero el principio mismo puede hallarse palmariamente expuesto por Locke.

Hume tiene sólo impresiones de "sensación" y "reflexión". Escribe: "La primera clase surge en el alma originariamente, de causas

¹³ El subrayado es mío.

desconocidas.”¹⁴ Adviértase la presuposición tácita de “el alma” como sujeto y la “impresión de la sensación” como predicado. Obsérvese también el rechazo de toda pertinencia intrínseca para un existente particular que sea un existente en el mismo sentido en que lo es el “alma”; en cambio, Locke ilustra su intención refiriéndose (cf. III, III, 7) a “un niño” —que corresponde al “alma” en la frase de Hume— y a su “niñera” de la cual tiene el niño su “idea”.

Ciertamente, Hume es inconsecuente, puesto que no puede hacer totalmente caso omiso del sentido común. Pero sus inconsecuencias son violentas, y su principal argumentación es la negación del uso de Locke. Como ejemplo de su notoria inconsecuencia en materia de terminología, obsérvese lo que dice: “En cuanto a aquellas *impresiones* que provienen de los sentidos, su causa última es, a mi juicio, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con seguridad si llegan inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador del espíritu, o se derivan del Autor de nuestro ser.”¹⁵ En este pasaje habla inconsecuentemente *del objeto*, mientras que en su filosofía no dispone de nada que justifique ese demostrativo “el”. En la segunda referencia “el objeto” surge ya a la luz del día. Escribe: “No hay ningún objeto que implique la existencia de cualquier otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no miramos nunca más allá de las ideas que nos forjamos de ellos.” Este pasaje revela una ingeniosa confusión mediante la cual Hume saca el mejor partido de dos mundos metafísicos: el mundo con el principio de Locke y el suyo propio, sin el principio de Locke.

Mas el principio de Locke equivale a lo siguiente: Que hay numerosos existentes actuales, y que en cierto sentido un existente actual se repite en otro existente actual, de suerte que en el análisis del último puede descubrirse un componente “determinado para” el primer existente. La filosofía del organismo expresa este principio mediante sus doctrinas de la “prehensión” y de la “objetificación”. Locke supone siempre que la consciencia es consciencia de las ideas en el espíritu consciente. Mas nunca separa las “ideas” de la “consciencia”. La filosofía del organismo hace esta separación, relegando así la consciencia a una posición metafísica subordinada; y da al *Ensayo* de Locke una interpretación metafísica que no estaba en

¹⁴ *Treatise*, libro I, secc. II.

¹⁵ Cf. *Treatise*, libro III, secc. V y VI.

sus intenciones. Esta separación afirma el principio de Kant: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.”¹⁶ Mas el principio de Kant se aplica aquí del modo exactamente inverso a como lo usa el propio Kant. Kant está obsesionado con la mentalidad de la “intuición” y, de ahí, con su implicación en la consciencia. Esta premisa suprimida es “las intuiciones no son nunca ciegas”.

Sección V

En un aspecto importante, las concepciones filosóficas de Hume revelan marcada superioridad sobre las de Locke. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el acento carga sobre la estructura morfológica del “entendimiento humano”. Se examinan las relaciones lógicas entre las diversas clases de “ideas”. Pues bien, tanto en la física como en la biología o en cualquier otra parte, la morfología en el sentido de análisis de las relaciones lógicas, constituye la primera etapa del conocimiento. Es la base del nuevo método “matemático” introducido por Descartes. La morfología trata de proposiciones analíticas, como las denomina Kant. Por ejemplo, Locke escribe: “Los nombres comunes de sustancias, lo mismo que otros términos generales, representan especies: *lo cual*¹⁷ *no es sino* convertir en signos esas ideas complejas en que concuerdan o podrían concordar varias sustancias particulares, en virtud de lo cual son susceptibles de ser comprendidas en una sola concepción común y significadas con un solo nombre.” Y además: “Nuestras ideas abstractas son para nosotros las medidas de las especies.” Y aun: “Y nadie diga que el poder de propagación en los animales por la mezcla de macho y hembra, y en las plantas por semillas, mantiene distintas y enteras las supuestas especies.”¹⁸ En el lenguaje técnico, Locke no tenía necesidad alguna de la idea de evolución genética.

En cambio, la marcha del pensamiento de Hume acentúa inadvertidamente el “proceso”. Su mismo escepticismo no es sino el descubrimiento de que en el mundo hay algo que no puede expresarse en proposiciones analíticas. Hume descubrió que “la disección es un asesinato”. No lo dijo así, porque era un hombre de mediados

¹⁶ (Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas). *Critica de la razón pura*, Lógica trascendental, Intr. I.

¹⁷ Subrayado por mí.

¹⁸ III, VI, 1, 22, 23.

del siglo XVIII, y dejó la observación para Wordsworth, mas de hecho descubrió Hume que una entidad actual es ante todo un proceso y es atómica, de suerte que en ningún sentido es la suma de sus partes. Hume proclamó la bancarrota de la morfología.

La explicación por Hume del proceso que puede descubrirse en "el alma" es como sigue: en primer lugar, impresiones de sensación, de origen desconocido; luego, ideas de esas impresiones, "derivadas de" las impresiones; luego impresiones de reflexión "derivadas de" las ideas antecedentes; y luego ideas de impresiones de reflexión. En alguna parte de este proceso cabe hallar repetición de impresiones, y de ahí, por "hábito" —podemos suponer que con él se entiende un particular modo de "derivación"— una repetición de las ideas correlativas; y de ahí una expectación de que se repitan las impresiones correlativas. Esta expectación sería una "impresión de reflexión". Es difícil entender por qué Hume dispensa al "hábito" de la misma crítica que la que aplica a la noción de "causa". No tenemos "impresión" del "hábito" como no la tenemos de "causa". Causa, repetición, hábito, están todos en el mismo caso.

Con algo de inconsecuencia, Hume no concede nunca que las impresiones de la sensación se deriven de las ideas correlativas; sin embargo, como la diferencia entre ellas sólo consiste en "fuerza y vivacidad", la razón de ese rechazo no puede buscarse en su filosofía. Lo cierto es que Hume nunca perdió su fe obstinada en un mundo externo, aunque sus principios le prohibían que la confesara en sus construcciones filosóficas. Se reservaba esa creencia para la vida cotidiana, para sus obras históricas y sociológicas y para sus *Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos sobre la religión natural).

El mérito de la explicación de Hume estriba en que el proceso descrito está en "el alma". En la filosofía del organismo, "el alma" tal como aparece en Hume, y "el espíritu" tal como aparece en Locke y Hume, están reemplazados por las frases sinónimas "la entidad actual" y "la ocasión actual".

Dos defectos que se encuentran tanto en Locke como en Hume son, primero, la confusión entre una "idea" de Locke y la consciencia de esa idea; y, en segundo lugar, las relaciones que se afirman entre las "ideas" de sensación y las "ideas" de reflexiones. En el lenguaje de Hume, este último punto afecta a las relaciones entre "impresiones de sensación" e "impresiones de reflexión". Hume y Locke, con la tendencia acentuadamente intelectualista dominante

entre los filósofos, suponen que los sentimientos se derivan necesariamente de las sensaciones. Es patente que no ocurre así; la correlación entre esos sentimientos y sensaciones es en conjunto un efecto secundario. Los sentimientos apartan notoriamente las sensaciones y se unen a los objetos "particulares" en los cuales —en la frase de Locke— están "determinadas" ciertas "ideas". Pretender que nuestra prehensión de otras entidades actuales se limita a la mediación de sensaciones personales, es puro mito. La doctrina inversa se acerca más a la verdad: el modo de objetificación más primitivo es el de vida emocional, y sólo en organismos excepcionales sobreviene con alguna efectividad la objetificación por vía de la sensación. En su doctrina sobre este punto, es probable que Locke y Hume se limitaran a repetir la tradición medieval, tradición que ellos pasaron a sus sucesores. Sin embargo, la doctrina no se funda en ninguna necesidad de pensamiento y carece de confirmación empírica. Si consideramos la cuestión fisiológicamente, el tono emocional depende capitalmente de la condición de las vísceras, que son peculiarmente ineficaces para generar sensaciones. En consecuencia, toda la noción de la prehensión tendría que invertirse. Prehendemos otras entidades actuales más primitivamente por mediación directa del tono emocional, y sólo secundariamente y con vacilaciones por mediación directa de los sentidos. Los dos modos se fundan con importantes efectos en nuestro conocimiento perceptivo. Este tema tiene que reservarse para un examen ulterior (cf. partes tercera y cuarta); pero es fundamental en la filosofía del organismo. Una dificultad para apelar a la psicología moderna, a los efectos de una exploración preliminar de la naturaleza de la experiencia, es que en esa ciencia hay demasiadas cosas que están fundadas en la presuposición de la mitología sensacionalista. De ahí que los exámenes de Locke y Hume, más simples y más ingenuos, sean más útiles filosóficamente.

Mas adelante, en la Tercera parte, una "prehensión" se analizará en "sujeto prehensor", "objeto prehendido" y "forma subjetiva". La filosofía del organismo sigue a Locke al admitir en la categoría de "objeto prehendido" a "cosas exteriores" particulares. También sigue a Hume cuando admite al final de su Apéndice al *Treatise*: "Si yo hubiese dicho que dos ideas del mismo objeto sólo pueden ser diferentes por su diferente sentir, me habría aproximado más a la verdad." Lo que Hume denomina "sentir" se amplía en la filosofía del organismo como doctrina de la "forma subjetiva".

Mas entre algunas prehensiones hay otra diferencia inextirpable, a saber, su diversidad de sujetos prehensores cuando las dos prehensiones difieren a este respecto. Los subsiguientes usos del término "sentir" adoptan el sentido del tipo "positivo" de prehensiones, y no el sentido en que lo usa Hume en lo que acabamos de citar.

La aproximación de la filosofía del organismo a la doctrina de Santayana de la "fe animal" se efectúa por esta doctrina de objetificación mediante la intervención del "sentir".

Santayana negaría que la "fe animal" tenga en sí ningún elemento de ser-dado. Es de presumir que esa negación se hace por deferencia a la doctrina sensacionalista de que todo conocimiento del mundo externo surge por mediación de las sensaciones personales. Admitiendo que el término "fe animal" describa una clase de percepción que haya sido preterida por la tradición filosófica, toda la disquisición de Santayana¹⁹ estaría de acuerdo entonces con la filosofía orgánica.

La divergencia con respecto a la doctrina de Santayana, y la analogía con ella, pueden entenderse citando dos cláusulas: "Por consiguiente, propongo que la palabra existencia se use... para designar, no los datos de la intuición, sino los hechos o acaecimientos que se cree ocurren en la naturaleza. Estos hechos o acaecimientos comprenderán, primero, las intuiciones mismas, o ejemplos de consciencia, como dolores y placeres y todas las experiencias recordadas y del discurrir mental, y, en segundo lugar, las cosas físicas y acaecimientos que guardan una relación trascendente con los datos de la intuición que, en la creencia, pueden usarse como signos para ellos;..."

Obsérvese de paso que esta cita ilustra la admirable claridad de pensamiento de Santayana, característica que comparte con los hombres de genio de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, el punto preciso en que Santayana difiere de la filosofía orgánica es su implícita suposición de que "las intuiciones mismas" no pueden figurar entre los "datos de la intuición", es decir, los datos de otras intuiciones. Esta posibilidad es lo que Santayana niega y la filosofía orgánica afirma. En este aspecto, Santayana proclama la posición que, implícita o explícitamente, surge en toda la filosofía moderna. Lo único que lo distingue es su claridad de pensamiento. De aceptar la posición de Santayana, hay un velo fenoménico, una

¹⁹ Cf. su *Scepticism and Animal Faith*.

credulidad primitiva asociada a la acción y valoración, y un misterioso simbolismo desde el velo a las realidades situadas detrás del velo. La única diferencia entre esos filósofos estriba en cómo entienden el simbolismo, unos ven más en él y otros menos. Entre ellos no es posible llegar a una decisión, puesto que no hay principios racionales que penetren desde el velo al oscuro trasfondo de la realidad.

La filosofía orgánica niega esa doctrina porque, en primer lugar, es contraria a la experiencia ingenua; en segundo lugar, la "memoria" es un caso muy especial de un acto antecedente de la experiencia que se transforma en dato de intuición para otro acto de experiencia; en tercer lugar, la doctrina rechazada se deriva de la concepción errónea de Locke, que ya hicimos observar (cf. Segunda parte, cap. I, secc. VI), de que la simplicidad lógica puede identificarse con la prioridad en el proceso concrescente. Locke, en sus dos primeros libros, trata de edificar la experiencia sobre los elementos básicos de las "ideas" simples de sensación. Esas ideas simples son prácticamente las "intuiciones de esencias" de Santayana. Santayana rechaza explícitamente esa concepción errónea, mas al hacerlo así derriba uno de los fundamentos de su doctrina. Una cuarta razón para rechazar esa doctrina es que al hacerlo se abre paso a un esquema racional de cosmología en que la realidad final se identifica con los actos de experiencia.

CAPÍTULO VI
DE DESCARTES A KANT

Sección I

Una comparación de los diferentes modos en que Descartes y Locke concebían respectivamente el alcance de sus investigaciones, revela enseguida el muy importante desvío que Locke introdujo en la tradición del pensamiento filosófico. Descartes formuló la cuestión metafísica fundamental ¿Qué significa una entidad actual? Halló tres especies de entidades actuales: espíritus cogitantes, cuerpos extensos y Dios. En vez de entidad actual, él decía "sustancia". La proposición fundamental mediante la cual podía efectuarse el análisis de la actualidad, adoptaba la forma de predicar una cualidad de la sustancia en cuestión. Una cualidad era o bien un accidente o un atributo esencial. En la filosofía cartesiana había margen para tres clases distintas de cambio: una era el cambio de accidentes de una sustancia persistente; otra la originación de una sustancia individual; y la tercera la cesación de la existencia de una sustancia persistente. Cualquier individuo que perteneciera a una de las dos primeras clases de sustancias no requería ningún otro individuo de cualquiera de estas clases para existir. Mas requería la asistencia de Dios. Por consiguiente, los atributos esenciales de un espíritu eran su dependencia de Dios y sus cogitaciones; y los atributos esenciales de un cuerpo eran su dependencia de Dios y su extensión. Descartes no aplica el término "atributo" a la "dependencia de Dios"; pero es un elemento esencial de su filosofía. Es totalmente notorio que las relaciones accidentales entre diversas sustancias individuales constituyen una gran dificultad para Descartes. Para poder incluirlas en su

esquema del mundo actual, tienen que ser cualidades de una sustancia. Así, relación es la correlación de un par de cualidades una de las cuales pertenece exclusivamente a un individuo, y la otra exclusivamente al otro individuo. La correlación misma tiene que referirse a Dios como una de sus cualidades accidentales. Esto es exactamente lo que hace Descartes en su teoría de las ideas representativas. En esa teoría, el individuo percibido tiene una cualidad; el individuo percipiente tiene otra, cualidad que es la "idea" que representa esta cualidad; Dios tiene consciencia de la correlación; y el conocimiento que de Dios tiene el percipiente, le garantiza la veracidad de su idea. Es innecesario criticar esa explicación tan artificial de lo que el sentido común cree que es nuestro conocimiento directo de las demás entidades actuales. Pero es la única explicación conciliable con los materiales metafísicos proporcionados por Descartes, combinados con su suposición de una multiplicidad de entidades actuales. La filosofía del organismo sigue a Descartes en esta suposición de una multiplicidad de entidades actuales. Sin embargo, es evidente que sólo hay dos modos de salvar las dificultades de Descartes: uno es recurrir a alguna forma de monismo; el otro consiste en reconstruir el mecanismo metafísico de Descartes.

Pero Descartes formula un principio que es la base de toda filosofía: sostiene que toda la pirámide del conocimiento se basa en la operación inmediata del conocer, que es un elemento esencial (para Descartes), o cooperante, en la composición de una entidad actual inmediata. Este es también un principio primero para la filosofía del organismo. Pero Descartes admitía la forma sujeto-predicado de la proposición, y la tradición filosófica derivada de ella, para que le dictara su desarrollo metafísico subsiguiente. Para su filosofía, "actualidad" significa "ser una sustancia con cualidades inherentes". Para la filosofía del organismo, la ocasión percipiente es su propia norma de actualidad. Si en su conocimiento aparecen otras entidades actuales, sólo puede ser porque se conformen a su norma de actualidad. Sólo puede haber evidencia de un mundo de entidades actuales si la entidad actual revela que son esenciales para su propia composición. La noción de Descartes de una experiencia inesencial del mundo externo, es totalmente ajena a la filosofía orgánica. Este es el punto radical de la divergencia; y es la razón de que la filosofía orgánica tenga que abandonar cualquier aproximación a la noción de la actualidad como sustancia-cualidad. La filosofía orgánica interpreta la experiencia como significando "auto-goce de ser uno entre

muchos, y de ser uno que proviene de la composición de muchos". Descartes interpreta la experiencia como siendo el autogozo, por una sustancia individual, de su calificación por ideas.

Sección II

Locke descarta explícitamente la metafísica. Su investigación tiene un alcance limitado: "Por consiguiente, siendo mi propósito indagar lo original, la certidumbre y extensión del conocimiento humano, junto con los fundamentos y grados de creencia, opinión y asentimiento, no voy a inmiscuirme ahora en el estudio físico del espíritu, ni a tomarme la molestia de examinar en qué consiste su esencia, . . . Bastará para mi presente propósito considerar las facultades de discernimiento de un hombre tal como se emplean con respecto a los objetos con los cuales tienen que ver; . . ." ¹ La importancia duradera de la obra de Locke proviene de la sinceridad, claridad y acierto con que expuso la evidencia, sin estar influido por los prejuicios de la teoría metafísica. Explicó, en el sentido de exponer llanamente, y no en el más usual de descartar dificultades. Por un irónico desarrollo de la historia del pensamiento, los sucesores de Locke que se arrogaron el título de "empiristas", se dedicaron principalmente a explicar de modo exhaustivo los hechos de la experiencia supeditándose a la doctrina a priori del sensacionalismo, heredada de la filosofía medieval que desdénaban. El *Ensayo* de Locke es un tesoro inapreciable para quienes deseen confrontar sus construcciones metafísicas recurriendo a los hechos.

Hume se cortó las alas mediante aquella teoría a priori que formula explícitamente en la primera cita que de su *Treatise* hicimos en el capítulo anterior. Nunca se repetirá demasiado: "Podemos observar que es universalmente aceptado por los filósofos, y además bastante evidente por sí mismo, que nada está jamás realmente presente en el espíritu sino sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos llegan a ser conocidos por nosotros sólo mediante estas percepciones que ocasionan. Odiar, amar, pensar, sentir, ver; todo eso no es sino percibir."

Hume, de acuerdo con lo "universalmente aceptado por los filósofos", interpreta esa afirmación en sentido sensacionalista. Se-

¹ Cf. *Ensayo*, I, I, 2.

gún este sentido, una impresión no es más que un caso particular de la percatación de un universal por el espíritu, universal que puede ser simple o bien o bien un modo de unión de muchos universales simples. Para Hume, amar, odiar, pensar, sentir, no son sino percepciones derivadas de esas impresiones fundamentales. Ese es el dogma sensacionalista a priori que limita todos los descubrimientos de Hume en el reino de la experiencia. Es probable que ese dogma estuviera en el espíritu de Locke a lo largo de la primera porción de su *Ensayo*. Pero Locke no trataba de conciliarse con ningún dogma a priori. También él encuentra en la experiencia "ideas" con características que "las determinan para tal o cual existente particular". Esa inconsecuencia con su dogma choca a los empiristas, que se niegan a admitir la experiencia, desnuda y sin avergonzarse, sin ostentar la hoja de higuera del apriorismo que ellos le colocan. Locke se limita a exponer aquello que en realidad nadie pone en duda. Pero Locke habría convenido con Hume en negarse a admitir que "ideas de reflexión" puedan ser directamente "determinadas para algún existente particular" sin la intervención de "ideas de sensación". A este respecto, Locke era un sensacionalista, y la filosofía del organismo no es sensacionalista. Pero al evitar Locke la metafísica, se vio llevado a una etapa de pensamiento en la cual la metafísica es esencial para la claridad. Las cuestiones relativas al estado de un "existente particular" y de una "idea determinada para un existente particular", reclaman examen metafísico. Locke no se cansa de difamar la noción de "sustancia"; pero no da la menor indicación de qué otras categorías alternativas emplearía él para analizar las nociones de "entidad actual" y "realidad". Sin embargo, su *Ensayo* contiene una línea de pensamiento que puede desarrollarse en una metafísica. En primer lugar, sostiene francamente que las ideas de los existentes particulares —por ejemplo, la idea que el niño tiene de su madre— constituyen los datos fundamentales que el funcionamiento espiritual funde en una unidad mediante determinado proceso de absorción que abarca la comparación, la acentuación y la abstracción. Sostiene también que hay que atribuir "potencias" a los existentes particulares, con lo cual se condicionan las constituciones de otros particulares. Correlativamente, sostiene que las constituciones de los existentes particulares tienen que describirse de suerte que demuestren su "capacidad" para ser condicionados por esas "potencias" en otros particulares. Sostiene también que todas las cualidades contienen en algún sentido un elemento relacional. Qui-

zá, aunque Locke no lo diga así, esta noción del elemento relacional de las cualidades está ilustrado en el pasaje siguiente: "Además, apenas habrá una cosa particular existente que, en alguna de sus ideas simples, no se comunique con un número de seres particulares, mayor en unas y menor en otras: ..." ² Locke expresa aquí la noción de una identidad entre dos ideas simples en forma de "comunicación" entre los existentes particulares que poseen esa cualidad común. Ese pasaje ilustra también el hábito de Locke de emplear el término "idea" en un sentido diferente del de contenido particular de un acto de percatación. Por último la noción de Locke del paso del tiempo es que algo está "pereciendo perpetuamente". Si hubiese comprendido la noción de que la entidad actual "perece" con el paso del tiempo, de suerte que ninguna entidad actual cambia, habría llegado al punto de vista de la filosofía del organismo. Lo que él dice es "partes de sucesión que perecen perpetuamente". ³ Aquí, como en otras partes, las cuestiones últimas que Locke desatendió, se vengan de él. No hay nada que pueda hacer compatibles entre sí las diversas partes de su *Ensayo*. Nunca procede a revisar las categorías de sustancia-cualidad que siguen siendo presupuestas a lo largo del *Ensayo*. En los dos primeros libros del *Ensayo*, pretende estar echando los cimientos de su doctrina de las ideas. Esos libros están dominados implícitamente por la noción de que las ideas son meras calificaciones del espíritu sustrato. En el libro tercero del *Ensayo* pasa en apariencia a aplicar la doctrina de las ideas así establecidas en las cuestiones subordinadas de la función del lenguaje. Pero tácitamente introduce una nueva doctrina de las ideas, que es difícil de conciliar con la doctrina sensacionalista de los libros precedentes. Hume se concentra en la doctrina de los primeros libros de Locke; la filosofía del organismo, en la de los últimos libros del *Ensayo*. Si el *Ensayo* de Locke debe interpretarse como un coherente esquema de pensamiento, sin duda que Hume está en lo cierto; mas semejante interpretación va en desmedro de la aportación de Locke a la filosofía.

² Cf. *Ensayo*, III, IX, 14.

³ Cf. II, XIV, 1.

Sección III

En la filosofía del organismo se supone que una entidad actual es compuesta. La "actualidad" es la ejemplificación fundamental de la composición; todos los demás significados de "composición" se refieren a éste, que es el básico. Mas "actualidad" es un término general, que indica simplemente este tipo último de unidad compuesta: hay muchas unidades compuestas para las cuales es válido este término general. No hay ningún hecho general de composición que no pueda expresarse en función de las constituciones compuestas de ocasiones individuales. Toda proposición es concebida como constituyente de alguna entidad actual, o separadamente en las constituciones de muchas entidades actuales. Esto es solamente otra versión del "principio ontológico". Del principio ontológico así interpretado se sigue que la noción de un "mundo común" tiene que hallar su ejemplificación en la constitución de cada entidad actual, tomada por sí misma para su análisis. En efecto, una entidad actual no puede ser miembro de un "mundo común", salvo en el sentido de que el "mundo común" es un constituyente de su propia constitución. Se sigue que todo miembro del universo, incluyendo todas las demás entidades actuales, entra en la constitución de toda entidad actual. Ya hemos empleado esta conclusión bajo el título de "principio de relatividad". Este principio de relatividad es el axioma mediante el cual se libera al principio ontológico de ir a dar en un monismo extremo. Hume presiente este principio en su noción de "repetición".

Ahora se necesita algún principio que impida que las entidades actuales sean repeticiones indiferenciadas entre sí con mera diversidad numérica. Este requisito lo proporciona el "principio de pertinencia intensa". La noción de pertinencia intensa es fundamental para el significado de conceptos tales como "posibilidades alternativas", "más o menos", "importante o desdenable". El principio afirma que todo punto del universo, por absurdo que sea como pensamiento abstracto, o por remoto que sea como entidad actual, tiene su propia gradación de pertinencia —como prehendido— en la constitución de toda entidad actual: podría haber tenido mayor pertinencia; y podría haber tenido menos pertinencia, incluyendo el cero de pertinencia implicado en la prehensión negativa; mas de hecho tiene exactamente aquella pertinencia mediante la cual

halla su puesto en la constitución de esa entidad actual. Recuérdese que Hume considera necesario introducir la noción de variaciones de "fuerza y vivacidad", con lo cual hace una aplicación particular —aplicación, a mi juicio, sin éxito— del principio general de la pertinencia intensa.

Entre los grados de pertinencia de diversos puntos de la misma entidad actual hay interconexión. Este hecho de interconexión se afirma en el "principio de compatibilidad y contrariedad". Hay miembros que en ciertas gradaciones respectivas de pertinencia son contrarios entre sí, de suerte que esos miembros, con sus respectivas intensidades de pertinencia, no pueden coexistir en la constitución de una sola entidad actual. Si algún grupo de miembros, con su variedad de pertinencia, puede coexistir en una sola entidad actual, es porque el grupo, aun con esa variedad de pertinencia, resulta un grupo compatible. Las diversas esencias específicas dentro de un género, gracias a las cuales una entidad actual puede pertenecer a una u otra de las especies, pero no a más de una, ilustran la incompatibilidad entre dos grupos de miembros. Además, en la medida en que una esencia específica es compleja, la esencia específica está compuesta necesariamente de miembros compatibles, si hubo alguna ejemplificación de tal especie. Mas los "sentires" son entidades primariamente "compatibles" o "incompatibles". Todos los demás usos de estos términos son derivados.

Las palabras "real" y "potencial" están tomadas, en esta exposición, en sentidos antitéticos. En sus sentidos primarios califican a los "objetos eternos". Estos objetos eternos determinan cómo el mundo de entidades actuales entra en la constitución de cada uno de sus miembros por conducto de sus sentires. Y expresan también cómo la constitución de toda entidad actual es analizable en fases, relacionadas como presupuestas por las otras y como presuponiendo a las otras. Los objetos eternos expresan cómo la fase predecesora queda absorbida en la fase sucesora sin limitación de sí misma, pero con las adiciones necesarias para la determinación de una unidad actual en forma de satisfacción individual. Las entidades actuales entran mutuamente en sus constituciones con limitaciones impuestas por incompatibilidades de sentires⁴. Semejantes incompatibilidades

⁴ El Dr. H. M. SHEFFER ha señalado la importancia lógica fundamental de la noción de "incompatibilidad"; cf. *Trans. Am. Math. Soc.*, vol. XIV, págs. 481-488, e introducc. al vol. I de *Principia Mathematica* (2ª edic.).

relegan diversos elementos de las constituciones de objetos sentidos al cero intensivo que es el término "falta de pertinencia". Las fases precedentes entran en sus sucesoras con adiciones que eliminan las indeterminaciones. El cómo de las limitaciones y el cómo de las adiciones, son igualmente la realización de los objetos eternos en la constitución de la entidad actual en cuestión. Un objeto eterno aparte de toda entidad actual particular, es una potencialidad para ingresar en entidades actuales. Al ingresar en cualquier entidad actual, como pertinente o no, retiene su potencialidad de indefinida diversidad de modos de ingreso, indeterminación potencial que en este caso se ha determinado. El ingreso definido dentro de una entidad actual particular, no debe concebirse como mera evocación de ese objeto eterno desde el "no-ser"; es la evocación de la determinación a partir de la indeterminación. La potencialidad se torna realidad, y, no obstante, conserva su mensaje de alternativas que la entidad eludió. En la constitución de una entidad actual: cualquier componente que sea rojo, podía haber sido verde; y cualquier componente que sea querido, podía haber sido estimado fríamente. El término "universal" es poco afortunado para su aplicación a los objetos eternos, puesto que parece negar, y de hecho fue ideado para negar que las entidades actuales caigan todas dentro del ámbito del principio de relatividad. Si se desaprueba el término "objetos eternos" podría ser conveniente el término "potenciales". Los objetos eternos son los potenciales puros del universo; y las entidades actuales difieren entre sí en su realización de potenciales. El término "idea", tal como lo empleó Locke en los dos primeros libros del *Ensayo*, significa el determinado ingreso de un objeto eterno en la entidad actual en cuestión. Pero introduce también la introducción en la espiritualidad consciente, que aquí se abandona.

Así, en la filosofía del organismo, el primer empleo que Locke hace del término "idea", coincide con el "ingreso" de los objetos eternos en las entidades actuales; y el segundo uso que hizo de este término, coincide con la doctrina de la "objetificación" de las entidades actuales. Las dos doctrinas no pueden explicarse por separado: constituyen explicaciones de los dos principios fundamentales: el principio ontológico y el principio de relatividad.

Las cuatro etapas constitutivas de una entidad actual fueron explicadas en la Segunda parte, cap. III, secc. I. Pueden denominarse dato, proceso, satisfacción y decisión. Las dos fases termi-

nales tienen que ver con el "devenir" en el sentido de transición del mundo fijado actual a la entidad actual nueva en relación con la cual se define la fijación. Mas semejante "definición" tiene que hallarse como elemento en las entidades actuales correspondientes. La "fijación" que una entidad actual "encuentra" es su dato. Debe concebirse como limitada perspectiva del mundo "fijado" y la proporcionan los objetos eternos correspondientes. Este dato es "decidido" por el mundo fijado. Es "prehendido" por la nueva entidad que lo supera. El dato es el contenido objetivo de la experiencia. La decisión que provee el dato, es una transferencia de apetición autolimitada; el mundo fijado proporciona la "potencialidad real" de que sus muchas actualidades puedan sentirse como "compatibles"; y la nueva concrescencia arranca de este dato. La perspectiva es proporcionada por la eliminación de incompatibilidades. La fase final, la "decisión", es cómo la entidad actual, habiendo logrado su "satisfacción individual", añade así una condición determinada a la fijación del futuro más allá de sí misma. El "dato" es, pues, la "decisión recibida", y la "decisión" es la "decisión transmitida". Entre estas dos decisiones: la recibida y la transmitida, quedan las dos fases de "proceso" y "satisfacción". El dato es indeterminado por lo que respecta a la satisfacción final. El "proceso" es la adición de aquellos elementos del sentir mediante los cuales estas indeterminaciones se disuelven en determinados eslabones que logran la unidad actual de una entidad actual individual. La entidad actual, al llegar a ser ella misma, resuelve también la cuestión relativa a lo que ella tenga que ser. El proceso es pues la fase en que la idea creadora trabajaba hacia la definición y logro de una individualidad determinada. El proceso es el crecimiento y logro de un fin final. La definición progresiva del fin final es la condición eficaz para su logro. La unidad determinada de una entidad actual está ligada por la causación final hacia un ideal progresivamente definido por su relación progresiva con las determinaciones e indeterminaciones del dato. El ideal, sentido él mismo, define qué "sí mismo" saldrá del dato; y el ideal es también un elemento del sí-mismo que de esta suerte surge.

Según esta explicación, la causación eficiente expresa la transición desde una entidad actual a otra entidad actual; y la causación final expresa el proceso interno mediante el cual la entidad actual llega a ser ella misma. Hay el devenir del dato, que debe hallarse en el pasado del mundo; y hay el devenir del inmediato sí-mismo a partir

del dato. Este último devenir es el proceso actual inmediato. Una entidad actual es a la vez producto del pasado eficiente y es también, diciéndolo con la frase de Spinoza, *causa sui*. Toda filosofía reconoce, en una u otra forma, este factor de autocausación, en lo que considera como hecho actual último. Hemos citado ya las palabras de Spinoza. El argumento de Descartes, a base del hecho mismo del pensar, supone que esta operación libremente determinada es por ello constitutiva de una ocasión en la persistencia de una entidad actual. Escribe (*Meditación II*): "Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cada vez que yo lo pronuncio, o que mentalmente concibo." En su propia filosofía, Descartes concibe que el que piensa crea el pensamiento ocasional. La filosofía del organismo invierte el orden, y concibe al pensamiento como operación constituyente en la creación del pensador ocasional. El pensador es el fin final mediante el cual hay pensamiento. En esta inversión tenemos el contraste final entre una filosofía de la sustancia y una filosofía del organismo. Las operaciones de un organismo se dirigen hacia el organismo como "superjeto", no desde el organismo como "sujeto". Las operaciones se dirigen desde organismos antecedentes y hacia el organismo inmediato. Son "vectoriales" puesto que transportan la pluralidad de las cosas a la constitución del superior singular. El proceso creador es rítmico: oscila desde la publicidad de las cosas plurales a la privacidad individual; y vuelve desde lo privado individual a la publicidad de lo individual objetificado. La primera oscilación está dominada por la causa final que es el ideal; la segunda, por la causa eficiente que es actual.

Sección IV

Desde el punto de vista de la filosofía del organismo, hay que reconocer a Hume el mérito de haber subrayado el "proceso" inherente al hecho de ser un espíritu. Su análisis del proceso es deficiente en sus detalles. Era obligado que así fuera, porque, con Locke, concebía erróneamente su problema como análisis de operaciones espirituales. Tenía que haberlo concebido como análisis de las operaciones constitutivas de las entidades actuales. Entonces habría hallado a las operaciones espirituales en su debido lugar. Kant siguió a Hume en esa concepción errónea, lo cual lo indujo a equilibrar el mundo sobre el pensamiento —olvidándose de que los materiales del

pensamiento son muy escasos. Pero Hume, Kant y la filosofía del organismo convienen en que la tarea de la razón crítica es el análisis de las construcciones; y "construcción" es "proceso". El análisis de Hume de la construcción que constituye una ocasión espiritual es: impresiones de sensación, ideas de impresiones de sensación, impresiones de reflexión e ideas de impresiones de reflexión. Este análisis puede hallarse vagamente en Locke. Mas Hume lo presenta como un proceso ordenado; y luego intenta —aunque sin lograrlo— expresar en función de él nuestras creencias ordinarias, que él comparte.

Para los empiristas subsiguientes, el placer del dogma hizo olvidar la regla metafísica de la evidencia: de que debemos inclinarnos ante aquellas presunciones que, a pesar de la crítica, seguimos empleando para regular nuestras vidas. Esas presunciones son de rigor en la experiencia. El racionalismo es la búsqueda para dar coherencia a esas presunciones. Hume, en su serie de ideas y de impresiones derivadas de impresiones de sensación, concede implícitamente que la edificación de la experiencia es un proceso de adición a datos originales. En este punto, la filosofía del organismo concuerda con Hume. Discrepa empero de Hume en lo que concierne a la debida caracterización de los datos primarios. En la filosofía de Hume, las impresiones primarias se caracterizan en función de universales, por ejemplo, en la primera sección de su *Treatise* se refiere al color "rojo" como ilustración. Esa es también la doctrina de los dos libros primeros del *Ensayo* de Locke. Mas en el libro tercero de Locke aparece una doctrina diferente, y se dice explícitamente que los datos primarios son "ideas de existentes particulares". Según la segunda doctrina de Locke, las ideas de universales se derivan de estos datos primarios mediante un proceso de comparación y análisis. La filosofía del organismo concuerda en principio con esa segunda doctrina de Locke. Es difícil, y vano, determinar la extensión exacta de la coincidencia, porque las exposiciones de Locke y Hume introducen las operaciones muy derivadas que implican consciencia. La filosofía orgánica no sostiene que los "existentes particulares" seanprehendidos aparte de universales; por el contrario, sostiene que sonprehendidos por la mediación de universales. Diciéndolo con otras palabras: cada entidad actual esprehendida por medio de algún elemento de su propia definidad. Esta es la doctrina de la "objetificación" de entidades actuales. Por lo tanto, la fase primaria de la concrecencia de una entidad actual

es el modo como el universo antecedente entra en la constitución de la entidad en cuestión para que constituya la base de su individualidad naciente. Un modo inverso de mirar esta verdad es el de que la pertinencia para con otras entidades actuales de su misma condición en el mundo actual, es el dato inicial del proceso de su concrecencia. Cuando se desee hacer resaltar esta interpretación del dato, la frase "contenido objetivo" se usará como sinónimo del término "dato". Desde luego, hablando estrictamente, los universales a que Hume limita el dato, son también "objetos"; pero la frase "contenido objetivo" se emplea para hacer hincapie en la doctrina de la "objetificación" de las entidades actuales. Si la experiencia no está basada en un contenido objetivo, no hay modo de escapar de un subjetivismo solipista. Pero Hume, y Locke en su doctrina principal, no lograron infundir a la experiencia algún contenido objetivo. Kant, a partir de quien el "proceso" es ante todo un proceso de pensamiento, acepta la doctrina de Hume sobre el "dato" y transforma el contenido objetivo "aparente" en el fin del construir. Hasta este punto, el contenido objetivo "aparente" de Kant parece ocupar el lugar de la "satisfacción" de la filosofía del organismo. De este modo parece que no haya escapatoria real de la dificultad solipsista. Pero en su apelación a la "razón práctica", Kant admite también la "satisfacción" en un sentido análogo al de la filosofía del organismo; y en un análisis de su carácter complejo llega a actualidades últimas que, según su explicación, no pueden descubrirse por ningún análisis de la "mera apariencia". Esa es una doctrina muy compleja que fue reproducida por todas las filosofías derivadas de Kant. La doctrina da dos mundos a cada entidad actual, un mundo de mera apariencia y otro cargado de realidad sustancial última. En este punto relativo a la ausencia de "contenido objetivo" en el dato de la experiencia, Santayana⁵ parece estar de acuerdo con Hume y Kant. Mas si su introducción de la "fe animal" debe tomarse como un reexamen del dato bajo la influencia de la conclusión escéptica proveniente de la doctrina de Hume, entonces él, como segunda doctrina, lo que hace prácticamente es afirmar de nuevo la segunda doctrina de Locke. Pero si lo que hace es apelar a la "práctica" para huir del examen crítico de nuestras fuentes de información, tiene que ser clasificado al lado de Hume y Kant, aunque difiera de ellos en cada detalle de procedimiento.

⁵ Cf. *Scepticism and Animal Faith*.

En vista del antirracionalismo de la cómoda apelación de Hume a la "práctica", es muy difícil entender —como no sea como otro ejemplo de antirracionalismo— la fuerte objeción, por Hume y sus sucesores "empiristas", a la base antirracionalista de algunas formas de fe religiosa. Ese matiz de antirracionalismo que Locke y Hume introdujeron explícitamente en la filosofía, señala el triunfo final de la reacción antirracionalista contra el racionalismo de la Edad Media. El racionalismo es la creencia en que la claridad sólo puede alcanzarse llevando la explicación hasta sus últimos límites. Locke, que esperaba llegar a la claridad final en su análisis del entendimiento humano apartándose de la metafísica, era hasta ese punto un antirracionalista. Mas Hume, en la medida en que pueda considerársele satisfecho con dos series de creencias sin coordinar (una basada en el examen crítico de nuestras fuentes de conocimiento y otra en el examen crítico de las creencias inherentes a la "práctica"), llega al más alto nivel de antirracionalismo en filosofía, pues "explicación" es el análisis de la coordinación.

Sección V

El proceso mediante el cual una entidad actual logra su satisfacción individual partiendo de su contenido objetivo, se analizará más especialmente en la Tercera parte. El carácter primario de este proceso es que es individual para cada entidad actual; expresa cómo el dato que implica al mundo actual, pasa a ser componente de una entidad actual. Por consiguiente, no debe haber otra referencia a otras entidades actuales; los elementos de que se dispone para la explicación son simplemente: el contenido objetivo, los objetos eternos y la selectiva concrecencia de sentires mediante los cuales una entidad actual llega a ser ella misma. Recuérdese que el contenido objetivo es analizable en entidades actuales con perspectivas limitadas proporcionadas por sus propias naturalezas; estas perspectivas limitadas contienen objetos eternos en diversos grados de pertinencia. Si el "proceso" fuera primariamente un proceso de entendimiento, tendríamos que hacer observar que "grados de pertinencia son sólo otros objetos eternos en grados de pertinencia y así hasta el infinito. Mas no tenemos la clase de entendimiento que pueda abarcar esas progresiones indefinidas. Por consiguiente, hay un círculo vicioso si el proceso es esencialmente un proceso de en-

tendimiento. Pero esto no es la descripción primaria de él; el proceso es un proceso de "sentir". El sentir, lo sentido no es necesariamente analizado; al entender, lo entendido es analizado en la medida en que es entendido. Entender es una forma especial de sentir. No hay pues círculo vicioso en el sentir, a causa de la infinita complejidad de lo sentido. Kant en su "Estética trascendental", hace hincapié en la doctrina de que en la intuición un dato complejo se intuye como único.

Asimismo, la selección comprendida en la frase "concrecencia selectiva" no es una selección entre los componentes del contenido objetivo, puesto que por hipótesis el contenido objetivo es un dato. Las compatibilidades e incompatibilidades que imponen la perspectiva, al transformar el mundo actual en dato, son inherentes a la naturaleza de las cosas. La selección es, pues, una selección de objetos eternos pertinentes y mediante ella lo que es un dato desde fuera, se transforma en su completa determinación como hecho interior. El problema que la concrecencia resuelve, es el de cómo los muchos componentes del contenido objetivo tienen que unificarse en un contenido sentido con su forma subjetiva compleja. Este contenido sentido único es la "satisfacción" gracias a la cual la entidad actual es su sí-mismo individual particular; para decirlo con la frase de Descartes: "que no se requiere sino a sí misma para existir". En la concepción de la entidad actual en su fase de satisfacción, la entidad obtuvo su separación individual de las demás cosas; absorbió el dato, y todavía no se perdió al volver a oscilar hacia la "decisión" mediante la cual su apetición se convierte en elemento de los datos de otras entidades que la superan. El tiempo se detuvo —si eso fuera posible.

El proceso es, pues, la admisión de objetos eternos en su nuevo papel de investir al dato con la individualidad del sujeto. El dato, en cuanto mero dato, comprende las muchas individualidades del mundo actual. La satisfacción comprende estas muchas individualidades como cooperadoras subordinadas a la individualidad única. El proceso admite o rechaza objetos eternos que por su absorción en las formas subjetivas de los muchos sentires efectúan esta integración. El logro de satisfacción relega todos los objetos eternos no "sentidos" como determinantes de definidad en los datos o como determinantes de definidad en la forma subjetiva de la satisfacción, al estado de contrarios de los objetos eternos así sentidos. De esta suerte, todas las indeterminaciones con respecto a las potencialidades del universo

quedan definitivamente resueltas por lo que concierne a la satisfacción del sujeto en cuestión.

El proceso puede analizarse genéticamente en una serie de fases subordinadas que presuponen a sus antecedentes. Ni las fases intermedias ni el dato que es la fase primaria de todos determinan la fase final de individualización determinada. En consecuencia, una entidad actual, por su lado subjetivo, no es sino lo que el universo es para ella, incluyendo sus propias reacciones. Las reacciones son las formas subjetivas de los sentires, elaboradas hasta ser definidas a lo largo de las fases de un proceso. Una unidad actual logra su propia unidad por sus sentires determinados con respecto a cada detalle del dato. Toda objetificación individual del dato tiene su perspectiva definida por sus propios objetos eternos, con su propio pertinencia compatible con la pertinencia de otras objetificaciones. Cada una de esas objetificaciones, y cada uno de esos complejos de objetificación del dato, se recibe con un sentir correspondiente, con su determinada forma subjetiva, hasta que lo plural se convierte en una sola experiencia: la satisfacción. Las filosofías de la sustancia presuponen un sujeto que entonces encuentra un dato, y luego reacciona frente al dato. La filosofía del organismo prespone un dato a cuyo encuentro se sale con sentimientos, y que progresivamente logra la unidad de un sujeto. Mas en esta doctrina estaría mejor "superjeto" que "sujeto". Las "ideas de reflexión" de Locke son los sentires, en la medida en que hayan entrado en la consciencia.

La noción de "inmediatez" adquiere su significado mediante la referencia a sentires. La mera objetificación de entidades actuales por objetos eternos carece de "inmediatez". Es "repetición", que es un contrario de "inmediatez". Mas el "proceso" es el torrente de sentires mediante los cuales lo de segunda mano adquiere inmediatez subjetiva; de esta suerte, la forma subjetiva vence a la repetición, y la transforma en satisfacción inmediatamente sentida; la objetividad queda absorbida en la subjetividad. Es útil comparar este análisis de la construcción de un acto de experiencia con el de Kant. En primer lugar, el acto de experiencia de Kant es esencialmente conocimiento. De ahí que cuanto no sea conocimiento quede necesariamente como algo incipiente, y sólo en camino de llegar a conocimiento. Comparando el procedimiento de Kant con el de la filosofía del organismo, es preciso recordar que un contenido objetivo "aparente" es el final del proceso de Kant, y ocupa, pues, el lugar de la "satisfacción" en el proceso tal como la analiza la filosofía del

organismo. En la terminología del comienzo de la *Crítica de la razón pura* se denomina "objetos" a este contenido objetivo "aparente". Kant acepta también la explicación sensualista del dato que le ofrece Hume. Al comienzo de la *Crítica* coloca Kant esta cláusula: "Mediante la sensibilidad se nos dan, pues, objetos, y sólo ella nos proporciona intuiciones; mas mediante el entendimiento son pensadas, y de él surgen conceptos."⁶ Eso se amplía luego en una forma que hace más explícita la adhesión de Kant a la doctrina del dato de Hume: "... las impresiones de los sentidos dan el empuje para que se abra toda la fuerza de conocimiento respecto de ellos y se lleva a cabo la experiencia; ésta encierra dos elementos muy heterogéneos, a saber, una materia para el conocimiento, por los sentidos (*eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen*), y una cierta forma para ordenar dicha materia, por la fuente interior del puro intuir y del puro pensar, los cuales, con ocasión de la primera, son puestos en ejercicio y producen conceptos."⁷ Asimismo: "Los pensamientos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas."⁸ En esta última aserción sin contenido la filosofía del organismo está de acuerdo con Kant, pero por una razón diferente. Se admite que el funcionamiento de los conceptos es un factor esencial en el conocimiento de suerte que "intuiciones sin conceptos son ciegas". Mas para Kant, fuera de los conceptos nada hay que conocer, puesto que los objetos relacionados en un mundo cognoscible son el producto del funcionamiento conceptual mediante el cual la forma categorial se introduce en el dato de los sentidos, que de otra suerte es intuido en forma de mero flujo espacio-temporal de sensaciones. El conocimiento requiere que ese mero flujo esté particularizado por el funcionamiento conceptual, gracias al cual el flujo se entiende como nexo de "objetos". En consecuencia, para Kant, el proceso mediante el cual hay experiencia es un proceso desde la subjetividad a la objetividad aparente. La filosofía del organismo invierte este análisis, y explica que el proceso avanza de la objetividad a la subjetividad, a saber, desde la objetividad en la cual el mundo externo es un dato, a la subjetividad en la cual hay una experiencia individual. Por lo tanto, según la filosofía del organismo, "en todo acto de experiencia hay objetos para el cono-

⁶ "Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe."

⁷ Cf. "Analítica trascendental", cap. II, secc. I [trad. M. García Morente].

⁸ Cf. "Lógica trascendental", Introd., secc. I.

cimiento; pero, fuera de la inclusión del funcionamiento intelectual en ese acto de experiencia, no hay conocimiento.

Hemos llegado ahora a Kant, el primer gran filósofo que, cabal y explícitamente, introdujo en la filosofía la concepción de un acto de experiencia como funcionamiento constructivo, que transforma la subjetividad en objetividad o la objetividad en subjetividad; el orden tiene poca importancia en comparación con la idea general. En Locke y Hume hallamos los primeros gérmenes de esta noción. En efecto, en Locke el proceso se concibe en su orden correcto, por lo menos a juicio de la filosofía del organismo. Pero toda la noción está concebida sólo de modo vago e inadecuado. El alcance cabal de la noción se debe a Kant. La segunda mitad del período moderno de pensamiento filosófico debe hacerse arrancar de Hume y Kant. En él, el desarrollo de la cosmología fue entorpecido por haberse cargado el acento en una u otra de tres concepciones erróneas:

- 1ª La doctrina de la actualidad como sustancia-cualidad.
- 2ª La doctrina sensacionalista de la percepción, y
- 3ª La doctrina kantiana del mundo objetivo como construcción a base de la experiencia subjetiva.

La influencia combinada de esos errores afines determinó que la filosofía influyera escasamente en la formación de los modos de pensamiento contemporáneos. El propio Hume introduce la fatal apelación a la "práctica" —no en la crítica de sus premisas, sino como suplemento de sus conclusiones. Bradley, que rechaza a Hume, encuentra "incongruente si se toma como real" el mundo objetivo en que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. De ningún lado se concilian las concepciones filosóficas de un mundo real con el mundo de la experiencia cotidiana.

CAPÍTULO VII

EL PRINCIPIO SUBJETIVISTA

Sección I

Nunca se examinará demasiado a fondo y con demasiado cuidado el carácter que haya de asignarse al dato en el acto de experiencia. De él depende todo el sistema filosófico. La doctrina de las "impresiones de sensación" de Hume (*Treatise*, libro I, parte I, secc. II) es doble. Denominaré a una parte de su doctrina "el principio subjetivista" y a la otra "el principio sensacionalista". Es corriente combinar ambos principios bajo el epígrafe de "doctrina sensacionalista", pero en realidad están involucrados dos principios, y muchos filósofos —Locke, por ejemplo— no son igualmente consecuentes en su adhesión a ambos. La filosofía del organismo niega ambas doctrinas, en la forma en que se examinan en este capítulo, aunque acepta un principio subjetivista reformado (cf. secc. II *infra* y Segunda parte, cap. IX). Locke aceptó el principio sensacionalista, y fue inconsecuente en sus asertos respecto del principio subjetivista. Con excepción de algunos deslices, aceptó el último en los dos libros primeros en su *Ensayo*, y lo rechazó tácita, pero insistentemente, en los libros tercero y cuarto. Kant (en la *Crítica de la razón pura*) aceptó el principio subjetivista y rechazó el principio sensacionalista.

El principio sensacionalista adquiere importancia preponderante si se acepta el principio subjetivista. La base de la aportación de Kant a la filosofía estriba en haberse percatado de esta importancia. La historia de la filosofía moderna es el relato de los intentos para sustraerse a las inflexibles consecuencias del principio subjetivista, explícita o implícitamente aceptado. El gran mérito de Hume y

Kant consiste en haberse enfrentado con esta dificultad de modo tan explícito.

El principio subjetivista es que el dato del acto de experiencia puede analizarse adecuadamente en función de puros universales.

El principio sensacionalista es que la actividad primaria en el acto de experiencia es la mera consideración subjetiva del dato, desprovisto de toda forma subjetiva de recepción. Esta es la doctrina de la *mera* sensación.

El principio subjetivista se sigue de tres premisas: 1ª La aceptación del concepto de "sustancia-cualidad" como expresión del principio ontológico último. 2ª La aceptación de la definición de Aristóteles de una sustancia primaria, como siendo siempre sujeto y jamás predicado. 3ª La suposición de que el sujeto que experimenta es una sustancia primaria. La primera premisa afirma que el hecho metafísico final debe expresarse siempre como cualidad inherente a una sustancia. La segunda premisa divide las cualidades y sustancias primarias en dos clases que se excluyen mutuamente. Las dos premisas juntas son el fundamento de la distinción tradicional entre universales y particulares. La filosofía del organismo niega las premisas en que se funda esa distinción. Admite dos clases últimas de entidades que se excluyen mutuamente. Una clase consta de "entidades actuales", que en la tradición filosófica se presentan erróneamente como "particulares"; y la otra clase consta de formas de definidad, denominadas aquí "objetos eternos", que en comparación con las entidades actuales se presentan erróneamente como "universales". Ya hemos examinado esas descripciones erróneas (Segunda parte, cap. I, secc. V).

Descartes, con algunos asomos de inconsecuencia provenientes del uso de la "*realitas objetiva*", sostenía el principio subjetivista respecto del dato. Mas sostenía también que esa atenuación del principio sensacionalista permitía que el proceso dentro de la experiencia incluyera un argumento sólido en favor de la existencia de Dios; y, de ahí, un argumento sólido en favor del carácter verídico general de aquellas presunciones relativas al mundo externo que de algún modo surgen en el proceso.

Según la filosofía del organismo, sólo mediante la introducción de encubiertas incongruencias en el principio subjetivista, tal como aquí se expone, es posible escapar de algún modo de lo que Santayana denomina "solipsismo del momento presente". En consecuencia, el modo como escapa Descartes es ilusorio o sus premisas están expuestas

incompletamente. Esa introducción encubierta surge siempre porque el sentido común es inflexiblemente objetivista. Percibimos otras cosas que están en el mundo de las actualidades del mismo modo que estamos nosotros. También nuestras emociones se dirigen hacia otras cosas, incluyendo desde luego nuestros órganos corporales. Estas son nuestras creencias primarias que los filósofos proceden a disecar.

Ahora bien, la filosofía procedió siempre a base del sano principio de que su generalización tiene que fundarse en los elementos primarios de la experiencia actual como puntos de partida. La filosofía griega echó mano de las formas comunes del lenguaje para sugerir sus generalizaciones. Halló la aserción típica "esa piedra es gris"; y dedujo la generalización de que el mundo actual puede concebirse como una colección de sustancias primarias calificadas por cualidades universales. Desde luego, no fue era la única generalización que se dedujo: la filosofía griega era sutil y multiforme, y tampoco fue inflexiblemente consecuente. Pero esa noción general influyó siempre en el pensamiento, explícita o implícitamente.

Se necesitaba también una teoría del conocimiento. De nuevo la filosofía partió de un principio sano: que todo conocimiento se funda en la percepción. Entonces se analizó la percepción, y se halló que era la percatación de que una cualidad universal califica una sustancia particular. La percepción es pues captación de una cualidad universal en el acto de calificar una sustancia particular. Se preguntó entonces cómo percibe el percipiente; y la respuesta fue: por sus órganos de la sensación. Así, las cualidades universales que califican a las sustancias percibidas, son, respecto del percipiente, sus sensaciones personales referidas a otras sustancias particulares diferentes de él. Hasta este punto, la tradición de la filosofía comprende, entre otros elementos, un factor de extremo objetivismo en metafísica, en virtud del cual se toma la forma de proposición sujeto-predicado como expresión de una verdad metafísica fundamental. Descartes modificó la filosofía tradicional de dos modos opuestos. Aumentó la acentuación metafísica sobre las formas de pensamiento sustancia-cualidad. Las cosas actuales "no se requieren sino a sí mismas para existir", y había que pensarlas en función de sus cualidades, algunas de ellas atributos esenciales y otras modos accidentales. También sentó el principio de que aquellas sustancias que son los sujetos que gozan de experiencias conscientes, proporcionan los datos primarios para la filosofía, a saber, ellos mismos en el goce de seme-

jante experiencia. Esa es la famosa propensión subjetivista que a través de Descartes penetró en la filosofía moderna. Es indudable que con esa doctrina Descartes hizo el descubrimiento filosófico más grande desde los tiempos de Platón y Aristóteles. En efecto, su doctrina se oponía directamente a la noción de que la proposición "esta piedra es gris" expresa una forma primaria del hecho conocido del cual puede partir la metafísica para sus generalizaciones. Si hemos de volver al goce subjetivo de la experiencia, el tipo de punto primario de partida es "mi percepción de esta piedra es gris". Los hombres primitivos no eran metafísicos ni se interesaban por la expresión de la experiencia concreta. Su lenguaje se limitaba a expresar abstracciones útiles, tales como "la grisez de la piedra". Mas así como Colón jamás vió América, Descartes no advirtió todo el alcance de su propio descubrimiento, y él y sus sucesores, Locke y Hume, siguieron construyendo los funcionamientos de goce subjetivo de la experiencia según las categorías de sustancia-cualidad. Sin embargo, si el goce de la experiencia es el hecho subjetivo constitutivo, esas categorías perdieron todos sus derechos a tener ningún carácter fundamental en metafísica. Hume —para lanzarnos de inmediato al expositor consecuente del método— buscaba una cualidad universal que funcionara calificando el espíritu, a modo de explicación de su goce perceptivo. Pues bien, si examinamos cuidadosamente "mi percepción de esta piedra es gris" para encontrar un universal, el único candidato disponible es la "grisez". Por consiguiente, para Hume, la "grisez", que funciona como sensación que califica al espíritu, es un tipo fundamental de hecho para la generalización metafísica. El resultado son las impresiones de sensación simples de Hume, que forman el punto de partida de su filosofía. Pero esto es una confusión completa, pues el espíritu percipiente no es gris, y ahora se obliga así al gris a desempeñar un nuevo papel. Del hecho original "mi percepción de esta piedra es gris", Hume saca "percatación de sensación de grisez", y lo presenta como el dato último de este elemento de experiencia.

En su búsqueda de una cuadidad universal desechó la actualidad objetiva de la imagen de la piedra: esta "actualidad objetiva" es la "*realitas objetiva*" de Descartes. Hume emprendió su investigación obedeciendo a un principio metafísico que había perdido toda pretensión de validez si se aceptaba el descubrimiento cartesiano. Entonces se contenta con "sensación de grisez", que es tan exactamente un particular como la imagen original de la piedra. Él se percató de "esta

sensación de la grisez". Lo que hizo fue afirmar arbitrariamente que los principios "subjetivista" y "sensacionalista" se aplican al dato de la experiencia: la noción "esta sensación de grisez" no se refiere a ninguna otra entidad actual. Hume aplica pues al sujeto experimentador el principio de Descartes según el cual para existir no requiere ninguna otra entidad actual. El hecho de que Hume acabe criticando la noción cartesiana de espíritu, no altera el otro hecho de que sus argumentos anteriores presuponen esa noción.

Adviértase que Hume sólo puede analizar la sensación en función de un universal y de su realización en el espíritu prehensor. Por ejemplo, tomando los primeros ejemplos que de ese análisis da en su *Treatise*, encontramos "rojo", "púrpura", "naranja", "dulce", "amar-go". Por consiguiente, Hume describe las "impresiones de sensación" exactamente en los mismos términos en que la filosofía del organismo describe los sentires conceptuales. Son sentires particulares de universales, no sentires de otros existentes particulares que ejemplifiquen universales. Hume admite esta identificación, y no sabe hallar distinción alguna como no sea en "fuerza y vivacidad". Escribe: "La primera circunstancia que salta a mi vista, es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, exceptuando su grado de fuerza y vivacidad."

A diferencia de Hume, la filosofía del organismo conserva "esta piedra es gris" en el dato para la experiencia en cuestión. Es, en realidad, el "dato objetivo" de cierto sentir físico que pertenece a un tipo derivado en una fase posterior de concreción. Pero esta doctrina acepta plenamente el descubrimiento de Descartes de que el experimentador subjetivo es la situación metafísica primaria que se presenta en la metafísica para el análisis. Esta doctrina es el "principio subjetivista reformado", que antes hemos mencionado en este capítulo. Por consiguiente, la noción "esta piedra es gris" es una abstracción derivada, realmente necesaria como elemento de la descripción del sentir experiencial fundamental, pero engañosa como punto de partida metafísico. Esta abstracción derivada se denomina "objetificación".

La justificación de este procedimiento es, en primer lugar, el sentido común, y, en segundo lugar, el evitar las dificultades que acacharon a los principios subjetivista y sensacionalista de la filosofía moderna. El descubrimiento de Descartes por el lado del subjetivismo requiere una compensación por un principio "objetivista" relativo al dato de la experiencia. Además, con el advenimiento del

subjetivismo cartesiano, la categoría sustancia-cualidad perdió todo derecho a la primacía metafísica; y, ante ese destronamiento de la sustancia-cualidad, podemos rechazar la noción de sustancias individuales, cada una de ellas con su mundo peculiar de cualidades y sensaciones.

Sección II

En la filosofía del organismo se relega el conocimiento a la fase intermedia del proceso. El acto de conocimiento pertenece al género de formas subjetivas que se admiten o no para la función de absorber el contenido objetivo en la subjetividad de la satisfacción. Por consiguiente, su "importancia" no es un elemento necesario en la entidad actual concreta. En el caso de cualquiera de esas entidades, puede constituir meramente un ejemplo de lo que Locke denomina una "capacidad". Si examinamos la sociedad de ocasiones actuales sucesivas de la ruta histórica que forma la vida de un objeto persistente, alguna de las anteriores ocasiones actuales puede ser sin conocimiento, y alguna de las posteriores puede poseer conocimiento. En tal caso, el hombre no-conocedor se convirtió en conocedor. Esta conclusión no tiene nada de asombroso; nos ocurre a diario a la mayoría de nosotros cuando dormimos de noche y nos despertamos por la mañana. Toda entidad actual tiene capacidad para el conocimiento, y hay graduación en la intensidad de los diversos puntos del conocimiento; pero, en general, el conocimiento parece desdénable fuera de una peculiar complejidad en la constitución de alguna ocasión actual.

Nosotros —como objetos duraderos con orden personal— objetificamos las ocasiones de nuestro propio pasado de modo peculiarmente completo en nuestro presente inmediato. En semejantes ocasiones, conocidas desde nuestro punto de vista presente, hallamos una asombrosa variación en el alcance e intensidad de nuestro conocimiento realizado. Dormimos; estamos semidespiertos; nos percatamos de nuestras percepciones, pero estamos desprovistos de generalidades en el pensamiento; estamos vivamente absortos en una pequeña región de pensamiento abstracto mientras nos olvidamos del mundo que nos rodea; prestamos atención a nuestras emociones —a algún torrente de pasión— a ellas y sólo a ellas; y, por último, volvemos a caer en pasajero olvido, dormidos o atolondrados. Podemos recordar también factores experimentados en nuestro pasado inmediato y que entonces

nos pasaron inadvertidos. Examinando la accidentada historia de nuestra propia aptitud para el conocimiento, el sentido común nos permite creer que las operaciones del juicio, operaciones que requieren definición en función de la aprehensión consciente, son aquellas operaciones que son fundacionales en la existencia, ya sea como atributo esencial para una entidad actual, ya sea como culminación final mediante la cual se logra la unidad de experiencia.

El caso general¹ de la percepción consciente es la percepción negativa, a saber "percibir esta piedra como gris". El "gris" tiene acceso entonces a su pleno carácter de novedad conceptual, que muestra una alternativa. En el caso positivo "percibir esta piedra como gris", el gris tiene acceso a su carácter de posible novedad, pero en realidad por su conformidad que acentúa el gris dativo, ciegamente sentido. Consciencia es sentir la negación: en la percepción de "la piedra como gris", ese sentir está en ínfimo germen; en la percepción de "esta piedra como no gris", ese sentir está en su cabal desarrollo. La percepción negativa es pues triunfo de la consciencia. Por último llega a la cumbre de la imaginación libre, donde las novedades conceptuales escudriñan un universo en el cual no están ejemplificadas dativamente.

Consciencia es la forma subjetiva implicada en el sentir el contraste entre la "teoría" que *puede* ser errónea y el hecho que es "dado". La consciencia implica pues el elevar a importancia el contraste entre los objetos eternos designados con las palabras "cualquier" y "precisamente ése". Por consiguiente, la percepción consciente es la forma más primitiva del juicio. La filosofía orgánica sostiene que la consciencia sólo surge en una fase derivada posterior de integraciones complejas. Si una ocasión actual es tal que fases de esta índole sean desdeñables en su concrecencia, entonces no hay conocimiento en su experiencia, puesto que la consciencia es una forma subjetiva que pertenece a las fases posteriores y las prehensiones que irradia directamente son de tipo "impuro". La consciencia sólo ilumina los tipos de prehensión más primitivos en la medida en que estas prehensiones sigan siendo elementos de los productos de integración. En consecuencia, esos elementos de nuestra experiencia que destacan clara y distintamente en nuestra consciencia, no son sus hechos básicos; son las modificaciones derivadas que surgen en el proceso. Por ejemplo, la consciencia sólo vagamente ilumina las prehensiones en

¹ Cf. la explicación completa en Tercera parte.

el modo de la eficiencia causal, porque estas prehensiones son elementos primitivos de nuestra experiencia. Mas las prehensiones del modo de inmediatez presentacional están entre esas prehensiones de que gozamos con la más vívida consciencia. Estas prehensiones son derivados tardíos en la concrecencia de un objeto experimentador. Las consecuencias de haber olvidado esta ley de que los elementos derivados tardíos están iluminados por la consciencia más claramente que los elementos primitivos, fueron fatales para el debido análisis de una ocasión experimentadora. De hecho, la mayoría de las dificultades de la filosofía se derivan de ello. La experiencia fue explicada completamente al revés, comenzando por lo último. En particular, la experiencia emocional y volitiva se forjó para que concordara con las impresiones de sensación de Hume.

Resumiendo: 1º La consciencia es una forma subjetiva que surge en las fases de concrecencia más elevadas. 2º La concrecencia ilumina primariamente la fase más elevada en que surge, y sólo derivadamente ilumina las fases anteriores en cuanto siguen siendo componentes de la fase superior. 3º Se sigue que el orden del aparecer clara y distintamente en la consciencia no es el orden de prioridad metafísica.

Sección III

La forma primitiva de la experiencia física es emocional —emoción ciega—, recibida como sentida en alguna parte en otra ocasión y conformalmente apropiada como pasión subjetiva. En el lenguaje apropiado para las fases de experiencia superiores, elemento primitivo es la *simpatía*, es decir sentir el sentimiento en otro y sentir de conformidad con otro. Estamos tan acostumbrados a considerar la abstracción elevada, “la piedra como verde”, que nos cuesta sacar a la consciencia la noción de “verde” como carácter calificativo de una emoción. Sin embargo, los sentires estéticos, gracias a los cuales hay arte pictórico, no son más que productos de los contrastes latentes en una variedad de colores que califican la emoción, contrastes que resultan posibles por su mutua pertinencia sujeta a molde. Separar la experiencia emocional de la intuición presentacional es una elevada abstracción de pensamiento. Por consiguiente, la experiencia primitiva son sentires emocionales, sentidos en su pertinencia para un mundo más allá. El sentir es ciego y la pertinencia vaga. Además, el sentir y la referencia a un mundo exterior se convierten

en apetición, que es el sentir determinada pertinencia para con un mundo que está por ser. En la terminología de la física, esta experiencia primitiva es “sentir vectorial”, es decir, sentir desde un más allá que es determinado y apuntando a un más allá que debe ser determinado. Mas el sentir tiene sus raíces subjetivas en la inmediatez de la ocasión presente: es lo que la ocasión siente por sí misma, como derivada del pasado y como emergiendo hacia el futuro. En esta transmisión vectorial de sentir primitivo, la provisión primitiva de amplitud para el contraste está garantizada por latidos de emoción que en la división coordinada de ocasiones (cf. Cuarta parte) aparecen como longitudes de onda y vibraciones. En cualquier época cósmica particular, el orden de la naturaleza ha logrado la necesaria diferenciación para evitar incompatibilidades, conduciendo las características de sentidos de cada época a una asociación con un latido definido. Así, la transmisión de cada sentido se asocia con su propia longitud de onda. En física, esa transmisión puede concebirse como corpuscular u ondulatoria, según la especial importancia de los rasgos particulares de la instancia considerada. Las fases superiores de la experiencia aumentan la dimensión de amplitud, y van sacando gradualmente contrastes de tipos superiores. Se evita el choque de emociones incoordinadas de las categorías inferiores: disminuye el aspecto de inhibición y de satisfacción transitoria. La experiencia se realiza a sí misma como elemento de lo perenne (cf. Quinta parte, cap. II y como personificando en sí el elemento perenne del universo. Esta ganancia no implica necesariamente consciencia. También entrafia acentuación acrecentada. La ocasión pasó a ser menos detalle y más totalidad, por lo que concierne a su experiencia subjetiva. El sentir esa amplitud, con su realce de la permanencia, toma la forma de ciego deleite, que puede llegar a ser destructor de sí mismo por exceso de acentuación subjetiva. Las inhibiciones del incentivo por falta de adecuada amplitud para combinar los contrarios inherentes al ambiente, conducen a la destrucción del tipo de orden en cuestión. Todo aumento de sensibilidad requiere una evolución hacia la adaptación. Recuérdese, sin embargo, que la emoción en la experiencia humana, o aun en la experiencia animal, no es emoción escueta. Es emoción interpretada, integrada y transformada en categorías superiores de sentir. Mas aun así, los elementos apetitivos emocionales de nuestra experiencia consciente, son aquellos que más se parecen a los elementos básicos de toda experiencia física.

Sección IV

La distinción entre las diversas etapas de concrecencia consiste en los diversos modos de ingreso de los objetos eternos implicados. La decisión inmanente mediante la cual existe una sucesión de etapas en una entidad actual, es siempre la determinante de un proceso de integración mediante el cual se llega a la compleción —al menos a la compleción formal que es de una entidad actual singular. Esta determinación se origina con prehensiones conceptuales que llegan a integrarse con las prehensiones físicas que modifican tanto los datos como la forma subjetiva.

La limitación mediante la cual hay una relegación perspectiva de los objetos eternos a segundo plano, es la característica de la decisión. La decisión trascendente incluye la decisión de Dios. Él es la entidad actual en virtud de la cual la multiplicidad entera de los objetos eternos adquiere su pertinencia graduada para cada etapa de concrecencia. Fuera de Dios no podría haber novedad pertinente. Sea lo que fuere lo que en las entidades actuales surge de la decisión de Dios, surge primero conceptualmente, y se trasmuda en el mundo físico (cf. Tercera parte). En la "decisión trascendente" hay transición del pasado a la inmediatez del presente; y en la "decisión inmanente" hay el proceso de adquisición de forma subjetiva y la integración de sentires. En este proceso, la creatividad, universal en toda la actualidad, recibe su carácter del dato proveniente del pasado; y sale al encuentro de este dato muerto —universalizado en un carácter de creatividad— por la vivificante novedad de la forma subjetiva elegida de la multiplicidad de la potencialidad pura. En el proceso, lo antiguo se junta con lo nuevo, y esa unión constituye la satisfacción de un individuo particular inmediato.

Los objetos eternos en cualquiera de sus modos de ingreso subjetivo, funcionan entonces a manera de novedad subjetiva que se une con el dato objetivo proveniente del pasado. Esta palabra "sentir" es un mero término técnico; pero se ha elegido para sugerir ese funcionamiento mediante el cual la actualidad concrecencia se apropia del dato para hacérselo suyo. Hay tres frases sucesivas de sentires, a saber, una de sentires de conformación, una de sentires "conceptuales" y otra de sentires "comparativos", incluyendo en la última especie los sentires "proposicionales". En los sentires de confor-

mación, el *cómo* del sentir reproduce lo sentido. Como base de la transición vectora mediante la cual el pasado se sintetiza con el presente, se necesita alguna conformación. Por lo tanto, el objeto eterno único en su función de doble modo, como determinante del dato y como determinante de la forma subjetiva, es relacional. En este sentido, la solidaridad del universo se basa en el funcionamiento relacional de los objetos eternos. Las dos fases anteriores pueden ponerse juntas como fase "suplementaria".

Un objeto eterno, cuando tiene ingreso mediante su función de objetificar el mundo actual, de suerte que presente el dato para la prehensión, funciona "dativamente". De ahí, para resumir, que haya cuatro modos de funcionamiento mediante los cuales un objeto eterno tiene acceso a la constitución de una entidad actual: 1º como ingreso dativo, 2º en sentir físico de conformación, 3º en sentir conceptual, y 4º en sentir comparativo.

Mas la adición de diversos objetos eternos no es la esencia de la "suplementación": la esencia consiste en el ajuste de la importancia subjetiva en el funcionamiento de origen subjetivo. La graduada intensidad emocional del sujeto se está constituyendo a sí misma por referencia a los datos físicos, dativamente allí y conformalmente sentidos. Todas las referencias a la "atención" suelen referirse a esa suplementación en que es mínima la adición de diversos objetos eternos; en cambio, las referencias a la "emoción" suelen referirse a esa suplementación complicada con profusa adición de diversos objetos eternos. El sentir suplementario es emocional y volitivo, porque es lo que se siente por la mera razón de la apropiación subjetiva de los datos objetivos. Mas lo esencial del sentir suplementario es que no recusa su fase inicial de sentir conformal por ninguna referencia a la incompatibilidad. Las etapas del ingreso subjetivo de los objetos eternos entrañan compatibilidad esencial. El proceso ostenta una inevitable continuidad de funcionamiento. Cada fase lleva en sí la promesa de su sucesora, y cada fase sucesora lleva en sí la antecedente de la cual surgió. Por ejemplo, la complejidad del dato lleva en sí la transición de dos sentires de conformación a los sentires suplementarios en que los contrastes, latentes en el dato, logran una unidad real entre los componentes. De esta suerte, los componentes del dato, que son diversos en cuanto dativos, llegan a unirse en el contraste específico realizado. Como elementos del dato, los componentes son individualmente dados, con la potencialidad para un contraste, que en la

etapa suplementaria se incluye o excluye. La etapa de conformación se limita a transformar el contenido objetivo en sentires subjetivos. Mas la etapa suplementaria añade, o excluye, la realización de los contrastes mediante los cuales el dato originario pasa a su unidad emocional.

Esta explicación nos permite concebir la etapa de consciencia como prolongación de la etapa de suplección. La concrecencia es una individualización de todo el universo. Todo objeto eterno, tanto si es pertinente para el dato como si no lo es, sigue sufriendo sus contrastes con el dato. El proceso mediante el cual estos contrastes se admiten o rechazan, abarca la etapa del sentir conceptual; y evidentemente la consciencia es sólo una manifestación ulterior de esta etapa de sentir suplementario. Los sentires conceptuales no entrañan necesariamente consciencia. Este punto se especificará en detalle en la Tercera parte.

Asimismo, en esta explicación, el "contraste" apareció como caso general; en cambio, la "identificación" es una subespecie que surge cuando el mismo objeto eterno se contrasta en sus dos modos de funcionamiento.

Así, las dos etapas posteriores del sentir están constituidas por la realización de modos específicos de diversidad e identidad, y la realización entraña también un ajuste de las intensidades de pertinencia. Mera diversidad y mera identidad son términos genéricos. Dos componentes en la constitución de una entidad actual son específicamente diversos y específicamente idénticos a causa del contraste potencial definido que entraña la diversidad de los objetos eternos implicados, y a causa de la definida autoidentidad de cada objeto eterno. La identidad específica que surge de la síntesis de los diversos modos de funcionamiento de un objeto eterno, es la "esencia individual" de ese objeto eterno. Mas la concrecencia llega a la meta requerida por la categoría de unidad objetiva: que en todo sujeto una entidad sólo puede ser sentida una vez. Nada puede duplicarse. Las muchas potencialidades para una entidad tienen que sintetizarse en un solo hecho. De ahí surgen las incompatibilidades que llevan a la eliminación.

Propiamente hablando, se comparan modos de funcionamiento con lo cual se evocan contrastes específicos e identificaciones específicas. Las dos últimas etapas del sentir son las dos etapas de la comparación; estas etapas implican comparaciones, y comparaciones de

comparaciones; y la admisión o exclusión, de una indefinida complejidad de potencialidades para la comparación, en grados ascendentes.

El último logro es la "satisfacción". Esta es la caracterización final de la unidad de sentir de la entidad actual única: el "superjeto" que de ordinario se denomina el "sujeto". En un sentido, esta satisfacción es bidimensional. Tiene una dimensión de estrechez y otra de amplitud. La dimensión de estrechez se refiere a las intensidades de las emociones individuales que provienen de los componentes individuales del dato. En esta dimensión, los niveles superiores de coordinación, carecen de pertinencia. La dimensión de amplitud proviene de los niveles superiores de coordinación, por los cuales las intensidades de la dimensión de estrechez se subordinan a una coordinación que depende de los niveles superiores de coordinación. El gustar la complejidad del universo puede entrar en la satisfacción sólo mediante la dimensión de amplitud. Las profundidades emocionales en los niveles bajos tienen sus límites: la función de amplitud ha de ahondar el océano del sentir y suprimir las disminuciones de profundidad producidas por la interferencia de diversas emociones incoordinadas en un nivel superior. En lugar de la jerarquía hegeliana de categorías de pensamiento, la filosofía del organismo encuentra una jerarquía de categorías de sentir.

Sección V

El principio subjetivista reformado que adopta la filosofía del organismo no es sino otra manera de exponer el principio de relatividad (la cuarta categoría de explicación). Este principio expone que es propio de la naturaleza de un "ser" que sea un potencial para cada "devenir". Así, todas las cosas deben concebirse como calificaciones de ocasiones actuales. Según la novena categoría de explicación, cómo una entidad actual deviene, constituye lo que esa entidad actual sea. Este principio afirma que el *ser* de una *res vera* está constituido por su "devenir". La manera en que una entidad actual esté calificada por otras entidades actuales, es la "experiencia" del mundo actual de que goza esa entidad actual, como sujeto. El principio subjetivista es que todo el universo consta de elementos revelados en el análisis de las experiencias de los sujetos. Proceso es el devenir de

la experiencia. Síguese que la filosofía del organismo acepta enteramente la propensión subjetivista de la filosofía moderna. Acepta también la doctrina de Hume de que en el esquema filosófico no debe recibirse nada que pueda descubrirse como elemento de la experiencia subjetiva. Este es el principio ontológico. Por consiguiente, a base de estos principios, es enteramente justificable la exigencia de Hume de que la causación sea susceptible de describirse como elemento de la experiencia. Lo esencial de las críticas del procedimiento de Hume es que tengamos intuición directa de la herencia y memoria: así, el único problema es describir el carácter general de la experiencia de suerte que puedan incluirse estas intuiciones. Aquí es donde falla Hume. Asimismo, aquellos empiristas modernos que reemplazan "causación" por "ley", fracasan aun peor que Hume. Puesto que "ley" no satisface mejor que "causación" las pruebas de Hume. No hay "impresión" de ley, o de legalidad. Aun aceptando la memoria, según los principios de Hume lo sucedido en la experiencia sucedió en la experiencia, y eso es todo lo que puede decirse. Todo lo demás es jactancia, combinada con la inserción fraudulenta de "probabilidad" en una conclusión que exige "ignorancia supina".

Las dificultades de todas las escuelas de filosofía moderna estriban en que, habiendo aceptado el principio subjetivista, siguen usando categorías filosóficas derivadas de otro punto de vista. Esas categorías no son erróneas, pero versan sobre abstracciones no idóneas para el uso metafísico. Por esta razón es por lo que las nociones de "continuo extenso" y de "inmediatez presentacional" requieren tan cuidadoso examen desde todo punto de vista. Las nociones de "hoja verde" y "pelota redonda" están en la base de la metafísica tradicional. Dieron lugar a dos concepciones erróneas: *una* es el concepto de actualidad vacua, desprovista de experiencia subjetiva; y la *otra* es el concepto de cualidad inherente a la sustancia. En su carácter propio de elevadas abstracciones, ambas nociones son de suma utilidad pragmática. En efecto, el lenguaje se ha formado principalmente para expresar esos conceptos. Por esta razón es por lo que el lenguaje, en sus usos ordinarios, apenas penetra en lo epidérmico de los principios de la metafísica. Por último, hay que repetir el principio subjetivista reformado: fuera de las experiencias de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada.

Ahora resulta evidente que no es accidental la analogía final con las filosofías de la escuela hegeliana a que se aludió en el Prefacio.

El universo es a la vez la multiplicidad de *res verae* y la solidaridad de *res verae*. La solidaridad es ella misma la eficiencia de la *res vera* macroscópica, que encarna el principio de permanencia ilimitada que adquiere novedad mediante el fluir. La multiplicidad se compone de *res verae* microscópicas, cada una de las cuales encarna el principio del flujo limitado que adquiere permanencia "perenne". Por una parte, lo uno pasa a ser plural, y, por otra, lo plural pasa a ser uno. Mas *lo que* deviene es siempre una *res vera*, y la concrescencia de una *res vera* es el desarrollo de una aspiración subjetiva. Este desarrollo no es sino el desarrollo hegeliano de una idea. La elaboración de este aspecto de la filosofía del organismo, con el propósito de obtener una interpretación de la experiencia religiosa de la humanidad, se acomete en la Quinta parte de estas conferencias.

La historia cosmológica, en cada parte y en cada capítulo, relata la interacción entre la visión estática y la historia dinámica. Mas toda la narración está comprendida dentro de la explicación de la concrescencia subjetiva de las *res verae*.

CAPÍTULO VIII

REFERENCIA SIMBÓLICA

Sección I

El modo puro de inmediatez presentacional no da información acerca del pasado o del futuro. Se limita a presentar una porción ilustrada de la duración presentada. De esta suerte define una sección transversal del universo: mas en sí no define de qué lado está el pasado ni de qué lado el futuro. Para resolver esas cuestiones vamos ahora a considerar la interacción entre los dos modos puros. Este modo mixto de percepción se denomina aquí "referencia simbólica". El no haber dado la debida acentuación a la referencia simbólica es una de las razones de las dificultades metafísicas; convirtió en misterio la noción de "significar".

El primer principio para explicar la referencia simbólica, es que semejante referencia requiere un "fundamento común". Por esta necesidad de un "fundamento común" se entiende que debe haber componentes de la experiencia que se reconozcan directamente como idénticos en cada uno de los modos perceptivos puros. En la transición a una fase superior de experiencia, hay una concrecencia en que las prehensiones de los dos modos son llevadas a una unidad de sentir: esta unidad concrecencia proviene de la congruencia de sus formas subjetivas en virtud de la relación de identidad entre las dos prehensiones, a causa de algunos componentes que tienen en común. La referencia simbólica pertenece, pues, a una de las fases posteriores de experiencia originativas. Estas fases posteriores se distinguen por su nuevo elemento de libertad originativa. Por consiguiente, mientras

los dos modos perceptivos puros son incapaces de error, la referencia simbólica introduce esta posibilidad. Cuando está en cuestión la experiencia humana, "percepción" significa casi siempre "percepción del modo mixto de referencia simbólica". Así, en general, la percepción humana está sujeta a error, porque es interpretativa con respecto a esos componentes más claramente conscientes. En efecto, el error es la marca de los organismos superiores, y es el maestro al cual debemos una evolución siempre alta. Por ejemplo, el uso evolucionario de la inteligencia es lo que capacita al individuo para aprovecharse del error sin ser aplastado por él. Pero ahora no estudiamos el funcionamiento conceptual o intelectual.

Un elemento principal del fondo común, compartido por los dos modos, es el *locus* presentado. Este *locus* figura subordinadamente en el modo perceptivo de eficacia causal, y ejemplifica vagamente su participación en el esquema general de interconexión extensa, implicado en la potencialidad real. No se revela por ese modo perceptivo de ninguna otra manera; por lo menos no se revela directamente. Cualquier revelación ulterior debe ser indirecta, pues acaecimientos contemporáneos son justamente aquellos que no causan la ocasión actual percipiente ni son causados por ella. Ahora bien, aunque los varios pasados causales (es decir, "mundos actuales") de las ocasiones actuales contemporáneas, no sean totalmente idénticos al pasado causal de la ocasión actual percipiente, estos pasados causales son prácticamente idénticos por lo que se refiere a pertinencia importante. Así, en el modo de eficacia causal, hay una percepción directa de aquellas ocasiones actuales antecedentes que son causalmente eficaces tanto para el percipiente como para los acaecimientos pertinentes del *locus* presentado. Por lo tanto, el percipiente, con la limitación de su propia perspectiva, prehende las influencias causales a las cuales está sujeto el *locus* presentado en sus regiones importantes. Esto equivale a una percepción indirecta de ese *locus*, a una percepción cuyos componentes directos pertenecen al modo puro de eficacia causal. Si nos volvemos ahora al modo perceptivo de la inmediatez presentacional, las regiones percibidas por el conocimiento directo y el indirecto respectivamente, se invierten en comparación con el otro modo. El *locus* presentado es directamente ilustrado por los sentidos; en cambio, el pasado causal, el futuro causal y los demás acaecimientos contemporáneos, son percibidos sólo indirectamente por medio de sus relaciones extensas con el *locus* presentado. Recuérdese que el *locus* pre-

sentado tiene su cuarta dimensión de espesor temporal "especializado" como presente especioso del percipiente. De esta suerte, el *locus* presentado, con el cuerpo animal del percipiente como región desde la cual se enfocan las perspectivas, es el origen regional con referencia al cual se hace determinado en este modo perceptivo el esquema completo de las regiones extensas. Los papeles respectivos de los dos modos perceptivos de la experiencia, están claramente ejemplificados por el hecho de que todas las observaciones científicas tales como mediciones, determinaciones de la posición espacial relativa, determinaciones de los datos sensoriales tales como colores, sonidos, sabores, olores, sensaciones de temperatura, de tacto etc., se hacen en el modo perceptivo de la inmediatez presentacional; y de que se ponga gran cuidado en mantener puro este modo, es decir, desprovisto de referencia simbólica a la eficacia causal. De esta manera se garantiza la exactitud, en el sentido de que la observación directa está exenta de toda interpretación. Por otra parte, toda la teoría científica se expone en términos que se refieren exclusivamente al esquema de la relativity, que, en la medida en que pueda observarse, implica los perceptos en el modo puro de eficacia causal. De esta suerte se pone de manifiesto en seguida que lo que queremos conocer, desde el punto de vista de la curiosidad o de la tecnología, reside principalmente en aquellos aspectos del mundo revelados en la eficacia causal; pero aquello que podemos registrar distintamente habría de hallarse sobre todo entre los perceptos en el modo de inmediatez presentacional.

El *locus* presentado es un fondo común para la referencia simbólica, porque es percibido directa y distintamente en la inmediatez presentacional, e indistinta e indirectamente en la eficacia causal. En el último modo, la indistinción es tal que las relaciones geométricas detalladas son en su mayor parte de inevitable vaguedad. En este modo perceptivo, las regiones particulares no son generalmente fáciles de distinguir. En este aspecto, la eficacia causal está en contraste con la inmediatez presentacional y su ilustración directa de ciertas regiones distintas.

Mas esta indistinción geométrica de la eficacia causal admite excepciones. En primer lugar, la separación del esquema extenso potencial en pasado y futuro va aparejada al modo de la eficacia causal. no al de la inmediatez presentacional. Las mediciones matemáticas, derivables del último, son indiferentes a esa distinción; en cambio, la teoría física, expresada en función del primero, se interesa total-

mente por él. En segundo lugar, el cuerpo animal del percipiente es una región para la cual la eficacia causal adquiere alguna exactitud en su distinción de regiones —no toda la distinción del otro modo, pero sí la suficiente para permitir identificaciones de importancia. Por ejemplo, vemos *con* nuestros ojos, saboreamos *con* nuestro paladar, tocamos *con* nuestras manos, etcétera; en este caso, la eficacia causal define regiones identificadas consigo mismas como percibidas con mayor distinción por el otro modo. Tomemos un ejemplo: el ligero esfuerzo del ojo en el acto de la visión es un caso de definición regional por inmediatez presentacional. Mas en sí no puede correlacionarse más con la visión proyectada que un dolor de estómago contemporáneo, o una pulsación en el pie. La evidente correlación del esfuerzo del ojo con la visión proviene de la percepción en el otro modo, del *ojo* como eficaz en la visión. Esta correlación tiene lugar en virtud de la identidad de las dos regiones: la de esfuerzo ocular y la de eficacia ocular. Pero el esfuerzo ocular es tan inmensamente superior en su poder de definición regional que, como de costumbre, dependemos de él para hacer explícitas las correlaciones geométricas con otras partes del cuerpo. De esta manera, el cuerpo animal es el gran fondo central subyacente a toda referencia simbólica. Con respecto a las percepciones corporales, los dos modos logran el máximo de referencia simbólica y ponen en común sus sentires referentes a idénticas regiones. Toda afirmación sobre las relaciones geométricas de los cuerpos físicos del mundo, es pereferible en última instancia a ciertos cuerpos humanos definidos como orígenes de la referencia. Un viajero que perdió su camino, no debería preguntar "¿dónde estoy?", cuando lo que realmente quiere saber es: ¿dónde están los demás lugares? Su propio cuerpo, lo tiene; lo que perdió son los demás lugares.

Sección II

El segundo "fundamento" para la referencia simbólica es la conexión entre los dos modos efectuado por la identidad de un objeto eterno que sea ingrediente de ambos. Recuérdese que el primer "fundamento" era la identidad de regiones extensas a lo largo de semejantes fases de percepción directa y síntesis, cuando había una diversidad de objetos eternos, por ejemplo: región ocular, sentidos vi-

suales, esfuerzo del ojo. Mas ahora pasamos a una diversidad de regiones combinada con una identidad del objeto eterno, por ejemplo: sentidos visuales dados por la eficacia de la región del ojo, y la región de la piedra percibida en el modo de inmediatez presentacional bajo la ilustración del mismo sentido visual. En esta conexión, el carácter de "escamoteo" del empirismo moderno se hace patente poniendo en yuxtaposición dos pasajes harto separados¹ del *Treatise* de Hume: "Las impresiones pueden dividirse en dos clases; las de *sensación* y las de *reflexión*. La primera clase surge originalmente en el alma, de causas desconocidas". Y "Si es percibido por los ojos, tiene que ser un color...".

El primer pasaje es un escamoteo de Hume cuando piensa en sus principios filosóficos. Entonces refiere a "causas desconocidas" las sensaciones visuales "en el alma". Mas en el segundo pasaje, el ardor de la argumentación va poniendo de manifiesto su convicción real —la convicción real de todo el mundo— de que las sensaciones visuales surgen "en los ojos". Las causas no son ni pizca "desconocidas", y entre ellas es usual encontrar la eficacia de los ojos. Si Hume se hubiera detenido a investigar las causas alternativas de la aparición de sensaciones visuales —por ejemplo, la vista, o el consumo excesivo de alcohol—, habría podido dudar antes de confesar su ignorancia. Si las causas fueran realmente desconocidas, sería absurdo inquietarse por la vista y el alcoholismo. La razón de la existencia de oculistas y prohibicionistas es que varias causas son conocidas.

Ahora podemos completar nuestra explicación de la inmediatez presentacional. En este modo perceptivo, los sentidos son "dados" para el percipiente, pero esta donación no debe atribuirse al objeto espacial así presentado, a la piedra, por ejemplo. Ahora bien, es doctrina primaria que lo "dado" lo es a causa de objetificaciones de entidades actuales a partir del pasado fijado. Por consiguiente, buscamos las ocasiones actuales a cuyas objetificaciones pueda atribuirse esta donación. En este procedimiento no hacemos más que coincidir con el *esprit* del principio 52º de Descartes (parte I): "Por esta razón, cuando percibimos algún atributo, concluimos en consecuencia que está necesariamente presente alguna cosa o sustancia a la cual puede atribuirse." El sentido común, la teoría física y la fisiológica, se combinan para señalar una ruta histórica de

¹ Cf. Libro I, parte I, seccs. II y VI (lo subrayado lo está por mí).

herencia, desde la ocasión actual a la ocasión actual que le sucede, primero físicamente en el ambiente externo, luego fisiológicamente —mediante los ojos en el caso de datos visuales— hasta los nervios y el cerebro. La donación —tomando como ejemplo la vista— no se limita a sentidos definidos, como matices de color: incluye también relaciones geométricas con el ambiente general. En esta cadena de herencias, el ojo es elegido para exaltar a prominencia perceptiva, porque de él arranca otra ruta histórica de herencia fisiológica por la cual una ocasión posterior (casi idéntica a la anterior) se ilustra por el sentido "esfuerzo del ojo" en el modo de inmediatez presentacional; mas este esfuerzo del ojo es otro relato conexo. En el dato visual del percipiente hay, primero, estos componentes de sentidos de color combinados con relaciones geométricas con el mundo exterior del pasado fijado; en segundo lugar, en el dato hay también las relaciones geométricas que forman la compleción de este esquema potencial hasta constituir el mundo contemporáneo, y hacia el futuro. La fase responsiva absorbe estos datos como material para una unidad de sentir subjetiva; la etapa suplemental realza la pertinencia de los sentidos de color, y suplementa las relaciones geométricas del pasado eligiendo la región contemporánea de la piedra para que sea el representante contemporáneo de las rutas históricas eficaces. Surge entonces allí, en el modo de inmediatez presentacional, la percepción de la región ilustrada por el sentido denominado "gris". El término "piedra" se aplica primariamente a cierta ruta histórica del pasado, que es un elemento eficaz en esta serie de circunstancias. Sólo se aplica propiamente a la región contemporánea ilustrada por "gris" suponiendo que esta región contemporánea sea la prolongación de esa ruta histórica hacia el *locus* presentado. Esta suposición puede ser verdadera o no. Además, la ilustración de la región contemporánea de "gris" puede deberse a otras rutas históricas eficaces totalmente diferentes —por ejemplo, a los efectos de luz dispuestos en el teatro— y en tal caso, el término "piedra" puede sugerir un error más violento aun que en el ejemplo anterior. Lo directamente percibido, con certidumbre y sin sombra de duda, es una región gris del *locus* presentado. Toda interpretación ulterior, instintiva o por juicio intelectual, debe atribuirse a la referencia simbólica.

Esta explicación hace patente que el modo perceptivo de inmediatez presentacional surge en las fases posteriores originativas, integrativas del proceso de concreción. Las huellas del modo per-

ceptivo de eficacia causal deben seguirse hasta la constitución del dato en virtud del cual hay una entidad percipiente concreta. Por consiguiente, tenemos que asignar el modo de eficacia causal a la constitución fundamental de una ocasión, de suerte que en germen este modo pertenezca aun a organismos de grado ínfimo; en cambio, el modo de inmediatez presentacional requiere la actividad, más evolucionada, de las últimas etapas del proceso, de suerte que sólo pertenece a organismos de grado relativamente elevado. Hasta donde podamos juzgar, esos organismos de grado elevado son relativamente pocos en comparación con el número total de organismos de nuestro ambiente inmediato. La inmediatez presentacional brota del dato complejo implantado por eficacia causal. Pero por la potencia originativa de la fase suplemental, lo que era vago, nual definido, y apenas pertinente en la eficacia causal, pasa a ser distinto, bien definido y de pertinencia importante en la inmediatez presentacional. En la fase responsiva, el color gris y las relaciones geométricas entre las rutas eficaces, corporales, y las ocasiones contemporáneas, eran la sensación subjetiva asociada a relaciones geométricas poco pertinentes: representaban las cualidades sensoriales vívidas en cuyo goce el sujeto percipiente distinguía únicamente vagas relaciones indirectas con el mundo externo. La fase suplemental eleva la duración presentada a distinción vívida, de suerte que la vaga eficacia del mundo externo indistinto del pasado inmediato se vuelca sobre las regiones representativas del presente contemporáneo. En el lenguaje usual, las sensaciones resultan proyectadas. Esta terminología no es afortunada, puesto que nunca hubo sensaciones fuera de estas relaciones geométricas. La inmediatez presentacional es el fortalecimiento de importancia de las relaciones que estaban ya en el dato, vagamente y con leve pertinencia. El hecho de que la "inmediatez presentacional" se ocupe del mismo dato que la "eficacia causal", da la razón última de que haya un "fundamento" común para la "referencia simbólica". Los dos modos expresan el mismo dato con diferentes proporciones de pertinencia. Los dos procesos genéticos que implican inmediatez presentacional tienen que ser cuidadosamente distinguidos. Primero hay el proceso genético complejo en que se origina la inmediatez presentacional. Este proceso se extiende hacia abajo aun a ocasiones que pertenecen a las rutas históricas de ciertos tipos de objetos persistentes inorgánicos, o sea aquellos objetos persistentes cuyos agregados forman el objeto de la ciencia de la dinámica de Newton. En segundo lugar, prehensiones en el modo

de inmediatez presentacional están implicadas como componentes en integración con otras prehensiones que usualmente más no siempre están en otros modos. Estas integraciones implican a menudo varios tipos de "referencia simbólica". Esta referencia simbólica es el elemento de interpretación en la experiencia humana. El lenguaje se refiere casi exclusivamente a la inmediatez presentacional tal como la interpreta la referencia simbólica. Por ejemplo, decimos que "vemos la *pedra*", frase en que *pedra* es una interpretación de *imagen de la pedra*; también decimos que "vemos la *imagen de la pedra* con nuestros ojos"; esto es una interpretación proveniente de la integración compleja de 1º la eficacia causal del ojo antecedente en la visión, 2º la inmediatez presentacional de la imagen de la pedra, y 3º la inmediatez presentacional del esfuerzo del ojo. Cuando decimos que "vemos la pedra con nuestros ojos", se combinan las interpretaciones de estos dos ejemplos.

Sección III

La discusión del problema planteado por la conexión entre causación y percepción fue conducida por las diversas escuelas de pensamiento derivadas de Hume y Kant con la aprehensión errónea proveniente de invertir la verdadera constitución de la experiencia. La inversión era explícita en las obras de Hume y Kant: para ambos, la inmediatez presentacional era el hecho primario de la percepción, y cualquier prehensión de causación había de sacarse, de una u otra manera, de este hecho primario. Esa opinión de la relación entre causación y percepción, como puntos de la experiencia, no era original de esos grandes filósofos. Puede hallársela presupuesta en Locke y Descartes, quienes la derivaron de sus predecesores medievales. Mas el movimiento crítico moderno en filosofía surgió cuando Hume y Kant subrayaron la importancia fundamental, ineluctable, que esta doctrina posee para toda filosofía que admita su verdad. La filosofía del organismo no admite esa verdad, y en consecuencia rechaza la pedra de toque que es el arma neolítica de la filosofía "crítica". Recuérdese que la claridad en la consciencia no es prueba de primitividad en el proceso genético: la doctrina opuesta se aproxima más a la verdad.

A causa de su larga dominación, fue usual suponer como hecho evidente la primacía de la inmediatez presentacional. Abrimos nues-

tros ojos y los demás órganos de los sentidos; examinamos entonces el mundo contemporáneo adornado con vistas, sonidos y sabores; y luego, con la sola ayuda de esta información sobre el mundo contemporáneo así decorado, sacamos las conclusiones que podemos sobre el mundo actual. Ningún filósofo sostiene realmente que esta sea la única fuente de información: Hume y sus sucesores apelan vagamente a la "memoria" y a la "práctica", para suplementar su información indirecta, y Kant escribió otras "Críticas" para suplementar su *Crítica de la razón pura*. Pero el procedimiento general de la "crítica" filosófica moderna consiste en confinar estrictamente a los adversarios a la puerta delantera de la inmediatez presentacional como única fuente de información, mientras para la filosofía propia se reserva una puerta de escape trasera velada por los usos corrientes del lenguaje.

Si esa doctrina "de Hume" fuese verdadera, resultarían obligadas ciertas conclusiones en punto a la "conducta" — conclusiones que, del modo más extraño, no se verifican. Es casi indecoroso llamar la atención de los filósofos hacia las transacciones secundarias de la vida ordinaria, alejándolos de las fuentes clásicas del conocimiento filosófico; pero, al fin y al cabo, fueron los empiristas quienes iniciaron esa apelación al César.

Según Hume, la parte de nuestra conducta que presupone causalidad, se debe a la repetición de experiencias presentacionales asociadas. En consecuencia, la vívida presentación de los perceptos antecedentes tendría que generar vívidamente la conducta, en acción o pensamiento, hacia el consecuente asociado. La percepción clara, distinta, abrumadora, de la una es la razón abrumadora para la transición subjetiva hacia el otro. En efecto, la conducta, que puede interpretarse como implicando causación, es según esta teoría la respuesta subjetiva a la inmediatez presentacional. Según Hume, esta respuesta subjetiva es el comienzo y el fin de todo cuanto cabe decir sobre la causación. En la teoría de Hume, la respuesta lo es a la inmediatez presentacional y a nada más. Además, la situación revelada en la respuesta, no es más que presentación inmediata, o el recuerdo de ésta. Apliquemos esa explicación a la acción refleja: En la oscuridad se enciende de repente la luz eléctrica y los ojos del hombre parpadean. Hay una simple explicación fisiológica de este incidente trivial.

Mas la explicación fisiológica está totalmente expresada en términos de eficacia causal: es el registro conjetural del paso de un

espasmo de excitación a lo largo de los nervios hasta algún centro nodal, y del espasmo de contracción que vuelve hasta los párpados. La terminología técnica correcta no alteraría el hecho de que la explicación no implica apelación alguna a la inmediatez presentacional, ya sea para las ocasiones actuales residentes en los nervios, ya sea para el hombre. A lo sumo hay una suposición tácita respecto a lo que un fisiólogo, que en realidad no estaba allí, habría visto si hubiese estado allí, y si hubiese podido viviseccionar al hombre sin afectar esos acaecimientos, y si hubiese podido observar con un microscopio, que en realidad tampoco lo había. Por consiguiente, desde el punto de vista de la filosofía de Hume, la explicación fisiológica seguirá siendo siempre un tejido de cosas que carecen de pertinencia. Presupone un aspecto del universo, sobre el cual tenemos que permanecer en total ignorancia, según la teoría de Hume.

Dejemos ahora a un lado la fisiología y volvamos a la experiencia personal del hombre que parpadea. La secuencia de perceptos en el modo de inmediatez presentacional es la siguiente: destello de luz, sensación de cerrarse los ojos, instante de oscuridad. Los tres son prácticamente simultáneos; sin embargo, el destello mantiene su prioridad sobre los otros dos, y los dos perceptos posteriores no pueden distinguirse en materia de prioridad. Según la filosofía del organismo, el hombre experimenta también otro percepto en el modo de eficacia causal. Siente que las experiencias del ojo en el caso del destello, son causantes del parpadeo. El hombre en cuestión no dudaría de ello. En realidad, es el sentir la causalidad lo que permite al hombre distinguir la prioridad del destello; y la inversión del argumento, según la cual la secuencia temporal "destello a parpadeo" se convierte en premisa para la creencia en la "causalidad", tiene su origen en la pura teoría. El hombre explicará su experiencia diciendo: "El destello me hizo parpadear"; y si se pone en duda su afirmación, contestará: "Lo sé porque lo sentí".

La filosofía del organismo acepta la afirmación del hombre de que el destello lo hizo parpadear. Mas Hume interviene con otra explicación. Señala en primer lugar que en el modo de inmediatez presentacional no hay percepto del destello que haga parpadear al hombre. En este modo hay únicamente los dos perceptos — el destello y el parpadeo —, combinando los dos últimos de aquellos tres perceptos bajo el término único de "parpadeo". Hume se niega a admitir la protesta del hombre de que la compulsión a parpadear es justamente lo que sintió. Esa negativa se funda en el dogma de que todos los perceptos

están en el modo de inmediatez presentacional —dogma que no se deja derrocar por la mera apelación a la experiencia directa. Además, Hume tiene otra interpretación de la experiencia del hombre: lo que el hombre realmente sintió fué su *hábito* de parpadear después de un destello. Según Hume, la palabra “asociación” lo explica todo. Mas ¿cómo puede sentirse un “hábito” si no puede sentirse una “causa”? ¿Acaso hay una inmediatez presentacional en el sentir un “hábito”? Con un escamoteo, Hume confunde un “hábito de sentir parpadeos después de un destello” con un “sentir el hábito de parpadear después de un destello”.

Tenemos aquí un ejemplo perfecto de cómo suele aplicarse la prueba de inmediatez presentacional para lograr el rechazo crítico de algunas doctrinas, mientras se permite que otras doctrinas huyan por una puerta trasera para eludir la prueba. La noción de causación surgió porque la humanidad vive en medio de experiencias en el modo de eficacia causal.

Sección IV

Continuemos con la apelación a la experiencia ordinaria, y examinemos otra situación que la filosofía de Hume no puede explicar porque está mal pertrechada para ello. “El sentir causal” surge, según esa doctrina, de la larga asociación de bien señaladas presentaciones de sentidos, uno precedente a otro. Parecería, por consiguiente, que las inhibiciones de sentidos dados en inmediatez presentacional, deberían ir acompañadas de una correspondiente ausencia de “sentir causal”, puesto que la explicación de cómo hay “sentir causal” presupone los bien señalados sentidos familiares, en inmediatez presentacional. Desgraciadamente, ocurre lo contrario. Una inhibición de sentidos familiares suele hacernos víctimas de vagos terrores respecto de un mundo circundante de operaciones causales. En la oscuridad hay vagas presencias, temidas con zozobra; en el silencio, la irresistible eficacia causal de la naturaleza se nos impone; en el vago y sordo zumbido de insectos de una arboleda en agosto, nos abruma la afluencia hacia nosotros de sensaciones provenientes de la naturaleza que nos rodea; en la oscura consciencia de la semivigilia, las presentaciones de sentidos se desvanecen, y nos quedamos con la vaga sensación de influencias provenientes de las cosas vagas que nos rodean. Es totalmente falso que las sensaciones de los diversos tipos de influencias dependan de la familiaridad de sentidos bien señalados en presentación inmediata.

Toda manera de omitir los sentidos nos deja siempre presa de vagos sentires de influencia. Esos sentires, divorciados de los sentidos inmediatos, son agradables o desagradables, según la disposición de ánimo; mas son siempre vagos en punto a definición espacial y temporal, aunque su explícita dominación en la experiencia pueda realizarse a falta de sentidos.

Además, nuestra experiencia de nuestras diversas partes corporales, consiste ante todo en percepciones de ellas como *razones* de sentidos “proyectados”: la *mano* es la *razón* del proyectado sentido de tacto, el *ojo* es la *razón* del proyectado sentido de vista. Nuestra experiencia corporal es primariamente una experiencia de la dependencia de la inmediatez presentacional respecto de la eficacia causal. La doctrina de Hume invierte esta relación haciendo que la eficacia causal, como experiencia, dependa de la inmediatez presentacional. Esa doctrina, cualesquiera sean sus méritos, no se basa en una apelación a la experiencia.

Las experiencias corporales, en el fondo de eficacia causal, se distinguen por su relativa exactitud de definición espacial. Las influencias causales del cuerpo perdieron la extrema vaguedad de las que afluyen del mundo externo. Mas, aun para el cuerpo, la eficacia adolece de vaguedad comparada con la inmediatez presentacional. Estas conclusiones se confirman al descender por la escala del ser orgánico. No parece ser tanto el sentido de la percatación causal aquello de que carecen las cosas vivientes inferiores cuanto de variedad en la presentación sensorial, a más de vívida distinción de la inmediatez presentacional. Pero los animales, y aun los vegetales, en formas inferiores de organismo, ostentan modos de comportamiento dirigidos a la auto-conservación. Hay todos los indicios de un vago sentir de relación causal con el mundo externo, de alguna intensidad vagamente definida en punto a cualidad, y con alguna definición en punto a localidad. Una medusa avanza y se aparta, y al hacerlo así revela cierta percepción de relaciones causales con el mundo más allá de ella; una planta crece por abajo hacia la tierra húmeda y hacia la luz por arriba. Hay pues alguna razón directa para atribuirles sentires oscuros, torpes, del nexo causal, aunque no tengamos razón alguna para asignarles perceptos definidos en el modo de inmediatez presentacional.

Mas la filosofía del organismo atribuye “sentir” a lo largo de todo el mundo actual. Basa esta doctrina en el hecho directamente observado de que el “sentir” sobrevive como conocido elemento cons-

titutivo de la existencia "formal" de aquellas entidades actuales que podemos observar mejor. Además, cuando observamos el nexo causal, desprovisto de interacción con la presentación sensorial, lo que hallamos es la afluencia de sentir con vaga definición cualitativa y "vectora". La dominación de la cantidad física *escalar* —la inercia— en la física de Newton impidió que se reconociera la verdad de que todas las cantidades físicas fundamentales son *vectoras*, no *escalares*.

Cuando pasamos a las ocasiones actuales inorgánicas, ya no hallamos las dos fases originativas superiores del "proceso", a saber la "supplemental" y la "espiritual". Se perdieron en el sentido de que, por lo que toca a nuestras observaciones, son desdeñables. A la influencia de objetificaciones de las actualidades del mundo como vehículos organizados de sentir, se responde con una mera apropiación subjetiva de esos elementos de sentir en la pertinencia que han adquirido. Las ocasiones inorgánicas son meramente lo que el pasado causal les permite ser.

Cuando pasamos al mundo inorgánico, la causación ni por un momento parece perder su predominio. Lo perdido es la originatividad, y toda evidencia de absorción inmediata en el presente. Hasta donde podamos ver, las entidades inorgánicas son vehículos para recibir, para guardar en depósito, y para devolver sin pérdida o ganancia.

En el mundo actual discernimos cuatro grados de ocasiones actuales, grados que no pueden distinguirse rigurosamente entre sí. En primer lugar, y en lo más bajo, hay las ocasiones actuales del llamado "espacio vacío"; en segundo lugar, hay las ocasiones actuales que son momentos de las historias de la vida de objetos no-vivientes persistentes, tales como electrones u otros organismos primitivos; en tercer lugar, hay las ocasiones actuales que son momentos de las historias de la vida de objetos vivientes persistentes; en cuarto lugar, hay las ocasiones actuales que son momentos de las historias de la vida de objetos persistentes con conocimiento consciente.

Podemos conjeturar imaginativamente que el primer grado ha de identificarse con las ocasiones actuales para las cuales las "duraciones presentadas" son elementos desdeñables entre sus datos, desdeñables porque lo es su inmediatez presentacional. Por consiguiente, no hay definición inteligible de descanso y movimiento para las rutas históricas que las incluyen, porque no corresponden a ninguna espacialización inherente del mundo actual.

El segundo grado ha de identificarse con las ocasiones actuales

para las cuales las "duraciones presentadas" son elementos importantes de sus datos, mas con una limitación que sólo puede observarse en los momentos inferiores de la experiencia humana. En esas ocasiones, los datos de los sentidos, derivados de los datos, más primitivos, de eficacia causal, se proyectan al "*locus* presentado" contemporáneo sin ilustración clara alguna de las regiones especiales de ese *locus*. El pasado se elevó al presente, pero las vagas diferenciaciones del pasado no se han transformado en diferenciaciones precisas dentro del presente. No se ha logrado aún reforzar la precisión.

El tercer grado ha de identificarse con ocasiones cuya inmediatez presentacional se arrogó alguna precisión realzada, de suerte que la "referencia simbólica" elevó a importancia regiones precisamente discriminadas de la "duración presentada". Las delicadas actividades de autoconservación pasaron a ser posibles ahora por la transferencia del vago mensaje del pasado a las regiones, discriminadas más precisamente, de la duración presentada. La transferencia simbólica depende de los destellos de originalidad conceptual que constituyen la vida.

El cuarto grado ha de identificarse con la importancia canalizada de los funcionamientos conceptuales libres, mediante los cuales se analiza la experiencia ciega comparándola con la realización imaginativa de la mera potencialidad. De esta manera, la experiencia logra nueva reorganización en la relativa importancia de sus componentes por la acción conjunta de goce imaginativo y juicio. El crecimiento de la razón es la creciente importancia del juicio crítico en la disciplina del goce imaginativo.

Sección V

Una razón de las dificultades filosóficas sobre la causación es que Hume, y subsiguientemente Kant, concebían el nexo causal como derivado, en su carácter primario, de la presupuesta secuencia de presentaciones inmediatas. Mas si interrogamos la experiencia, ocurre exactamente lo contrario; el modo perceptivo de presentación inmediata proporciona información sobre los perceptos del modo más primigenio de la eficacia causal.

Por lo tanto, la referencia simbólica, aunque en la compleja experiencia humana actúe de ambas maneras, debe concebirse principalmente como elucidación de perceptos en el modo de eficacia cau-

sal por la intervención fluctuante de perceptos en el modo de inmediatez presentacional.

El modo anterior produce perceptos que son vagos y no susceptibles de fiscalización, cargados de emoción: produce el sentido de derivación de un pasado inmediato, y de paso a un futuro inmediato; un sentido de sentir emocional, que pertenece a uno mismo en el pasado, pasando a uno mismo en el presente, y pasando de uno mismo en el presente a uno mismo en el futuro; un sentido de afluencia de influencia desde otras presencias vagas del pasado, localizadas y sin embargo renuentes a definición local, influencia tal que modifica, desvía, refuerza, inhibe la corriente de sentir que recibimos, unificamos, gozamos y transmitimos. Este es nuestro sentido general de estar existiendo como un miembro entre otros en un mundo actual eficaz.

Desviando la atención podemos inhibir su entrada en la consciencia; pero, tanto si la analizamos espiritualmente como si no, sigue siendo la base dada y no fiscalizada sobre la cual se teje nuestro carácter. Nuestros cuerpos son en gran parte dispositivos mediante los cuales alguna ocasión actual central puede heredar estas experiencias básicas de sus partes antecedentes. Los cuerpos orgánicos tienen pues sus partes coordinadas por una peculiar vividez de su herencia mutua. En un sentido, las diferencias entre un organismo viviente y el ambiente inorgánico es sólo cuestión de grado; pero es una diferencia de grado que ocasiona toda la diferencia —en efecto, es una diferencia de cualidad.

Los perceptos del modo de inmediatez presentacional tienen las características inversas. En comparación, son distintos, definidos, fiscalizables, susceptibles de goce inmediato, y con el mínimo de referencia al pasado o al futuro. Estamos supeditados a nuestros perceptos en el modo de eficacia, ajustamos nuestros perceptos en el modo de inmediatez. Mas en realidad nuestro proceso de autoconstrucción para el logro de la experiencia unificada, produce un nuevo producto, en el cual hay perceptos en un modo y perceptos en el otro modo, sintetizados en un solo sentir subjetivo. Por ejemplo, percibimos ante nuestros ojos una piedra gris.

Encontramos que en general —bien que no siempre— las palabras adjetivas expresan información derivada del modo de inmediatez, mientras que los sustantivos comunican nuestros oscuros perceptos en el modo de eficacia. Por ejemplo, "gris" se refiere a la forma gris que está inmediatamente ante nuestros ojos: este percepto es defi-

nido, limitado, fiscalizable, agradable o desagradable, y sin referencia alguna al pasado o al futuro. Es esta clase de percepto lo que indujo a Descartes a definir las sustancias en el sentido de que "no se requieren sino a sí mismas para existir", y a su noción de la "extensión" como el principal atributo de un género de sustancias. También llevó a la noción de Hume de "impresiones de sensaciones" provenientes de fuentes desconocidas, y en completa independencia por lo que concierne a cualquier nexo discernible. Mas el otro elemento del percepto compuesto tiene un carácter harto diferente. La palabra "piedra" se eligió, sin la menor duda, porque su significado en el diccionario servirá de alguna ayuda para entender los perceptos particulares en cuestión. Pero la palabra se entiende referida a sentires particulares de eficacia en el pasado inmediato, combinados con anticipaciones del futuro inmediato; este sentir está localizado vagamente, y conjuntamente identificado con la misma localización definida del percepto "gris".

Por consiguiente, por lo que concierne al juicio consciente, la referencia simbólica es la aceptación de la evidencia de perceptos, en el modo de inmediatez, como evidencia de la localización y discriminación de perceptos vagos en el modo de eficacia. Por lo que atañe a los sentires corporales, hay alguna evidencia directa de este procedimiento; pero, más allá del cuerpo, se apela a las consecuencias pragmáticas que implican algún estado futuro de sentires corporales que puedan investigarse.

Mas en el curso de esta discusión de la percepción se acentúa excesivamente la fase espiritual del proceso experiencial. Esto es inevitable ya que sólo podemos examinar experiencias que hayan entrado en el análisis consciente. Mas la percepción es un sentir que tiene su sede en las dos primeras fases del proceso experiencial, a saber la fase "responsiva" y la "suplemental". Percepción es en estas fases la apropiación del dato por el sujeto, de suerte que transforme el dato en unidad de sentir subjetivo. El modo de eficacia pertenece a la fase "responsiva" en que las objetificaciones se sienten según su pertinencia para el dato: el modo de inmediatez pertenece a la fase suplemental en que la vaga pertinencia indirecta que para el dato tienen las relaciones con regiones del *locus* presentado se elevan a un interés distinto, prominente. La cuestión acerca de qué regiones tienen su relatidad con otros constituyentes del dato —tales como "gris", por ejemplo —así acentuados, depende de la coordinación de los órganos corporales por los cuales pasan las rutas de herencia. En un cuerpo

animal felizmente construido, esta selección está determinada principalmente por la herencia recibida del ambiente externo por los órganos superficiales —la piel, los ojos etcétera—, y conserva la adecuación del carácter vector de esa herencia externa. Cuando así ocurre, el modo perceptivo de inmediatez tiene pertinencia para la futura eficacia del ambiente externo, y luego ilustra directamente la herencia que el *locus* presentado recibe del pasado inmediato.

Pero esta ilustración no adquiere su importancia central a partir de algún análisis racional. Los dos modos están unificados por una referencia simbólica ciega mediante la cual sentires suplementales derivados del modo de eficacia intenso, pero vago, se precipitan sobre las distintas regiones ilustradas en el modo de inmediatez. La integración de los modos en el sentir suplemental hace que sea distinto lo que habría sido vago, e intenso lo que habría sido superficial. Esta es la percepción de la piedra gris en el modo mixto de referencia simbólica.

Esa percepción puede ser errónea, en el sentido de que el sentir asocie regiones del *locus* presentado con herencia del pasado, que en realidad no fueron transmitidas así a las regiones presentes. En el modo mixto, la determinación perceptiva se debe puramente a los órganos corporales, y en consecuencia hay —por decirlo así— un vacío en la lógica perceptiva. Este vacío no se debe a ninguna libertad conceptual por parte del sujeto último. Tampoco es una equivocación debida a la consciencia. Se debe al hecho de que el cuerpo, como instrumento para sintetizar y reforzar sentires, es defectuoso en el sentido de que produce sentires que no tienen sino ligera referencia al estado real de la duración presentada.

Sección VI

La referencia simbólica entre los dos modos perceptivos proporciona el principal ejemplo de los principios que rigen todo simbolismo. Los requisitos para el simbolismo son que haya dos especies de perceptos, y que un percepto de una especie tenga algún “fundamento” en común con un percepto de otra especie, de suerte que se establezca una correlación entre el par de perceptos. Los sentires, y las emociones, y las características generales asociadas con los miembros de una especie, son en ciertos detalles marcadamente diversos de los asociados con las demás especies. Entonces, hay “referencia simbólica”

entre las dos especies cuando la percepción de un miembro de una especie evoca su correlación en la otra, y precipita sobre este correlato la fusión de sentires, emociones y acciones derivadas que pertenecen a alguno del par de correlatos, y que resultan reforzadas también por esta correlación. La especie de que arranca la referencia simbólica se llama “especie de los símbolos”, y la especie en que termina, “especie de los significados”. De esta suerte puede haber referencia simbólica entre dos especies en el mismo modo perceptivo: pero el principal ejemplo de simbolismo, en que se basa gran parte de la vida de todos los animales de grado elevado, es la que hay entre los dos modos perceptivos.

El simbolismo puede estar justificado o injustificado. La prueba de la justificación tiene que ser siempre pragmática. El simbolismo está justificado siempre que haya conducido a una ruta de herencia, a lo largo de las ocasiones percipientes que forman la “persona” percipiente que constituya una evolución afortunada; y está injustificado siempre que el simbolismo haya conducido a una evolución desacertada. En un sentido ligeramente más restringido, el simbolismo puede ser correcto o erróneo; y la corrección o error se prueba también pragmáticamente. A lo largo de la “ruta histórica” hay la herencia de sentires derivados de la referencia simbólica; pues bien, si los sentimientos relativos a algún definido elemento de la experiencia se deben a dos fuentes, siendo una de ellas esta herencia y la otra la percepción directa en uno de los modos puros, entonces, si los sentires de las dos fuentes se fortalecen mutuamente por síntesis, la referencia simbólica es correcta; pero si están en conflicto de suerte que se aminoren recíprocamente, la referencia simbólica es errónea. La corrección o error del simbolismo es un caso de simbolismo acertado o desacertado; mas la mera “corrección” en el sentido que acabamos de definir no abarca todo lo que puede incluirse en el mero concepto general de “acierto”. Es tanta la experiencia humana enlazada con la referencia simbólica que difícilmente sería exagerado decir que el mismo significado de la verdad es pragmático. Pero bien que este aserto *difícilmente* sea exagerado, lo es empero porque la prueba pragmática nunca puede actuar, salvo que en alguna ocasión —en el futuro o en el presente— haya una definida determinación de lo que es verdadero en esa ocasión. De lo contrario, el pobre pragmatista sigue siendo un Hamlet intelectual, que difiere siempre para una fecha posterior la decisión del juicio. Según las doctrinas aquí expuestas, el día del juicio llega cuando el

“significado” es lo suficientemente distinto y pertinente, como un percepto en su modo puro debido, para soportar la comparación con el precipitado de sentir derivado de la referencia simbólica. No hay distinción inherente entre la clase de percepto que son los símbolos y la clase de perceptos que son los significados. Cuando dos especies están correlacionados por un “fundamento” de relativity, del proceso experiencial que constituye el sujeto percipiente, depende que se descubra de qué especie es el grupo de símbolos y de qué especie el de significados. También depende igualmente del percipiente la posibilidad de que haya referencia simbólica.

El lenguaje es el ejemplo del simbolismo que más naturalmente se presenta para el estudio de los usos del simbolismo. Su carácter un tanto artificial hace que los diversos elementos constitutivos del simbolismo sean más evidentes. En aras a la simplicidad, aquí estudiaremos solamente el lenguaje hablado.

Una palabra por sí sola no es un sonido definido. Todo caso de su pronunciación difiere en algún aspecto de cualquier otro caso; el timbre de la voz, la entonación, el acento, la cualidad del sonido, las relaciones rítmicas de los sonidos componentes, la intensidad del sonido, todos varían. Por consiguiente, una palabra es una especie de sonidos, con identidad específica y diferencias individuales. Cuando reconocemos la especie, hemos oído la palabra. Pero lo que hemos oído es meramente el sonido —eufónico o desagradable, concordante o discordante con respecto a otros sonidos concomitantes. La palabra se oye en el modo de inmediatez perceptivo puro, y primariamente se limita a educir los contrastes e identidades con otros perceptos de ese modo. Hasta ahora no tenemos interacción simbólica.

Si el significado de la palabra es un acaecimiento, entonces, o bien ese acaecimiento es directamente conocido, como recordado percepto de una ocasión anterior de la vida del percipiente, o ese acaecimiento sólo es vagamente conocido por su nexo espacio-temporal datado con acaecimientos directamente conocidos. Sea como fuere, hay una cadena de referencias simbólicas (heredadas a lo largo de la ruta histórica de la vida del percipiente, y fortalecidas por la producción de referencias nuevas y simbólicas en varias ocasiones a lo largo de esa ruta), gracias a la cual el dato para la ocasión percipiente es un nexo de débil pertinencia entre la palabra en esa ocasión en que se pronuncia y el acaecimiento. El sonido de la palabra es inmediatez presentacional, por referencias simbólicas lleva este

nexo a una pertinencia importante, y de ahí precipita sentires y pensamientos sobre la fortalecida objetificación del acaecimiento. Esa pertinencia fortalecida del acaecimiento puede ser desahcertada o aun injustificada; mas es función de las palabras el producirla. La discusión de la espiritualidad se reserva para la Tercera parte; es un error creer que las palabras sean primariamente el vehículo de pensamientos.

El lenguaje ilustra también la doctrina de que con respecto a una pareja de especies de cosas propiamente correlacionadas, depende de la constitución del sujeto percipiente el señalar qué especie actúa como “símbolo” y cuál como “significado”. La palabra “bosque” puede sugerir recuerdos de bosques; pero igualmente la vista de un bosque, o recuerdos de bosques, pueden sugerir la palabra “bosque”. A veces nos fastidia que la experiencia inmediata no haya evocado la palabra que queríamos. En tal caso, la palabra con la debida clase de correlación con la experiencia, no llegó a ser de pertinencia importante en la constitución de nuestra experiencia.

Pero usualmente no pensamos en las cosas como símbolos de las palabras correlacionadas con ellas. Este hecho de que no logremos invertir nuestras ideas proviene del aspecto más útil del simbolismo. En general, los símbolos son en nuestra experiencia elementos de empleo más cómodo que los significados. Podemos decir la palabra “bosque” siempre que nos plazca; mas sólo en ciertas condiciones podemos experimentar directamente un bosque existente. El lograr esa experiencia implica por lo común un problema de traslado que sólo es posible en días de asueto. Tampoco es tan fácil recordar con alguna vividez escenas de bosque; y en general descubrimos que la experiencia inmediata de la palabra “bosque” ayuda a provocar esos recuerdos. De esta suerte, el lenguaje está a nuestra disposición como instrumento de comunicación a lo largo de las ocasiones sucesivas de la ruta histórica que forma la vida de un individuo. Por extensión de estos mismos principios de comportamiento, comunica desde las ocasiones de un individuo a las sucesivas ocasiones de otro individuo. Los mismos medios de que disponemos para lograr la presentación inmediata de una palabra a nosotros mismos, son igualmente efectivos para presentarla a otra persona. Por consiguiente, puede haber en ambas direcciones un sistema de referencias simbólicas que implique a dos personas, A y B. El bosque recordado por A, simboliza la palabra “bosque” para A; luego A, para sí mismo y para B, pronuncia la palabra “bosque”; luego por la eficacia del

ambiente y de las partes corporales de *B*, y por refuerzo suplemental debido al proceso experiencial de *B*, la palabra "bosque" es percibida por *B* en el modo de inmediatez; y, por último, por referencia simbólica, *B* recuerda vagamente varias escenas de bosques. En este uso del lenguaje para la comunicación entre dos personas, nada hay en principio que difiera de su uso por una persona para la comunicación a lo largo de la ruta de sus propias ocasiones actuales.

Esta discusión muestra que uno de los fines esenciales, de los símbolos proviene de su fácil acceso. Por esta razón, el papiro egipcio logró que su lenguaje escrito en tinta fuera un simbolismo más útil que el lenguaje babilónico impreso sobre ladrillos. Es más fácil oler incienso que producir ciertas emociones religiosas; así, si ambas cosas pueden correlacionarse, el incienso es un símbolo idóneo para esas emociones. En realidad, para muchos fines, ciertas experiencias estéticas fáciles de producir, sirven de símbolos mejor que las palabras, escritas o habladas. Las disputas sobre el simbolismo constituyen una de las muchas causas de discordia religiosa. Una de las dificultades del simbolismo es que a menudo los significados más recónditos son vagos. Así ocurre, por ejemplo, con los perceptos en el modo de eficacia que estén simbolizados por perceptos en el modo de inmediatez: también en otro caso, el incienso es definido, mas las emociones religiosas se prestan a ser indefinidas. El resultado es que los significados sean a menudo equívocos e indeterminados. Así ocurre aun con las palabras: los demás interpretan mal su sentido. Además, en el caso del incienso, las emociones religiosas exactas a que por fin se llega, son muy inciertas: acaso preferiríamos que algunas de ellas no fueran jamás educidas.

El simbolismo es esencial para los grados superiores de la vida; y los errores del simbolismo no pueden evitarse nunca por completo.

CAPÍTULO IX LAS PROPOSICIONES

Sección I

Una ocasión viviente se caracteriza por un destello de novedad entre las apeticiones de su polo espiritual. Esas "apeticiones", o sea "prehensiones conceptuales" pueden ser "puras" o "impuras". Una prehensión "impura" proviene de la integración de una prehensión conceptual pura con una prehensión física que se origina en el polo físico. El dato de una prehensión conceptual pura es un objeto eterno; el dato de una prehensión impura es una proposición, que también puede denominarse "teoría".

La integración de una prehensión conceptual y física no necesita dar lugar a una prehensión impura: el objeto eterno como mera potencialidad, indeterminado en punto a su realización física, puede perder su indeterminación, es decir su universalidad, al integrarse consigo mismo como elemento en la realizada definidad del dato físico de la prehensión física. En este caso logramos lo que en la Tercera parte se denomina "designio físico". En un designio físico, la forma subjetiva adquirió una apetición especial—adversión o aversión— respecto de ese objeto eterno como elemento realizado de definidad en ese dato físico. Esta adquisición se deriva de la prehensión conceptual. Aquí se ilustra la "precipitación" de las operaciones espirituales. El dato físico en sí ilustra un número indefinido de objetos eternos. El "designio físico" enfocó la apetición en un objeto eterno precipitadamente elegido.

Más a medida que aumenta la intensidad del polo espiritual, evidenciada por el destello de novedad en la apetición, la apetición

adopta la forma de "prehensión proporcional". Estas prehensiones se estudiarán más particularmente en la Tercera parte. Son prehensiones de "teorías". Sin embargo, es evidente que la función primaria de las teorías es servir de señuelo para el sentir mediante el cual se logra inmediatez de goce y designio. Desgraciadamente, las teorías, con el nombre de "proposiciones", fueron dejadas para los lógicos, quienes fomentaron la doctrina de que su única función es ser juzgada por su verdad o falsedad. En efecto, Bradley no menciona las "proposiciones" en su Lógica; sólo escribe sobre los "juicios". Otros autores definen las proposiciones como componente del juicio. La doctrina aquí sentada es que, en la realización de proposiciones, el "juicio" es raras veces un componente, y lo propio ocurre con la "consciencia". La existencia de la literatura imaginativa habría debido advertir a los lógicos que su angosta doctrina es absurda. Es difícil creer que leyendo el discurso de Hamlet "Ser o no ser...", todos los lógicos empiecen por juzgar si la proposición inicial es verdadera o falsa, y se empecinen en la tarea de juzgar a todo lo largo de los treinta y cinco versos. Seguramente que en algún punto de la lectura, el juicio queda eclipsado por el deleite estético. Para el público del teatro, el discurso es puramente teórico, mero señuelo para el sentir.

Asimismo, consideremos una emoción religiosa fuerte: un cristiano meditando sobre los relatos de los Evangelios. No juzga "verdadero o falso"; deduce su valor como elementos del sentir. En realidad, puede fundar su juicio de verdad en su realización de valor. Pero semejante procedimiento resultaría imposible si la función primaria de las proposiciones fuera el ser elementos de juicios.

El "señuelo del sentir" es la causa final que guía la concrecencia de sentires. Mediante esta concrecencia, el dato múltiple de la fase primaria se reúne en la unidad de la satisfacción final del sentir. El "señuelo objetivo" es la discriminación entre objetos eternos introducida en el universo por las constituciones internas reales de las ocasiones actuales que forman el dato de la concrecencia que se considera. Esta discriminación abarca también objetos eternos excluidos de valer en las ocasiones temporales de ese dato, además de abarcar los objetos eternos incluidos para esas ocasiones.

Por ejemplo, consideremos la batalla de Waterloo. Esta batalla determinó la derrota de Napoleón, y una constitución de nues-

tro mundo actual fundada en esa derrota. Mas las nociones abstractas que expresan las posibilidades de otro curso de la historia que se habrían seguido de su victoria, tienen alguna pertinencia para los hechos que realmente sucedieron. Acaso no creamos de importancia práctica que los historiadores de imaginación se detengan en esas alternativas hipotéticas; pero confesamos su pertinencia con solo pensar en ellas, aunque sea para descartarlas. Pero algunos escritores de imaginación no hacen caso omiso de esas ideas. De ahí que en nuestro mundo actual haya una penumbra de objetos eternos constituida por su pertinencia para la batalla de Waterloo. Hay quien admite elementos de este complejo penumbral en el sentir efectivo, y hay quien los excluye totalmente. Algunos tienen consciencia de esa decisión interna de admisión o rechazo; para otros, las ideas flotan en sus espíritus como sueños de vigilia sin consciencia de una decisión deliberada; para otros, su tono emocional, de agrado o pesadumbre, de amistad u odio, está oscuramente influido por esta penumbra de alternativas, sin un análisis consciente de su contenido. Los elementos de esta penumbra son prehensiones proposicionales, no puras prehensiones conceptuales, puesto que implican el nexo particular que en la batalla de Waterloo es un factor esencial.

Un elemento de ese complejo penumbral es, pues, lo que se denomina una "proposición". Una proposición es un nuevo tipo de entidad. Es un híbrido entre puras potencialidades y actualidades. Proposición "singular" es la potencialidad de un mundo actual que incluye una serie definida de entidades actuales en un nexo de reacciones que abarca el ingreso hipotético de una serie definida de objetos eternos.

Una proposición "general" difiere de una "singular" sólo por la generalización de "una sola serie definida de entidades actuales" en "cualquier serie que pertenezca a cierta clase de series". Si la clase de series incluye todas las series con potencialidad para ese nexo de reacciones, la proposición se denomina "universal".

En aras a la simplicidad, circunscribiremos nuestra atención a las proposiciones singulares; sin embargo, una ligera elaboración de la explicación extenderá fácilmente la discusión para incluir las proposiciones generales y universales.

La serie definida de entidades actuales abarcadas, se denomina los "sujetos lógicos de la proposición"; y la serie definida de objetos eternos abarcados, los "predicados de la proposición". Los

predicados definen una potencialidad de relativity para los sujetos. Los predicados forman un objeto eterno complejo: es el "predicado complejo". La proposición "singular" es la potencialidad de este predicado complejo que encuentra realización en el nexo de reacciones entre los sujetos lógicos, con puestos asignados en la estructura para los diversos sujetos lógicos.

En una proposición, los diversos sujetos lógicos implicados, están interesados imparcialmente. La proposición no es más sobre un sujeto lógico que sobre otro sujeto lógico. Mas según el principio ontológico, toda proposición tiene que estar en alguna parte. El "locus" de una proposición consta de aquellas ocasiones actuales cuyos mundos actuales abarcan a los sujetos lógicos de la proposición. Cuando una entidad actual pertenece al locus de una proposición, entonces la proposición es a la inversa un elemento del señuelo para sentir esa entidad actual. Si por la decisión de la concrecencia, la proposición fué admitida al sentir, la proposición constituye entonces *lo que* el sentir sintió. La proposición constituye un señuelo para un miembro de su locus a causa del parentesco del predicado complejo con los sujetos lógicos, tomando en cuenta las formas de definidad del mundo actual de ese miembro y sus fases antecedentes de sentir.

El interés por la lógica, predominante en filósofos excesivamente intelectualizados, oscureció la principal función de las proposiciones según la naturaleza de las cosas. Las proposiciones no son primariamente para que se crea en ellas, sino para sentir las en el nivel físico de la inconsciencia. Constituyen una fuente para la originación de sentir que no se limita al mero dato. Una proposición es "realizada" por un miembro de su locus cuando es admitida dentro del sentir.

Hay dos tipos de relación entre una proposición y el mundo actual de un miembro de su locus. La proposición puede ser conformal o no-conformal con el mundo actual, verdadera o falsa.

Cuando una proposición conformal es admitida a sentir, la reacción al dato dió lugar simplemente a la conformación del sentir con el hecho, con algún acrecentamiento o disminución emocionales mediante los cuales los sentimientos inherentes a un hecho ajeno se sintetizan en una nueva valoración individual. La prehensión de la proposición acentuó repentinamente una forma de definidad ilustrada en el hecho.

Cuando una proposición no-conformal se admite dentro del

sentir, la reacción al dato ha desembocado en la síntesis del hecho con la potencialidad alternativa del predicado complejo. Una novedad surgió como creación. La novedad puede fomentar o destruir el orden; puede ser buena o mala. Pero es nueva, es un nuevo tipo de individuo, no meramente una nueva intensidad de sentir individual. Ese miembro del locus introdujo en el mundo actual una nueva forma; o, por lo menos, una forma antigua con una nueva función.

La concepción de las proposiciones como simples materiales para los juicios, es fatal para toda comprensión de su función en el universo. En ese aspecto puramente lógico, una proposición no-conformal es sencillamente errónea, y en consecuencia peor que inútil. Mas en su función primaria, allanan el camino a lo largo del cual el mundo avanza hacia la novedad. El error es el precio que pagamos por el progreso.

El término "proposición" conviene a estas entidades híbridas a condición de que reemplacemos por la amplia noción de "sentir" las nociones más restringidas de "juicio" y "creencia". Una proposición es un elemento del señuelo objetivo *propuesto para el sentir*, y si se admite en el sentir constituye *lo que se siente*. El sentir "imaginativo" (cf. Tercera parte) de una proposición es una de las maneras de sentirla; y la creencia intelectual es otra manera de sentir la proposición, una manera que presupone sentir imaginativo. Juicio es la decisión que admite una proposición a creencia intelectual.

Cualquiera que al acostarse pase revista conscientemente a los acaecimientos del día, los proyecta inconscientemente contra el umbroso tumulto de las alternativas. También decide inconscientemente que los sentires lleven al máximo su sentir primario, y se garantice su propagación más allá de su ocasión presente inmediata. Examinando la historia de la vida de las ocasiones que forman la ruta histórica de un objeto físico persistente, hay tres posibilidades en cuanto a los aspiraciones subjetivas que dominan la concrecencia interna de las ocasiones separadas:

1º La satisfacción de las ocasiones antecedentes puede ser uniforme entre ellas, y cada una sin desacuerdo interno o sin incitación a la novedad. En tal caso, además de la nueva discordancia introducida por el ambiente, hay la mera transformación conformal del sentir propio del dato en el idéntico sentir propio del sujeto inmediato. Esa conformación pura entraña la exclusión de todos

los contrarios implicados en el señuelo, con sus varios grados de proximidad y lejanía. Esto es un extremo absoluto de persistencia indiferenciada, del cual no tenemos evidencia directa. En cada caso del cual podamos analizar, por imperfectamente que sea, las constituciones formales de las ocasiones sucesivas, estas constituciones se caracterizan por contrarios que se añaden a los datos primigenios. Pero con una regularidad de alternación que proporciona estabilidad en la historia de la vida. De esta suerte se obtiene el contraste. En la ciencia física, es la "vibración". Este es el carácter principal de la historia de la vida de un objeto físico inorgánico, de tipo estabilizado.

2º O bien hay un incentivo para realzar algún elemento dominante del sentir, recibido de los datos, realzado por la decisión que admite la no-conformación del sentir conceptual con otros elementos de los datos, y culmina en una satisfacción que transmite el realce del elemento dominante a causa de nuevos contrastes e inhibiciones. Esa historia de la vida entraña crecimiento dominado por un solo fin final. Este es el carácter principal de un objeto físico en proceso de crecimiento. Esos objetos físicos son principalmente "orgánicos" por lo que toca a nuestro presente conocimiento del mundo.

3º O bien hay un placer en eliminar todos los elementos dominantes del sentir, recibido de los datos. En tal caso, la ruta pierde pronto su individualidad histórica. Es el caso de la decadencia.

El primer punto que importa advertir es que la admisión de los elementos elegidos en el señuelo, en cuanto sentidos como contrarios, genera primariamente un designio; luego termina en satisfacción; y la satisfacción califica la causación eficiente. Mas un "contrario" sentido, es consciencia en ciernes. Cuando los contrastes e identidades de esos sentires se sienten a su vez, tenemos consciencia. Es el conocimiento de las ideas, en el sentido que Locke da a este término. Para que haya consciencia se requiere más que la mera contemplación de la teoría. Es preciso sentir el contraste de la teoría como *mera* teoría, con el hecho como *mero* hecho. Este contraste se sostiene tanto si la teoría es correcta como si no lo es.

Una proposición, prescindiendo de cualquier entidad actual particular que pueda estar realizándola en el sentir, es una manera de parentesco de cierta serie de objetos eternos con cierta serie

de entidades actuales. Toda proposición presupone aquellas entidades actuales que son sus sujetos lógicos. Presupone asimismo ciertas entidades actuales definidas, o cierto tipo de entidades actuales dentro de un amplio nexo sistemático. En un caso extremo, este nexo puede abarcar cualquier entidad actual, sea la que fuere.

Los objetos lógicos presupuestos pueden no estar en el mundo actual de alguna entidad actual. En este caso, la proposición no existe para esa entidad actual. El concepto puro de *tal* proposición remite al futuro hipotético más allá de esa entidad actual. La proposición misma aguarda sus sujetos lógicos. Por lo tanto, las proposiciones crecen con el avance creador del mundo. No son ni potenciales puros, ni actualidades puras; son una manera de nexo potencial que abarca potenciales puros y actualidades puras. Son un nuevo tipo de entidades. Las entidades de este tipo impuro presuponen los dos tipos de entidades puros.

El modo primario de realización de una proposición en una entidad actual, no es por juicio, sino por contemplación. Se contempla una proposición cuando se admite a sentir. El horror, el alivio, el designio, son sentires primarios que entrañan la contemplación de proposiciones.

En conclusión, en el universo hay cuatro tipos principales de entidades, dos de los cuales son tipos primarios y los otros dos híbridos. Los tipos primarios son las entidades actuales y los potenciales puros (objetos eternos); los tipos híbridos son los sentires y las proposiciones (teorías). Los sentires son los componentes "reales" de las entidades actuales. Las proposiciones son sólo realizables como una especie de dato "objetivo" para los sentires.

El elemento primario del "señuelo para el sentir" es la prehensión de la naturaleza primordial de Dios por el sujeto. Se generan sentires conceptuales, y por integración con los sentires físicos sobreviene una fase subsiguiente de sentires proposicionales. El señuelo para el sentir se desarrolla con las fases concrecentes del sujeto en cuestión. En otra obra me ocupé de él (cf. *La ciencia y el mundo moderno*, cap. XI).

"Es esta extensión realizada de la eterna relatidad más allá de mutua relatidad de las ocasiones actuales lo que en cada ocasión prehende todo el alcance de la relatidad eterna. Yo denomino a esta realización *repentina* "enfoque graduado", que cada ocasión prehende en su síntesis. Este enfoque es como lo actual incluye lo que (en un sentido) es "no-ser" a modo de factor positivo de su

propio logro. Es la fuente del error, de la verdad, del arte, de la ética y de la religión. Mediante él, el hecho se confronta con las alternativas."

Sección VI

Todas las teorías metafísicas que admiten una disjunción entre los elementos componentes de la experiencia individual por una parte, y, por otra, los elementos componentes del mundo externo, tienen que incurrir inevitablemente en dificultades sobre la verdad y falsedad de las proposiciones y sobre los fundamentos del juicio. La primera dificultad es metafísica, la segunda epistemológica. De ahí que la dificultad epistemológica sólo pueda resolverse apelando a la ontología. Mas todas las dificultades relativas a los primeros principios son sólo dificultades metafísicas disimuladas. La primera dificultad plantea la cuestión relativa a la explicación de verdad y falsedad, y la segunda la relativa a la explicación de la percepción intuitiva de verdad y falsedad. La primera versa sobre las proposiciones; la segunda sobre los juicios. Hay una conjuntidad de los elementos componentes de la experiencia individual. Esta "conjuntidad" tiene ese significado peculiar especial de "conjuntidad en la experiencia". Es una conjuntidad sui generis, que no puede explicarse por referencia a ninguna otra cosa. Para los fines de esta discusión es indiferente que hablemos de una "corriente" de experiencia o de una "ocasión" de experiencia. Con la primera alternativa hay conjuntidad en la corriente, y con la segunda la hay en la ocasión. En cualquiera de ambos casos hay la "conjuntidad experiencial" única.

Al considerar la conjuntidad experiencial se suscita la cuestión metafísica final: si hay algún otro significado de "conjuntidad". La negación de todo significado alternativo, es decir, de todo significado no abstraído del experiencial, es la doctrina "subjetiva". Esta versión reformada de la doctrina subjetiva es la doctrina de la filosofía del organismo.

La doctrina contraria: que hay una "conjuntidad" no derivativa de la conjuntidad experiencial, conduce a la disjunción de los componentes de la experiencia subjetiva de la comunidad del mundo externo. Esta disjunción crea una dificultad insuperable para la epistemología. En efecto, el juicio intuitivo se ocupa de la conjuntidad en la experiencia, y no hay un puente que una la

conjuntidad en la experiencia con una conjuntidad de tipo no-experiencial.

Esta dificultad es el punto de partida de la crítica "trascendental" de Kant. Kant adoptó una posición subjetivista, de suerte que el mundo temporal era meramente experimentado. Pero según su forma de la doctrina subjetivista, en la *Crítica de la razón pura*, ningún elemento del mundo temporal podía ser un experimentador. Su mundo temporal, tal como está en esa *Crítica*, era en su esencia muerte, fantástico, fenoménico. Kant era un físico matemático, y su solución cosmológica era suficiente para las abstracciones a que se limita la física matemática.

Las dificultades de la doctrina subjetivista surgen cuando se combina con la doctrina "sensacionalista" relativa al análisis de los componentes que están juntos en la experiencia. Según ese análisis, los únicos elementos de ese componente que no están marcados con la particularidad de esa "ocasión" —o "corriente"— individual, son universales tales como "rojez" o "contorno". Con la doctrina sensacionalista, o con cualquier generalización de esa doctrina, mientras los elementos en cuestión sean universales, las únicas alternativas son, o bien la doctrina de Bradley de un experimentador único —la absoluta—, o bien la doctrina de Leibniz de muchas mónadas sin ventanas. Cualquiera de ambas alternativas marca la experiencia con cierto aire de ilusoriedad. La solución leibniziana sólo puede atenuar la ilusoriedad recurriendo a una piadosa dependencia de Dios. Este principio fue invocado por Descartes y Leibniz como expediente para sacar del paso a su epistemología. Es un expediente que repugna a todo racionalismo consecuente. La posibilidad misma de conocimiento no debería ser un accidente en la bondad divina; debería depender de las entretrejidas naturalezas de las cosas. Al fin y a la postre, también el conocimiento de Dios debe explicarse.

La filosofía del organismo admite la doctrina subjetivista (como aquí se expone), pero rechaza la doctrina sensacionalista: de ahí su doctrina de la objetificación de una ocasión actual en la experiencia de otra ocasión actual. Toda entidad actual es un latido de experiencia que incluye en su ámbito al mundo actual. Los problemas de la causación eficiente y del conocimiento reciben una explicación común por referencia a la textura de las ocasiones actuales. La teoría del juicio en la filosofía del organismo puede describirse igualmente bien como teoría de la "correspondencia" o

como teoría de la "coherencia". Es una teoría de la correspondencia porque describe el juicio como forma subjetiva de la prehensión integral de la conformidad, o no-conformidad, entre proposición y nexos objetificados. La prehensión en cuestión proviene de la síntesis de dos prehensiones, una física y otra espiritual. La prehensión física es la prehensión del nexo de las ocasiones actuales objetificadas. La prehensión espiritual es la prehensión de la proposición. Esta última prehensión es necesariamente "impura", y proviene de una historia de síntesis antecedente mediante la cual una prehensión conceptual pura transfiere su dato como predicado de relatividad hipotética para las actualidades del dato de alguna prehensión física (cf. Tercera parte). Pero la originación de una prehensión proposicional no nos interesa para esta descripción del juicio. El único punto de interés es la síntesis de una prehensión física y una prehensión proposicional en una prehensión "intelectual" (cf. Tercera parte) cuya forma subjetiva implique juicio.

Este juicio versa sobre la conformidad de dos componentes en una sola experiencia. Es, pues, una teoría de la "coherencia". Versa también sobre la conformidad de una proposición no circunscrita a esa experiencia individual con un nexo cuya relatividad se deriva de las diversas experiencias de sus propios miembros y no de la del experimento de juzgar. En este sentido, hay una teoría de la "correspondencia". Pero en este punto de la argumentación es preciso hacer una distinción. Diremos que una proposición puede ser *verdadera* o *falsa*, y que un juicio puede ser *correcto*, *incorrecto* o *diferido*. Con esta distinción vemos que hay una teoría de la "correspondencia" de la verdad y falsedad de las proposiciones, y una teoría de la "coherencia" de la corrección, incorrección y aplazamiento de los juicios.

En la doctrina "orgánica" se distinguió claramente entre un juicio y una proposición. Un juicio es un sentir en el "proceso" del sujeto juzgador, y es correcto o incorrecto respecto de *ese sujeto*. Como valor, figura en la satisfacción de ese sujeto; y sólo puede ser criticado por los juicios de las entidades actuales del futuro. Un juicio versa sobre el universo en proceso de prehensión por el sujeto juzgador. Primariamente versará sobre una definida selección de entidades actuales objetificadas, y de objetos eternos; y afirma la objetificación física —para el sujeto juzgador— de esas entidades actuales por el ingreso de esos objetos eternos, de suerte que hay un nexo objetificado de aquellas entidades actuales juzga-

das como realmente relacionadas y calificado por aquellos objetos eternos. Este juicio afirma correcta o incorrectamente un hecho real en la constitución del sujeto juzgador. Aquí no hay margen para ninguna calificación del carácter categórico del juicio. El juicio se hace sobre sí mismo por el sujeto juzgador, y es sentir en la constitución del sujeto juzgador. Las entidades actuales sobre las cuales versa explícitamente el juicio, comprenden los sujetos "lógicos" del juicio, y los objetos eternos elegidos forman las "cualidades" y "relaciones" que se afirman de los sujetos lógicos.

Esta afirmación sobre los sujetos lógicos es claramente "afirmación" en un sentido derivativo del significado de "afirmación" sobre el sujeto juzgador. La identificación de los dos sentidos inducirá a error. En el último sentido se hace abstracción del sujeto juzgador. Se ha trascendido el principio subjetivista, y el juicio ha trasladado su acento desde el nexo objetificado al valor de verdad de la proposición en cuestión. Teniendo en cuenta el hecho de que el juicio versa sobre la forma subjetiva de un sentir impuro proveniente de la integración de sentires más simples, observamos que los juicios pueden dividirse en dos clases: 1ª, los juicios intuitivos, y 2ª, los juicios derivativos. En un juicio intuitivo, la integración del dato físico con la proposición transporta al sentir el cabal detalle complejo de la proposición en su comparación de identidad, o diversidad, respecto del detalle complejo del dato físico. El juicio intuitivo es la consciencia de esta comparación detallada compleja que implica identidad y diversidad. Un juicio así es correcto por naturaleza, puesto que es la consciencia de *lo que es*.

En un juicio derivativo, la integración del dato físico con la proposición lleva al sentir el cabal detalle complejo de la proposición, mas no educe a sentir la cabal comparación de este detalle con el detalle complejo del hecho físico. Hay alguna comparación que abarca el resto del detalle. Pero la forma subjetiva abarca la totalidad de la proposición, en vez de adoptar una pauta compleja que discrimine entre los componentes comparados y los no-comparados. En los juicios derivativos puede haber error. La lógica es el análisis de las relaciones entre proposiciones en virtud de las cuales los juicios derivativos no introducirán errores que no sean los ya inherentes a los juicios sobre las premisas. La mayor parte de los juicios son derivativos; esos juicios ilustran la doctrina de que la forma subjetiva de un sentir es afectada por la totalidad de la ocasión actual. Es lo que hemos denominado "sensitividad"

de los sentires en una ocasión. En un juicio intuitivo, la forma subjetiva de asentimiento o disentimiento se ha restringido de suerte que su carácter se derive exclusivamente de los contrastes del dato. Aun en este caso, la fuerza emocional del juicio, cuando pasa a designio, se deriva de todo el sujeto juzgador.

A mayor abundamiento, el sujeto juzgador y los sujetos lógicos remiten a un universo con un carácter metafísico general que representa su "paciencia" para esos sujetos, y también su "paciencia" para esos objetos eternos. En cada juicio, el universo está dispuesto en una jerarquía de sociedades cada vez más amplias, como hemos explicado anteriormente (cf. Segunda parte, cap. III). Síguese que la distinción entre los sujetos lógicos, con sus cualidades y relaciones, y el universo como fondo sistemático, no está definida tan rotundamente como supone la explicación anterior. En efecto, es asunto de convención el decidir cuáles de las sociedades próximas se consideren sujetos lógicos y cuáles fondo. Otra manera de exponer esta relegación de los sujetos lógicos al fondo, es decir que la paciencia del universo para un hecho real en un sujeto juzgador es una paciencia jerárquica que implica sistemáticas gradaciones de carácter. Esta discusión sustancia la aseveración que hicimos antes (en Primera parte, cap. I, secc. V) de que una afirmación verbal no es nunca la cabal expresión de una proposición.

Volvamos ahora a la distinción entre proposición y juicio. Una proposición surge en el análisis del juicio; es el dato del juicio haciendo abstracción del sujeto juzgador y de la forma subjetiva. Un juicio¹ es un sentir sintético que en una unidad de sentir abarca dos sentires subordinados. De estos sentires subordinados uno es proporcional, se ocupa meramente de la proposición que es su dato. La misma proposición puede constituir el contenido de diversos juicios por diversas entidades juzgadoras respectivamente. La posibilidad de diversos juicios por diversas entidades juzgadoras, que tengan el mismo contenido (de "proposición" en contraste con "nexo"), requiere que el mismo complejo de sujetos lógicos, objetificados por conducto de los mismos objetos eternos, pueda entrar como constituyente parcial en las esencias "reales" de diversas entidades actuales. El juicio es una decisión del sentir, la proposición es lo sentido; pero sólo es parte del dato sentido.

¹ Cf. Tercera parte, cap. VI.

Pero como cada mundo actual es relativo al punto de vista, son sólo algunas entidades actuales las que tendrán puntos de vista que incluyan en su mundo actual las entidades actuales que constituyen los sujetos lógicos de la proposición. Por consiguiente, toda proposición define a los sujetos juzgadores para los cuales es una proposición. Toda proposición presupone algunas entidades actuales fijadas y definidas del mundo actual de su sujeto juzgador; y así sus posibles sujetos juzgadores deben tener estas entidades actuales en el mundo actual de cada uno de ellos. Todo juicio requiere conocimiento de las entidades actuales presupuestas. Así, además de la requerida composición del mundo actual presupuesto en una proporción, tiene que haber el requerido conocimiento del mundo presupuesto en el juicio, tanto si el juicio es correcto como si es incorrecto. Pues las entidades actuales cuyos mundos actuales no tienen la composición requerida, la proposición es inexistente; para las entidades actuales que carecen del conocimiento requerido, el juicio es imposible. Es absolutamente cierto que una proposición más abstracta de acuerdo con las líneas de la proposición original, puede adaptarse de suerte que evite la presuposición de alguna de estas entidades actuales fijadas, o de todas ellas, que son los sujetos lógicos de la proposición original. Esta nueva proposición tendrá significado para un grupo de sujetos posibles más amplio que la proposición original. De algunas proposiciones nos parece que tengan significado para todos los sujetos juzgadores posibles. Bien puede ser así, pero yo no me atrevo a afirmar que nuestras aptitudes metafísicas estén suficientemente desarrolladas para garantizar la menor certidumbre en esta cuestión. Acaso presupongamos siempre alguna sociedad amplia, más allá de la cual no puedan saltar nuestras imaginaciones. Pero la vaguedad de las exposiciones verbales es tal que la misma forma de palabras se toma como representación de toda una serie de proposiciones afines de varios grados de abstracción.

Un juicio refuerza o debilita la decisión mediante la cual la proposición juzgada, como constituyente del señuelo, se admite como elemento eficiente en la concrecencia, con el fortalecimiento del conocimiento. Un juicio es la crítica de un señuelo para sentir.

Sección III

Nos queda por considerar ahora el sentido en que el mundo actual, en algún aspecto sistemático, entra en cada proposición. Esta investigación versa totalmente sobre la noción de los sujetos lógicos de la proposición. Estos sujetos lógicos son "particulares", en la antigua acepción del término. No son conceptos en comparación con otros conceptos; son hechos particulares en una estructura potencial.

Pero los particulares deben indicarse, porque la proposición versa justamente sobre estos particulares y no sobre otros. Así, la indicación pertenece a la proposición; o sea que "Esos particulares así indicados en tal o cual pauta predicativa" constituye la proposición. Fuera de la indicación no hay proposición porque no hay particulares determinados. Por lo tanto, tenemos que estudiar la teoría de la *indicación*.

Se requieren algunas definiciones:

Una "relación" entre ocasiones es un objeto eterno ilustrado en el complejo de prehensiones mutuas en virtud de las cuales esas ocasiones constituyen un nexo.

Una relación se denomina "relación dual" cuando el nexo en que se realiza consta de dos ocasiones actuales, y sólo de dos. Es una "relación triple" cuando hay tres ocasiones, y así sucesivamente.

En general habrá un número indefinido de objetos eternos así ilustrados en las prehensiones mutuas de las ocasiones de cualquier nexo; esto equivale a decir que hay un número indefinido de relaciones realizadas entre las ocasiones de todo nexo particular.

"Principio general" es un objeto eterno que sólo es ilustrado por sus "ejemplos", que también son objetos eternos. Por consiguiente, la realización de un ejemplo es también la realización del principio general del cual es ejemplo ese objeto eterno. Pero no viceversa: la realización del principio general no implica la realización de ningún ejemplo particular, aunque necesita la realización de algún ejemplo. Cada uno de los ejemplos implica, pues, el principio general, pero el principio general únicamente implica por lo menos un ejemplo. En general, los ejemplos de un principio general se excluyen mutuamente, de suerte que la realización de un ejemplo implica la exclusión de los demás. Por ejemplo,

el color es un principio general y los colores son los ejemplos. En consecuencia, si todos los cuerpos sensibles ostentan el mismo principio general que es el color, cada cuerpo ostenta algún color definido. Además, todo cuerpo que ostenta un color definido es por consiguiente "colorido".

Un nexo ostenta un "sistema indicativo" de relaciones duales entre sus miembros, cuando 1º una relación del sistema, y sólo una, relaciona cada par de sus miembros; 2º estas relaciones son ejemplos de un principio general; y 3º la relación (en el sistema) entre cualquier miembro *A* y cualquier otro miembro *B* no relaciona también a *A* con cualquier otro miembro del nexo que no sea *B*; y 4º las relaciones (en el sistema) entre *A* y *B* v entre *A* v *C* bastan para definir la relación (en el sistema) entre *B* y *C* donde *A*, *B* y *C* son tres miembros cualesquiera del nexo.

Así, si *A* y *X* son dos miembros cualesquiera del nexo, y si *X* tiene conocimiento de las relaciones sistemáticas de *A* con él y también de las relaciones sistemáticas de *A* con *B*, *C* y *D* son miembros del nexo, entonces *X* tiene conocimiento de sus propias relaciones sistemáticas con *B*, *C* y *D*, y de las mutuas relaciones sistemáticas entre *B*, *C* y *D*. Un nexo así admite la precisa indicación de sus miembros desde el punto de vista de cualquiera de ellos. El relativo "donde" presupone un nexo que ostenta un sistema indicativo. Pueden definirse tipos más complejos de sistemas indicativos; pero el tipo más simple basta para ilustrar el principio implicado. Hemos definido aquí la categoría de "posición" de Aristóteles. Adviértase que en un nexo con un sistema indicativo de relaciones, el aspecto subjetivo de la experiencia puede eliminarse de las proposiciones implicadas. Porque un conocimiento de *B*, *C* y *D* que se tiene desde *A*, ofrece una proposición que versa sobre *C* y *D* a base de *B*. Así, es completamente falsa la noción prevaleciente de que el sujeto particular de la experiencia, no puede, por la naturaleza del caso, ser eliminado nunca del hecho experimentado.

Toda proposición presupone algún nexo general con un sistema relacional indicativo. Este nexo comprende su *locus* de sujetos juzgadores y también sus sujetos lógicos. Esta presuposición es parte de la proposición, y la proposición no puede ser contemplada por ningún sujeto para el cual no sea válida la presuposición. Por consiguiente, en una proposición se presuponen ciertas características para el sujeto juzgador y para los sujetos lógicos. Esta presuposición de carácter puede llevarse más allá de lo que los meros requisitos de la

indicación requieren. Por ejemplo, en "Sócrates es mortal", el mero sistema indicativo espacio-temporal puede ser suficiente para indicar a "Sócrates". Pero la proposición puede significar "El hombre Sócrates es mortal" o "El filósofo Sócrates es mortal". La indicación superflua puede ser parte de la proposición. Sea como fuere, el principio de que una proposición presupone que el mundo actual ostenta algún aspecto sistemático queda así explicada.

Esta explicación puede ilustrarse con la proposición "César atravesó el Rubicón". Esta forma de palabras simboliza un número indefinido de diversas proposiciones. En su forma menos abstracta "César" representa una sociedad de entidades actuales fijadas del mundo real desde el punto de vista del sujeto juzgador, con sus objetificaciones conscientemente percibidas por el sujeto. Toda la teoría de la percepción será examinada más detenidamente en un capítulo posterior (cf. Tercera parte); en este punto de la discusión podemos presumirla. La palabra "Rubicón" debe explicarse del mismo modo que la palabra "César". Los únicos puntos que quedan ambiguos respecto de "César" y "Rubicón" son que estas sociedades —cualesquiera de ambas, y cada una con su característica definidora— pueden suponerse conjeturalmente prolongadas hasta el mundo contemporáneo del sujeto juzgador, o, más conjeturalmente aun, hacia el futuro más allá del sujeto. El tiempo pasado de la palabra "cruzó" revela que este punto de ambigüedad no es pertinente, de suerte que la proposición puede formularse haciendo caso omiso de él. Pero no es necesario que se formule así: es posible que uno de los que fueron soldados de César estuviera sentado años después en la margen del río y meditara sobre el asesinato de César, y sobre el paso de César a través del pequeño río que ahora se desliza tranquilamente a sus ojos. Esta proposición habría sido diferente de la más directa que ahora estoy considerando. Nada podría ilustrar mejor la irremediable ambigüedad del lenguaje, puesto que ambas proposiciones se adaptan a la misma terminología verbal. Sin embargo, hay una tercera proposición: un viajero moderno sentado en la margen del Rubicón y meditando sobre sus percepciones directas de las ocasiones actuales, puede localizar, en relación con él mediante especificaciones espacio-temporales, un acaecimiento que inferencial y conjeturalmente cree él que incluye parte de la pasada historia del Rubicón tal como él directamente la conoce. También él, por un proceso análogo de inferencia y conjetura, y de especificación espacio-temporal, localiza en relación con él otro acaecimiento que él

cree que contiene la vida de César, de la cual no tiene conocimiento directo. La proposición meditada por este viajero sentado en la margen del río moderno es evidentemente una proposición diferente de la que estaba en la mente del que fuera soldado de César. Luego hay la proposición que pudo estar en la mente de uno de la multitud que escuchó el discurso de Antonio, de un hombre que había visto a César mas no el Rubicón.

Es obvio que de esta suerte puede producirse un número indefinido de proposiciones sumamente especiales que difieren entre sí por sutiles gradaciones. Todo depende de las diferencias de conocimiento perceptivo directo que estas diversas proposiciones presuponen para sus sujetos. Pero hay proposiciones de tipo más general, para las cuales "César" y "Rubicón" tienen sentidos más generalizados, más vagos. En estos sentidos más vagos, "César" y "Rubicón" indican las entidades, si las hay, localizadas por cualquier miembro de un *tipo* de rutas que parten de cierto *tipo* de inferencia y conjetura. Hay también algunas de tales proposiciones en que el hecho de haber tales entidades, de estar localizadas así, forma parte del contenido en virtud del cual es verdadero o falso el juicio; y hay otras proposiciones en que aun este requisito se elude, por lo que concierne a la verdad o falsedad. Es a causa de estos varios tipos de proposiciones más abstractas por lo que podemos concebir la existencia hipotética de proposiciones más especiales que para algunos de nosotros, a título de sujetos juzgadores, podrían carecer de significado.

Esta discusión debería mostrar la vanidad de tomar cualquier aserto verbal, tal como "César atravesó el Rubicón" y discutir sobre el significado. Además, toda proposición que satisfaga la forma verbal de suerte que sea una de sus posibilidades de significado, define su propio *locus* de sujetos; y sólo para esos sujetos existe la posibilidad de un juicio cuyo contenido sea esa proposición.

Una proposición es la potencialidad de objetificación de ciertas entidades actuales presupuestas por conducto de ciertas cualidades y relaciones, siendo la objetificación para algún sujeto no especificado para quien la presuposición tiene significado en la experiencia directa. El juicio es la afirmación consciente por un sujeto particular —para quien vale la presuposición— de que esta potencialidad está realizada o no para él. Adviértase que "realizada" no significa "realizada en experiencia consciente directa", sino "realizada como contribuyente al dato del cual se origina ese sujeto juzgador". Puesto

que la experiencia directa, consciente, suele faltar, un juicio puede ser erróneo.

Así, pues, una proposición es un ejemplo de lo que Locke denomina "idea determinada para existencias particulares". Es la potencialidad de semejante idea; la idea realizada, admitida a decisión en un sujeto dado, es el juicio, que puede ser idea verdadera o falsa sobre las cosas particulares. La discusión de esta cuestión tiene que reanudarse cuando se examine la actividad conceptual (Tercera parte). Pero es evidente que una proposición es una entidad compleja situada entre los objetos eternos y las ocasiones actuales. Comparada con los objetos eternos, una proposición participa de la particularidad concreta de las ocasiones actuales; y comparada con las ocasiones actuales una proposición participa de la abstracta generalidad de los objetos eternos. Por último, recuérdese que las proposiciones entran en la experiencia de otras maneras que por medio de sentires de juicio.

Sección IV

Una proposición metafísica —en el sentido general propio del término "metafísica"— significa una proposición que 1º tiene significado para toda ocasión actual, como sujeto que la acoge, y 2º es "general", en el sentido de que su predicado relaciona potencialmente todas y cada una de las series de ocasiones actuales, proporcionando el número idóneo de sujetos lógicos para la estructura predicativa, y 3º tiene un valor de verdad "uniforme", en el sentido de que, a causa de su forma y alcance, su valor de verdad es idéntico al valor de verdad de cada una de las proposiciones singulares que pueden obtenerse restringiendo la aplicación del predicado a cualquier serie de sujetos lógicos. Es obvio que si una proposición metafísica es verdadera, la tercera condición es innecesaria. Pues una proposición general sólo puede ser verdadera si se cumple esta condición. Mas si la proposición general es falsa, entonces sólo es metafísica si además es falsa cada una de las proposiciones singulares derivadas. La proposición general sería falsa si lo fuera cualquiera de las proposiciones singulares derivadas. Pero la tercera condición se expresa en la proposición sin la menor dependencia de la determinación de la verdad o falsedad de la proposición.

No puede haber ninguna época cósmica para la cual las pro-

posiciones singulares derivadas de una proposición metafísica difieran en valor de verdad de las de cualquier otra época cósmica.

Creemos ciertamente que contemplamos proposiciones metafísicas; pero teniendo en cuenta los errores del pasado respecto de los principios de la geometría, es prudente guardar algún escepticismo sobre este punto. Las proposiciones que parecen ser más notoriamente metafísicas son los teoremas aritméticos. Por consiguiente, ilustraré la justificación tanto para la creencia como para el escepticismo residual mediante un examen de uno de los más simples de esos teoremas: uno y uno son dos.¹

Ciertamente, esta proposición, interpretada en el sentido de "una entidad y otra entidad son dos entidades", parece ser propiamente metafísica sin la menor sombra de limitación sobre su generalidad o verdad. Mas aun aquí tenemos que vacilar cuando advertimos que suele formularse, con idéntica confianza en cuanto a la generalidad de su verdad metafísica, en un sentido que ciertamente es limitado, y a veces falso. En nuestras referencias al mundo actual, raras veces consideramos una entidad actual individual. Los objetos de nuestros pensamientos son casi siempre sociedades o grupos más sueltos de entidades actuales. Ahora, en aras de la simplicidad, consideremos una sociedad de tipo "personal". Esa sociedad será una sucesión lineal de ocasiones actuales que formará una ruta histórica en que alguna característica definidora será heredada por cada ocasión de sus predecesoras. Una sociedad de esta índole es un "objeto persistente". Probablemente, un objeto persistente simple es más simple que cualquier cosa de las que de ordinario percibimos o en las que pensemos. Es el tipo de sociedad más simple; y para cualquier duración de su existencia requiere que su ambiente esté ampliamente compuesto de objetos persistentes análogos y simples. Lo que normalmente consideramos es la sociedad más amplia en que cabe hallar varias capas de objetos persistentes: una "sociedad corpuscular".

Consideremos ahora dos objetos persistentes distintos. Será más fácil pensar en ellos si sus características definidoras son diferentes. Llamaremos a y b a estas características definidoras, y emplearemos también estas letras a y b como nombres de los dos objetos persistentes. Ahora, la proposición "una entidad y otra entidad son dos entidades" se interpreta usualmente en el sentido de que, dados dos

¹ Para la prueba de esta proposición cf. *Principio Mathematica*, vol. II, 110, 643.

objetos persistentes, cualquier acto de atención que capte conscientemente una ocasión actual a partir cada una de las dos rutas históricas, descubrirá necesariamente dos ocasiones actuales, una desde cada una de las dos rutas distintas. Por ejemplo, supongamos que una taza y un plato son dos objetos persistentes de esta índole, aunque desde luego no lo son; suponemos siempre que mientras ambos existan y estén lo suficientemente juntos para verlos de una mirada, cualquier acto de atención mediante el cual percibimos el plato, implicará por lo tanto la percepción de las dos entidades actuales, una la taza en una ocasión de su existencia y otra el plato en una ocasión de su existencia. No puede dudarse razonablemente de la verdad de esta suposición en este ejemplo particular. Pero al hacerla estamos muy lejos de la proposición metafísica de que habíamos partido. En realidad exponemos una verdad relativa a las amplias sociedades de entidades entre las cuales están situadas nuestras vidas. Es una verdad que se refiere a este *cosmos*, mas no una verdad metafísica.

Volvamos a los dos objetos persistentes verdaderamente simples *a* y *b*. Supongamos también que sus características definidoras *a* y *b* no son contrarias, de suerte que ambas pueden calificar la misma ocasión actual. Entonces, no hay ninguna razón metafísica general de que las distintas rutas de *a* y *b* no se corten por lo menos en una ocasión actual. En efecto, teniendo en cuenta la extrema generalidad de la noción de objeto persistente simple, es prácticamente cierto que —con la debida elección de las características definidoras *a* y *b*— habrán llegado a existir frecuentemente rutas históricas de *a* y *b* que se corten. En tal contingencia, un ser que pueda distinguir conscientemente los dos objetos persistentes distintos *a* y *b* de suerte que tenga conocimiento de sus características definidoras distintas y de sus rutas históricas distintas, podría encontrar *a* y *b* ejemplificadas en una sola entidad actual. Es como si la taza y el plato fueran idénticos en un instante, para luego reanudar su existencia distinta.

Difícilmente aplicamos jamás la aritmética en su sentido metafísico puro, sin añadir presunciones que para su verdad dependen del carácter de las sociedades que dominan la época cósmica en que vivimos. Apenas es necesario llamar la atención sobre el hecho de que los asertos verbales ordinarios no tienen la pretensión de discriminar los diferentes sentidos en que puede entenderse un aserto aritmético.

No es difícil imaginar un mundo —es decir, una época cósmica— en el cual la aritmética fuera interesante tema de fantasía

para soñadores, mas desprovisto de utilidad para las personas prácticas absorbidas en los asuntos de la vida. En realidad, parece que nosotros sólo a medias hayamos evitado semejante estado de cosas, pues en medio de las ocasiones actuales localizadas en los yermos del llamado "espacio vacío", y bien distintas de los objetos persistentes destinados a formar los cuerpos materiales persistentes, es sumamente probable que la contemplación de la aritmética no dirija la atención a ninguna relación de las cosas que sea muy importante. Desde luego, es mera especulación el decir que cualquier entidad actual que se presente en tal ambiente de logro apenas coordinado, logra la complicación de constitución requerida para las operaciones espirituales conscientes.

Sección V

Formulamos la pregunta metafísica ¿Qué hay en la naturaleza de las cosas que permita calificar significativamente de "correcta" o "incorrecta" una inferencia inductiva o un juicio de verdad general? Por ejemplo, ahora —1º de julio de 1927— creemos que la guía ferroviaria de los Estados Unidos válida para los anteriores meses de mayo y junio, representa los hechos relativos a la pasada circulación de los trenes, con ciertos límites marginales de impuntualidad y descontando unos pocos accidentes aislados. Creemos también que la guía corriente para julio será realizada, con sujeción a las mismas salvedades. Con las pruebas de que disponemos, nuestras creencias están justificadas, siempre que en nuestros juicios introduzcamos algún cálculo de elevada probabilidad, que es todo cuanto entendemos afirmar. Si consideramos acaecimientos astronómicos, nuestras afirmaciones comprenderán un cálculo de probabilidad más elevada. Mas aun aquí puede existir cierto margen de incertidumbre. un error inaudito; o cabe la posibilidad de que alguna ley física desconocida sea de importante pertinencia para la condición de la estrella principalmente afectada y provoque su inesperada explosión³.

Esta contingencia astronómica, y las creencias que se agrupan a su alrededor, fueron expuestas con algún detalle porque —expresadas así— ilustran el problema tal como se diseña en la filosofía. También el ejemplo de la guía ferroviaria ilustra otro punto. En efecto,

³ Escribí esta frase en julio de 1927, y luego, en marzo de 1928, una estrella se partió en dos inesperadamente.

es posible que por un momento se olvide en Vermont, en 1º de julio de 1927, que durante los meses de mayo y junio hubo un desbordamiento del Mississippi sin precedentes, de suerte que si bien el cálculo relativo al error de puntualidad estaba justificado por la evidencia que teníamos conscientemente ante nosotros, en realidad no revelaba el gran transtorno producido en la circulación de algunos Estados de la Unión⁴. Lo esencial de esta ilustración por la circulación ferroviaria, es que existe una conformidad con la realidad que esos juicios ostentan, aun si los acaecimientos en cuestión no hubiesen sucedido o no sucedieren luego. Estas consideraciones introducen el principio fundamental relativo al "juicio". Todo juicio es categórico; versa sobre una proposición verdadera o falsa en su aplicación a la ocasión actual que es el sujeto que hace el juicio. Esta doctrina no está tan lejos de la doctrina del juicio de Bradley, tal como la explica en su *Lógica*. Según Bradley, el sujeto último de todo juicio es la sustancia última única, lo absoluto. Además, según él, el sujeto juzgador es un modo de lo absoluto, autocontradictorio si se lo considera independientemente actual. Para Bradley, el sujeto juzgador tiene sólo una actualidad derivativa, que es la expresión de estado como afección de lo absoluto. Por consiguiente, en la doctrina de Bradley, un juicio es una operación mediante la cual lo absoluto, con las limitaciones de una de sus afecciones, goza de autoconsciencia de su goce de las afecciones. Adviértase que en este escueto resumen de la posición de Bradley, me sirvo de la frase de Spinoza: "*affectiones substantiae*".

En la filosofía del organismo, una ocasión actual —como se expuso antes— es todo el universo en proceso de lograr una satisfacción particular. La doctrina de la actualidad de Bradley se ve simplemente a la inversa. La actualidad final es el proceso particular con su particular logro de satisfacción. La actualidad del universo es meramente derivativa de su solidaridad en cada entidad actual. Es preciso sostener que ese juicio versa sobre el universo en cuanto objetificado desde el punto de vista del sujeto juzgador. Versa sobre el universo a través de ese sujeto.

Teniendo presente esta doctrina, pasemos a examinar el sentido en que la probabilidad puede ser un hecho positivo en una entidad actual, de suerte que una proposición que exprese la probabilidad de

⁴ Menos previstos estaban aun, en el momento de escribir esta frase, las inundaciones de Vermont de noviembre de 1927.

alguna otra proposición, puede estar de acuerdo o no a este respecto con la constitución de la entidad juzgadora. La noción de "probabilidad" en el sentido más amplio del término, presenta un problema filosófico enojoso. La teoría matemática de la probabilidad se basa en ciertas suposiciones estadísticas. Si se sostienen tales suposiciones, el significado de probabilidad es simple; y las únicas dificultades que subsisten tienen que ver con el desarrollo de la técnica matemática. Mas no es fácil entender cómo la teoría estadística pueda aplicarse a todos los casos a los cuales se aplica habitualmente la noción de mayor o menor probabilidad. Por ejemplo cuando consideramos —como efectivamente consideramos— la probabilidad de alguna conjetura científica sobre la constitución interna de los astros, o sobre el porvenir de la sociedad humana después de alguna convulsión inaudita, parece que estemos influidos por alguna analogía que es muy difícil de convertir en apelación a cualquier hecho estadístico definido. Consideramos quizás que es más probable que el juicio esté justificado por alguna apelación estadística, si sólo supiéramos dónde buscarla. Esta es la creencia de que la probabilidad estadística es ella misma probable. Mas aquí hay evidentemente una apelación a un significado más amplio de probabilidad a fin de apoyar la probabilidad estadística aplicable al caso presente. Se puede argüir que esta probabilidad más amplia es ella misma otra probabilidad estadística relativa a la existencia de estadísticas especiales pertinentes para esos tipos de argumentación científica. Pero en esta cuestión se acumulan las cuestiones enojosas, y es imposible evitar la sospecha de que se nos intenta aplacar con una de esas explicaciones ilusorias tan útiles para los razonadores casados con una teoría. La filosofía del organismo proporciona dos distintos elementos del universo de los cuales puede originarse una intuición de probabilidad. Uno de ellos es estadístico. En esta sección y en la siguiente se intentará justificar la teoría estadística. Tanto más imperativo es, por lo tanto, examinar cuidadosamente las dificultades con que hemos de enfrentarnos.

En primer lugar, la probabilidad depende siempre de las pruebas; así, según la teoría estadística, la probabilidad numérica significará la razón numérica de los casos favorables a los desfavorables en la clase particular de "casos" elegidos como "fundamento" de la comparación estadística. Pero existen ciertamente "fundamentos" estadísticos alternativos. Por consiguiente, tenemos que proveer una razón, no basada en la "probabilidad", de que se elija un "fundamento" de preferencia a otro. Podemos admitir una cadena tal de probabilidades cada vez más

vagas en que nuestro primer fundamento se elija como estadísticamente probable con respecto a su superioridad sobre los demás "fundamentos" de otros tipos. De esta suerte se nos reconduce a un "fundamento" de probabilidad de segundo orden. Podemos pasar por lógica a "fundamentos" de tercer orden y así sucesivamente. Pero si se pretende sustanciar la teoría estadística, después de un número finito de pasos tenemos que llegar a un "fundamento" que no sea elegido por ninguna razón de probabilidad. Tiene que ser elegido porque sea el "fundamento" presupuesto en todos nuestros razonamientos. Fuera de ese "fundamento" último, la teoría estadística, considerada como explicación última de todos nuestros usos de la noción de "probabilidad", tiene que fallar por fuerza. Este fracaso se produce a causa de la total arbitrariedad del "fundamento" último en que finalmente se apoya todo el cálculo de la probabilidad.

En segundo lugar, el requisito primario para un "fundamento" idóneo para la probabilidad estadística parece apelar él mismo a la probabilidad. Los miembros de la clase denominada "fundamento" tienen que ser ellos mismos "casos de igual probabilidad", algunos favorables y otros desfavorables, con la posibilidad de tipos limitadores de "fundamento" cuyos miembros sean todos favorables o todos desfavorables. De la proposición en cuestión, cuya probabilidad se desea calcular, tiene que saberse que es miembro del "fundamento"; más no entra en consideración ninguna otra evidencia para saber a qué serie —favorable o desfavorable— pertenezca la proposición. Es evidente que, para el fundamento último, la frase "casos de igual probabilidad" tiene que ser explicable sin referencia a ninguna noción de probabilidad. El principio de semejante explicación se encuentra fácilmente aludiendo a las seis caras de tarafe. Un tarafe es un hecho dado; y sus caras no difieren, en cuanto caras, en ninguna circunstancia relativa a su caída con una u otra cara mirando hacia arriba. Además, más allá de este hecho hay ignorancia. De nuevo nos vemos conducidos, pues, a un hecho último: tiene que haber una especie última, y la característica específica debe carecer de pertinencia para la "favorabilidad" o "desfavorabilidad" de los miembros de la especie en su condición de casos. Todo esto tiene que darse en conocimiento directo sin apelación alguna a la probabilidad. Tiene que haber también conocimiento igualmente directo de la proporción de casos favorables o desfavorables dentro de la especie —por lo menos dentro de los límites de precisión o vaguedad presupuestos en la conclusión.

En tercer lugar, otro requisito para un "fundamento" es que el

número de casos que incluya sea finito. Toda la teoría de las razones de los números cardinales, de la cual depende la probabilidad estadística, se viene abajo si los números cardinales son infinitos.

En cuarto lugar, con el método de "muestras" se confiesa evitar dos objeciones. Una de ellas es el descalabro que acabamos de mencionar cuando el número de casos del "fundamento" es infinito. La otra objeción, así evitada, es que en la práctica el caso en cuestión es nuevo y no pertenece al "fundamento" que de hecho se examina. De acuerdo con esta segunda objeción, salvo que haya alguna otra prueba, la condición estadística del "fundamento" es una evidencia espúrea en cuanto a la probabilidad del caso en cuestión. Recapitulando: El método de muestras afirma vencer 1º la dificultad proveniente de la infinitud del fundamento, y 2º ese surgir de la novedad del caso en cuestión, con lo cual no pertenece al fundamento examinado. Para la discusión debe recordarse que estamos examinando ese fundamento último que no debe requerir ninguna apelación a la probabilidad más allá de sí mismo. Por consiguiente, los hechos estadísticos relativos al fundamento, tienen que ser "dados" y no meramente "probables".

1º Cuando tenemos un "fundamento" infinito que contiene un número infinito de casos favorables, y un número infinito de casos desfavorables, el tomar muestras "fortuitas" no sirve de nada para llegar a establecer una probabilidad estadística; en primer lugar, porque ninguna de esas nociones de razones puede aplicarse a estas infinitudes; y además porque ninguna muestra es "fortuita", sólo siguió un método complejo. Un número finito de muestras cada una de las cuales siga algún método propio, por complicado que cada método sea, dará un resultado estadístico totalmente dependiente de esos métodos. Siempre que las repeticiones de las llamadas muestras fortuitas den resultados concordantes, la única conclusión que puede sacarse es que hay una analogía pertinente, aunque oculta, entre los métodos "fortuitos". Entiéndase que este argumento no implica criticar un método de muestras, interpretado debidamente, y aplicado a un "fundamento" finito.

2º Cuando el "caso" en cuestión no pertenezca al fundamento examinado, no es posible que, salvo a base de mayor información, pueda inferirse racionalmente del "fundamento" el caso nuevo. Si la probabilidad es en verdad puramente estadística y no hay información adicional, no es posible dejar de llegar a esta conclusión. Pero lo cierto es que de un "fundamento" que no incluye el caso en cuestión, argüimos sin vacilar una conclusión probable respecto del caso en

cuestión. Por lo tanto, o bien semejante inferencia es irracional, vana, inútil, o bien de haber justificación es porque hay información adicional. Este es el famoso dilema que desconcierta a las teorías de la inducción y de la probabilidad.

Sección VI

Es evidente que el "fundamento" último al cual es preciso referir todos los juicios probables, no puede ser más que el mundo actual objetificado en sujetos juzgadores. Un sujeto juzgador está siempre abriendo juicio sobre sus propios datos. En consecuencia, para que sostenga la teoría estadística, las relaciones entre el sujeto juzgador y sus datos tienen que ser tales que eviten las dificultades que acechan a esa teoría.

Toda entidad actual es esencialmente social por naturaleza, y lo es de dos maneras. En primer lugar, los contornos de su propio carácter están determinados por los datos que su ambiente proporciona para su proceso de sentir. En segundo lugar, estos datos no son extrínsecos a la entidad; constituyen ese despliegue del universo que es inherente a la entidad. Por lo tanto, los datos sobre los cuales el sujeto abre juicio son a su vez componentes que condicionan el carácter del sujeto juzgador. Síguese que cualquier presuposición general respecto del carácter del sujeto experimentador proporciona la manifestación para ese sujeto. Diciéndolo con otras palabras: una especie de sujeto requiere una especie de datos como su fase preliminar de concrecencia. Mas esos datos no son sino el ambiente social en la abstracción efectuada por objetificación. Además, el carácter de la abstracción misma depende del ambiente. La especie de datos requerida para el presunto sujeto juzgador, presupone un ambiente de cierto carácter social.

Por lo tanto, según la filosofía del organismo, el razonamiento inductivo adquiere su validez a causa de haberse suprimido una premisa. Esta presuposición tácita es que el futuro particular que es el sujeto lógico del juicio, inductivamente justificado, ha de incluir actualidades que tienen íntima analogía con algún sujeto contemporáneo que goce de la experiencia asignada; por ejemplo, una analogía con el sujeto juzgador en cuestión, o alguna clase de actualidad presupuesta como del mundo actual que es el sujeto lógico del juicio inductivo. Se presume también que este futuro se deriva del presente

por una continuidad de herencia en que se mantiene esta condición. Hay, pues, la presunción de que se mantiene el ambiente social general —ya sea por referencia a los sujetos juzgadores, ya sea por una referencia más directa a la conservación del tipo general de mundo material requerido para el carácter presupuesto de uno o más de los sujetos lógicos de la proposición.

En este orden de cosas, sólo puedo repetir, como resumen final, un párrafo de mi obra *La ciencia y el mundo moderno* (cap. III): "Obsérvese que yo no sostengo que la inducción sea en su esencia la derivación de leyes generales. Es la derivación de algunas características de un futuro particular a base de las características conocidas de un pasado particular. La suposición más amplia de leyes generales válidas para todas las ocasiones cognoscibles, parece ser un apéndice muy inseguro para añadir a este conocimiento limitado. Todo lo que podemos pedir a la ocasión presente es que determine una particular comunidad de ocasiones, que en algunos aspectos se califican mutuamente a causa de su inclusión dentro de la misma comunidad". Es evidente que en este examen de la inducción, la filosofía del organismo se presenta como un ensanchamiento de la premisa de los exámenes éticos: que el hombre es un animal social. Análogamente, toda ocasión actual es social, de suerte que cuando hemos presumido la existencia de cualquier tipo persistente de ocasiones actuales, con ello hemos hecho presunciones acerca de tipos de sociedad comprendidos en su ambiente. Otra manera de exponer esta explicación de la validez de una inducción es decir que en toda previsión se presupone cierto tipo de entidades actuales, y que la cuestión que entonces se formula, es: ¿en qué circunstancias se encontrarán estas entidades? La razón de que pueda darse una respuesta es que el tipo de entidades presupuesto requiere un tipo de datos presupuesto para las fases primarias de estas entidades actuales; y que un tipo presupuesto requiere un tipo de ambiente social presupuesto. Mas las leyes de la naturaleza son el resultado del ambiente social. De ahí que cuando hayamos presupuesto un tipo de ocasiones actuales, tengamos ya alguna información acerca de las leyes de la naturaleza que operan a lo largo del ambiente.

En todo juicio inductivo se contiene, en consecuencia, una presuposición de que se mantiene el orden general del ambiente inmediato, por lo que concierne a las entidades actuales dentro del ámbito de la inducción. El juicio inductivo toma en consideración las probabilidades estadísticas inherentes a este orden dado. Las anticipa-

ciones carecen de significado fuera del orden cósmico definido que presuponen. También la supervivencia requiere orden, y presuponer supervivencia fuera del orden que ese tipo de supervivencia requiera, es una contradicción. Es en este punto donde la filosofía orgánica difiere de cualquier forma de "filosofía de la sustancia" cartesiana, pues si una sustancia no requiere sino a sí misma para existir, su supervivencia de nada puede informarnos acerca de la supervivencia de orden en su ambiente. Por lo tanto, no puede sacarse conclusión alguna respecto de las relaciones externas de la sustancia superviviente con su futuro ambiente. Para la filosofía orgánica, las anticipaciones acerca del futuro de un trozo de roca presuponen un ambiente con el tipo de orden que ese trozo de roca requiere. Por lo tanto, un ambiente totalmente desconocido no entra nunca en un juicio inductivo. La inducción es sobre las probabilidades estadísticas de este ambiente, o sobre la pertinencia graduada que para él tengan los objetos eternos.

Por lo tanto, la apelación a lo meramente desconocido queda automáticamente desechada. La cuestión relativa a lo que sucederá a una entidad no especificada en un ambiente no especificado, no tiene respuesta. La inducción afecta siempre a sociedades de entidades actuales que sean importantes para la estabilidad del ambiente inmediato.

Sección VII

En la sección anterior hubo una velada apelación a la probabilidad. El propósito de esta sección es explicar cómo la probabilidad así invocada, puede explicarse según la teoría estadística. En primer lugar, tenemos que señalar exactamente dónde entra en la noción esta apelación a la probabilidad. Un argumento inductivo incluye siempre una hipótesis, a saber: que el ambiente que es el asunto considerado, contiene una sociedad de ocasiones actuales análoga a una sociedad del presente. Pero las sociedades análogas requieren datos análogos para cada una de sus varias ocasiones; y los datos análogos sólo pueden ser proporcionados por las objetificaciones proporcionadas por ambientes análogos. Pero las leyes de la naturaleza se derivan de los caracteres de las sociedades que dominan el ambiente. Las leyes de la naturaleza que dominan el ambiente tienen, pues, alguna analogía con las leyes de la naturaleza que dominan el ambiente inmediato.

Ahora bien, tanto la noción de "analogía" como la de "denominación" dejan un margen de incertidumbre. Podemos preguntar: ¿hasta

dónde llega la analogía? y ¿hasta dónde llega la dominación? Si hubiera una analogía exacta y una dominación total, habría una mezcla de certidumbre en cuanto a las condiciones generales y de ignorancia total en cuanto a los detalles específicos. Mas semejante descripción no es valedera para nuestro conocimiento del presente inmediato o del pasado, o para nuestro conocimiento inductivo del futuro. Nuestra experiencia consciente entraña una engañosa mezcla de certidumbre, ignorancia y probabilidad.

Ahora bien, es evidente que la teoría de las épocas cósmicas, debidas a la dominación de sociedades de entidades actuales, proporciona la base para una explicación estadística de la probabilidad. En cualquier época hay una definida serie de entidades dominantes en ciertas interconexiones ordenadas. Hay también un aditamento de ocasiones caóticas que no pueden clasificarse como pertenecientes a ninguna sociedad. Mas teniendo en cuenta la enorme extensión de cualquier época cósmica, tratamos prácticamente de infinitudes, de suerte que se requiere algún método de muestras que tenga raíces en la naturaleza del caso y no se adopte arbitrariamente.

Este método natural de muestras lo proporcionan los datos que forman la fase primaria de cualquier ocasión actual. Cada ocasión actual objetifica las demás ocasiones actuales de su ambiente. Este ambiente puede limitarse a la porción pertinente de la época cósmica. Es una región finita del continuo extenso, por lo que concierne a la adecuada importancia con respecto a las diferencias individuales entre ocasiones actuales. Además, con respecto a la importancia de las diferencias individuales, podemos suponer que la extensión de cada ocasión pertinente tiene un límite inferior dentro de esta región. Con estas dos presunciones se sigue que las objetificaciones pertinentes que forman los datos pertinentes para cualquier ocasión, se refieren a una muestra finita de ocasiones actuales del ambiente. Por consiguiente, nuestro conocimiento del mundo externo, y de las condiciones de que dependen sus leyes, es totalmente del carácter numérico que requiere una teoría estadística de la probabilidad. Semejante teoría no requiere que se hagan cálculos estadísticos exactos. Lo que se pretende con esa teoría es que nuestros juicios de probabilidades sean derivables en última instancia de vagos cálculos de "más o menos" en sentido numérico. Tenemos una intuición imprecisa de la base estadística de la índole de la manera en que acaecen las cosas.

Nota. — El mejor estudio, que supera en mucho a los demás, de la teoría filosófica de la probabilidad, es el de J. Maynard Keynes,

A Treatise on Probability. Este tratado seguirá siendo por mucho tiempo la obra clásica sobre este asunto. Me parece que las conclusiones a que llego en este capítulo no difieren fundamentalmente de las que expone Keynes hacia el final de su capítulo XXI, donde, sin embargo, Keynes parece volver a una opinión de la probabilidad muy análoga a aquella forma de la "teoría de la frecuencia" que tan enérgicamente me criticó él en su cap. VIII (y con razón por lo que toca a esa forma especial) cuando yo la sugerí.

Sección VIII

Hasta ahora la argumentación de las dos secciones anteriores se dedicó a la explicación del fundamento estadístico para un juicio de probabilidad. Mas el mismo examen revela también un fundamento no-estadístico alternativo para ese juicio.

La principal línea de pensamiento fue 1º que cada ocasión actual tiene en la base de su propia constitución el ambiente del cual surge; 2º que en esta función del ambiente se hizo abstracción de su indefinida multiplicidad de formas de definidad, de suerte que se obtuviera una experiencia concordante de los elementos conservados; 3º que toda ocasión actual perteneciente a una especie señalada requiere un ambiente adaptado a esa especie, de suerte que la presuposición de una especie implique una presuposición relativa al ambiente; 4º que en todo juicio inductivo, y en todo juicio de probabilidad, hay una presuposición, implícita o explícita, de una o más especies de ocasiones actuales implicadas en la situación considerada, de suerte que [por el 3º] haya una presuposición de algún tipo general de ambiente.

Por consiguiente, la base de toda probabilidad e inducción es el hecho de la analogía entre un ambiente presupuesto y un ambiente directamente experimentado.

La argumentación sobre la base estadística de la probabilidad, recurrió luego a la doctrina del orden social. Según esta doctrina, todo orden social depende del predominio estadístico en el ambiente de ocasiones pertenecientes a las sociedades requeridas. Las leyes de la naturaleza son leyes estadísticas de este hecho. El juicio de probabilidad puede derivarse, pues, de una intuición —en general, vaga e imprecisa— relativa a la base estadística del ambiente presupuesto. Este juicio puede derivarse de la analogía con el ambiente experimentado. Habrá en la

experiencia factores tales que sean adecuados para justificar un juicio de tipo inductivo.

Mas hay otro factor del cual, en combinación con las cuatro premisas, puede derivarse un juicio de probabilidad no-estadístico. El principio de "pertinencia intensa" graduada de los objetos eternos para los datos físicos primarios de la experiencia, expresa un hecho real en cuanto a la adaptación preferencial de los objetos eternos elegidos para las ocasiones nuevas que se originen de un ambiente señalado.

Este principio expresa la prehensión por toda criatura del orden graduado de apeticiones que constituye la naturaleza primordial de Dios. Puede haber, pues, intuición de la idoneidad intrínseca de alguna consecuencia definida de una situación presupuesta. En esta idoneidad no habrá nada estadístico. Depende de la graduación fundamental de apeticiones que está en la base de las cosas, y que resuelve todas las indeterminaciones de la transición.

De esta manera puede haber una intuición de probabilidad respecto de la originación de alguna novedad. Es evidente que la teoría estadística no logra proporcionar la menor base para esos juicios.

No debe pensarse que estos juicios no-estadísticos sean religiosos en ningún sentido. Se hallan en un nivel de experiencia muy inferior al de las emociones religiosas. La secularización del concepto de las funciones de Dios en el mundo, es por lo menos un requisito tan urgente del pensamiento como puede serlo la secularización de los demás elementos de la experiencia. El concepto de Dios es ciertamente un elemento esencial del sentir religioso. Pero no viceversa: el concepto de sentir religioso no es elemento esencial del concepto de la función de Dios en el universo. En este respecto, la literatura religiosa indujo a crear por desgracia a la teoría filosófica, en parte por atracción y en parte por repulsión.

CAPÍTULO X
P R O C E S O

Sección I

La primera generalización vaga que produjo la intuición de los hombres, no sistematizada, apenas analizada, es que "todas las cosas fluyen". Es el tema de algunas de las mejores poesías hebraicas de los Salmos; aparece como una de las primeras generalizaciones de la filosofía griega en la forma del dicho de Heráclito; siglos más tarde, en medio de la barbarie del pensamiento anglosajón, reaparece en la historia del gorrión que revolotea por la sala de banquetes del rey de Nortumbria; y en todas las etapas de la civilización el renovar lo imprime su patetismo a la poesía. No cabe la menor duda de que si hemos de remontarnos a aquella experiencia última, integral, no deformada por las sofisticaciones de la teoría, a esa experiencia cuya elucidación es la aspiración final de la filosofía, el fluir de las cosas es una generalización última en torno a la cual tenemos que tejer nuestro sistema filosófico.

En este punto hemos transformado la frase "todas las cosas fluyen" en la frase alternativa "el fluir de las cosas". Al hacerlo así, la noción del "fluir" se fijó en nuestros pensamientos como noción primaria para un análisis ulterior. Pero en la oración "todas las cosas fluyen" hay cuatro palabras —y nosotros hemos comenzado aislando la última de ellas. Volvamos a la que le precede: "cosas", y preguntemos: ¿Qué clase de cosas fluyen? Llegamos por último a la primera palabra: "todas", y preguntamos: ¿Cuál es el significado de las "muchas" cosas empeñadas en este fluir común, y en qué sentido, si lo hay, puede la palabra "todas" referirse al conjunto definitivamente indicado de estas muchas cosas?

La elucidación del significado que entraña la frase "todas las cosas fluyen", es una de las principales tareas de la metafísica.

Pero hay una noción rival, antitética a la primera. De momento no acierto a recordar una frase inmortal que la exprese de manera tan completa como Heráclito expresó la noción alternativa. Esta otra noción se demora en la permanencia de las cosas: la tierra sólida, las montañas, las piedras, las pirámides de Egipto, el espíritu del hombre, Dios.

La mejor versión de la experiencia integral, que exprese su forma general despojada de detalles baladíes, puede encontrarse a menudo en las manifestaciones de la aspiración religiosa. Una de las razones de la flaqueza de tantas metafísicas modernas es su desdén por esta riqueza de expresión del sentir último. Así, en los dos primeros versos de un himno famoso hallamos una expresión cabal de la unión de ambas nociones en una experiencia íntegra:

Queda conmigo;¹
Rápida cae la tarde.

El primer verso expresa aquí las permanencias, "queda", "yo" y el "Ser" a quien se invoca; y el segundo verso coloca estas permanencias en medio del ineluctable fluir. En conclusión, encontramos formulado aquí todo el problema de la metafísica. Los filósofos que parten del primer verso, nos dieron la metafísica de la "sustancia", y los que parten del segundo desarrollan la metafísica del "fluir". Mas, en realidad, los dos versos no pueden separarse de esta manera violenta; y nosotros encontramos que un equilibrio oscilante entre ambos es una característica de la mayoría de los filósofos. Platón halló sus permanencias en un cielo estático, espiritual, y su fluir en la intrincación de sus formas en medio de las fuentes imperfecciones del mundo físico. En este punto llamo la atención sobre la palabra "imperfección". En cualquier aserción mía relativa a Platón admito que pueda haber enmiendas; pero creo que la autoridad de Platón puede invocarse en pro de la doctrina de que las cosas que fluyen son imperfectas en el sentido de que son "limitadas" y "definidamente excluyen mucho de lo que podrían ser y no son". Los versos del himno que hemos citado son expresión casi perfecta de la intuición de la cual se deriva la posición principal de la filosofía platónica. Aristóteles corrigió su platonismo en busca de un equilibrio un tanto diferente. Fue el apóstol de "sustancia y

atributo" y de la lógica clasificadora que esta noción sugiere. Mas por otra parte hace un análisis magistral de la noción de "generación". Aristóteles expresó personalmente una protesta útil contra la tendencia platónica a separar un mundo espiritual estático de un mundo fluente de experiencia superficial. Las escuelas platónicas posteriores exageraron esta tendencia: exactamente igual a como el pensamiento aristotélico medieval aceptó que las nociones estáticas de la lógica de Aristóteles formularan algunos de los principales problemas metafísicos en términos que duraron hasta nuestros días.

En conjunto, la historia de la filosofía apoya el reproche de Bergson de que el intelecto humano "espacializa el universo", es decir, que tiende a ignorar el fluir, y a analizar el mundo en función de categorías estáticas. De hecho, Bergson fue más allá y concibió esta tendencia como necesidad inherente al intelecto. Yo no creo en esa acusación, pero sí sostengo que la "espacialización" es el camino más corto hacia una filosofía claramente definida y expresada en un lenguaje razonablemente familiar. Descartes dio un ejemplo casi perfecto de semejante sistema de pensamiento. Las dificultades del cartesianismo con sus tres sustancias claramente definidas, y con su "duración" y "tiempo medido" bien a segundo término, ilustran el resultado de subordinar el fluir. Esta subordinación puede hallarse en el anhelo no analítico del himno, en la visión platónica de la perfección celestial, en los conceptos lógicos de Aristóteles, y en la espiritualidad matemática de Descartes. Newton, ese Napoleón del mundo del pensamiento, ordenó de repente al fluir que volviera al mundo, regimentado en su "tiempo matemático absoluto, con fluir igual sin consideración a nada externo". También le dio un uniforme matemático en la forma de su teoría de las fluxiones.

En este punto, el grupo de filósofos de los siglos XVII y XVIII hizo prácticamente un descubrimiento que, si bien se insinúa en la superficie de sus obras, sólo a medias lo advirtieron. El descubrimiento es que hay dos clases de fluir. Una es la concrecencia que, en el lenguaje de Locke, es "la constitución interna real de un existente particular". La otra clase es la *transición* de un particular existente a otro particular existente. Esta transición, también según el lenguaje de Locke, es el "perecer perpetuo" que es un aspecto de la noción de tiempo; y en otro aspecto, la transición es la originación del presente de conformidad con la "potencia" del pasado.

La frase "la constitución interna real de un existente particular",

la descripción del entendimiento humano como proceso de reflexión sobre datos, la frase "perecer perpetuo" y la palabra "potencia" junto con su elucidación pueden encontrarse todas en el *Ensayo* de Locke. Sin embargo, a causa del limitado alcance de su investigación, Locke no generalizó o no ensambló sus ideas dispersas. Esta noción implícita de las dos clases de fluir encuentra además ilustración inconsciente en Hume. Es casi explícita en Kant, aunque a mi juicio mal descrita. Por último, se pierde en el monismo evolucionario de Hegel y las escuelas de él derivadas. Con todas sus inconsecuencias, Locke es el filósofo a quien más útil resulta recurrir si deseamos hacer explícito el descubrimiento de las dos clases de fluir requeridos para la descripción del mundo fluente. Una de ellas es el fluir inherente a la constitución del existente particular. Es la clase que yo denominé "concrecencia". La otra clase es el fluir por el cual el perecer del proceso, al completarse el existente particular, hace de ese existente un elemento original de las constituciones de los demás existentes particulares obtenidos por repeticiones del proceso. Es la clase que yo denominé "transición". La concrecencia se mueve hacia su causa final, que es su aspiración subjetiva; la transición es el vehículo de la causa eficiente que es el pasado inmortal.

La discusión de cómo las ocasiones actuales particulares pasan a ser elementos originales para una nueva creación, se denomina la teoría de la objetificación. Las ocasiones particulares objetificadas tienen en conjunto la unidad de un dato para la concrecencia creadora. Mas al adquirir esta medida de conexión, el hecho inherente de presuponerse unas a otras elimina ciertos elementos de sus constituciones, y confiere interés a otros elementos. La objetificación es, pues, una operación de abstracción mutuamente ajustada, o eliminación, mediante la cual las muchas ocasiones del mundo actual pasan a ser un dato complejo. Este hecho de eliminación a causa de síntesis, se denomina a veces la perspectiva del mundo actual desde el punto de vista de esa concrecencia. Cada ocasión actual define su propio mundo actual del cual se origina. No hay dos ocasiones que puedan tener mundos actuales idénticos.

Sección II

“Concrescencia” es el nombre del proceso en que el universo de muchas cosas adquiere una unidad individual en una determinada relegación de cada punto de los “muchos” a su subordinación en la constitución del “uno” nuevo.

El término más general “cosa” —o su equivalente “entidad”— no significa más que el ser uno de los “muchos” que encuentran sus habitáculos en cada caso de concrescencia. Cada caso de concrescencia es *él mismo* la “cosa” individual nueva en cuestión. No hay “la concrescencia” y la “cosa nueva”; si analizamos la cosa nueva no encontramos sino concrescencia. “Actualidad” no significa sino esta última entrada a lo concreto, aparte de la cual sólo hay no-entidad. Diciéndolo con otras palabras: prescindir de la noción de “entrada a lo concreto” es una noción que se contradice a sí misma, puesto que nos pide que concibamos que una cosa no es una cosa.

Un caso de concrescencia se denomina “entidad actual” —o su equivalente “ocasión actual”. No hay un conjunto completo de cosas que sean ocasiones actuales. Pues el hecho fundamental ineluctable es la creatividad en virtud de la cual no puede haber “muchas cosas” que no estén subordinadas a una unidad concreta. En consecuencia, un conjunto de todas las ocasiones actuales es por la naturaleza de las cosas un punto de vista para otra consecuencia que obtiene una unidad concreta de esas muchas ocasiones actuales. Por lo tanto, nunca podemos examinar el mundo actual salvo desde el punto de vista de una concrescencia inmediata que adúltere la presupuesta completión. La creatividad en virtud de la cual cualquier mundo actual relativo completo es, por la naturaleza de las cosas, el dato para una nueva concrescencia, se denomina “transición”. Por lo tanto, en virtud de la transición, “el mundo actual” es siempre un término relativo, y se refiere a esa base de ocasiones actuales presupuestas que es un dato para la nueva concrescencia.

Una ocasión actual es analizable. El análisis revela operaciones que transforman entidades, individualmente ajenas, en componentes de un complejo que es concretamente uno. El término “sentir” se usará como descripción genérica de esas operaciones. Decimos, pues, que una ocasión actual es una concrescencia efectuada por un proceso de sentires.

Un sentir puede considerarse con respecto 1º a las ocasiones

actuales sentidas, 2º a los objetos eternos sentidos, 3º a los sentires sentidos y 4º a sus propias formas subjetivas de intensidad. En el proceso de concrescencia, los diversos sentires pasan a generalidades más amplias de sentir integral.

Esta generalidad más amplia es sentir complejo de sentires, incluyendo sus elementos específicos de identidad y contraste. Este proceso de integración del sentir avanza hasta que se obtiene la unidad concreta del sentir. En esta unidad concreta se ha eliminado toda indeterminación relativa a la realización de posibilidades. Las muchas entidades del universo, incluyendo las que se originan en la concrescencia misma, encuentran sus respectivos papeles en esta unidad final. Esta unidad final se denomina “satisfacción”. “Satisfacción” es la culminación de la concrescencia en una realidad completamente determinada. En cualquiera de sus etapas antecedentes, la concrescencia ostenta mera indeterminación con respecto al nexo entre sus muchos componentes.

Sección III

Una ocasión actual no es más que la unidad que pueda atribuirse a un caso particular de concrescencia. Esta concrescencia, pues, no es más que la “constitución interna real” de la ocasión actual en cuestión. El análisis de la constitución de una entidad actual reveló tres etapas en el proceso del sentir: 1º la fase responsiva, 2º la fase suplemental y 3º la satisfacción.

La satisfacción es meramente la culminación que señala la evaporación de toda indeterminación, de suerte que con respecto a todos los modos de sentir y a todas las entidades del universo, la entidad actual satisfecha encarna una determinada actitud de “sí” o “no”. La satisfacción, pues, es el logro del ideal privado que es la causa final de la concrescencia. Mas el proceso mismo se halla en las dos fases primeras. La primera fase es la fase de recepción pura del mundo actual en su carácter de dato objetivo para la síntesis estética. En esta fase hay la mera recepción del mundo actual como multiplicidad de privados centros de sentir, implicados en un nexo de mutua presuposición. Se siente que los sentires pertenecen a los centros externos, y no son absorbidos en la inmediatez privada. La segunda fase se rige por el ideal privado, gradualmente moldeado en el proceso mismo; con lo cual, los muchos sentires, derivativamente

sentidos como ajenos, se transforman en una unidad de apreciación estética sentida inmediatamente como privada. Es el surgir de la "apetición", que en sus ejemplificaciones superiores denominamos "visión". En el lenguaje de la ciencia física, la forma "escalar" avasalla a la forma "vectorial" original: los orígenes pasan a subordinarse a la experiencia individual. La forma vectorial no se pierde, pero queda sumergida como fundamento de la superestructura escalar.

En esta segunda etapa, los sentires asumen un carácter emocional a causa de esta afluencia de sentires conceptuales. Mas la razón de que los orígenes no se pierdan en la emoción privada, es que en el universo no hay ningún elemento capaz de privatez pura. Si pudiéramos lograr un análisis completo del significado, se vería que la noción de privatez pura se contradice a sí misma. El sentir emocional sigue supeditado al tercer principio metafísico de que ser "algo" es "tener la potencialidad para lograr unidad real con otras entidades". De ahí que "ser un componente real de una entidad actual" es de alguna manera "realizar esta potencialidad". "Emoción" es, pues, "sentir emocional"; y "lo sentido" es la situación vectorial presupuesta. En la ciencia física, este principio toma la forma que nunca habría que perder de vista en la especulación fundamental: que las cantidades escalares son construcciones derivativas de cantidades vectoriales. En un lenguaje más familiar, este principio puede expresarse afirmando que la noción de "pasar a" es más fundamental que la de un hecho individual privado. En el lenguaje abstracto que aquí hemos adoptado para la exposición metafísica, "pasar a" se convierte en "creatividad", en el sentido que el diccionario da al verbo *creare*: "producir, engendrar, crear". Por consiguiente, según el tercer principio, ninguna entidad puede divorciarse de la noción de creatividad. Una entidad es por lo menos una forma particular susceptible de infundir su propia particularidad en la creatividad. Una entidad actual, o una fase de una entidad actual, es más que eso; pero, por lo menos, es eso.

Las "ideas particulares" de Locke son simplemente las entidades actuales antecedentes que ejercen su función de infundir su propia particularidad en el "pasar a", que es la fase primaria de la "constitución interna real" de la entidad actual en cuestión. Obedeciendo a una concepción errónea dominante, Locke denominó "espíritu" a esta última entidad; y discutió su "ajuar", cuando lo que tenía que haber examinado eran las "operaciones espirituales" en su con-

dición de fases posteriores en la constitución de entidades actuales. El propio Locke expresa pasajeramente esta función vectorial fundamental de sus "ideas". En un párrafo que forma parte de un pasaje ya citado, escribe: "Yo confieso que la potencia incluye en sí alguna clase de relación, —una relación con la acción o con el cambio; y en realidad, ¿hay alguna de nuestras ideas, de la clase que sean, con la que no ocurra así si se la considera atentamente?"¹

Sección IV

La segunda fase, la de suplementación, se divide en dos fases subordinadas. Ambas fases pueden ser triviales; tampoco son verdaderamente separables, puesto que interfieren entre sí por intensificación o inhibición. Si ambas son triviales, toda la segunda fase es meramente la definida negación de la originación individual, y el proceso pasa pasivamente a su satisfacción. La entidad actual es entonces mero vehículo para la transferencia de constituciones de sentir heredadas. Su inmediatez privada abandona la escena. De estas dos subfases, la primera —en la medida en que hay un orden— es la del suplemento estético, y la última la del suplemento intelectual.

En el suplemento estético hay una apreciación emocional de los contrastes y ritmos inherentes a la unificación del contenido objetivo de la concrecencia de una ocasión actual. En esta fase, la percepción se ahonda al consumir placer y dolor, belleza y aversión. Es la fase de las inhibiciones e intensificaciones. Es la fase en que el azul se torna más intenso a causa de sus contrastes, y la forma domina a causa de su belleza. Lo recibido como ajeno, fue creado de nuevo como privado. Es la fase de la perceptividad que incluye las reacciones emocionales a la perceptividad. En esta fase, la inmediatez privada soldó los datos en un nuevo hecho de ciego sentir. El suplemento estético puro resolvió su problema. Esta fase requiere una afluencia de sentires conceptuales y su integración con los sentires físicos puros.

Pero, hasta aquí, la "ceguera" del proceso mantiene una indeterminación. Tiene que haber o bien una negación determinada de la "vista" intelectual o una admisión de la "vista" intelectual. Cuan-

¹ Cf. II, XXI, 1.

do se niega la vista intelectual lo que se hace es relegar, como no pertinentes, los objetos eternos en su estado abstracto de potenciales puros. "Lo que podría ser" es susceptible de contraste pertinente con "lo que es". Si los potenciales puros, en esta capacidad abstracta, resultan despojados de pertinencia, la segunda subfase es trivial. El proceso constituye entonces una ocasión actual "ciega" en el sentido de que no implica operaciones intelectuales, pero siempre implica operaciones conceptuales. Por lo tanto, hay siempre espiritualidad en forma de "visión", pero no siempre espiritualidad en forma de "intelectualidad" consciente.

Pero si algunos objetos eternos, en su capacidad abstracta, se realizan como pertinentes para el hecho actual, hay una ocasión actual con operaciones intelectuales. El complejo de esas operaciones intelectuales se denomina a veces "espíritu" de la ocasión actual; y la ocasión actual se denomina también "consciente". Mas el término "espíritu" comunica la sugerencia de sustancia independiente. No es lo que queremos decir aquí: es mejor término el de "consciencia" perteneciente a la ocasión actual.

Un objeto eterno realizado con respecto a su potencialidad pura como relacionado con *determinados* sujetos lógicos, se denomina "sentir proporcional" de la espiritualidad de la ocasión actual en cuestión. La consciencia que pertenece a una ocasión actual, es su subfase de suplementación intelectual, cuando esa subfase no es puramente trivial. Esta subfase es lo que lleva al sentir el contraste cabal entre la mera potencialidad proporcional y el hecho realizado.

Sección V

Resumiendo: Hay dos especies de procesos: proceso macroscópico y proceso microscópico. El proceso macroscópico es la transición de la actualidad lograda a la actualidad en vías de realización; en cambio, el proceso microscópico es la conversión de condiciones meramente reales en actualidad determinada. El primer proceso efectúa la transición de lo "actual" a lo "meramente real", y el segundo proceso efectúa el crecimiento de lo real a lo actual. El primer proceso es eficiente; el segundo, teleológico. El futuro es meramente real, sin ser actual; mientras que el pasado es un nexo de actualidades. Las actualidades se constituyen por sus fases genéticas reales. El presente es la inmediatez del proceso teleológico mediante el cual la

realidad se torna actual. El primer proceso proporciona las condiciones que realmente rigen el logro; en cambio, el último proceso provee los fines actualmente logrados. La noción de "organismo" se combina con la de "proceso" de una manera doble. La comunidad de cosas actuales es un organismo, pero no un organismo estático. Es una incompleción en proceso de producirse. La expansión del universo respecto de las cosas actuales es, pues, la significación primera de "proceso"; y el universo en cualquier etapa de su expansión es la significación primera de "organismo". En este sentido, un organismo es un nexo.

En segundo lugar, sólo es posible describir cada entidad actual en sí como proceso orgánico. Repite en el microcosmos lo que en el universo es en macrocosmos. Es un proceso de avance de fase en fase, siendo cada fase la base real desde la cual su sucesora avanza hacia la compleción de la cosa en cuestión. Cada entidad actual lleva en su constitución las "razones" de que sus condiciones sean lo que son. Estas "razones" son las otras entidades actuales objetificadas para ella.

Un "objeto" es un elemento trascendente que caracteriza esa *definidad* a la cual tiene que conformarse nuestra "experiencia". En este sentido, el futuro tiene realidad "objetiva" en el presente, mas no actualidad *formal*. Pues es inherente a la constitución de la actualidad inmediata, presente, que una futura la supere. Asimismo, las condiciones a que tiene que conformarse ese futuro, incluyendo las relaciones reales con el presente, son realmente objetivas en la actualidad inmediata.

Por consiguiente, cada entidad actual, bien que completa por lo que toca a su proceso microscópico, es empero, incompleta por el hecho de incluir objetivamente el proceso macroscópico. Experimenta realmente un futuro que tiene que ser actual, aunque estén indeterminadas las actualidades completadas de ese futuro. En este sentido, cada ocasión actual experimenta su propia inmortalidad objetiva.

Nota. La función que aquí atribuimos a un "objeto" está de acuerdo en general con un párrafo (pág. 249, 2ª edición) del *Comentario de la Crítica de la razón pura de Kant* por el prof. Kemp Smith, donde estudia la "Deducción objetiva" de Kant tal como aparece en la primera edición de la *Crítica*: "Cuando examinamos lo objetivo, encontramos que la característica primaria que lo distingue de lo subjetivo es que ejerce sobre nuestro espíritu una

coacción que nos obliga a pensarlo de cierta manera. Se entiende por objeto algo que no nos permite pensar a la ligera”.

Desde luego, hay entre otras una diferencia esencial: la de que cuando Kemp Smith expone a Kant, donde él dice “pensar”, la filosofía del organismo pone “experimentar”.

T E R C E R A P A R T E

TEORÍA DE LA PREHENSIÓN

SUMARIO

CAPÍTULO I. — LOS SENTIRES

SECCIÓN

- I. Análisis genético y morfológico; el estudio genético es el análisis de la concrecencia, de la entidad actual *formaliter*; el análisis morfológico es análisis de la entidad actual como concreta, especializada, *objective*.
- II. La verdad finita, división en prehensiones; sucesión de fases, prehensiones íntegras en formación; cinco factores: sujeto, datos iniciales, eliminación, dato objetivo, forma subjetiva; el sentir es determinado.
- III. El sentir no puede abstraerse de su sujeto; sujeto, aspiración hacia el que siente, causa final, *causa sui*.
- IV. Categorías de unidad subjetiva, de identidad, de diversidad objetiva.
- V. Categoría de unidad subjetiva; el sujeto único es el fin final que condiciona a todo sentir, episodio en la producción de sí mismo; armonía preestablecida, autocoherencia de una proposición, aspiración subjetiva; categoría de identidad objetiva, una sola cosa tiene un solo papel, no hay duplicidad, un fundamento de incompatibilidad; categoría de diversidad objetiva, no hay diversos elementos con identidad de función, otro fundamento de incompatibilidad.
- VI. El mundo como medio transmisor; explicación; prehensiones negativas con formas subjetivas.
- VII. Aplicación de las categorías.
- VIII. Aplicación (continuación).
- IX. Nexos.
- X. Formas subjetivas; clasificación de los sentires según los datos; sentires físicos, simples, sentires conceptuales, sentires transmutados; formas subjetivas no determinadas por datos, condicionadas por ellos.
- XI. Forma subjetiva, estructura cualitativa, estructura cuantitativa; intensidad; audición del sonido.

- XII. Prehensiones no atómicas, sensibilidad mutua; número indefinido de prehensiones; las prehensiones como componentes de la satisfacción y su crecimiento genético; justificación del análisis de la satisfacción, categorías de explicación octava y novena.

CAPÍTULO II. — LOS SENTIRES PRIMARIOS

SECCIÓN

- I. Sentir físico simple, el dato inicial es una entidad actual, el dato objetivo es un sentir contemplado por esa única entidad actual; acto de causación, el dato objetivo es la causa, el simple sentir físico es el efecto; "sentires causales" sinónimamente; acto primitivo de percepción, el dato inicial es entidad actual percibida, el dato objetivo es la perspectiva, en general no es percepción consciente; razón de la "perspectiva"; transmisión vectorial del sentir, restablecimiento, conformal; irreversibilidad del tiempo; Locke; objetos eternos relacionales, papel doble, transferencia vectorial, reproducción, permanencia; cuantos de sentir transferidos, teoría del cuanto en física, memoria física; atomismo, continuidad, causación, memoria, percepción, cualidad, cantidad, extensión.
- II. Sentires conceptuales, prehensiones positivas y negativas; el afán creador es dipolar; el dato es un objeto eterno; exclusividad de los objetos eternos como determinantes, definidad, incompatibilidad.
- III. La forma subjetiva de la prehensión conceptual es valoración; la integración introduce valoración en los sentires impuros, intensidad; tres características de la valoración: 1º sensibilidad mutua de las formas subjetivas, 2º determinante del procedimiento de integración, 3º determinante de la acentuación intensa.
- IV. La consciencia es forma subjetiva; requiere su dato peculiar; recordación Platón, Hume; el sentir consciente es siempre impuro, requiere la integración de sentires físicos y conceptuales; afirmación y contraste negativo; no todos los sentires impuros son conscientes.

CAPÍTULO III. — LA TRANSMISIÓN DE SENTIRES

- I. Principio ontológico, determinación de la iniciación del sentir; fases de concrecencia; Dios, valoración inexorable, aspiración subjetiva; la auto-determinación es imaginativa por su origen, establecimiento.
- II. Sentires físicos puros, sentires físicos híbridos; sentires híbridos transmutados en sentires físicos puros; se evita la desastrosa separación de cuerpo y espíritu; el principio de Hume, sentires híbridos con Dios como dato.
- III. Aplicación de la primera obligación categorial; fase suplementaria proveniente de la originación conceptual; aplicación de las obligaciones categoriales cuarta y quinta; reversión conceptual; fundamento de la identidad, aspiración al contraste.
- IV. Transmutación; sentir un nexo como único, sentir físico transmutado; papel del sentir conceptual imparcial en la transmutación, categoría de transmutación, otras explicaciones; sentires conceptuales que modifican a sentires físicos; prehensiones negativas importantes.
- V. Armonía subjetiva, la séptima obligación categorial.

CAPÍTULO IV. — PROPOSICIONES Y SENTIRES

- I. Consciencia, sentires proposicionales, no necesariamente conscientes; el sentir proposicional es producto de la integración del sentir físico con un sentir conceptual; los objetos eternos nada refieren de ocasiones actuales, las proposiciones son lo que podría narrarse de los sujetos lógicos; la proposición, verdadera o falsa, nada dice de sí misma, espera razones; el sentir conceptual proporciona una estructura predicativa, el sentir físico proporciona sujetos lógicos, integración; la indicación de sujetos lógicos elemento de ser-dado requerido para la verdad y falsedad.
- II. La proposición no es necesariamente juzgada, los sentires proposicionales no son necesariamente conscientes; surgen nuevas proposiciones; posibles sujetos percipientes dentro del "ámbito de una proposición".
- III. Originación del sentir proposicional, cuatro (o cinco) etapas, sentir indicativo, reconocimiento físico, estructura predicativa (predicado), sentir predicativo; el sentir proposicional como integral de sentires indicativos y predicativos.
- IV. Formas subjetivas de sentires proposicionales, dependientes de fases de originación; caso de identidad del sentir indicativo con el reconocimiento físico, sentires perceptivos; caso de diversidad, sentires imaginativos; distinción no necesariamente nítida; especies de los sentires perceptivos: auténticos, auténticos directos, auténticos indirectos, no-auténticos; imaginación trabada.
- V. Sentires imaginativos, el sentir indicativo y el reconocimiento físico son diferentes, imaginación libre; la forma subjetiva depende de la originación, valoración más bien que consciencia; señuelo para la emergencia creadora; crítica de los sentires físicos, verdad, condiciones críticas.
- VI. El lenguaje, su función; originación del necesario encadenamiento de sentires.

CAPÍTULO V. — LAS FASES SUPERIORES DE LA EXPERIENCIA

SECCIÓN

- I. Sentires comparativos, percepciones conscientes, designios físicos; los designios físicos son más primitivos que los sentires proposicionales.
- II. Sentires intelectuales, integración del sentir proposicional con el sentir físico de un nexo que incluya los sujetos lógicos; la categoría de identidad objetiva, contraste de afirmación-negación; la consciencia es una forma subjetiva.
- III. Creencia, certidumbre, Locke, la intuición inmediata.
- IV. Percepción consciente, recapitulación del origen; sentires auténticos directos e indirectos, sentires no-auténticos; transmutación; error perceptivo, novedad; pruebas, fuerza y vivacidad, análisis de la originación; pruebas falibles.
- V. Juicio, forma sí, forma no, forma suspensiva; identidad de estructuras en la forma sí, diversidad e incompatibilidad en la forma no, diversidad y compatibilidad en la forma suspensiva; juicio intuitivo, percepción consciente.
- VI. El juicio intuitivo afirmativo es análogo a la percepción consciente, explicación de la diferencia; juicio inferencial; divergencia de la nomenclatura de Locke; juicio suspendido.

- VII. Designios físicos, tipo primitivo de sentir físico; valuación conservadora y designio, eliminadora indeterminación del objeto eterno complejo; establecimiento responsivo; decisión.
- VIII. Segunda especie de designios físicos, reversión implicada; octava obligación categorial, intensidad subjetiva; sujeto inmediato, futuro pertinente; equilibrio, condiciones para el contraste; la reversión como condición para el contraste equilibrado; ritmo, vibración; condiciones categoriales; comparación entre designios físicos y sentires proposicionales.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA DE LOS SENTIRES

Sección I

La filosofía del organismo es una teoría celular de la actualidad. Cada unidad última de hecho es un complejo celular, no susceptible de análisis en componentes con equivalente completez de actualidad.

La célula puede considerarse genética y morfológicamente. En esta parte se estudia la teoría genética; la teoría morfológica se estudia en la Cuarta parte con el título de "análisis extenso" de una entidad actual.

En la teoría genética, la célula se muestra como apropiándose, para la fundación de su propia existencia, de los diversos elementos del universo del cual surge. Cada proceso de apropiación de un elemento particular se denomina una prehensión. Los elementos últimos del universo así apropiados, son las entidades actuales ya constituidas, y los objetos eternos. Todas las entidades actuales son positivamente prehendidas, pero sólo una selección de los objetos eternos lo es. En el curso de las integraciones de estas varias prehensiones, entidades de otros tipos categoriales pasan a ser pertinentes; y algunas nuevas entidades de estos tipos tales como nuevas oposiciones y contrastes genéticos llegan a existir. Estas entidades pertinentes de estos u otros tipos son prehendidas también en la constitución de la célula concrecente. Nos corresponde ahora seguir este proceso genético en sus contornos principales.

Una entidad actual es un proceso en el curso del cual muchas operaciones con unidad subjetiva incompleta terminan en una unidad completada de funcionamiento denominada "satisfacción". La "sa-

tisfacción" es el contentar el afán creador mediante el cumplimiento de sus demandas categoriales. El análisis de estas categorías es una de las aspiraciones de la metafísica.

El proceso en sí es la constitución de la entidad actual; en la frase de Locke: es la "constitución interna real" de la entidad actual. En la terminología anterior empleada por Descartes, el proceso es lo que la entidad actual es en sí misma "formaliter". Los términos "formal" y "formalmente" están empleados en ese sentido en esta obra.

La unidad terminal de la operación, denominada aquí "satisfacción", encarna lo que la entidad actual es más allá de sí misma. En la terminología de Locke, las "potencias" de la entidad actual se revelan en el análisis de la satisfacción. En la terminología de Descartes, la satisfacción es la entidad actual considerada como analizable respecto de su existencia "objective". Es la entidad actual como hecho definido, determinado, establecido, irreductible y de consecuencias ineluctables. La entidad actual descrita por la morfología de su satisfacción es la entidad actual "espacializada", para decirlo con el término de Bergson. La entidad actual así espacializada, es el hecho individual dado accionado por su propia "forma sustancial". Su propio proceso que es su propia existencia interna, se evaporó, gastó y satisfizo; mas todos sus efectos tienen que describirse en función de su "satisfacción". Los "efectos" de una entidad actual son sus intervenciones en procesos concrecentes que no sean el suyo. De cualquier entidad que de esta suerte intervenga en procesos que la trascienden, se dice que funciona como "objeto". Según la cuarta categoría de explicación, el único carácter metafísico general de todas las entidades de toda clase, es que funcionan como objetos. Es este carácter metafísico lo que constituye la solidaridad del universo. La peculiaridad de una entidad actual es que puede considerarse tanto "objetivamente" como "formalmente". El aspecto "objetivo" es morfológico en la medida en que esa entidad actual está interesada: con lo cual quiere decirse que el proceso implicado es trascendente con relación a ella, de suerte que el *esse* de su satisfacción es *sentiri*. El aspecto "formal" es funcional en la medida en que esa entidad actual esté interesada: con lo cual quiere decirse que el proceso implicado es inmanente en ella. Mas la consideración objetiva es pragmática. Es la consideración de la entidad actual con respecto a sus consecuencias. En el capítulo presente se carga el acento en la consideración formal de una entidad actual. Mas esta

consideración formal de una entidad actual requiere una referencia a la intervención objetiva de otras entidades actuales. Esta intervención objetiva de otras entidades actuales constituye el carácter creador que condiciona la concrecencia en cuestión. La satisfacción de cada entidad actual es un elemento del ser-dado del universo: limita la posibilidad ilimitada, abstracta, a la potencialidad real articular de la cual se origina cada nueva concrecencia. La "posibilidad ilimitada, abstracta" significa la creatividad considerada exclusivamente con referencia a las posibilidades de intervención de objetos eternos, y prescindiendo de la intervención objetiva de entidades actuales pertenecientes a cualquier mundo actual definido, incluyendo a Dios entre las actualidades de las cuales se prescinde.

Sección II

La posibilidad de verdades finitas depende del hecho de que la satisfacción de una entidad actual es divisible en una variedad de operaciones determinadas. Las operaciones son "prehensiones". Pero las prehensiones negativas que constan de exclusiones de contribuir a la concrecencia, pueden tratarse en su subordinación a las prehensiones positivas. Estas prehensiones positivas se denominan "sentires". El proceso de concrecencia puede dividirse en una fase inicial de muchos sentires y una sucesión de subsiguientes fases de sentires más complejos que integran los sentires anteriores más simples hasta llegar a la satisfacción, que es una unidad de sentir compleja. Este es el análisis "genético" de la satisfacción. Su análisis "coordinado" se dará luego, en la Cuarta parte.

En consecuencia, un sentir componente de la satisfacción debe asignarse, para su originación, a un fase temprana de concrecencia.

Esta es la descripción general del carácter divisible de la satisfacción, desde el punto de vista genético. La extensidad subyacente las relaciones espacio-temporales del universo, es otra consecuencia de este carácter divisible. Asimismo, el prescindir de su propia constitución formal cabal, implicada en objetificaciones de una entidad actual en las constituciones de otras entidades actuales, depende igualmente de este mismo carácter divisible mediante el cual la entidad actual se presenta con la particularidad de alguno de sus sentires. Un sentir —o sea, una prehensión positiva— es esencialmente una transición que efectúa una concrecencia. Su constitución compleja

puede analizarse en cinco factores que expresan aquello en que consiste esa transición y lo que efectúa. Los factores son: 1º el "sujeto" que siente, 2º los "datos iniciales" que hay que sentir, 3º la "eliminación" en virtud de prehensiones negativas, 4º el "dato objetivo" que se siente, y 5º la "forma subjetiva" que es cómo ese sujeto siente ese dato objetivo.

Un sentir es determinado en todos aspectos, con un sujeto determinado, datos iniciales determinados, prehensiones negativas determinadas, un dato objetivo determinado y una forma subjetiva determinada. Hay una transición de los datos iniciales al dato objetivo efectuada por eliminación. Los datos iniciales constituyen una "multiplicidad", o simplemente una entidad "idónea", mientras que el dato objetivo es un nexa, una proposición, o una entidad "idónea" de algún tipo categorial. Hay una concrescencia de los datos iniciales al dato objetivo, hecha posible por eliminación y efectuada por la forma subjetiva. El dato objetivo es la perspectiva del dato inicial. La forma subjetiva recibe su determinación de las prehensiones negativas, del dato objetivo y de la originación conceptual del sujeto. Las prehensiones negativas se determinan por las condiciones categoriales que rigen a los sentires, por la forma subjetiva y por los datos iniciales. Esta determinación mutua de los elementos implicados en un sentir es otra expresión de la verdad de que el sujeto del sentir es *causa sui*. La naturaleza parcial de un sentir, que no sea la satisfacción completa, se hace patente en la imposibilidad de entender su generación sin recurrir a todo el sujeto. Hay una sensibilidad mutua de sentires en un solo sujeto, regida por condiciones categoriales. Esta sensibilidad mutua expresa la noción de causación final a la manera de una armonía preestablecida.

Sección III

Un sentir no puede abstraerse de la entidad actual que lo experimenta. Esta entidad actual se denomina el "sujeto" del sentir. En virtud de su sujeto el sentir es una sola cosa. Si abstraemos el sujeto del sentir, nos quedamos con varias cosas. Un sentir es pues un particular en el mismo sentido en que lo es cada entidad actual. Es uno de los aspectos de su propio sujeto.

El término "sujeto" se mantuvo porque en este sentido es familiar en filosofía. Pero induce a error. Sería mejor el término

"superjeto". El sujeto-superjeto es el designio del proceso que origina los sentires. Los sentires son inseparables del fin a que aspiran, y este fin es el sentiente. Los sentires aspiran al sentiente como su causa final. Los sentires son lo que son para que su sujeto pueda ser lo que es. Entonces trascendentemente, puesto que el sujeto es lo que es en virtud de sus sentires; es sólo por medio de sus sentires como el sujeto condiciona objetivamente la creatividad trascendente más allá de sí mismo. En nuestro grado de existencia humana, relativamente elevado, como mejor se ilustra esta doctrina de los sentires y su sujeto es con nuestra noción de responsabilidad moral. El sujeto es responsable de ser lo que es en virtud de sus sentires. Por lo tanto, derivativamente es responsable también de las consecuencias de su existencia, porque fluyen de sus sentires.

Si se toma como metafísicamente última la forma de aserción sujeto-predicado, entonces es imposible expresar esta doctrina de los sentires y de su superjeto. Es mejor decir que los sentires se enderezan a su sujeto que decir que *son enderezados* a su sujeto. Pues el último modo de expresión aleja al sujeto del alcance del sentir y lo asigna a una intervención externa. De esta suerte, el sentir se vería despojado erróneamente de su propia causa final. Esta causa final es un elemento inherente al sentir, que constituye la unidad de ese sentir. Una entidad actual siente como siente, para ser la entidad actual que es. De esta suerte, una entidad actual satisface la noción de sustancia de Spinoza: es *causa sui*. La creatividad no es una instancia externa con sus propios designios ulteriores. Todas las entidades actuales comparten con Dios esta característica de autocausación. Por esta razón, toda entidad actual comparte también con Dios la característica de trascender todas las demás entidades actuales, incluso Dios. El universo es pues un avance creador hacia la novedad. La alternativa de esta doctrina es un universo morfológico estático.

Sección IV

Hay tres condiciones categoriales principales que fluyen de la naturaleza final de las cosas. Estas tres condiciones son: 1º la categoría de unidad subjetiva, 2º la categoría de identidad objetiva, y 3º la categoría de diversidad objetiva. Luego separaremos otras cinco condiciones categoriales. Mas las tres condiciones que acabamos de mencionar tienen aspecto de generalidad metafísica última.

La categoría primera tiene que ver con la autorrealización. La autorrealización es el último hecho de los hechos. Una actualidad es autorrealizadora y todo cuanto se autorrealiza es una actualidad. Una entidad actual es a la vez el sujeto de la autorrealización y el superjeto que se autorrealiza.

Las categorías segunda y tercera tienen que ver con la determinación objetiva. Todas las entidades, incluyendo aun otras entidades actuales, entran en la autorrealización de una actualidad con la condición de determinantes de la definidad de esa actualidad. A causa de este funcionamiento objetivo de las entidades hay verdad y falsedad. Pues toda actualidad está exenta de cualquier sombra de ambigüedad: es exactamente lo que es, a causa de su definición objetiva en manos de otras entidades. Haciendo abstracción de la actualización, verdad y falsedad carecen de significado: estamos en la región del sinsentido, un limbo donde nada tiene la menor pretensión de existencia. Mas la definición es el alma de la actualidad: el logro de una definidad peculiar es la causa final que anima a un proceso particular; y su logro detiene su proceso, de suerte que por trascendencia pasa a su inmortalidad objetiva como nueva condición objetiva que se añade a la riqueza de determinación lograda, la "potencialidad real" del universo.

Aquí se impone una distinción. Cada tarea de creación es un esfuerzo social que emplea a todo el universo. Cada actualidad nueva es un nuevo socio que añade una nueva condición. Toda nueva condición puede ser absorbida en la plenitud adicional de logro. Por otra parte, toda condición es exclusiva, no tolera diversidades; salvo que se encuentre en una trama de condiciones que conviertan sus exclusiones en contrastes. Una actualidad nueva puede aparecer en la sociedad a que no corresponde, en medio de la cual sus pretensiones de eficacia residen principalmente en sus inhibiciones. Entonces se fija una tarea pesada a la función creadora, en una época de creaciones nuevas para suprimir la inhibición. La insistencia en nacer en la estación que no corresponde, es la treta del mal. Diciéndolo con otras palabras: el hecho nuevo puede hacer retroceder, inhibir, diferir. Pero el avance, si se produce, será más rico de contenido, más cabalmente condicionado y más estable. Pues en su eficacia objetiva, una entidad actual sólo puede inhibir a causa de su contribución positiva alternativa.

Una cadena de hechos es como una escollera. De un lado hay restos de naufragios; del otro, abrigo y seguridad. Estas categorías

que rigen la determinación de las cosas son las razones de que exista el mal; y son también las razones de que en el avance del mundo los hechos malos particulares sean finalmente trascendidos.

Sección V

Categoría I. — Los muchos sentires que pertenecen a una fase incompleta del proceso de una entidad actual, aunque estén sin integrar a causa de lo incompleto de la fase, son compatibles para la síntesis a causa de la unidad de su sujeto.

Esta es la categoría de la "unidad subjetiva". Esta categoría es una expresión del principio general de que el sujeto único es el fin final que condiciona a cada sentir componente. El superjeto, pues, está presente ya como condición que determina de qué manera cada sentir conduce su propio proceso. Aunque en toda fase incompleta haya varios sentires sin sintetizar, cada uno de estos sentires está condicionado por los demás. El proceso de cada sentir es tal que hace que ese sentir pueda integrarse con los demás.

Esta categoría de unidad subjetiva es la razón de que ningún sentir pueda considerarse aparte de su sujeto. Pues el sujeto está activo en el sentir, a fin de que pueda ser él un sujeto con ese sentir. El sentir es un episodio en la producción de sí mismo, y se refiere a su aspiración. Esta aspiración es cierta unidad definida con sus sentires concomitantes.

Esta doctrina de la inherencia del sujeto al proceso de su producción requiere que en la fase primaria del proceso subjetivo haya un sentir conceptual de aspiración subjetiva: el sentir físico y los demás se originan como pasos hacia la realización de esta aspiración conceptual mediante el tratamiento que ellos hacen de los datos iniciales. Este sentir conceptual básico admite simplificación en las sucesivas fases de concrecencia. Parte de alternativas condicionadas y por sucesivas decisiones se reduce a coherencia. La doctrina de la responsabilidad es la que se ocupa totalmente de esta modificación. En cada fase, el sentir conceptual correspondiente es el "fin subjetivo" característico de esa fase. Los muchos sentires, en cualquier fase incompleta, son necesariamente compatibles unos con otros a causa de su conformidad individual con el fin subjetivo evolucionado para esa fase.

Esta categoría de unidad subjetiva es una doctrina de armonía

preestablecida, aplicada a los muchos sentires de una fase incompleta. Por consiguiente, si recurrimos a las siete clases de entidades "idóneas" y preguntamos cómo hay que clasificar una fase incompleta, encontramos que tiene la unidad de una proposición. Haciendo abstracción del afán creador por el cual cada una de estas fases es meramente un incidente de un proceso, esta fase es meramente una proposición sobre sus sentires componentes y su superjeto último. La armonía preestablecida es la autoconherencia de esta proposición, es decir, su capacidad de realización. Mas semejante eliminación del proceso violenta a su naturaleza, pues la fase es un incidente del proceso. Si intentamos tratar como es debido este aspecto de la fase, tenemos que decir que es una proposición que busca la verdad. Es un señuelo para que sobrevengan aquellos sentires integrantes mediante los cuales la mera potencialidad de la proposición, con sus notables indeterminaciones en punto a su colocación en medio de los detalles del universo, se convierte en actualidad cabalmente determinada.

El fundamento, u origen, del proceso concrecente, es la multiplicidad de datos del universo, entidades actuales, y objetos eternos, proposiciones y nexos. Cada nueva fase de la concrecencia significa el retiro de la mera unidad proposicional ante la comprensión de una real unidad de sentir. Cada fase proposicional sucesiva es un señuelo para la creación de sentires que fomenten su realización. Cada entidad temporal se origina, en cierto sentido, desde su polo espiritual, tal como ocurre con Dios mismo. Deriva de Dios su aspiración conceptual básica, pertinente para su mundo actual, aunque con indeterminaciones que aguardan a sus propias decisiones. Esta aspiración subjetiva sigue siendo en sus sucesivas modificaciones el factor unificador que rige las sucesivas fases de interacción entre los sentires físicos y los conceptuales. Estas decisiones son imposibles para la criatura naciente con anterioridad a las novedades de las fases de su concrecencia. Mas este aserto requiere a su vez una ampliación. Con esta ampliación se restablece la doctrina de que la fase primaria de una entidad actual temporal es física. Un "sentir físico" se define aquí como siendo el sentir a otra actualidad. Si la otra actualidad es objetificada por sus sentires conceptuales, el sentir físico del sujeto en cuestión se denomina "híbrido". La fase primaria es pues un sentir híbrido de Dios, con respecto al sentir conceptual que hay en Dios, inmediatamente pertinente respecto del universo "dado" para esa concrecencia. Entonces, según la categoría de la valoración

conceptual, o sea la obligación categorial IV, hay un sentir conceptual derivado que reproduce para el sujeto los datos y valoración del sentir conceptual que hay en Dios. Este sentir conceptual es la aspiración conceptual inicial a que se hizo referencia en el aserto precedente. En este sentido, puede denominarse a Dios creador de cada entidad actual temporal. Pero la frase es susceptible de inducir a error porque sugiere que la creatividad última del universo debe atribuirse a volición de Dios. La posición metafísica verdadera es que Dios es el caso primigenio de esta creatividad y, en consecuencia, la condición primigenia que califica su acción. La función de la actualidad es caracterizar la creatividad, y Dios es el carácter primordial eterno. Pero desde luego "creatividad" no tiene sentido fuera de sus "criaturas", y no lo tiene "Dios" fuera de la creatividad y de las "criaturas temporales", ni las criaturas temporales fuera de la "creatividad" y de "Dios".

Categoría II. — No puede haber duplicación de ningún elemento del dato objetivo de la satisfacción de una entidad actual por lo que toca a la función de ese elemento en esa satisfacción.

Esta es la "categoría de identidad objetiva". Esta categoría afirma la autoidentidad esencial de cualquier entidad con respecto a su estado en cada individualización del universo. En esa concrecencia, una sola cosa tiene un solo papel, y no puede asumir duplicidad alguna. El mismo significado de autoidentidad es que en cualquier confrontación de cosa con cosa, una cosa no puede confrontarse en papeles ajenos. Toda cosa sigue siendo obstinadamente ella misma, que desempeña un papel con una unidad coherente en sí misma. Esta categoría es un fundamento de incompatibilidad.

Categoría III. — No puede haber "coalescencia" de diversos elementos en el dato objetivo de una entidad actual, por lo que concierne a las funciones de esos elementos en esa satisfacción.

Esta es la "categoría de la diversidad objetiva". Aquí, el término "coalescencia" significa la noción autocontradictoria de elementos diversos que ejercen una absoluta identidad de función, exenta de los contrastes inherentes a sus diversidades. Diciéndolo con otras palabras: en una unidad compleja real, cada componente particular impone su propia particularidad sobre su estado. Ninguna entidad puede tener un estado abstracto en una unidad real. Su estado debe ser tal que sólo ella puede ocuparlo y sólo esa actualidad puede proporcionarlo.

En el raciocinio metafísico predomina el error de hacer caso omiso de esta categoría. Esta categoría es otro fundamento de incompatibilidad.

Sección VI

La importancia de estas categorías sólo puede entenderse considerando cada mundo actual a la luz de un "medio" que conduzca a la concrecencia de la entidad actual en cuestión. Recuérdese que la frase "mundo actual" se refiere siempre a alguna concrecencia.

Cualquier entidad actual, que denominaremos *A*, siente otras entidades, que denominaremos *B*, *C* y *D*. Por lo tanto, *B*, *C* y *D* se hallan todas en el mundo actual de *A*. Pero *C* y *D* pueden hallarse en el mundo actual de *B* y ser sentidas por ella; también *D* puede hallarse en el mundo actual de *C* y ser sentida por ella. Este ejemplo puede simplificarse, o puede cambiarse en otro de cualquier grado de complicación. Ahora bien, *B*, como dato inicial para el sentir de *A*, presenta también a *C* y *D* para que *A* los sienta por medio de ella. También *C*, como dato inicial para el sentir de *A*, presenta también a *D* para que *A* la sienta por su mediación. Por lo tanto, en este ejemplo artificialmente simplificado, *A* tiene a *D* presentada para ser sentida por tres fuentes distintas: 1º directamente, como dato sin elaborar, 2º por la mediación de *B*, y 3º por la mediación de *C*. Esta triple presentación es *D*, en su función de dato inicial para que la sienta *A*, gracias a la mediación de *B* y *C*. Pero, desde luego, la simplificación artificial del medio a dos intermediarios está muy lejos de cualquier caso real. El medio entre *D* y *A* consta de todas aquellas entidades actuales que se hallan en el mundo actual de *A* y no en el mundo actual de *D*. En aras a la simplicidad, la explicación continuará a base de esta presentación triple.

Hay, pues, tres fuentes de sentir: *D* directa, *D* en su nexa con *C* y *D* en su nexa con *B*. Por consiguiente, en la fase básica de la concrecencia de *A*, surgen tres prehensiones del dato *D*. Según la primera categoría, estas prehensiones no son independientes. Esta unidad subjetiva de la concrecencia introduce prehensiones negativas, de suerte que, en el sentir directo, *D* no es sentida en su completez formal, sino objetificada con eliminación de aquellas de sus prehensiones que son incompatibles con *D* sentida por la mediación de *B*, y por la mediación de *C*. Por lo tanto, los tres sentires componentes de la primera fase son compatibles, de suerte que pasan a la in-

tegración de la segunda fase en la cual hay un sentir de *A* de una objetificación coherente de *D*. Puesto que *D* es necesariamente coherente consigo misma, las incompatibilidades tienen que provenir de las formas subjetivas de las prehensiones *D* por *B* directamente, por *C* directamente y por *A* directamente. Estas incompatibilidades conducen a las eliminaciones en la prehensión total de *D* por *A*.

En este proceso, las prehensiones negativas que efectúan la eliminación, no son meramente desdeñables. El proceso por el cual pasa un sentir al constituirse asimismo, queda también grabado en la forma subjetiva del sentir integral. Las prehensiones negativas tienen sus propias formas subjetivas, que aportan al proceso. Un sentir lleva en sí las cicatrices de su nacimiento; recuerda como emoción subjetiva su lucha por la existencia; retiene la impresión de lo que habría podido ser y no es. Es por esta razón por lo que lo desechado por una entidad actual como dato para el sentir, puede ser empero parte importante de su equipo. Lo actual no puede reducirse a la mera realidad divorciada de lo potencial.

El mismo principio de explicación vale también en el caso de una prehensión conceptual cuyo dato sea un objeto eterno. En la fase primera de tal prehensión conceptual hay este objeto eterno, que ha de sentirse como mera aptitud abstracta para dar definidad a un sentir físico. Pero hay también los sentires de las objetificaciones de innumerables entidades actuales. Algunos de estos sentires físicos ilustran el mismo objeto eterno como elemento que les proporciona su definidad. De esta manera hay diversas prehensiones del mismo objeto eterno; y por la primera categoría estas varias prehensiones tienen que ser coherentes, de suerte que pasen a la integración de la fase subsiguiente, en la cual hay un sentir complejo coherente, a saber: un sentir conceptual de ese objeto eterno. Esta insistencia subjetiva en la coherencia puede reemplazar desde el principio los sentires positivos por prehensiones negativas.

Sección VII

En las explicaciones de la sección precedente sólo se aludió explícitamente a la primera categoría. Es preciso señalar ahora cómo se presupusieron tácitamente las demás categorías.

El hecho mismo de que pueda haber integración, proviene de la condición expresada por la categoría de identidad objetiva. La mis-

ma entidad, tanto si es entidad actual como si es objeto eterno, no puede sentirse dos veces en la constitución formal de una concrecencia. Las fases incompletas con sus muchos sentires de un objeto sólo han de interpretarse en función de la satisfacción final con su único sentir de ese único objeto. Por consiguiente, la identidad objetiva requiere integración de los muchos sentires de un objeto en un solo sentir de ese objeto. El análisis de una entidad actual es solamente intelectual, o, para decirlo con mayor amplitud, sólo objetivo. Toda entidad actual es una célula de unidad atómica. Pero en el análisis sólo puede entenderse como proceso; sólo puede sentirse como proceso, es decir, como en devenir. La entidad actual es divisible, pero en realidad está indivisa. Por lo tanto, la divisibilidad sólo puede referirse a sus objetificaciones en las cuales se trasciende a sí misma. Mas esa trascendencia es autorrevelación.

Por consiguiente, el proceso de integración que está en el corazón mismo de la concrecencia, es el anhelo impuesto a la unidad concrecencia de ese universo por las tres categorías de unidad subjetiva, identidad objetiva y diversidad objetiva. La unicidad de universo, y la noche de cada elemento del universo, se repiten hasta el Juicio Final en el avance creador de criatura a criatura, como que cada criatura incluye en sí toda la historia y ejemplifica la autoidentidad de las cosas y sus diversidades mutuas.

La tercera categoría se ocupa de la antítesis a la unicidad, a saber: la diversidad. Una entidad actual no es meramente una; es también definidamente compleja. Mas para ser definidamente compleja ha de incluir definidos elementos diversos de maneras definidas. La categoría de diversidad objetiva expresa la inexorable condición de que una unidad compleja tiene que proporcionar a cada uno de sus componentes una real diversidad de estado, con una realidad que ostente el mismo sentido que su propia realidad y le sea peculiar. Diciéndolo con otras palabras: una unidad real no puede proporcionar diversidades aparentes en el estado de sus diversos componentes.

En realidad, esta categoría no es más que una aplicación particular de la segunda. Pues un "estado" es *algo* al fin y al cabo; y según la categoría de identidad objetiva, no puede duplicar su papel. Por lo tanto, si el "estado" es el estado de *esto*, no puede ser en el mismo sentido el estado de *aquello*. La prohibición de diversidades aparentes de estado da al traste con la "teoría de clase" de las sustancias particulares, que con vacilaciones sugirió Locke (II, XXIII,

1), fue suscrita más insistentemente por Hume (*Treatise*, parte I, secc. 6) y adoptada por los seguidores del último. Lo esencial de una clase es que no asigne diversidad de funciones a los miembros de su extensión. Los miembros de una clase son miembros diversos en virtud de mera disjunción lógica. La "clase" a la cual se apela de esta suerte, es una mera multiplicidad. Pero en la discusión corriente de las clases, hay transiciones ilícitas a las nociones de "nexo" y "proposición". Acudir a una clase para que preste los servicios de una entidad propiamente dicha, es exactamente lo mismo que apelar a un perro raposero imaginario para que mate una rata bien real.

Sección VIII

Esta diversidad de estado, combinada con la unidad real de los componentes, significa que la síntesis real de dos elementos componentes del dato objetivo de un sentir tiene que estar inficionada con las particularidades individuales de cada uno de los relatos. La síntesis expresa, pues, en su completez las particularidades juntas de ese par de relatos, y no puede relacionar otros. Una unidad compleja con su definidad individual que surge de la determinidad de los objetos eternos, se denominará "contraste". Un contraste no puede concebirse aparte de los relatos contrastados.

Los ejemplos más patentes de un contraste hay que encontrarlos limitando puramente la atención a los objetos eternos. El contraste entre azul y rojo no puede repetirse como *ese* contraste entre ningún otro par de colores, entre ningún par de sonidos o entre un color y un sonido. Es exactamente el contraste entre azul y rojo, *ése* y nada más. Ciertas abstracciones a partir del contraste, y ciertos valores inherentes a él, pueden obtenerse también de otros contrastes. Pero son *otros* contrastes, no *ese* contraste; y las abstracciones no son "contrastos" del mismo tipo categorial.

En otro sentido, un "nexo" cae bajo el significado del término "contraste"; sin embargo, eludiremos esta aplicación del término. Lo que de ordinario se denomina "relaciones" son abstracciones a partir de contrastes. Una relación puede hallarse en varios contrastes; y cuando se la halla así, se dice que relaciona las cosas contrastadas. El término "contraste múltiple" se empleará cuando haya o pueda haber más de dos elementos juntamente contrastados, y se desee llamar la atención sobre ese hecho. Un contraste múltiple puede ana-

lizarse en contrastes duales componentes. Pero es un contraste múltiple, y no una mera agregación de contrastes. Es un sólo contraste por encima de sus componentes. Esta doctrina de que un contraste múltiple no puede concebirse como mera disjunción de contrastes duales, es la base de la doctrina de evolución emergente. Es la doctrina de las unidades reales como algo más que una mera disjunción colectiva de elementos componentes. Esta doctrina tiene el mismo fundamento que la objeción a la teoría de la clase de las sustancias particulares. La doctrina es un lugar común en el arte.

Las discusiones de Bradley acerca de las relaciones son confusas porque no logra distinguir entre relaciones y contrastes. Una relación es un género de contrastes. Entonces Bradley se aflige —o se afligiría si no lo consolara la noción de la “merez”* como en “mera apariencia”— al encontrar que una relación no se presta a realizar la obra de un contraste. No logra el contraste. El argumento de Bradley prueba, pues, que las relaciones son, entre otras cosas, “meras”; es decir, son indiscreciones de lo absoluto, remedos de realidad sin autocoherencia.

Sección IX

Uno de los usos del término “contraste” es el de significar esa particularidad de la unidad conjunta que proviene de la realizada conjuntidad de los objetos eternos. Pero hay otro sentido más usual: el de “particularidad”. Es el sentido en que el término “particular” se aplica a un objeto eterno.

Una entidad actual tiene un estado entre otras entidades actuales, no susceptible de expresarse totalmente a base de los contrastes entre los objetos eternos. Por ejemplo, el nexo complejo de la antigua Roma imperial con la historia de Europa no es totalmente susceptible de expresarse en universales. No es meramente el contraste de una clase de ciudad, imperial, romana, antigua, con una clase de historia de una clase de continente, mellado por el mar, diversificado por ríos, con divisiones alpinas, ceñido por masas continentales más vastas y por amplitudes oceánicas, civilizado, barbarizado, cristianizado, comercializado, industrializado. El nexo en cuestión implica ese complejo contraste de universales. Pero implica más. Pues es el

* Neologismo obligado por el original: “mereness”, cualidad de lo mero, tal como se explica en el texto. (N. del T.).

nexo de *esa Roma* con *esa Europa*. No podemos tener consciencia de este nexo puramente con la ayuda de sentires conceptuales. Este nexo está implícito, por debajo de la consciencia, en nuestros sentires físicos. En parte tenemos consciencia de tales sentires físicos, y de esa particularidad del nexo entre entidades actuales particulares. Esta consciencia toma la forma de nuestra consciencia de las relaciones espaciales y temporales particulares entre cosas directamente percibidas. Mas, como en el caso de Roma y Europa, y por lo que concierne a la masa de nuestro conocimiento amplio, los nexos particulares entre las actualidades particulares en cuestión se indican sólo por referencia constructiva a los sentires físicos de que tenemos consciencia.

Esta particularidad peculiar del nexo entre entidades actuales puede exponerse de otra manera. A causa de la desastrosa confusión, evidente sobre todo en Hume, entre sentires conceptuales y sentires perceptuales, la perogrullada de que sólo podemos *concebir* a base de universales se ha ampliado hasta decir que sólo podemos *sentir* a base de universales. Eso es falso. Nuestros sentires particulares sienten existentes particulares; es decir: un sentir físico que pertenece al percipiente, siente el nexo entre otras dos actualidades *A* y *B*. Siente sentires de *A* que sienten a *B*, y siente sentires de *B* que sienten a *A*. Integra estos sentires unificando su identidad de elementos. Estos elementos idénticos forman el factor que define al nexo entre *A* y *B*, nexo que conserva también la particular diversidad de *A* y *B* en su fuerza unitiva.

El nexo múltiple, más complejo, entre muchas entidades actuales del mundo actual de un percipiente, es sentido también por ese percipiente. Mas este nexo, así sentido, puede considerarse aparte de ese percipiente particular. Es el mismo nexo para todos los percipientes que incluyen a esas entidades actuales en sus mundos actuales. El nexo múltiple es cómo esas entidades actuales están realmente juntas en todas las subsiguientes unificaciones del universo, a causa de la inmortalidad objetiva de sus mutuas prehensiones reales entre sí.

Llegamos pues a la noción de mundo actual de cualquier entidad actual, como nexo cuya objetificación constituye la unidad total de un dato objetivo para el sentir físico de esa entidad actual. Esta entidad actual es el percipiente original de ese nexo. Mas cualquier otra entidad que incluya en su propio mundo actual a ese percipiente original, incluye también ese nexo anterior como porción de

su propio mundo actual. Cada mundo actual es pues un nexo, que en este sentido es independiente de su percipiente original. Goza de una inmortalidad objetiva en el futuro más allá de sí mismo.

Todo nexo es un nexo componente, que no se consuma hasta alguna fase posterior de concreción de una entidad actual, y luego tiene siempre su estado en mundos actuales como hecho inalterable, datado y localizado entre las entidades actuales conectadas por su intermedio. Si en un nexo hay un contraste de universales realizado, este contraste se localiza en la entidad actual a que pertenece por haberse originado primero en uno de sus sentires integrantes. Así, todo contraste realizado tiene una ubicación, que es particular con la particularidad de las cosas actuales. Es una realidad compleja particular, realizada; y, a causa de su realidad, condición permanente de todo mundo actual subsiguiente del cual tenga que originarse un avance creador.

Esta particularidad individual completa de cada actualidad, de cada nexo y de cada contraste realizado, es la razón de las tres condiciones categoriales: unidad subjetiva, identidad objetiva y diversidad objetiva. La palabra "acaecimiento" se emplea a veces en el sentido de nexo de entidades actuales, y a veces en el de nexo objetificado por universales. En cualquiera de ambos sentidos es un hecho definido con una fecha.

Los datos iniciales de un sentir complejo, como meros datos, son muchos; aunque tal como se los siente son uno en la unidad objetiva de una estructura. Un nexo es pues una realizada estructura de los datos iniciales; sin embargo, esta estructura es meramente relativa al sentir, para expresar aquellos factores de los muchos datos a causa de los cuales pueden adquirir su unidad en el sentir. Este es el segundo uso del término nexo a que antes hicimos alusión.

Por consiguiente, así como el "sentir como uno" no puede soportar que el sujeto se considere aparte de él, así los "datos como uno" tampoco pueden soportar que prescinda de él cualquier sentir que lo sienta como tal. Según el principio ontológico, el nexo imparcial es un dato objetivo de la consecuente naturaleza de Dios; puesto que está *en alguna parte* y, sin embargo, no por necesidad de su propia naturaleza implicado en los sentires de cualquier entidad actual determinada del mundo actual. El nexo entraña realización en alguna parte. Este es el primer empleo del término nexo.

En dos casos extremos, los datos iniciales del sentir tienen una unidad que les es propia. En un caso, los datos se reducen a una sola

entidad actual, que no es el sujeto del sentir; y en el otro caso, los datos se reducen a un solo objeto eterno. Estos datos se llaman "sentires primarios". Un sentir particular divorciado de su sujeto es un absurdo.

Hay pues dos leyes respecto de los sentires que constituyen la compleja satisfacción de una entidad actual: 1º Una entidad sólo puede sentirse una vez, y 2º los diversos sentires (en el mismo sujeto) de la misma entidad como dato que han de unificarse en un sentir, deben ser compatibles en su tratamiento de la entidad sentida. De conformidad con esta armonía preestablecida, la "incompatibilidad" habría impuesto desde el principio que algún "sentir" fuera reemplazado por una prehensión negativa.

Sección X

Como mejor pueden examinarse las formas subjetivas de los sentires es en conexión con los diferentes tipos de sentir que pueden surgir. Esta clasificación en tipos toma en consideración las diferencias entre sentires respecto de sus datos iniciales, sus datos objetivos y sus formas subjetivas. Mas estas fuentes de diferencia no pueden mantenerse totalmente aparte.

Un sentir es la apropiación de algunos elementos del universo para que sean componentes de la constitución interna real de su sujeto. Los elementos son los datos iniciales; son lo que el sentir siente. Mas se sienten mediante una abstracción. El proceso del sentir comprende prehensiones negativas que efectúan una eliminación. Por consiguiente, los datos iniciales se sienten en una "perspectiva" que es el dato objetivo del sentir.

En virtud de esta eliminación, los componentes del dato objetivo complejo pasaron a ser "objetos" que intervienen en las constituciones del sujeto del sentir. En la terminología de la física matemática, un sentir tiene carácter "vectorial". Un sentir es un expediente mediante el cual se integran otras cosas en la constitución de su sujeto único en proceso de concreción. Los sentires son constitutivos del nexo en virtud del cual la unificación del universo se encuentra siempre renovada por nueva concreción. El universo es siempre uno, puesto que no puede acotarse salvo desde una entidad actual que lo unifique. Además, el universo es siempre nuevo, puesto

que la entidad actual inmediata es el superjeto de sentires que son esencialmente novedades.

La novedad esencial de un sentir afecta a su forma subjetiva. Los datos iniciales, y aun el nexo que es el dato objetivo, pueden haber servido a otros sentires con otros sujetos. Mas la forma subjetiva es la novedad inmediata; es cómo *ese* sujeto está sintiendo ese dato objetivo. No hay manera de arrancar esta forma subjetiva de la novedad de esta concrecencia. Está envuelta en la inmediatez de su presente inmediato. El ejemplo fundamental de la noción "cualidad inherente es sustancia particular" lo proporciona la "forma subjetiva inherente al sentir". Si abstraemos del sentir la forma, nos queda un objeto eterno como remanente de la forma subjetiva.

Un sentir puede describirse genéticamente por medio de un proceso de originación, con sus prehensiones negativas mediante las cuales sus muchos datos iniciales se convierten en su dato objetivo complejo. En este proceso, la forma subjetiva origina, y lleva al sentir, su propia historia transformada en la manera como el sentir siente. La manera como el sentir siente, expresa cómo apareció el sentir. Expresa el designio que lo empujó a avanzar, los obstáculos que encontró y las indeterminaciones que se desvanecieron por las decisiones originativas del sujeto.

Hay un número indefinido de tipos de sentir según la complejidad de los datos iniciales que el sentir integra, y según la complejidad del dato objetivo que el sentir siente finalmente. Mas hay tres tipos primarios de sentir que entran en la formación de todos los sentires más complejos: 1º el de los sentires físicos simples, 2º el de los sentires conceptuales, y 3º el de los sentires transmutados. En el sentir físico simple, el dato inicial es una sola entidad actual; en el sentir conceptual, el dato objetivo es un objeto eterno, y en un sentir transmutado, el dato objetivo es un nexo de entidades actuales. Los sentires físicos simples y los sentires transmutados forman la clase de los sentires físicos.

En ninguno de estos sentires, considerados en su pureza original y desprovistos de los aditamentos de integraciones posteriores, se halla que la forma subjetiva implique consciencia. Si bien en un sentir proposicional la forma subjetiva puede dar margen a un juicio, este elemento no debe estar necesariamente presente en esa forma.

Una observación final debe añadirse a la descripción general de un sentir. Un sentir es un componente de la concrecencia de una

entidad actual nueva. El sentir es siempre nuevo con respecto a sus datos, puesto que su forma subjetiva, aunque deba tener siempre referencia reproductiva con respecto a sus datos, no está totalmente determinada por ellos. El proceso de la concrecencia es una integración progresiva de sentires controlados por sus formas subjetivas. En esta síntesis, los sentires de una fase anterior se absorben en los componentes de algún sentir más complejo de una fase posterior. De esta suerte, cada fase añade su elemento de novedad, hasta la fase final en la cual se alcanza la "satisfacción" única y compleja. Por consiguiente, la entidad actual, vista morfológicamente a través de su "satisfacción", es nueva con respecto a cualquiera de sus sentires componentes. Presupone esos sentires. Pero, por el contrario, ningún sentir puede considerarse prescindiendo de sus datos ni de su sujeto. Es esencialmente un sentir que aspira a ese sujeto y motivado por esa aspiración. La forma subjetiva encarna, pues, el aspecto pragmático del sentir, pues el dato es sentido con esa forma subjetiva a fin de que el sujeto pueda ser el superjeto que es.

En el análisis de un sentir, todo cuanto se presente como existiendo también *ante rem* es un dato, todo cuanto se presente exclusivamente *in re* es forma subjetiva, todo cuanto se presente *in re* y *post rem* es "sujeto-superjeto". Esta doctrina del sentir es la doctrina central respecto del devenir de una entidad actual. En un sentir, el mundo actual, apropiado selectivamente, es el dato presupuesto, no informe sino con su propia forma realizada, selectivamente emparentada, dicho de otra manera: "objetificada". La forma subjetiva es el ingreso de una forma nueva peculiar del hecho particular nuevo, y con su peculiar modo de fusión con el dato objetivo. La forma subjetiva aparte del sentir, es meramente un objeto eterno complejo. Al devenir, encuentra los "datos" que son elegidos a partir del mundo actual. Diciéndolo con otras palabras: los datos están ya "siendo". Aquí, el término "siendo" se usa por el momento como equivalente al término "en realización".

Sección XI

Una forma subjetiva tiene dos factores, su estructura cualitativa y su estructura de cantidad intensiva. Mas estos dos factores de estructura no pueden ser totalmente considerados el uno sin el otro. En efecto, las intensidades relativas de los elementos cualitativos

de la estructura cualitativa, están entre los factores relacionales que constituyen esa estructura cualitativa. También a la inversa, hay relaciones cualitativas entre los elementos cualitativos y constituyen una estructura cualitativa abstracta para las relaciones cualitativas. La estructura de intensidades no sólo es la variedad de elementos cualitativos con tales o cuales intensidades, sino que es también la variedad de elementos cualitativos como están en tal o cual estructura cualitativa abstracta, con tales o cuales intensidades. Por consiguiente, las dos estructuras no pueden separarse realmente. Bien es verdad que hay una estructura cualitativa abstracta y una estructura intensiva abstracta; pero en la estructura fusionada, la estructura cualitativa abstracta se presta a sí misma a las intensidades, y la estructura intensiva abstracta se presta a las cualidades.

Además, la forma subjetiva no puede separarse absolutamente de la estructura del dato objetivo. Algunos elementos de la forma subjetiva pueden separarse así y constituyen la forma subjetiva como prescindiendo de las estructuras del dato objetivo. Pero la forma subjetiva no puede tomarse en consideración sin la estructura del dato objetivo. La disjunción intelectual no es una separación real. Además, la forma subjetiva, en medio de sus propios elementos originales, implica siempre reproducción de la estructura del dato objetivo.

Como simple ejemplo de esta descripción de un sentir, consideremos la audición del sonido. Para evitar complejidades innecesarias, supongamos que el sonido sea una nota definida. La audición de esta nota es un sentir. Este sentir tiene primero un oyente, que es el sujeto del sentir. Pero fuera de este sentir suyo, el oyente no sería el oyente que es.

En segundo lugar, hay el ambiente ordenado complejo compuesto de ciertas otras entidades actuales, el cual, por vagamente que sea, es sentido a causa de esta audición. Este ambiente es el dato de de este sentir. Es el mundo externo, en cuanto captado sistemáticamente en este sentir. En esta audición es sentido bajo la objetificación de relaciones espaciales vagas, y como ostentando cualidades musicales. Mas la discriminación analítica de este dato del sentir es en parte vaga y conjetural por lo que a la consciencia respecta: hay el antecedente funcionamiento fisiológico del cuerpo humano, y la inmediatez presentacional del *locus* presentado.

Hay también una estructura sensorial emocional, la forma subjetiva, que es más definida y más fácil de analizar. La nota, en su

capacidad de sensación privada, tiene altura, cualidad e intensidad. Puede analizarse en su tono fundamental y en una selección de sus supertonos. Este análisis revela una estructura cualitativa abstracta que es la compleja relación de la cualidad tonal fundamental con las cualidades tonales de sus supertonos elegidos. Esta estructura cualitativa puede incluir o no relaciones de tipo espacial, si algunos de los supertonos vienen de instrumentos espacialmente separados, por ejemplo, de una estructura espacial de diapasones.

El tono fundamental y sus supertonos tienen cada uno sus propias intensidades. Esta estructura de intensidades puede analizarse en las intensidades relativas de los varios tonos y en la intensidad absoluta que es el volumen total de sonido. La escala de intensidades relativas figura en la cualidad final de la nota, con alguna independencia de su volumen absoluto.

También la estructura espacial de los diapasones y la resonancia de la música de cámara figuran en esta cualidad. Mas estas cosas afectan también al dato del sentir. En esta integración del sentir tenemos que incluir también las aportaciones auditivas cualitativas y cuantitativas derivadas de las varias rutas nerviosas del cuerpo. De esta suerte, el cuerpo animal, como parte del mundo externo, ocupa un lugar particularmente destacado en la estructura del dato del sentir. También en la forma subjetiva tenemos que considerar cualidades de agrado y desagrado, de adhesión y aversión, que se afectan íntegramente a la audición, y también diferencialmente a varios elementos de la audición. En una fase más temprana del oyente, hay audición exenta de semejante agrado y desagrado. Esta audición más temprana y escueta, no determina en su propia naturaleza esta calificación adicional. Se origina cuando la audición pasa a ser elemento de una síntesis superior, y sin embargo es elemento del sentir componente final. La audición adquiere, pues, complejidad de forma subjetiva por su integración con otros sentires. Además, aunque podemos distinguir tres estructuras: la del dato, la de la cualidad emocional y la de la intensidad emocional, no podemos analizar ninguna de estas últimas estructuras totalmente separada del dato, o separadas unas de otras.

El componente concreto final de la satisfacción es la audición con su sujeto, su dato y su estructura emocional tal como resulta finalmente completada. Es un hecho particular que no puede arrancarse de ninguno de sus elementos.

Sección XII

Las prehensiones no son atómicas; pueden dividirse en otras prehensiones y combinarse en otras prehensiones. Además, no son independientes entre sí. La relación entre sus formas subjetivas está constituida por la aspiración subjetiva única que guía su formación. Esta correlación de formas subjetivas se denomina "sensitividad mutua" de las prehensiones (cf. Primera parte, cap. II, secc. III, obligación categorial VII, "La categoría de armonía subjetiva").

Las prehensiones en disjunción son abstracciones; cada una de ellas es su sujeto visto en esa objetificación abstracta. La actualidad es la totalidad de las prehensiones con unidad subjetiva en proceso de concrecencia hacia la unidad concreta.

Hay un número indefinido de prehensiones, imbricadas, subdivididas y suplementarias entre sí. El principio según el cual puede descubrirse una prehensión, es tomar cualquier componente del dato objetivo de la satisfacción; en la estructura compleja de la forma subjetiva de la satisfacción habrá un componente con pertinencia directa para este elemento del dato. Entonces hay en la satisfacción una prehensión de este componente del dato objetivo con aquel componente de la forma subjetiva total como su forma subjetiva.

El crecimiento genético de esta prehensión puede seguirse luego considerando la transmisión de los varios elementos del dato desde el mundo actual, y —en el caso de los objetos eternos— su originación en las prehensiones conceptuales. Hay entonces un crecimiento de prehensiones, con integraciones, eliminaciones y determinación de formas subjetivas. Mas las determinaciones de las fases sucesivas de formas subjetivas, mediante las cuales las integraciones tienen los caracteres que efectivamente tienen, dependen de la unidad del sujeto que impone a las prehensiones una sensitividad mutua. Por lo tanto, una prehensión, considerada genéticamente, no puede eximirse nunca de la ineluctable atomicidad de la entidad actual a la cual pertenece. La selección de una prehensión subordinada a partir de la satisfacción —como se describió antes— implica un punto de vista proposicional, hipotético. El hecho es la satisfacción como única. Hay cierta arbitrariedad en tomar un componente proveniente del dato con uno proveniente de la forma subjetiva, y en considerar, fundándose en la congruencia, que forman una prehensión subordinada. La

justificación es que gracias a esto puede analizarse el proceso genético. Si no puede darse ese análisis del crecimiento de esa prehensión subordinada, entonces ha habido un análisis defectuoso de la satisfacción. Esta relación entre la satisfacción y el proceso genético se expresa en las categorías de explicación octava y novena (cf. Primera parte, cap. II, secc. II).

CAPÍTULO II
LOS SENTIRES PRIMARIOS

Sección I

Un "sentir físico simple" acogido por un sujeto es un sentir para el cual el dato inicial es otra entidad actual sola, y el dato objetivo es otro sentir acogido por esta última entidad actual.

Por lo tanto, en un sentir físico simple hay dos entidades actuales interesadas. Una de ellas es el sujeto de ese sentir, y la otra el dato *inicial* del sentir. También interesa un segundo sentir: el dato *objetivo* del sentir físico simple. El dato inicial se objetifica como siendo el sujeto del sentir que es el dato objetivo: la objetificación es la "perspectiva" del dato inicial.

Un sentir físico simple es un acto de causación. La entidad actual que es el dato inicial, es la "causa"; el sentir físico simple es el "efecto", y el sujeto que siente el sentir físico simple es la entidad actual "condicionada" por el efecto. Esta entidad actual "condicionada" se denominará también el "efecto". Toda acción causal compleja puede reducirse a un complejo de esos componentes primarios. Por consiguiente, los sentires físicos simples serán denominados también sentires "causales".

Pero es igualmente verdadero decir que un sentir físico simple es el tipo más primitivo de un acto de percepción, desprovisto de consciencia. La entidad actual que es el dato inicial, es la entidad actual percibida; el dato objetivo es la "perspectiva" en que se percibe esa entidad actual, y el sujeto del sentir físico simple es el percipiente. Esto no es un ejemplo de percepción consciente, pues la forma subjetiva de un sentir físico simple no implica consciencia,

salvo que se adquiriera en subsiguientes fases de integración. Parece como si en la práctica, por lo menos para los seres humanos, sólo los sentires transmutados adquirieran consciencia, nunca los sentires físicos simples. La consciencia se origina en fases más elevadas de integración e ilumina esas fases con mayor claridad y distinción.

Un sentir físico simple es pues un sentir que siente otro sentir. Mas el sentir sentido tiene un sujeto diferente del sujeto del sentir que lo siente. Una multiplicidad de sentires físicos simples que figuren en la unidad proposicional de una fase, constituye la primera fase en la concrecencia de la entidad actual que es el sujeto común de todos estos sentires. La limitación por la cual las entidades actuales sentidas se reducen cada una por separado a la perspectiva de uno de sus propios sentires, es impuesta por la condición categorial de unidad subjetiva, que requiere compatibilidad armónica en los sentires de cada fase incompleta. En consecuencia, las prehensiones negativas implicadas en la producción de cualquier sentir, no son independientes de los demás sentires. Las formas subjetivas de los sentires dependen en parte de las prehensiones negativas. Esta fase primaria de los sentires físicos simples constituye el mecanismo en virtud del cual la creatividad trasciende el mundo ya actual, y sin embargo sigue estando condicionada por ese mundo actual en su nueva personificación.

A causa de la vaguedad de nuestro análisis consciente de los sentires complejos, quizá no discriminemos nunca un solo sentir físico aislado. Pero todas nuestras relaciones físicas se componen de esos sentires físicos simples, que son como sus ladrillos atómicos. Fuera de sus inhibiciones o adiciones, debilitaciones o intensificaciones, debidas a la historia de su producción, la forma subjetiva de un sentir físico es restablecimiento de la forma subjetiva del sentir sentido. Así, la causa transmite su sentir para que sea reproducido por el nuevo sujeto como propio, y sin embargo como inseparable de la causa. Hay un fluir del sentir. Mas el restablecimiento no es perfecto. Las demandas categoriales de la concrecencia requieren ajustes de la estructura de las intensidades emocionales. La causa está objetivamente en la constitución del efecto, en virtud de ser el sentiente del sentir reproducido en el efecto con equivalencia parcial de forma subjetiva. También el sentir de la causa tiene su propio dato objetivo y su propio dato inicial. Por lo tanto, este dato inicial antecedente ha entrado ahora en el dato para sentir el efecto de segunda mano por mediación de la causa.

La razón de que la causa esté objetivamente en el efecto, es que el sentir de la causa, como sentir, no puede separarse del sujeto que es su causa. Este pasar de la causa al efecto es el carácter acumulativo del tiempo. La irreversibilidad del tiempo depende de este carácter.

Obsérvese que en la "satisfacción" hay una integración de sentires físicos simples. Ningún sentir físico simple necesita distinguirse en la consciencia. Los sentires físicos pueden estar absorbidos con sentires de cualquier tipo y de cualquier complejidad. Un sentir físico simple tiene el carácter dual de ser el sentir de la causa restablecido para el efecto como sujeto. Pero esta transferencia de sentir efectúa una identificación parcial de la causa con el efecto, no una mera representación de la causa. Es la acumulación del universo, no una representación teatral que verse sobre él. En un sentir simple hay una doble particularidad con respecto al mundo actual, la causa particular y el efecto particular. En el lenguaje de Locke (III, III, 6), y con su limitación de pensamiento, un sentir simple es una idea de un espíritu "determinada para tal o cual existente particular". Locke expresa aquí lo que sólo los metafísicos pueden poner en duda.

A causa de esta duplicidad, en un sentir simple hay un carácter vectorial que transfiere la causa al efecto. Es un sentir desde la causa, que adquiere la subjetividad del nuevo efecto sin pérdida de su subjetividad original en la causa. En los sentires físicos simples se encarnan el carácter reproductivo de la naturaleza y también la inmortalidad objetiva del pasado. En virtud de estos sentires, el tiempo es la conformación del presente inmediato al pasado. Eos sentires son sentires "conformales".

La entidad actual nueva que es el efecto, es reproducción de las muchas entidades actuales del pasado. Mas en esta reproducción se hace abstracción de sus diversas totalidades de sentir. Esta abstracción es exigida por las condiciones categoriales para que haya síntesis compatibles en la nueva entidad. Lo que hace posible esta "objetificación" abstractiva es el carácter "divisible" de las satisfacciones de las entidades actuales. A causa de este carácter "divisible", la causación es la transferencia de un sentir, no de una satisfacción total. Los demás sentires son rechazados por prehensiones negativas, porque no se sometieron a las demandas categoriales.

Un sentir físico simple posee una característica que se ha presentado con diferentes nombres: "restablecimiento", "reproducción" y "conformación". Esta característica puede explicarse más exactamente

en función de los objetos eternos implicados. Hay objetos eternos que determinan la definidad del dato objetivo que es la "causa", y objetos eternos que determinan la definidad de la forma subjetiva que pertenece al "efecto". Cuando hay restablecimiento, hay un objeto eterno con doble funcionamiento: como determinante parcial del dato objetivo y como determinante parcial de la forma subjetiva. En este papel doble, el objeto eterno funciona relacionamente entre los datos iniciales por una parte y el sujeto concrescente por otra. Desempeña un papel autocoherente en que se respeta la categoría de la identidad objetiva.

La ciencia física es la ciencia que investiga las características espacio-temporales y las características cuantitativas de los sentires físicos simples. Las entidades actuales del mundo actual están unidas entre sí en un nexo de estos sentires. Asimismo, en el avance creador, no queda destruido el nexo propio de un mundo actual antecedente. Se reproduce e incrementa gracias a los nuevos vínculos del sentir, con las nuevas actualidades que lo trascienden e incluyen. Pero estos vínculos mantienen siempre su carácter vectorial. Por consiguiente, las entidades físicas últimas son siempre para la ciencia física vectores que indican transferencia. En el mundo no hay nada estático. Pero hay reproducción; y de ahí la permanencia que es el resultado del orden, y la causa de él. Y, no obstante, hay siempre cambio, puesto que el tiempo es acumulativo tanto como reproductivo, y la acumulación de los muchos no es su reproducción como muchos.

Esta sección sobre los sentires físicos simples establece los fundamentos para el tratamiento de la cosmología en la filosofía del organicismo. Contiene la discusión de los elementos últimos de los cuales tiene que derivarse una discusión filosófica más completa del mundo físico, es decir, de la naturaleza. En primer lugar, se hizo un intento para respetar por igual el aspecto del mundo en que insistía Descartes y el atomismo de la moderna teoría del cuanto. Descartes veía el mundo natural como pleno espacial extenso, persistente a través del tiempo. Los físicos modernos ven energía transferida en cuantos definidos. Esta teoría del cuanto tiene también sus análogas en la neurología reciente. Otra vez aquí, la fatiga es expresión de la acumulación; es memoria física. Causación exterior y memoria física provienen de la misma raíz: ambas son percepción física. La cosmología debe tener igualmente en cuenta el atomismo, la continuidad, la causación, la memoria, la percepción, las formas cualitativas y cuantita-

tivas de energía, y la extensión. Mas hasta ahora no hemos hecho referencia a los caracteres vibratorios últimos de los organismos ni al elemento "potencial" de la naturaleza.

Sección II

Los sentires conceptuales y los sentires causales simples constituyen las dos principales especies de sentires "primarios". Todos los demás sentires, cualquiera sea su complejidad, surgen de un proceso de integración que comienza por una fase de estos sentires primarios. Sin embargo, hay una diferencia entre las especies. Una entidad actual del mundo actual de un sujeto *tiene que* entrar en la concrecencia de ese sujeto mediante *algún* sentir causal simple, por vago, trivial y oculto que sea. Prehensiones negativas pueden eliminar su importancia distintiva. Mas de alguna manera, por algún atisbo de sentir causal, la entidad actual remota es *prehendida* positivamente. En el caso de un objeto eterno, no hay tal necesidad. En cualquier concrecencia dada, puede incluirse positivamente por medio de un sentir conceptual; pero puede excluirse por una prehensión negativa. Las actualidades *han de* ser sentidas, mientras que los potenciales puros *pueden* ser desdenados. Por lo que toca a sus funcionamientos como objetos, esta es la gran distinción entre una entidad actual y un objeto eterno. La primera es una realidad irreductible; el segundo no pierde nunca su "acento" de potencialidad.

En cada concrecencia hay un doble aspecto del afán creador. En un aspecto hay la originación de sentires causales simples; en el otro, la originación de sentires conceptuales. Estos aspectos contrastados recibirán los nombres de polos físico y espiritual, respectivamente, de una entidad actual. Ninguna entidad actual carece de ninguno de ambos polos, aunque su importancia relativa difiere en entidades actuales diferentes. Asimismo, los sentires conceptuales no implican necesariamente consciencia, aunque es posible que no haya ningún sentir consciente que no implique sentires conceptuales como elementos de la síntesis.

Por lo tanto, una entidad actual es esencialmente dipolar, con sus polos espiritual y físico; y ni siquiera el mundo físico puede ser entendido propiamente sin referencia a su otro lado, que es el complejo de operaciones espirituales. Las operaciones espirituales primarias son los sentires conceptuales.

Un sentir conceptual es sentir un objeto eterno en el carácter metafísico primario de ser un "objeto", es decir, sintiendo su *capacidad* de ser un determinante realizado de proceso. Inmanencia y trascendencia son las características de un objeto: como determinante realizado, es immanente; como capacidad de determinación, es trascendente; en ambos papeles tiene que ver con algo que no es él mismo. No hay ningún carácter que pertenezca a lo actual, aparte de su determinación exclusiva por objetos eternos elegidos. La definición de lo actual proviene de la exclusividad de los objetos eternos en su función de determinantes. Si la entidad actual es *esto*, entonces por la naturaleza del caso no es *eso* o *aquello*. El hecho de alternativas incompatibles es el hecho último en virtud del cual hay carácter definido. Un sentir conceptual es el sentir de un objeto eterno con respecto a su capacidad general como determinante del carácter, incluyendo así su capacidad de exclusividad. En la terminología técnica de estas conferencias, un sentir conceptual es un sentir cuyo "dato" es un objeto eterno. Análogamente, una prehensión negativa se denomina "conceptual" cuando su dato es un objeto eterno. En un sentir conceptual no hay progreso necesario desde los "datos iniciales" al "dato objetivo". Ambos pueden ser idénticos, salvo el caso de que sentires conceptuales con fuentes de originación diferentes lleguen a integración.

Las prehensiones conceptuales, positivas o negativas, constituyen las operaciones primarias entre las pertenecientes al polo espiritual de una entidad actual.

Sección III

La forma subjetiva de un sentir conceptual tiene carácter de "valoración", y esta noción necesita ser explicada ahora.

Un sentir conceptual surge en alguna fase incompleta de su sujeto y pasa a una fase subsiguiente y en la cual encontró integración con otros sentires. En esta fase que sobreviene, el objeto eterno que es el dato del sentir conceptual, es un ingrediente en alguna clase de dato en que los demás componentes son los datos objetivos de otros sentires de la fase más temprana. Este nuevo dato es el dato integrado; será alguna clase de "contraste". En la primera condición categorial, los sentires de la fase más temprana son compatibles para la integración. Así, el hecho de que sobrevenga la fase más tardía, no implica eliminación por prehensiones negativas; esas elimina-

ciones de prehensiones positivas en el sujeto concrecente, dividirían ese sujeto en muchos sujetos, y separarían del superjeto a estos muchos sujetos. Mas, aunque puede que no haya eliminación desde la fase subsiguiente en conjunto, puede haberla desde algún sentir íntegro nuevo que sea meramente uno de los componentes de esa fase.

Mas en la formación de este dato integrado tiene que determinarse exactamente *cómo* este objeto eterno logrará ingresar en ese dato junto con los restantes objetos eternos y entidades actuales derivados de los demás sentires. Esta determinación se efectúa por las formas subjetivas de los sentires conceptuales componentes. Una vez más importa recordar que, por la condición categorial primera, esta forma no es independiente de los demás sentires de la fase anterior, siendo así idónea para efectuar esta determinación. También el sentir integral tiene su forma subjetiva con su estructura de intensidad. Esta intensidad estructurada regula la importancia relativa propia de cada elemento del dato como se lo siente en este sentir. Esta regulación intensiva de ese objeto eterno como sentido en el dato integrado, se determina por la forma subjetiva del sentir conceptual. Mas de nuevo, con referencia a las condiciones categoriales primera y séptima, esta forma intensa del sentir conceptual está en dependencia también en este respecto de los demás sentires de la fase más temprana. Así, según que la valoración del sentir conceptual sea "valoración alta" o "valoración baja", la importancia del objeto eterno sentido en el sentir integrado se realizará o atenuará. De esta suerte, la valoración es a la vez cualitativa, porque determina cómo ha de ser utilizado el objeto, y también intensa, porque determina qué importancia tiene que asumir esa utilización.

Por consiguiente, una valoración tiene tres características:

1^a Según las categorías de unidad subjetiva y de armonía subjetiva, la valoración depende de los demás sentires en su fase de originación.

2^a La valoración determina en qué estado el objeto eterno tiene ingreso al nexo integrado físicamente sentido.

3^a La valoración es alta o baja de suerte que determine la importancia intensa concedida al objeto eterno por la forma subjetiva del sentir íntegro.

Estas tres características de un sentir íntegro, que se derivan de los componentes conceptuales de éste, se resumen en el término "valoración".

Pero aunque estas tres características se incluyan en una valoración, no son sino la consecuencia de la aspiración subjetiva del sujeto, que determina lo que ha de ser él íntegramente, en su carácter de superjeto de su propio proceso.

Sección IV

La consciencia afecta a la forma subjetiva de un sentir. Mas semejante forma subjetiva requiere cierto tipo de dato objetivo. Una forma subjetiva tomada en abstracto pierde su realidad, y se absorbe en un objeto eterno susceptible de determinar un sentir dentro de ese tipo distintivo de definidad. Mas cuando el objeto eterno "informa" un sentir, sólo puede operar así en virtud de su conformación con los demás componentes que conjuntamente constituyen la definidad del sentir. El resultado de esta discusión somera tiene que aplicarse ahora a la noción de "consciencia". La consciencia es un elemento del sentir que pertenece a su forma subjetiva. Pero sólo puede darse esa clase de forma subjetiva cuando el dato objetivo tiene carácter adecuado. Además, el dato objetivo sólo puede asumir este carácter cuando se deriva de los datos iniciales que llevan en sus individuos mismos las posibilidades recíprocas de esta síntesis objetiva.

Un sentir conceptual puro en su primer modo de originación, jamás implica consciencia. En este respecto, un sentir espiritual puro, conceptual o proposicional, es análogo a un sentir físico puro. Un sentir primario de cualquiera de ambos tipos, o un sentir proposicional, sólo puede enriquecer por la consciencia su forma subjetiva por medio de sus alianzas.

Siempre que hay consciencia hay algún elemento de recordación. Recuerda fases anteriores desde los confusos escondrijos de lo inconsciente. Tiempo ha que esta verdad fue afirmada en la doctrina de la reminiscencia de Platón. No cabe la menor duda de que Platón pensaba directamente en vislumbres de verdades eternas que se demoraban en el alma, provenientes de un cielo inmortal de pura forma. Sea como fuere, entonces la consciencia, en un sentido más amplio, ilumina la experiencia que la precede, y podría existir sin ella si se la considera como mero dato.

Hume limitando en forma opuesta su teoría, afirma la misma doctrina. Sostiene que nunca podemos contemplar conceptualmente

lo que antes no hayamos experimentado nunca por medio de impresiones de sensación. La filosofía del organismo generaliza la noción de "impresiones de sensación" convirtiéndola en la de "sentir físico puro". Aun entonces la aserción de Hume es demasiado incauta, como lo hace patente el propio Hume. Pero el punto inmediato es la sólida alianza entre la consciencia y el recuerdo, tanto para Platón como para Hume.

Nosotros sostenemos aquí la doctrina de que analizando cómo se origina cualquier sentir consciente, hay que hallar algunos sentires físicos componentes; y, viceversa, siempre que haya consciencia, habrá algún componente de funcionamiento conceptual. Pues justamente es el elemento abstracto del hecho concreto lo que provoca nuestra consciencia. La consciencia es lo que surge en algún proceso de síntesis de operaciones físicas y espirituales. En esta doctrina de las ideas, Locke va más allá de Hume y, a mi juicio, es más exacto en la exposición de los hechos; sin embargo, Hume añade algo que Locke omite.

Locke sostiene la aprehensión consciente directa de las "cosas de fuera" (v. g. Ensayo II, XXI, 1), denominadas de otro modo "cosas exteriores" (II, XXIII, 1) o "tal o cual existencia particular" (III, III, 6) e ilustradas mediante una niñera individual y una madre individual (III, III, 7). En la filosofía del organismo, el nexa como base de esa aprehensión directa lo proporcionan los sentires físicos. En este punto, la filosofía del organismo toma el camino opuesto al tomado tanto por Descartes como por Kant. Estos dos filósofos aceptaron (Descartes con vacilaciones, Kant sin discusión) el sensacionismo subjetivista tradicional, y atribuían en particular a la inteligencia la intuición de las "cosas de fuera".

La añadido por Hume consiste en expresar y discutir, con la máxima claridad, el dogma sensacionista tradicional. Así, para Hume, como para Locke cuando se acuerda de hablar en términos de esta doctrina, una "impresión" es la aprehensión consciente de un universal. Por ejemplo, escribe (Treatise, parte I, cap. I): "Esa idea de rojo que nos formamos en la oscuridad, y esa impresión que da en nuestros ojos a la luz del sol, sólo difieren en grado, no en naturaleza". Esto significa que un sensacionismo consecuente no puede distinguir entre un percepto y un concepto. Hume no tiene presente (por lo menos cuando filosofa, aunque la admita para otras clases de "práctica") la cuarta categoría de explicación: de que ninguna entidad puede separarse de su aptitud para funcionar como objeto-proceso

del mundo actual. "Funcionar como objeto" es "ser un determinante de la definidad de un acaecer actual". Según la filosofía del organismo, un concepto puro no implica consciencia, por lo menos en nuestra experiencia humana. La consciencia surge cuando un sentir sintético integra sentires físicos y conceptuales. La filosofía tradicional en su explicación de la percepción consciente, fijó exclusivamente la atención en su lado perceptual puro, con lo cual se creó dificultades en la teoría del conocimiento. Locke, con su ingenuo buen sentido, supone que la percepción implica más que este lado conceptual; sin embargo, no logra advertir la incompatibilidad de esa suposición con la doctrina sensacionista subjetivista extrema. Los sentires físicos forman el elemento no-conceptual de nuestra percatación de la naturaleza¹. Además, toda percatación, aun la de conceptos, requiere por lo menos la síntesis de sentires físicos con un sentir conceptual. En la percatación, la actualidad, como proceso de hecho, está integrada con potencialidades que ilustran ya lo que es y podría no ser, ya lo que no es y podría ser. Diciéndolo con otras palabras: no hay consciencia sin referencia a definidad, afirmación y negación. La afirmación implica también su contraste con la negación, y la negación su contraste con la afirmación. Además, la afirmación y la negación carecen igualmente de significado fuera de la referencia a la definidad de actualidades particulares. Consciencia es cómo sentimos el contraste afirmación-negación. Sentir conceptual es el sentir de una negación rotunda; es decir, es el sentir de un definido objeto externo con definido rechazo de cualquier realización particular. La consciencia requiere que el dato objetivo entrañe (como uno de los lados de un contraste) una negativa con salvedades, determinada con respecto a alguna situación definida. Veremos más adelante (cf. cap. IV) que esta doctrina implica que no hay consciencia a no ser que aparezcan proposiciones como uno de los elementos del dato objetivo.

¹ Cf. *Concept of Nature*, cap. I.

CAPÍTULO III

LA TRANSMISIÓN DE SENTIRES

Sección I

Según el principio ontológico, nada hay que aflore en el mundo desde ninguna parte. Todo lo del mundo actual puede referirse a alguna entidad actual. O bien es transmitido desde una entidad actual del pasado, o bien pertenece a la aspiración subjetiva de la entidad actual a cuya concrecencia pertenece. Esta aspiración subjetiva es a la vez ejemplo y limitación del principio ontológico. Es ejemplo, por cuanto el principio se aplica en este caso a la inmediatez del hecho concrecente. El sujeto se completa durante el proceso de concrecencia por una autocrítica de sus propias fases incompletas. En otro sentido, la aspiración subjetiva limita al principio ontológico mediante su propia autonomía. Mas la etapa inicial de su aspiración es un don que el sujeto hereda de la inevitable ordenación de las cosas, conceptualmente realizada en la naturaleza de Dios. La inmediatez del sujeto concrecente está constituida por su aspiración viviente a su propia autoconstitución. Por lo tanto, la etapa inicial de la aspiración tiene sus raíces en la naturaleza de Dios, y su completación depende de la autocausación del sujeto-superjeto. Esta función de Dios es análoga a la inexorable acción de las cosas en el pensamiento griego y en el budista. La aspiración inicial es lo mejor para este atolladero. Mas si lo mejor es malo, entonces la inexorabilidad de Dios puede personificarse como *Até*, la diosa de la discordia. La paja se quemó. Lo inexorable en Dios es la valoración como aspiración al "orden"; y "orden" significa "sociedad" que permite actualidades con estructurada intensidad de

sentir proveniente de contrastes ajustados. En este sentido, Dios es el principio de la concreción: es esa entidad actual de la cual cada concrecencia temporal recibe esa aspiración inicial de la cual parte su autocausación. Esa aspiración determina las gradaciones iniciales de pertinencia de los objetos eternos para el sentir conceptual, y constituye el sujeto autónomo de su fase primaria de sentires con sus valoraciones conceptuales iniciales y con sus designios físicos iniciales. Por lo tanto, la transición de la creatividad desde un mundo actual a la nueva concrecencia correlativa, está condicionada por la pertinencia de las valoraciones conceptuales de Dios que todo lo abarcan, para las particulares posibilidades de transmisión desde el mundo actual, y por su pertinencia para las varias posibilidades de forma subjetiva inicial de que se dispone para los sentires iniciales. De esta suerte está constituido el sujeto concrecente en su fase primaria con su insoluble constitución dipolar, física y espiritual.

Si se prefiere otra terminología, podríamos decir que Dios y el mundo actual constituyen conjuntamente el carácter de la creatividad para la fase inicial de la nueva concrecencia. El sujeto así constituido es el dueño autónomo de su propia concrecencia en sujeto-superjeto. Pasa de una aspiración subjetiva en concrecencia a un superjeto con inmortalidad objetiva. En cualquier etapa es sujeto-superjeto. Según esta explicación, la autodeterminación es siempre imaginativa en su origen. La causación eficiente determinística es la afluencia del mundo actual a su propio carácter debido de sus propios sentires con su propio vigor intenso, sentido y restablecido por el nuevo sujeto concrecente. Mas este restablecimiento tiene menor carácter de conformación a la estructura. La valoración subjetiva es obra del nuevo sentir conceptual; y, en proporción a su importancia, adquirida en un complejo proceso de integración y reintegración, este elemento conceptual autónomo modifica las formas subjetivas a lo largo de todo el ámbito de sentir de esa concrecencia y con ello guía las integraciones.

En la medida en que pueda desdeñarse la energía autónoma, el sujeto se limita a recibir los sentires físicos, confirma sus valoraciones según el "orden" de esa época y transmite a causa de su propia inmortalidad objetiva. Su propio destello de experiencia individual autónoma es desdeñable para la ciencia que sigue las transmisiones hasta subir a la experiencia consciente de un observador final. Pero tan pronto como la experiencia individual no sea desdeñable, es preciso

tener en cuenta la anatomía del sujeto en la modificación de su aspiración subjetiva inicial. Todo acto creador es el universo que se encarna como único, y nada hay sobre él a manera de condición final.

Sección II

La doctrina general de la sección anterior requiere un examen de los principios que regulan la transmisión de sentires a los datos para sentires nuevos en una correspondencia nueva. Como ningún sentir puede considerarse sin su sujeto, esta transmisión es meramente otro modo de considerar la objetificación de entidades actuales. Se calificará de "físico" un sentir cuando su dato implique objetificaciones de otras entidades actuales. En el capítulo anterior se discutió el caso especial de los "sentires físicos simples". Un sentir que pertenezca a este caso especial tiene como dato solamente una entidad actual, y esta entidad actual está objetificada por uno de sus sentires. Todas las clases más complejas de sentires físicos surgen en subsiguientes fases de concrecencia, en virtud de integraciones de sentires simples, físicos, entre sí y con sentires conceptuales. Mas antes de avanzar a estos sentires físicos más complejos, es preciso considerar una subdivisión de los sentires físicos simples. Esos sentires se subdividen en "sentires físicos puros" y "sentires físicos híbridos". En un "sentir físico puro", la entidad actual que es el dato, está objetificada por uno de sus propios sentires físicos. De esta suerte, tomando en cuenta el "restablecimiento" característico de la forma subjetiva de un sentir físico simple tenemos —en el caso de las entidades actuales más simples— un ejemplo de la transferencia de energía en el mundo físico. Cuando el dato es una entidad actual de grado altamente complejo, el sentir físico en virtud del cual se objetifica como dato, puede ser de carácter altamente complejo, y la simple noción de transferencia de alguna forma de energía al nuevo sujeto puede dejar totalmente de agotar los importantes aspectos del sentir físico puro en cuestión.

En un "sentir físico híbrido", la entidad actual que forma el dato es objetificada por uno de sus propios sentires conceptuales. Por lo tanto, sin olvidar el elemento de autonomía característico de la forma subjetiva de un sentir conceptual, tenemos —en el caso de las entidades actuales más complejas— un ejemplo de la originación y dirección de la energía en el mundo físico. En general este

aspecto simplificado de un sentir físico híbrido no agota su papel en la concrecencia de su sujeto.

La desastrosa separación de cuerpo y espíritu, característica de los sistemas filosóficos que en algún aspecto importante se derivan del cartesianismo, se evita en la filosofía del organismo gracias a las doctrinas de los sentires híbridos y de los sentires transmutados. Además, gracias a ésto, los sentires conceptuales pasan a la categoría de sentires físicos. Por el contrario, los sentires físicos dan lugar a sentires conceptuales, y éstos a otros sentires conceptuales —según las doctrinas de valoración conceptual (categoría IV) y de reversión conceptual (categoría V), que se examinarán en las subsiguientes secciones de este capítulo.

Una característica importante de un sentir híbrido es la intensidad del sentir conceptual que se origina de él, según la categoría de valoración subjetiva. En la sección próxima, esta condición categorial de la "valoración conceptual" se considera en relación con todos los sentires físicos, tanto "puros" como "híbridos". La presente sección se anticipará sólo a esa discusión en lo que atañe a los sentires híbridos. Así la parte de la categoría general que ahora viene al caso, puede formularse así:

Un sentir físico híbrido origina para su sujeto un sentir conceptual con el mismo dato que el del sentir conceptual del sujeto antecedente. Mas los dos sentires conceptuales de los dos sujetos respectivamente, pueden tener formas subjetivas diferentes.

En la formación de las formas subjetivas de los sentires conceptuales hay una autonomía condicionada por la unidad del sujeto expresada en las condiciones categoriales I, VII y VIII. Estas condiciones para la unidad correlacionan la forma subjetiva simpática del sentir híbrido con la forma subjetiva autónoma de los sentires conceptuales derivativos que tienen el mismo sujeto.

Hay evidentemente dos subespecies de sentires híbridos: 1º los que sienten los sentires conceptuales de las entidades temporales actuales, y 2º los que sienten los sentires conceptuales de Dios.

La objetificación de Dios en un sujeto temporal se efectúa por los sentires híbridos, con los sentires conceptuales de Dios como datos. Los sentires de Dios que sonprehendidos positivamente, son aquellos que tienen alguna compatibilidad de contraste, o de identidad, con sentires físicos transmitidos desde el mundo temporal. Mas si tenemos en cuenta a Dios, entonces podemos admitir sin ninguna restricción el principio de Hume de que todos los sentires

conceptuales se derivan de sentires físicos. La limitación del principio de Hume introducida por consideración a la categoría de reversión conceptual (cf. secc. III de este capítulo) tiene que interpretarse como refiriéndose sencillamente a la transmisión desde el mundo temporal, que deja a Dios fuera de cuenta. Prescindiendo de la intervención de Dios, en el mundo no podría haber nada nuevo, ni podría haber orden en el mundo. El curso de la creación sería un plano muerto de ineffectividad, con todo equilibrio e intensidad progresivamente excluidos por corrientes cruzadas de incompatibilidad. Los sentires híbridos nuevos derivados de Dios, con las valoraciones conceptuales simpáticas derivativas, son los fundamentos del progreso.

Sección III

Los sentires conceptuales se derivan primariamente de sentires físicos, y secundariamente unos de otros. En esta aserción se excluye la consideración de la intervención de Dios. Si se tiene en cuenta esta intervención, todos los sentires conceptuales tienen que derivarse de sentires físicos. La valoración conceptual desenfrenada, "infinita" en el sentido que este término tiene en Spinoza, sólo es posible una vez en el universo, puesto que semejante acto creador es objetivamente inmortal como condición ineluctable que caracteriza a la acción creadora.

Pero mientras no digamos lo contrario, sólo consideraremos los entidades temporales del mundo actual. Tenemos que discutir las condiciones categoriales para derivar así los sentires conceptuales de los sentires físicos que se refieren al mundo temporal. En virtud de la condición categorial de la unidad subjetiva —categoría I—, la fase inicial de los sentires físicos tiene la unidad proposicional de los sentires compatibles para que se integre en un solo sentir del mundo actual. Pero la determinación completada de la forma subjetiva de esta "satisfacción" final aguarda la originación de sentires conceptuales cuyas formas subjetivas introduzcan el factor de "valoración", es decir, de "valoración alta" o de "valoración baja".

De esta suerte, una fase suplementaria sucede a la inicial, puramente física. Esta fase suplementaria empieza con dos fases subordinadas de originación conceptual, y luego pasa a fases de integración, y de reintegración, en las cuales pueden surgir sentires proporcionales y sentires intelectuales. En el presente capítulo nos ocupamos

de las dos primeras fases de originación meramente conceptual. Las fases analíticas subsiguientes comprenden sentires proposicionales, y en ciertas circunstancias afloran en la consciencia. Pero en este capítulo sólo nos ocupan una valoración conceptual ciega y el efecto de semejante valoración en los sentires físicos que se hallan en el futuro más allá de las entidades actuales en las cuales ocurren esas valoraciones.

El problema inicial es descubrir los principios según los cuales algunos objetos eternos son prehendidos positivamente y otros negativamente. Algunos son sentidos y otros eliminados.

Para la solución de este problema es preciso añadir cinco categorías adicionales a los tres condiciones ya explicadas. Las condiciones afectan a la originación, y coordinación, de sentires conceptuales. Rigen el proceso general de la "imaginación conceptual", en que afecta a su originación de la experiencia física.

Categoría IV. La categoría de la valoración conceptual. — Desde cada sentir físico hay la derivación de un sentir puramente conceptual cuyo dato es el objeto eterno ejemplificado en la definidad de la entidad actual, o del nexa, físicamente sentida.

Esta categoría mantiene el antiguo principio de que la espiritualidad se origina de la experiencia sensitiva. Sienta el principio de que toda experiencia sensitiva origina operaciones espirituales. No significa, sin embargo, que no haya originación de otras operaciones espirituales derivativas de estas operaciones espirituales primarias. Tampoco significa que estas operaciones espirituales entrañen consciencia, que es el producto de una integración complicada.

El polo espiritual se origina como contrapartida conceptual de las operaciones del polo físico. Los dos polos son inseparables en su originación. El polo espiritual parte del registro conceptual del polo físico. Este registro conceptual constituye el único dato de la experiencia según la escuela sensacionalista. Los escritores de esa escuela desdeñan totalmente sentires físicos que se originan en el polo físico. Las "impresiones de sensación" de Hume y los datos sensoriales de Kant se consideran en términos que sólo son aplicables al registro conceptual. De ahí la noción kantiana del caos de esos datos últimos. Asimismo, Hume —por lo menos en su *Treatise*— sólo sabe hallar diferencias de "fuerza y vivacidad".

La forma subjetiva de un sentir conceptual es valoración. Estas valoraciones están sujetas a la categoría de la unidad subjetiva. Por consiguiente, el registro conceptual es valoración conceptual;

y esta valoración introduce el designio creador. El polo espiritual introduce el sujeto como determinante de su propia concrecencia. El polo espiritual es el sujeto que determina su propio ideal de sí mismo por referencia a los principios eternos de valoración autónomamente modificados en su aplicación a su propio dato objetivo físico. Toda entidad actual es "en el tiempo" por lo que toca a su polo físico, y "fuera del tiempo" por lo que toca a su polo espiritual. Es la unión de dos mundos: el mundo temporal y el mundo de valoración autónoma. La integración de cada sentir físico simple con su contrapartida conceptual produce en una fase subsiguiente un sentir físico cuya forma subjetiva de restablecimiento ganó o perdió intensidad subjetiva según sea alta o baja la valoración del sentir conceptual. Hasta este punto, hay un reajuste meramente subjetivo de las formas subjetivas. Esta es la fase del designio físico. Por consiguiente, hasta este punto, el efecto del sentir conceptual es meramente el procurar que la forma subjetiva modificada no se deriva únicamente del restablecimiento de la entidad actual objetificada. Asimismo, en las integraciones complejas subsiguientes encontramos que la contrapartida conceptual tiene un papel aparte del sentir físico del cual se origina.

Categoría V. La categoría de reversión conceptual. — Hay originación secundaria de sentires conceptuales con datos que son parcialmente idénticos a los objetos eternos que forman los datos de la fase primaria del polo espiritual, y parcialmente diferentes de ellos; la determinación de la identidad o diferencia depende de la aspiración subjetiva a lograr profundidad de intensidad a causa del contraste.

La primera fase del polo espiritual es, pues, reproducción conceptual, y la segunda fase es una fase de reversión conceptual. En esta segunda fase, las novedades próximas se sienten conceptualmente. Este es el proceso mediante el cual el subsiguiente enriquecimiento de formas subjetivas, tanto en estructura cuantitativa como en intensidad por contraste, resulta posible por la prehensión conceptual positiva de alternativas pertinentes.¹ Hay un contraste conceptual de incompatibles físicos. Esta es la categoría que, formulada así, parece la aplicación estricta del principio de reminiscencia de Platón y el principio de recordación de Hume. Probablemente no

¹ Cf. otra discusión de este tema en mi *Religion in the Making*, cap. III, secc. VII.

contradice nada de lo que Platón entendía con este principio. Pero sí limita la aplicación rígida del principio de Hume. En efecto, el propio Hume admite excepciones. Es la categoría por la cual la novedad entra en el mundo, de suerte que aun en medio de la estabilidad nunca hay persistencia indiferenciada. Mas, según afirma la categoría, la reversión se limita siempre por la necesaria inclusión de elementos idénticos a ciertos elementos de los sentires de la fase antecedente. En la categoría de la unidad subjetiva, y en la séptima categoría de la armonía subjetiva, que se explicará después, toda originación de sentires está regida por la imposición subjetiva de aptitud para la síntesis final. También en la categoría de identidad objetiva, esta aptitud tiene siempre su fundamento en los funcionamientos dobles de los elementos autoidénticos. Por lo tanto, en la síntesis tiene que haber siempre un *fundamento de identidad* y una aspiración al contraste. La aspiración al contraste surge de la profundidad de intensidad fomentada por el contraste. La necesidad aneja de este fundamento de identidad, y esta tendencia al contraste, se expresan parcialmente en esta categoría de reversión conceptual. Esta "aspiración al contraste" es la expresión del designio creador último de que toda unificación puede lograr alguna profundidad máxima de intensidad de sentir, sujeta a las condiciones de su concrecencia. Este designio último se formula en la categoría VIII.

La cuestión de cómo y en qué sentido un objeto eterno irrealizado puede ser más próximo, o menos próximo, a un objeto eterno en ingresión realizada —es decir, en comparación con cualquier otro objeto eterno no-sentido— queda sin contestar en esta categoría de reversión. De conformidad con el principio ontológico, esta cuestión sólo puede contestarse por referencia a alguna entidad actual. Todo objeto eterno entró en los sentires conceptuales de Dios. Por consiguiente, una explicación más fundamental tiene que atribuir el sentir conceptual revertido de un sujeto temporal a su sentir conceptual derivado, según la categoría IV, del sentir físico híbrido de las pertinencias conceptualmente ordenadas en la experiencia de Dios. De esta suerte, se llega a una explicación racional más completa reconociendo la caracterización por Dios del acto creador. La categoría de reversión resulta entonces abolida, y el principio de Hume de que la experiencia conceptual se deriva de la experiencia física subsiste sin restricción alguna.

Sección IV

Las dos categorías de la sección precedente afectan a la eficacia de los sentires físicos, puros o híbridos, para la originación de sentires conceptuales en una fase posterior de su propio sujeto. La presente sección considera sentires análogos con sujetos diversos, "dispersos" entre miembros de un nexo. Considera a un sujeto solo, subsiguiente al nexo, queprehende esta multiplicidad de sentires dispersos como *datos* de una correspondiente multiplicidad de sus propios sentires físicos simples, algunos puros y algunos híbridos. Formula entonces el proceso por el cual, en ese sujeto, una analogía entre estos varios sentires —constituídos por un solo objeto eterno, cualquiera sea su complejidad, implicado en los varios *datos* análogos de estos sentires— se convierte, por un proceso de integración que sobreviene, en un solo sentir que tiene como dato el contraste específico entre el nexo como entidad única y ese objeto eterno. Este contraste es lo que suele conocerse como calificación del nexo por ese objeto eterno. Una fase intermedia de este proceso de integración, es la formación en el sujeto final de un sentir conceptual con ese objeto eterno como dato. Este sentir conceptual tiene imparcial pertinencia para los recién mencionados varios sentires físicos simples de los varios miembros del nexo. Es esta imparcialidad del sentir conceptual lo que conduce a la integración en que los muchos miembros del nexo se reúnen en el nexo único que forman, y en el cual ese nexo se pone en contraste con el objeto eterno único que surgió de sus analogías.

En consecuencia, sentires físicos puros, e híbridos, que desembocan en un sentir conceptual único, constituyen la fase preliminar de esta transmutación del sujeto queprehende. La integración de estos sentires en ese sujeto, conduce al transmutado sentir físico de un nexo calificado por ese objeto eterno que es el dato del sentir conceptual único. De esta suerte, el mundo se siente físicamente como unidad, y se siente divisible en partes que son unidades, o sea, nexos. Cada una de esas unidades tiene sus propias características provenientes de las entidades actuales indiscriminadas que son miembros de ese nexo. En algunos casos, la objetificación del nexo sólo indirectamente se refiere a las características de sus actualidades atómicas individuales. En un caso semejante, la objetificación puede introducir nuevos elementos en el mundo, afortunados o desafortu-

nados. La objetificación suele dar información directa, de suerte que el sujeto queprehende se da forma como consecuencia directa del orden prevaleciente en el nexo prehendido. La transmutación es la manera como el mundo actual se siente como comunidad, y se siente así en virtud de su orden prevaleciente, pues surge a causa de las analogías entre los miembros del nexo prehendido, y elimina sus diferencias. Si no fuera por la transmutación, nuestras endebles operaciones espirituales no lograrían penetrar en las características dominantes de las cosas. Sólo descartando podemos entender. La transmutación depende de una condición categorial.

Categoría VI. La categoría de transmutación. — Cuando (según la categoría IV, o según las categorías IV y V) un mismo sentir conceptual es derivado imparcialmente por un sujeto queprehende, de sus análogos sentires físicos simples de varias entidades actuales, entonces en una fase subsiguiente de integración —de estos sentires físicos simples junto con el sentir conceptual derivado— el sujeto queprehende puede transmutar el dato de este sentir conceptual en un contraste con el nexo de esas entidades actuales prehendidas, o de alguna parte de ese nexo, de suerte que el nexo (o su parte), así calificado, sea el dato objetivo de un sentir experimentado por este sujeto queprehende.

Esa transmutación de sentires físicos simples de muchas actualidades en un solo sentir físico de un nexo como único, se denomina "sentir transmutado". La originación de semejante sentir depende de intensidades, valoraciones y eliminaciones conjuntamente favorables.

Para entender esta condición categorial, importa observar que la integración de sentires físicos simples en un sentir físico complejo, sólo da explicación de las varias entidades actuales del nexo sentidas como entidades separadas que se requieren mutuamente. Tenemos que dar razón de haber puesto el nexo único en vez de sus entidades actuales componentes. Este es el problema de Leibniz que se discute en su *Monadología*. Lo resuelve mediante una no analizada doctrina de la "confusión". Se requiere alguna categoría para proporcionar un sentir físico de un nexo como entidad única con su propio tipo categorial de existencia. Este sentir físico único del sujeto final se deriva por transmutación de los varios sentires físicos análogos experimentados por los varios miembros del nexo, junto con sus varios sentires conceptuales análogos (con estos varios miembros como sujetos) originados de estos sentires físicos, ya sea directamente se-

gún la categoría IV, ya sea indirectamente según la categoría V. La analogía de los sentires físicos consiste en el hecho de que su carácter definido ostenta el mismo objeto eterno ingrediente. La analogía de los sentires conceptuales consiste en el hecho de que este objeto eterno único, o una reversión desde este objeto eterno, es el dato para los varios sentires conceptuales pertinentes experimentados respectivamente por los miembros del nexo. El sujeto final que prehende, prehende los miembros del nexo, 1º por sentires físicos "puros" cuyos miembros son todos objetificados por estos sentires físicos análogos, y 2º por sentires físicos híbridos cuyos miembros son objetificados por separado por estos sentires conceptuales análogos.

En el sujeto que prehende, estos sentires físicos análogos, puros, originan un sentir conceptual, según la categoría IV; y según la categoría V puede haber un sentir conceptual revertido. Habrá solamente un sentir conceptual directo, pues los sentires físicos simples (del sujeto final) son análogos en el sentido de que ejemplifican el mismo objeto eterno. (Si no hay reversión, esta analogía se extiende a los sentires físicos puros e híbridos. Si hay reversión importante, esta analogía se extiende solamente a los sentires híbridos con los sentires conceptuales revertidos como datos. Este último caso sólo es importante cuando los sentires revertidos implican la valoración predominantemente intensa). Por lo tanto, estos muchos sentires físicos de actualidades diversas, originan en el sujeto final un solo sentir conceptual. Este solo sentir conceptual tiene en consecuencia una referencia imparcial a través de todas las actualidades del nexo. Asimismo, los sentires conceptuales revertidos del nexo son desdeñables, en este orden de cosas, a no ser que hayan mantenido esta imparcialidad de referencia por todo el nexo. Excluyendo por el momento la consideración de los sentires revertidos de las actualidades del nexo, los sentires físicos híbridos del sujeto que prehende generan también, por la categoría IV, un solo sentir conceptual con referencia imparcial; es también el mismo sentir conceptual que el generado por los sentires físicos puros (del sujeto final). De esta suerte (no habiendo reversión), la influencia de los sentires físicos híbridos tiene que reforzar la intensidad del sentir conceptual derivado de los sentires físicos puros. Pero puede haber reversiones que haya que considerar, es decir, reversiones con referencia imparcial por todo el nexo. La reversión puede originarse en las separadas actualidad del nexo, o en el sujeto final que prehende, o puede haber una doble reversión que abarque ambas fuentes. Tenemos que admi-

tir pues la posibilidad de diversos sentires revertidos, cada uno de ellos con referencia imparcial. Siempre que haya concordancia y las reversiones sean dominantes, resultará un solo sentir conceptual de acrecentada intensidad. Cuando haya discordancia entre estos varios sentires conceptuales, habrá eliminación, y en general no habrá transmutación. Mas si, desde alguna de estas fuentes de sentires conceptuales imparciales (o desde todas ellas), emerge un solo sentir conceptual imparcial dominante con adecuada intensidad, sobrevendrá la transmutación.

Esta imparcialidad de referencia se transmutó entonces al sentir físico de ese nexo, total o parcial, contrastado con algún objeto eterno único. Obsérvese que este sentir conceptual imparcial único es elemento del proceso mediante el cual se introduce una referencia imparcial a todo el nexo. De lo contrario no habría ningún elemento que transmutara las particulares pertinencias de los muchos miembros en la pertinencia general del conjunto.

El objeto eterno que caracteriza al nexo de este sentir físico puede ser un objeto eterno que caracterice a los sentires físicos análogos que pertenecen a todos o a algunos de los miembros del nexo. En este caso, el nexo en conjunto deriva un carácter que de alguna manera pertenece a su varios miembros.

De nuevo, en el sentir transmutado, sólo parte del nexo original puede objetificarse, y el objeto eterno puede haberse derivado de miembros de la otra parte del nexo original. Este es el caso para la percepción en el modo de "inmediatez presentacional" que se examinará más a fondo en un capítulo posterior (cf. Cuarta parte, cap. V, y también Segunda parte, cap. II, secc. I, Segunda parte, cap. IV, secc. VII, y Segunda Parte, cap. VIII).

También el objeto eterno puede ser el dato de un sentir conceptual revertido, que sólo indirectamente se derive de los miembros del nexo original. En este caso, el sentir transmutado del nexo introduce novedad; y en casos desafortunados esta novedad puede denominarse "error". Pero no importa: el sentir transmutado, cualquiera sea su historia de transmutación, es un hecho físico definido mediante el cual el sujeto final prehende el nexo. Por ejemplo, considerando el ejemplo de la inmediatez presentacional, la ceguera de color puede denominarse "error", y, no obstante, es un hecho físico. Un sentir transmutado cae bajo la definición de sentir físico.

Nuestra manera usual de prehendier conscientemente el mundo es por medio de estos sentires físicos transmutados. Sólo cuando cons-

cientemente nos percatamos de las espiritualidades ajenas nos aproximamos siquiera a la prehensión consciente de una sola entidad actual. Se encontrará que los sentires transmutados son muy análogos a los sentires proposicionales, y a las percepciones y juicios conscientes en su secuencia de integración. La vaguedad proviene de sentires transmutados. Pues una cualidad que caracterice las prehensiones mutuas de todos los miembros de un nexa, se transmuta en predicado de ese nexa. La intensidad que surge de la fuerza de repetición hace que esta percepción transmutada sea el tipo prominente de aquellos sentires que en ulteriores integraciones adquieren consciencia como elemento de sus formas subjetivas. Representa una simplificación del sentir físico, efectuada en el curso de la integración.

Según esta categoría, los sentires conceptuales considerados en cualquier nexa, modifican el futuro papel de ese nexa como dato físico objetivo. Esta categoría rige la transición desde los sentires conceptuales de una entidad actual a los sentires físicos ya sean de una fase que sobrevenga de ella misma, ya sean de una entidad actual posterior. Lo que es conceptual antes, se siente físicamente después en un papel extendido. Así, por ejemplo, una "forma" nueva tiene conceptualmente su ingreso resultante por reversión y recibe físicamente diferida ejemplificación cuando lo permiten las demás condiciones categoriales.

Esta acción conjunta de las categorías IV y VI produce lo que se ha denominado "adversión" y "aversión". Pues los sentires conceptuales de las actualidades del nexa, producidos según la categoría IV, tienen datos idénticos con la estructura ejemplificada en los datos objetivos de los muchos sentires físicos. Si en los sentires conceptuales hay valoración alta, los sentires físicos se transmutan a la nueva concrecencia con reforzada intensidad en su forma subjetiva. Esto es la "adversión".

Mas si en los sentires conceptuales hay valoración baja, los sentires físicos son (en la última concrecencia) o bien eliminados o transmitidos a ella con intensidad atenuada. Esto es "aversión". Por lo tanto, "adversión" y "aversión" son tipos de "decisión".

Así, el sentir conceptual con su valoración tiene primariamente carácter de designio, puesto que es el agente mediante el cual se toma la decisión acerca de la eficacia causal de su sujeto en sus objetificaciones más allá de sí mismo. Pero sólo reviste este carácter de designio por su integración con el sentir físico del cual se origina. Esta integración se estudia en el capítulo V sobre "Sentires comparativos".

Es evidente que la adversión y la aversión, y asimismo la categoría de transmutación, sólo tienen importancia en el caso de organismos de grado elevado. Constituyen el primer paso hacia la espiritualidad intelectual, aunque en sí no asciendan a la consciencia. Mas una entidad actual que incluya estas operaciones, debe tener una importante intensidad de sentires conceptuales capaces de ocultar y fusionar los sentires físicos simples.

El examen de la categoría de transmutación revela también que la aproximación a la intelectualidad consiste en ganar cierto poder de abstracción. Se elimina la multiplicidad de detalle desprovista de interés, y se carga el acento en los elementos de orden sistemático del mundo actual. En la medida en que haya orden trivial, tiene que haber entidades actuales trivializadas. La debida coordinación de las prehensiones negativas es un de los secretos del progreso espiritual; pero salvo que algún esquema sistemático de relatidad caracterice al ambiente, no quedará nada que permita constituir la prehensión vívida del mundo. El organismo de grado bajo es meramente la suma de las formas de energía que fluyen sobre él con toda su multiplicidad de detalle. Recibe y transmite, mas no logra simplificar en un sistema inteligible. La teoría física del estructural fluir de energía tiene que ver con la transmisión de sentires físicos simples de actualidad individual a actualidad individual. Por lo tanto, es de esperar alguna clase de teoría del cuanto en la física que sea pertinente para el tipo de orden cósmico existente. La teoría física de formas alternativas de energía, y de la transformación de una forma a otra forma, depende en última instancia de la transmisión condicionada por alguna ejemplificación de las categorías de transmutación y reversión.

Sección V

La séptima condición categorial rige la eficacia de los sentires conceptuales tanto en la compleción de sus propios sujetos como en las objetificaciones de sus sujetos en subsiguientes concrecencias. Es la categoría de la "armonía del sujeto".

Categoría VII. La categoría de armonía subjetiva. — Las valoraciones de los sentires conceptuales se determinan mutuamente por su adaptación a ser elementos unidos en una satisfacción a la cual aspira el sujeto.

Esta condición categorial debería compararse con la categoría

de "unidad subjetiva" y también con la de "reversión conceptual". En la primera de estas categorías, las incongruencias intrínsecas, denominadas "lógicas", son las condiciones formativas de la armonía preestablecida. En esta séptima categoría, y en la de reversión, la adaptación estética para un fin es la condición formativa de la armonía preestablecida. Estas tres categorías expresan la particularidad última de los sentires. Pues el superjeto que es su consecuencia, es también el sujeto que actúa en su producción. Son la creación de su propia criatura. Lo que debe advertirse es que la entidad actual, en un estado de proceso durante el cual no está cabalmente definida, determina su propia definidad última. Esto es todo el meollo de la responsabilidad moral. Esa responsabilidad está condicionada por los límites de los datos y por las condiciones categoriales de la concreción.

Pero la autonomía es desdeñable salvo que la complejidad sea tal que haya gran energía para producir sentires conceptuales según la categoría de reversión. Esta categoría de reversión tiene que considerarse en conexión con la categoría de armonía estética. Pues los contrastes producidos por reversión son contrastes requeridos para el cumplimiento del ideal estético. A menos que haya complejidad, las diversidades ideales conducen a imposibilidades físicas, y de ahí a empobrecimiento. Se requiere una constitución compleja para disponer las diversidades como contrastes congruentes.

Es sólo a causa de las categorías de unidad subjetiva y de armonía subjetiva por lo que el proceso constituye el carácter del producto, y por lo que, por el contrario, el análisis del producto revela el proceso.

Sin embargo, en la seguridad del conocimiento directo, basado en el sentir físico directo hay siempre esta limitación: que la emergencia creadora puede introducir en los sentires físicos del mundo actual pseudodeterminaciones que surjan de los conceptos acogidos en ese mundo, no de los sentires físicos de ese mundo actual.

Esta posibilidad de error es evidente sobre todo en el caso de aquella clase especial de sentires físicos que pertenecen al modo de la "inmediatez presentacional".

CAPÍTULO IV PROPOSICIONES Y SENTIRES

Sección I

Todavía no hemos analizado como es debido la naturaleza de la consciencia. Los sentires iniciales básicos, físicos y conceptuales, fueron mencionados, y lo fué también la síntesis final en el contraste de afirmación-negación. Mas entre el comienzo y el final de la integración en la consciencia se halla la originación de un "sentir proposicional". Un sentir proposicional es un sentir cuyo dato objetivo es una proposición. Semejante sentir no entraña en sí consciencia. Pero todas las formas de consciencia surgen de maneras de integración de sentires proposicionales con otros sentires, ya sean físicos, ya sean conceptuales. La consciencia pertenece a las formas subjetivas de esos sentires.

Una proposición entra en la experiencia como la entidad que forma el dato de un sentir complejo derivado de la integración de un sentir físico con un sentir conceptual.¹ Ahora bien, un sentir conceptual no se refiere *al* mundo actual en el sentido de que la historia de *este* mundo actual tenga alguna pertinencia peculiar para su dato. Este dato es un objeto eterno, y un objeto eterno se refiere sólo al *cualquier* puramente general entre entidades actuales indeterminadas. En sí, un objeto eterno elude cualquier selección entre actualidades o épocas. No podemos saber qué es rojo pensando meramente en la rojez. Sólo podemos hallar cosas rojas aventurándonos en medio de experiencias físicas de *este* mundo actual. Esta doctrina es el fundamento último del empirismo: que los objetos eternos nada refieren acerca de sus ingresos.

¹ Cf. también los "Designios físicos" examinados en el cap. V.

Mas ahora se presenta una nueva clase de entidad. Esas entidades son los relatos que acaso podrían narrarse acerca de actualidades particulares. Esas entidades no son entidades actuales, ni objetos eternos ni sentires. Son proposiciones. Una proposición tiene que ser verdadera o falsa. En esto difiere una proposición de un objeto eterno, pues ningún objeto eterno es jamás verdadero o falso. Esta diferencia entre proposiciones y objetos eternos proviene del hecho de que la verdad y la falsedad se fundan siempre en una razón. Mas según el principio ontológico (la "categoría de explicación" décimo-séptima), una razón es siempre una referencia a entidades actuales determinadas. Ahora bien, un objeto eterno, en sí, prescinde de todas las entidades actuales determinadas, aun de Dios. Se refiere meramente a *cualquiera* de esas entidades, en el sentido absolutamente general de *cualquiera*. No puede haber pues razón alguna en que fundar la verdad o falsedad de un objeto eterno. La diversidad misma de objetos eternos tiene como razón su diversidad de funcionamiento en este mundo actual.

Por consiguiente, la tentativa de entender los objetos eternos haciendo abstracción total del mundo actual tiene por resultado el reducirlos a meras no-entidades indiferenciadas. Esto es una ejemplificación del principio categorial de que el carácter metafísico general de ser una entidad es "ser un determinante en el devenir de actualidades". Por consiguiente, la diferenciada pertinencia de los objetos eternos para cada caso del proceso creador requiere su realización conceptual en la naturaleza primordial de Dios. Él no crea objetos eternos, puesto que su naturaleza los requiere en la misma medida en que ellos lo requieren a Él. Esto es una ejemplificación de la coherencia de los tipos categoriales de existencia. Las relaciones generales de los objetos eternos entre sí, relaciones de diversidad y de estructura, son sus relaciones en la realización conceptual de Dios. Fuera de esta realización, hay mero aislamiento que no puede distinguirse de la no-entidad.

Mas una proposición, a la vez que conserva la indeterminidad de un objeto eterno, hace una abstracción incompleta de entidades actuales determinadas. Es una entidad compleja, con entidades actuales determinadas entre sus componentes. Estas entidades actuales determinadas, consideradas *formaliter* y no como en la abstracción de la proposición, aportan una razón que determina la verdad o falsedad de la proposición. Pero la proposición en sí, aparte del recurso

a estas razones, nada nos refiere acerca de ella misma; y en este respecto es indeterminada como los objetos eternos.

Un sentir proposicional (como expusimos) surge de un tipo especial de integración que sintetiza un sentir físico con un sentir conceptual. El dato objetivo del sentir físico es, o bien una entidad actual, si el sentir es simple, o bien un nexo determinado de entidades actuales, si el sentir físico es más complejo. El dato del sentir conceptual es un objeto eterno que se refiere a cualesquiera entidades actuales, donde el *cualquiera* es absolutamente general y desprovisto de selección. En el dato objetivo integrado, el sentir físico proporciona su determinado conjunto de actividades actuales indicadas por sus sentidas relaciones físicas con el sujeto del sentir. Estas entidades actuales son los sujetos lógicos de la proposición. La absoluta generalidad de la noción de *cualquiera*, inherente a un objeto eterno, se elimina de esta suerte en la fusión. En la proposición, el objeto eterno con respecto a sus posibilidades como determinante de nexo, se limita a estos sujetos lógicos. La proposición puede tener la generalidad restringida de referirse a *cualquiera* entre estos sujetos lógicos provistos; o puede tener la singularidad de referirse al conjunto completo de sujetos lógicos provistos como relatos potenciales, cada cual con su estado asignado, en la estructura compleja que es el objeto eterno. La proposición es la potencialidad del objeto eterno, como determinante de definidad, en algún modo determinado de referencia restringida a los sujetos lógicos. Este objeto eterno es la "estructura predicativa" de la proposición. El conjunto de sujetos lógicos o bien está completamente singularizado como siendo *estos* sujetos lógicos de *esta* estructura predicativa, o bien está singularizado colectivamente como siendo *cualquiera* de estos sujetos lógicos de *esta* estructura, o bien como siendo *algunos* estos sujetos lógicos de *esta* estructura. El sentir físico indica, pues, los sujetos lógicos y los dota respectivamente de esa definición individual necesaria para asignar el estado hipotético de cada uno en la estructura predicativa. El sentir conceptual proporciona la estructura predicativa. Por lo tanto, en una proposición, los sujetos lógicos se reducen al estado de pábulo para una posibilidad. Se hace abstracción de su papel real en la actualidad; ya no son factores de la realidad, salvo para el fin de su indicación física. Cada sujeto lógico deviene mero pronombre impersonal entre actualidades, con su pertinencia hipotética que se le atribuye para el predicado.²

² Cf. mi *Concept of Nature*, cap. I, donde se da otra exposición de esta serie de pensamientos.

Es evidente que el dato del sentir conceptual reaparece como predicado de la proposición que es el dato del sentir íntegro, proposicional. En esta síntesis, el objeto eterno ha sufrido la eliminación de su absoluta generalidad de referencia. El dato del sentir físico sufrió también eliminación. En efecto, se elimina la peculiar objetivación de las entidades actuales, salvo en la medida en que se requiere para los servicios de indicación. La objetivación subsiste solamente para indicar aquella definidad que han de tener los sujetos lógicos a fin de que sean pábulo hipotético para ese predicado. Esta indicación necesaria de los sujetos lógicos requiere el mundo actual como ambiente sistemático, pues no puede haber posición definida en la pura abstracción. La proposición es la posibilidad de que valga ese predicado en ese modo asignado a esos sujetos lógicos. En toda proposición como tal y sin ir más allá de ella, hay indeterminación completa por lo que concierne a su propia realización en un sentir proposicional, y por lo que atañe a su propia verdad. Los sujetos lógicos son empero en realidad entidades actuales, que son definidas en su mutua relativity realizada. Por consiguiente, la proposición es en realidad verdadera o falsa. Mas su propia verdad, o su propia falsedad, no incumbe a una proposición. Esa cuestión interesa solamente a un sujeto que considere un sentir proposicional con esa proposición como su dato. Semejante entidad actual se denomina "sujeto que prehende" de la proposición. Ni siquiera un sujeto que prehenda juzga necesariamente la proposición. Ese caso particular se examinó antes en el cap. IX de la Segunda parte. En ese capítulo se empleó el término "sujeto juzgador" en vez del término más amplio "sujeto que prehende".

Recapitulando esta discusión de la naturaleza general de una proposición: Una proposición comparte con un objeto eterno el carácter de indeterminidad en que ambos son potencialidades definidas *para* la actualidad con indeterminada realización *en* la actualidad. Pero difieren en que un objeto eterno se refiere a la actualidad con absoluta generalidad, mientras que una proposición se refiere a sujetos lógicos indicados. Verdad y falsedad requieren siempre algún elemento de mero ser-dado. Los objetos eternos no pueden mostrar lo que son salvo en algún hecho dado. Los sujetos lógicos de una proposición proporcionan el elemento de ser-dado requerido para la verdad y falsedad.

Sección II

Una proposición no tiene la particularidad de un sentir ni la realidad de un nexo. Es dato para sentir, que aguarda un sujeto que lo sienta. Su pertinencia para el mundo actual, por medio de sus sujetos lógicos, lo convierte en señuelo para el sentir. En realidad, mucho sujetos pueden sentirlo con sentires diversos, y con diversas clases de sentires. El hecho de que las proposiciones fueran consideradas primero en conexión con la lógica, y la preferencia moralista por las proposiciones verdaderas, obscurecieron el papel de las proposiciones en el mundo actual. Los lógicos sólo examinan el juicio de las proposiciones. En realidad, algunos filósofos no logran distinguir las proposiciones de los juicios; y la mayor parte de los lógicos consideran las proposiciones meramente como dependencia de los juicios. El resultado es que las proposiciones falsas recibieron un trato inadecuado, fueron echadas al montón de escombros, desdénadas. Pero en el mundo real es más importante que una proposición sea interesante que no que sea verdadera. La importancia de la verdad es que acrecienta el interés. La doctrina que nosotros sostenemos es que los sentires-juicio forman sólo una subdivisión de los sentires proposicionales; y surgen de la clase especial de integración de sentires proposicionales con otros sentires. Los sentires proposicionales no son, en sus ejemplos más simples, sentires conscientes. La consciencia sólo surge en algunas integraciones en que sentires proposicionales figuran entre los componentes integrados. Otro punto que debe advertirse es que el sentir físico, que es siempre un componente de la historia de un sentir proposicional integral, no tiene una relación única con la proposición en cuestión, ni la tiene el sujeto de ese sentir, que también es un sujeto que prehende la proposición. Todo sujeto con cualquier sentir físico que incluya en su dato objetivo los sujetos lógicos requeridos, puede experimentar en una fase que sobrevenga un sentir proposicional con esa proposición como su dato. Sólo ha de originar un sentir conceptual con la estructura predicativa requerida como su dato, e integrar luego los dos sentires en el sentir proposicional requerido.

Es evidente que con el avance creador del mundo llegan a existir nuevas proposiciones. Pues toda proposición implica sus sujetos lógicos; y no puede ser la proposición que es, a menos que esos sujetos lógicos sean las entidades actuales que son. Por lo tanto, ninguna

entidad actual puede sentir una proposición si su mundo actual no incluye los sujetos lógicos de esa proposición. La proposición "César cruzó el Rubicón" no podía ser sentida por Aníbal en ninguna ocasión de su existencia terrenal. Aníbal pudo sentir proposiciones con ciertas analogías con esta proposición, mas no esta proposición. Además, es preciso observar que la forma de las palabras en que se formulan las proposiciones, incluye también una incitación a la originación de un juicio-sentir afirmativo. En la literatura imaginativa, esta incitación resulta inhibida por el contexto general, y aun por la forma y disposición del libro material. A veces hasta hay una forma de palabras designada para inhibir la formación de un sentir de juicio, tal como "en otro tiempo". El aserto verbal incluye también palabras y frases para simbolizar la clase de sentir físico necesaria para indicar los sujetos lógicos de la proposición. Mas el lenguaje es siempre elíptico, y para su significado confía en las circunstancias de su publicación. Por ejemplo: la palabra "César" puede significar un cachorro de perro, un esclavo negro o el primer emperador romano.

De las entidades actuales cuyos mundos actuales incluyen a los sujetos lógicos de una proposición, se dirá que caen dentro del "locus" de esa proposición. La proposición es prehensible por ellas. De estas entidades actuales que caen dentro del locus de una proposición, sólo algunas la prehenderán positivamente. Hay dos clases de sentires proposicionales puros: los "sentires imaginativos" y los "sentires perceptivos". Estas clases no se distinguen claramente, pero sus casos extremos funcionan de maneras muy diferentes.

Sección III

Un sentir proposicional sólo puede surgir en una fase tardía del proceso del sujeto que prehende. Para eso se requiere en las fases anteriores: α) un sentir físico cuyo dato objetivo incluya los sujetos lógicos requeridos; β) un sentir físico que implique cierto objeto eterno entre los determinantes de la definidad de su dato; γ) el sentir conceptual de este objeto eterno, necesariamente derivado del sentir físico del apartado 6), según la condición categorial IV; y quizá δ), algún sentir conceptual que sea reversión del sentir conceptual anterior, según la condición categorial V, e implique otro objeto eterno como su dato.

El sentir físico del apartado α) se denominará "sentir indicativo"; el del apartado β) se denominará "reconocimiento físico". El reconocimiento físico es la base física del sentir conceptual que provee la estructura predicativa.

La "estructura predicativa" es o bien el objeto eterno que es dato del sentir conceptual del apartado γ) o bien es el objeto eterno que es dato del sentir conceptual del apartado δ). En el primer caso, el segundo sentir conceptual: el del apartado δ), no es pertinente para la consideración del sentir proposicional. En cualquiera de ambos casos, ese sentir conceptual, cuyo dato es la estructura predicativa, se denomina "sentir predicativo".

En esta explicación del origen del sentir predicativo, en general estamos de acuerdo con Locke y Hume, quienes sostienen que todo sentir conceptual tiene una base física. Mas Hume sienta el principio de que todos los objetos eternos se sienten primero físicamente, con lo cual sólo permitiría originación del sentir predicativo del apartado γ). Sin embargo, hace dos concesiones que destruyen su principio general. Pues admite la originación independiente de "matices" intermedios en una escala de matices, y también de nuevas "maneras" de estructura. Los dos casos están contemplados en el principio de "reversión", al cual se apela en el apartado δ). El sentir proposicional surge en la fase posterior en que hay integración del "sentir indicativo" con el "sentir predicativo". En esta integración, los dos datos se sintetizan por una doble eliminación que comprende ambos datos. Las entidades actuales comprendidas en el dato del sentir indicativo se reducen a una mera multiplicidad en que cada una es mero pronombre impersonal con eliminación del objeto eterno que realmente constituye la definidad de ese nexo. Mas la integración las rescata de esta mera multiplicidad colocándolas en la unidad de una proposición con la estructura de predicado dada. Por consiguiente, las actualidades, que primero se sintieron como mera realidad, se transformaron en un conjunto de sujetos lógicos con potencialidad para realizar una estructura predicativa asignada. La estructura predicativa se limitó también por eliminación, puesto que, como dato del sentir conceptual, mantuvo su posibilidad de realización respecto de *absolutamente cualesquiera* entidades actuales; pero en la proposición, sus posibilidades se limitan a *exactamente* estos sujetos lógicos.

La forma subjetiva del sentir proposicional dependerá de las circunstancias, según la condición categorial VII. Puede implicar

o no consciencia; puede implicar o no juicio. Implicará aversión o adhesión, esto es, decisión. La forma subjetiva solamente implicará consciencia cuando el contraste "afirmación-negación" haya entrado en ella. Diciéndolo con otras palabras: la consciencia entra en las formas subjetivas de los sentires cuando estos sentires son componentes de un sentir integral cuyo dato es el *contraste* entre un nexo que es y una proposición que en su propia naturaleza *niega* la decisión de su verdad o falsedad. Los sujetos lógicos de la proposición son las entidades actuales del nexo. Consciencia es la manera de sentir ese nexo real particular, como en contraste con la libertad imaginativa sobre él. La consciencia puede conferir importancia a lo que la real cosa es, o a lo que la imaginación es, o a ambas.

Sección IV

Una proposición, como tal, es imparcial entre sus sujetos que prehenden, y en su propia naturaleza no determina plenamente las formas subjetivas de esas prehensiones. Mas los diferentes sentires proposicionales, con la misma proposición como dato, en sujetos diferentes que prehenden, difieren ampliamente según las diferencias de sus historias en estos sujetos. Pueden dividirse en dos tipos principales, que nosotros denominamos respectivamente "sentires perceptivos" y "sentires imaginativos". Esta diferencia se funda en la comparación entre el "sentir indicativo" del cual se derivan los sujetos lógicos y el "reconocimiento físico" del cual se deriva la estructura predicativa.

En tercero y último lugar, el sentir predicativo puede haber surgido por reversión en el sujeto que prehende, según el apartado δ) de la sección anterior. En este caso, el predicado tiene en él algunos elementos que realmente contribuyen a la definidad del nexo; pero tiene también algunos elementos que contrastan con los correspondientes elementos del nexo. Estos últimos elementos se introdujeron en la concreción del sujeto que prehende. De esta suerte, la verdad del predicado se tuerce por la subjetividad del sujeto que prehende. Ese sentir perceptivo se denominará "no-auténtico".

Estos sentires físicos son idénticos o diferentes. Si son un solo sentir, el sentir proposicional derivado se denomina aquí "sentir perceptivo", pues en este caso, como veremos, la proposición predica

de sus sujetos lógicos un carácter derivado de la manera como son físicamente sentidos por ese sujeto que prehende.

Si los sentires físicos son diferentes, el sentir proposicional derivado se denomina aquí "sentir imaginativo", puesto que en este caso, como veremos, la proposición predica de sus sujetos lógicos un carácter sin ninguna garantía de íntima pertinencia para los sujetos lógicos. Como que estos sentires físicos son complejos, hay grados de diferencia entre ellos. Dos sentires físicos pueden ser ampliamente diversos o casi idénticos. Por consiguiente la distinción entre los dos tipos de sentires proposicionales no es tan nítida como podría ser. Esta distinción se hace más borrosa aun al notar que surgen tres casos distintos que diferencian a los sentires perceptivos en tres especies que a su vez pasan de una a otra con diversos matices.

Como ahora nos ocupamos de los sentires perceptivos, sólo tenemos a mano un sentir físico que posea el papel tanto de sentir indicativo como de reconocimiento físico. En primer lugar, suponemos que la estructura predicativa se derive en línea recta del reconocimiento físico del apartado γ), de suerte que no haya reversión y no entre en juego el apartado δ). En este caso, el sentir proposicional derivado se denominará "sentir perceptivo auténtico". Semejante sentir, en virtud de sus modos de originación, tiene como dato una proposición cuyo predicado es de alguna manera realizado en el nexo real de sus sujetos lógicos. Por lo tanto, la proposición sentida propone un predicado que se deriva del nexo real y no es desviado por el sujeto que prehende. Y, sin embargo, no es necesario que la proposición sea verdadera por lo que toca al modo en que implica a los sujetos lógicos con el predicado. Pues el sentir físico primario de ese nexo en el sujeto que prehende, puede haber implicado "transmutación" según la condición categorial VI. En este caso, la proposición adjudica a sus sujetos lógicos la posesión *física* de un nexo con la definición de su predicado, cuando es posible que ese predicado sólo haya sido poseído *conceptualmente* por estos sujetos lógicos. Por lo tanto, lo que la proposición propone como hecho físico en el nexo, en verdad era sólo un hecho espiritual. Como no se entienda por lo que es, surge el error. Esa comprensión es propia de la forma subjetiva.

Mas si el sentir físico primario no implica reversión en ninguna etapa, el predicado de la proposición es ese objeto eterno que constituye la definidad de ese nexo. En este caso, la proposición es verdadera sin restricción. El sentir perceptivo auténtico se denominará

entonces "directo". En consecuencia, hay sentires perceptivos "indirectos" (cuando hay implicada "reversión") y sentires perceptivos "directos"; y los sentires de estas dos especies se denominan "auténticos". En el caso de estos sentires "auténticos", el predicado tiene realización en el nexo, física o idealmente, aparte de cualquier referencia al sujeto queprehende.

Los sentires no-auténticos son sentires derivados de una imaginación "trabada", en el sentido de que no hay más que una base física para toda la originación, a saber: ese sentir físico que es a la vez el sentir "indicativo" y el "reconocimiento físico". La imaginación está trabada a un solo hecho último.

Sección V

Los sentires imaginativos pertenecen al caso general en que el sentir indicativo y el reconocimiento físico difieren. Pero hay grados de diferencia que pueden variar desde el caso en que los dos nexos que forman los datos de los dos sentires respectivamente, poseen el extremo de la disconexión remota, hasta el caso del otro extremo en que los dos nexos son casi idénticos. Mas si hay diversidad entre los sentires, hay algún asomo de imaginación libre. La proposición que es el dato objetivo de un sentir imaginativo tiene un predicado derivado, con o sin reversiones, de un nexo que en algunos aspectos difiere del nexo que provee los sujetos lógicos. La proposición se siente pues como noción imaginativa que atañe a sus sujetos lógicos. Por su propia naturaleza, la proposición nada sugiere acerca de cómo tenga que ser sentida. En un sujeto queprehende, puede ser el dato de un sentir perceptivo, y en otro sujeto queprehenda puede ser el dato de un sentir imaginativo. Pero las formas subjetivas de los dos sentires diferirán según las diferencias que haya en las historias de la originación de esos sentires en sus respectivos sujetos.

Las formas subjetivas de los sentires proposicionales son dominadas por la valoración más bien que por la consciencia. En un sentir proposicional puro, los sujetos lógicos conservaron su particularidad indicada, pero perdieron sus propios modos reales de objetificación. La forma subjetiva se halla en la zona penumbral entre el sentir físico puro y la clara consciencia queprehende el contraste entre el sentir físico y la posibilidad imaginada. Un sentir proposicional es un señuelo

para la aparición creadora en el futuro trascendente. Cuando funciona como señuelo, el sentir proposicional sobre los sujetos lógicos de la proposición puede en alguna fase subsiguiente promover la decisión que implica intensificación de algún sentir físico de esos sujetos del nexo. Por lo tanto, según las varias condiciones categoriales, las proposiciones intensifican, atenúan, inhiben o transmutan, sin que necesariamente entren en la clara consciencia o provoquen juicio.

Se sigue que en la persecución de la verdad, hasta los sentires físicos tienen que ser sometidos a crítica, puesto que su evidencia no es final salvo que se analice su originación. Esta conclusión no hace sino confirmar lo que es lugar común en toda investigación científica: que nunca podemos partir de la certidumbre dogmática. Esa certidumbre es siempre un ideal al cual nos aproximamos como resultado del análisis crítico. Cuando hemos verificado que confiamos en un sentir perceptivo auténtico cuya originación no entraña reversiones, sabemos que es verdadera la proposición que es dato de ese sentir. Es posible, pues, que no haya garantía inmediata de la verdad de una proposición, a causa del modo de originación del sentir proposicional, como no sea un examen crítico de ese modo de originación.

El sentir tiene que ser 1º perceptivo, 2º auténtico y 3º directo, condiciones todas ellas a las cuales se asignó una significación definida en la sección precedente.

La proposición que es el dato de un sentir imaginativo, puede ser verdadera. Ahora tenemos que considerar las dos cuestiones de la originación de consciencia en las formas subjetivas de los sentires, y del juicio intuitivo de una proposición, sin atender al modo de originación de su sentir.

Sección VI

El lenguaje, como de costumbre, es siempre ambiguo en cuanto a la exacta proposición que indica. El lenguaje hablado se reduce a una serie de chillidos. Su función es α) despertar en el sujeto queprehende, algún sentir físico que indique los sujetos lógicos de la proposición, β) despertar en el sujeto queprehende, algún sentir físico que desempeñe el papel de "reconocimiento físico", γ) promover la sublimación del "reconocimiento físico" a "sentir predicativo" conceptual, δ) promover la integración del sentir indicativo y del sentir predicativo dentro del sentir proposicional requerido. Pero en esta función compleja hay siempre una referencia tácita al ambiente

de la ocasión en que se habla. Consideremos el ejemplo tradicional: "Sócrates es mortal".

Esta proposición puede significar "Ello es mortal". En este caso, la palabra Sócrates, en las circunstancias en que fue proferida, se limita a promover un sentir físico que indica el *ello* que es mortal.

La proposición puede significar "Ello es socrático y mortal", donde Sócrates es un elemento adicional de la estructura predicativa.

Fijémonos ahora en las palabras que denotan la estructura predicativa, a saber: *o bien* "mortal" *o bien* "socrático y mortal". El estudio más somero revela que es pura convención suponer que la proposición no tiene más que un sujeto lógico. La palabra "mortal" significa cierta relación con el nexo general de entidades actuales de *este* mundo que son posibles para cualquiera de las entidades actuales. "Mortal" no significa "mortal en cualquier mundo posible"; significa "mortal en este mundo". Por lo tanto, hay una referencia general a *este* mundo actual como ejemplificador de un esquema de cosas que hacen realizable en él la "mortalidad".

La palabra "socrático" significa "realizador del predicado socrático en la sociedad ateniense". No significa "socrático, en cualquier mundo posible", ni tampoco "socrático, en cualquier parte de este mundo"; significa "socrático, en Atenas". Por lo tanto, "socrático", tal como está usado aquí, se refiere a una sociedad de entidades actuales que realiza ciertas propiedades sistemáticas generales tales que el predicado socrático es realizable en ese ambiente. Asimismo, la "sociedad ateniense" requiere que este mundo actual ejemplifique cierto esquema sistemático en medio del cual sea realizable el "atenianismo".

Por consiguiente, en uno de los sentidos de la frase "Sócrates es mortal", los sujetos lógicos son un singular *ello* (Sócrates) y las entidades actuales de este mundo actual, que forman una sociedad en medio de la cual la mortalidad es realizable e incluye al "ello" anterior. En el otro significado, están también incluídas entre los sujetos lógicos las entidades actuales que forman la sociedad ateniense. Estas entidades actuales se requieren para la realización de la estructura predicativa "Sócrates y mortal" y son los sujetos lógicos definitivamente indicados. También requieren que el esquema general de *este* mundo actual sea tal que preste apoyo al "atenianismo" lo mismo que a la "inmortalidad", y en conjunción con la mortalidad.

CAPÍTULO V

LAS FASES SUPERIORES DE LA EXPERIENCIA

Sección I

Los "sentires comparativos" son resultado de integraciones todavía no examinadas: sus datos son contrastes genéricos. La infinita variedad de los sentires más complejos cae bajo el epígrafe de "sentires comparativos".

Tenemos que examinar ahora dos tipos simples de sentires comparativos. Un tipo proviene de la integración de un "sentir proposicional" con el "sentir indicativo" del cual se deriva en parte. Denominaremos "sentires intelectuales" a los sentires de este tipo. Este tipo de sentires comparativos se subdivide en dos especies: una consta de "percepciones conscientes"; otra, de "juicios intuitivos". Las formas subjetivas de los juicios intuitivos implican también consciencia. Por lo tanto, "percepciones conscientes" y "juicios intuitivos" son por igual "sentires intelectuales". Los sentires comparativos del otro tipo se denominan "designios físicos". Un sentir de esa índole surge de la integración de un sentir conceptual con el sentir físico básico del cual se deriva, ya sea directamente según la condición categorial IV (la de valoración conceptual), ya sea indirectamente según la condición categorial V (la de reversión conceptual). Pero esta integración es un tipo de integración más primitivo que aquel que, desde el mismo sentir físico básico, produce la especie de sentires proposicionales denominados "perceptivos". Las formas subjetivas de los designios físicos no entrañan consciencia, salvo que estos sentires lleguen a integrarse con percepciones conscientes o juicios intuitivos.

Sección II

En un sentir intelectual, el dato es el contraste genérico entre un nexo de entidades actuales y una proposición con sus sujetos lógicos miembros del nexo. En todo contraste genérico, su unidad surge del doble funcionamiento de ciertas entidades que son componentes en cada uno de los factores contrastados. Esta unidad expresa la conformación a la segunda condición categorial (la categoría de la identidad objetiva). El "sujeto" común que acoge los dos sentires, efectúa una integración mediante la cual cada una de estas entidades actuales obtiene su único papel de doble funcionamiento en el contraste genérico único. Como elemento del sujeto, ninguna entidad actual objetificada desempeñará dos papeles desunidos. El análisis puede revelar más que un papel. De esta suerte, lo que en la originación puede describirse como un par de distintos modos de funcionamiento de cada entidad actual en los dos factores del contraste genérico respectivamente, se realiza en el sujeto como papel único con un doble aspecto. Este aspecto doble está unificado a modo de "contraste". Este papel único analizable entraña el contraste entre la mera realidad, a saber: aquello con que la entidad actual objetificada en cuestión contribuye al nexo objetificado en el sentir físico, y la mera potencialidad de la misma entidad actual para desempeñar el papel que se le asigna en la estructura predicativa de la proposición, en la eventualidad de que la proposición se realice. Este contraste es lo que se denomina "contraste de afirmación-negación". Es el contraste entre la afirmación del hecho objetificado en el sentir físico y la mera potencialidad que es la negación de esa afirmación, en el sentir proposicional. Es el contraste entre "en realidad" y "podría ser", con respecto a casos particulares de este mundo actual. La forma subjetiva del sentir de este contraste es la conciencia. Por lo tanto, en la experiencia, la conciencia surge a causa de los sentires intelectuales, y en proporción a la variedad e intensidad de esos sentires. Mas, de conformidad con la séptima condición categorial (la categoría de la armonía subjetiva), las formas subjetivas, que surgen como factores en cualquier sentir, son compartidas finalmente, en la satisfacción, en la unidad de todos los sentires, cuando todos los sentires adquieren su cuota de irradiación en la conciencia.

Esta explicación está de acuerdo con los hechos patentes de

nuestra experiencia consciente. La conciencia parpadea como una bujía, y aun en su punto más brillante hay una pequeña región focal de iluminación clara y una gran región penumbral de la experiencia que recuerda toda experiencia intensa en vaga aprehensión. La simplicidad de la clara conciencia no sirve como medida de la complejidad de la experiencia completa. Este carácter de nuestra experiencia sugiere también que la conciencia es la cima de la experiencia, que sólo ocasionalmente se alcanza, no su base necesaria.

Sección III

Se denomina "creencia" a un sentir, o se dice de él que incluye un elemento de "creencia", cuando su dato es una proposición y su forma subjetiva encierra, como elemento definidor de su estructura emocional, cierta forma, u objeto eterno, asociado a cierta gradación de intensidad. Este objeto eterno es el "carácter de creencia". Cuando este carácter figura en la estructura emocional, entonces, según la intensidad implicada, el sentir es hasta cierto punto una creencia, cualquiera sea por lo demás su índole.

Locke, en su *Ensayo*, insiste en esta variación de intensidad del carácter de creencia. Escribe (IV, XV, 3): "La acogida que el espíritu brinda a esta clase de proposiciones se denomina "creencia", "asentimiento" u "opinión", que es el admitir o recibir como verdadera cualquier proposición, fundándose en argumentos o pruebas excogitadas a fin de que nos persuadan para que la recibamos como verdadera, sin un conocimiento cierto de que así sea. Y en esto estriba la diferencia entre la probabilidad y la certidumbre, la fe y el conocimiento: que en todas las partes del conocimiento hay intuición; cada idea inmediata, cada paso, tiene su conexión visible y cierta. En la creencia no ocurre así".

La distinción que hace Locke entre la certidumbre y la creencia insegura es admirable. Mas dista de tener la importancia que aparenta. En efecto, lo que de ordinario nos importa no es la intuición inmediata. Lo único que tenemos es su recuerdo registrado en palabras. Constituirá siempre asunto de gran incertidumbre si el registro verbal de un recuerdo evoca en nuestro espíritu una proposición verdadera. Por consiguiente, nuestra actitud ante una intuición inmediata tiene que ser la de los gladiadores "morituri te salutamus", en el momento de pasar al limbo donde confiamos en el testimonio

incierto. Entiéndase que no estamos hablando de la probabilidad objetiva de una proposición que exprese su relación con otras proposiciones. La relativa solidez de la creencia es un hecho psicológico que puede estar justificado o no por la evidencia objetiva. Este carácter de creencia adopta varias formas a base de su fusión con la consciencia, derivadas de los varios tipos de sentires intelectuales.

Sección IV

La percepción consciente es el sentir de lo pertinente para el hecho inmediato en contraste con su potencial falta de pertinencia. Esta descripción general tiene que ser explicada ahora en detalle.

Las "percepciones conscientes" son de tal importancia que vale la pena repasar toda la secuencia de su originación. Se verá que están implicados modos alternativos de originación y que algunos de esos modos producen percepciones erróneas. Por lo tanto, la crítica de las percepciones conscientes tiene la misma importancia que la crítica de los juicios intuitivos e inferenciales.

En primer lugar, hay un sentir físico básico desde el cual se origina toda la secuencia de sentires para el "sujeto" en cuestión. A base de este sentir físico surge el sentir proposicional de la clase denominada "perceptiva". La percepción consciente es el sentir comparativo que surge de la integración del sentir perceptivo con ese sentir físico original.

En la explicación de la originación del sentir "perceptivo" (Tercera parte, cap. IV, secc. IV), las varias especies de esos sentires se analizan, primero, en sentires "auténticos" y sentires "no-auténticos"; y, segundo, los sentires "auténticos" se analizan en sentires "directos" y sentires "indirectos". Sin salvedades, un sentir perceptivo directo siente sus sujetos lógicos como potencialmente investidos de un predicado que expresa un carácter intrínseco del nexa, que es el dato inicial del sentir físico; con salvedades, este aserto es también verdadero de un sentir indirecto. La salvedad es que los sentires conceptuales secundarios *acogidos en el nexa* a causa de reversión (cf. condición categorial V), fueron transmutados de suerte que fueran sentidos en el "sujeto" (el sujeto final de la percepción consciente) como si hubieran sido hechos físicos del nexa. Desde luego,

esa transmutación del sentir físico sólo surge cuando no hay implicadas incompatibilidades.

Por lo tanto, en general, un sentir físico transmutado sólo surge como resultado de un complejo proceso de incompatibilidades e inhibiciones. Salvo por circunstancias excepcionales que sólo cabe hallar en pocos organismos de grado elevado, la transmutación sólo explica los sentires físicos de intensidad desdeñable. Sin embargo, es importante observar que aun sentires físicos auténticos pueden desfigurar el carácter del nexa sentido al transmutar el concepto sentido en hecho físico sentido. De esta suerte, sentires perceptivos auténticos pueden introducir el error en el pensamiento; y sentires físicos transmutados pueden introducir novedad en el mundo físico. Esa novedad puede ser acertada o desacertada. Pero la cuestión es que esa novedad del mundo físico y el error del sentir perceptivo auténtico, surgen por funcionamiento conceptual, según la categoría de reversión.

Dejando a un lado el caso en que estos sentires perceptivos transmutados tengan importancia, consideremos el sujeto que prehende junto con su sentir perceptivo directo. El sujeto tiene su fase concrescente que contiene dos factores: el sentir físico original y el sentir perceptivo derivado. En el primer factor, el nexa, físicamente sentido, está objetificado por sus propios vínculos físicos debidos. Entre el hecho y el concepto revertido no hay incompatibilidades que produzcan atenuación. En consecuencia, el dato objetivo es sentido con sus propias intensidades propiamente dichas, transmitidas a la forma subjetiva del sentir físico. El otro factor de la integración es el sentir "perceptivo". El dato de este sentir es la proposición que tiene como sujetos lógicos las entidades actuales del nexa, y su predicado se deriva también del nexa. Toda la originación de este sentir perceptivo tiene su única base en el sentir físico que desempeña el papel tanto de "sentir indicativo" como de "reconocimiento físico" (cf. Tercera parte, cap. IV, secc. III).

La integración de los dos factores en la percepción consciente confronta de esta suerte el nexa como hecho con la potencialidad derivada de él mismo; limitada a él mismo y ejemplificada en él mismo. Esta confrontación es el contraste genérico que es dato objetivo del sentir integral. La forma subjetiva asume pues su vívida consciencia inmediata de lo que el nexa es realmente en cuanto a potencialidad realizada. En la terminología de Hume, hay una "impresión" de la máxima "fuerza y vivacidad".

Por consiguiente, hay dos garantías inmediatas de la corrección de una percepción consciente: una es la prueba de Hume de "fuerza y vivacidad", y otra la iluminación por la consciencia de los varios sentires comprendidos en el proceso. De esta suerte, el hecho de que el sentir físico no transmutó el concepto en vínculo físico, está sujeto a inspección. Ninguna de estas pruebas es infalible. Hay también la prueba diferida de que el futuro se conforme a las esperanzas derivadas de esta suposición. Esta última prueba sólo puede realizarse en futuras ocasiones de la vida de un objeto persistente, del percipiente persistente.

Obsérvese que lo que está en duda no es la percepción inmediata de un nexa que sea un fragmento del mundo actual. El elemento dudoso es la definición de este nexa por el predicado observado.

Un sentir perceptivo no-auténtico surge en el sujeto cuando su propia originación conceptual de su propio sentir físico básico pasó a la fase secundaria de producir un sentir conceptual revertido que desempeña el papel de sentir predicativo. El sentir físico puede o no haber sufrido también pérdida de pertinencia directa por derivarse de reversiones conceptuales en el nexa. Mas de cualquier manera, el sujeto, en su propio proceso de reversión, produjo para los sujetos lógicos un predicado que no tiene pertinencia directa para el nexa, ya sea como hecho físico, ya sea como funcionamiento conceptual del nexa. Por consiguiente, el sentir comparativo que integra al sentir físico con el sentir perceptivo no-auténtico, tiene como dato el contraste genérico del nexa con una proposición cuyos sujetos lógicos comprenden las actualidades del nexa y cuyo predicado concuerda en parte con la compleja estructura ejemplificada en el nexa, y en parte no concuerda con ella. Este caso es realmente la percepción consciente de una proposición a la cual se ha llegado imaginativamente, que afecta al nexa y está en desacuerdo con los hechos. El caso es en realidad más análogo a los sentires intelectuales de la segunda especie, a saber: a los juicios intuitivos. Mas por haberse empleado un sentir físico básico, en la doble función de sentir indicativo y de recordación física, la proposición del sentir comparativo tendrá algo de la vívida pertinencia para el nexa en el mismo sentir cuando surge en el caso de percepciones auténticas. Sin embargo, prácticamente, este caso es un juicio intuitivo en el cual hay conciencia de que una proposición es errónea.

Sección V

El término "juicio" se refiere a tres de las especies de sentires comparativos que estamos estudiando. En cada uno de estos sentires, el dato es el contraste genérico entre un nexa objetificado y una proposición cuyos sujetos lógicos constituyen el nexa. Las tres especies se componen de 1º los sentires de "forma sí", 2º los sentires de "forma no", y 3º los sentires de "forma diferida".

En todas las tres especies de contraste sentido, el dato obtiene su unidad gracias a la identidad objetiva de las entidades actuales a ambos lados del contraste. En la "forma sí", hay otra razón de unidad a causa de la identidad de estructura del nexa objetificado con el predicado. En la "forma no", este último fundamento está reemplazado por un contraste que implica diversidad incompatible. En la forma diferida, el predicado no es idéntico ni incompatible con la estructura. Es diverso de la estructura del nexa en cuanto objetificado, y compatible con él: el nexa, en su propia existencia "formal", puede ejemplificar o no de hecho la estructura y el predicado. En esta especie de sentir comparativo hay en consecuencia contraste entre la estructura y el predicado, pero no incompatibilidad.

En los juicios intuitivos, como expusimos ya, el sentir comparativo es la integración del sentir físico de un nexa con un sentir proposicional cuyos sujetos lógicos son las entidades actuales del nexa. Por la que toca a esta descripción general, los juicios intuitivos y las percepciones conscientes no difieren, y por consiguiente se clasifican juntos como sentires "intelectuales". Mas en el caso de los juicios intuitivos hay un proceso de originación más complejo. Hay dos sentires físicos distintos: el sentir indicativo y la recordación física (Tercera parte, cap. IV, secc. III). El sentir predicativo se origina en la recordación física, ya sea inmediatamente según la condición categorial IV, ya sea mediadamente según la condición categorial V. La integración del sentir predicativo con el sentir indicativo produce los "sentires imaginativos" (cf. Tercera parte, cap. IV, secc. V). Es un sentir proposicional con los sujetos lógicos de su doctrina derivados de los sentires indicativos y con la estructura predicativa derivada de la recordación física. Estos dos sentires físicos pueden estar relativamente desunidos en su originación. Por lo tanto, el sentir imaginativo puede no tener en su forma subjetiva

ninguna propensión a creencia o incredulidad; o si hay tal propensión, la intensidad de la emoción puede ser leve.

El juicio intuitivo es el sentir comparativo cuyo dato está constituido por el contraste genérico entre el nexa implicado en el sentir indicativo y la proposición implicada en el sentir imaginativo. En este contraste genérico, cada entidad actual tiene su contraste de doble funcionamiento. Por una parte, es su funcionamiento en la ejemplificada estructura del nexa, y, por otra, es su funcionamiento en la estructura potencial de la proposición. Si además del contraste entre ejemplificación y potencialidad, hay identidad en cuanto a la estructura y predicado, por la categoría entonces de unidad objetiva aparece también el objeto eterno complejo singular en su doble funcionamiento, a saber: como ejemplificado y como potencial. En este caso, la proposición es una con el nexa y esta coherencia es su verdad. "Verdad" es pues la ausencia de incompatibilidad o de cualquier "contraste material" en las estructuras del nexa y de la proposición en su contraste genérico. El solo contraste que implica la categoría de diversidad objetiva, es simplemente que entre la ejemplificación y potencialidad, y en todos los demás aspectos, la coherencia se rige por la categoría de identidad objetiva.

Si un contraste surge en cualquier aspecto que no sea el que hay entre ejemplificación y potencialidad, las dos estructuras no son idénticas. Entonces la proposición en algún sentido, importante o no importante, no se siente como verdadera.

Obsérvese que el juicio intuitivo en su forma subjetiva se conforma a lo que hay que sentir en su dato. Por consiguiente, el error no puede surgir de la forma subjetiva de la integración que constituye el juicio. Pero puede surgir porque el sentir indicativo, que es una de los factores integrados, ha implicado quizá reversión en su origen. El error surge pues a causa de operaciones que se hallan por debajo de la consciencia, aunque pueden aflorar a la consciencia y exponerse a la crítica.

Por último, la diferencia entre un juicio intuitivo de una percepción consciente estriba en que la percepción consciente es resultado de un proceso originativo que se restrinja todo lo posible al hecho de esta suerte percibido conscientemente. Mas la distinción entre ambas especies no es absoluta. Entre las percepciones conscientes encontramos transmutaciones mediante las cuales ciertos conceptos acogidos en el nexa se transmutan en sentires físicos del nexa, y también los sentires proposicionales no-auténticos en los

cuales surgió una proposición con un predicado "revertido". Estos son casos en que las percepciones conscientes adoptan el carácter general de juicios intuitivos. Por otra parte, la diversidad entre los dos sentires físicos —cuando son diversos— puede ser trivial. El nexa que es dato de uno de ellos, puede ser prácticamente idéntico con el nexa que es dato del otro. En tal caso, un juicio intuitivo se aproxima a una percepción consciente.

El análisis condensado de las etapas de originación de un juicio intuitivo, es 1º la "recordación física" y el "sentir indicativo". 2º el "sentir predicativo" derivado de la recordación física, 3º el "sentir imaginativo" derivado por integración del "sentir predicativo" con el "sentir indicativo", y 4º el juicio intuitivo derivado por integración del "sentir imaginativo" con el sentir indicativo.

Es un gran error describir la forma subjetiva de un juicio intuitivo como si tuviera que entrañar necesariamente una definida creencia o incredulidad en la proposición. Surgen tres casos. El contraste genérico que es el dato del juicio intuitivo, puede exhibir el predicado de la proposición ejemplificado en el nexa objetificado. En este caso, la forma subjetiva entrañará una creencia definida. En segundo lugar, el predicado puede presentarse como incompatible con los objetos eternos ejemplificados en el nexa objetificado. En este caso, la forma subjetiva entrañará incredulidad definida. Pero hay un tercer caso que es en realidad el más usual: el predicado puede presentarse como desprovisto de pertinencia, total o parcialmente, para los objetos eternos ejemplificados en el nexa objetificado. En este caso, la forma subjetiva no necesita ostentar creencia ni incredulidad. Puede incluir a una o a otra de estas decisiones, pero no es necesario que así sea. Este tercer caso se denominará el caso del "juicio" diferido. Por consiguiente, un juicio intuitivo puede ser una creencia, una incredulidad o un juicio diferido. Incumbe al proceso de inferencia convertir a veces un juicio diferido en creencia, o incredulidad, por lo que concierne a la satisfacción final.

Pero la función principal de los sentires intelectuales no es la creencia, ni la incredulidad, ni siquiera la suspensión de juicio. La función principal de estos sentires es fortalecer la intensidad emocional que acompaña a las valoraciones de los sentires conceptuales implicados, y de los designios más físicos que son más primitivos que cualesquiera sentires intelectuales. Desempeñan esta función mediante el modo preciso en que limitan la valoración abstracta a expresar posibilidades pertinentes para los sujetos lógicos definidos. En

la medida en que estos sujetos lógicos, a causa de las demás prehen- siones, son temas de interés, la proposición pasa a ser un señuelo para condicionar la acción creadora. Diciéndolo con otras palabras: su preheñsion efectúa una modificación original de la aspiración subjetiva.

Los sentires intelectuales, en su función primaria, son una con- centración de atención que implica un aumento de importancia. Esta concentración de atención introduce también la crítica de los designios físicos, que es el juicio intelectual de verdad o, falsedad. Mas los sentires intelectuales no podrán entenderse salvó recordando que hallan ya en acción "designios físicos" más primitivos que ellos. La consciencia sigue, no precede, a la entrada de las prehen- siones conceptuales de los universales pertinentes.

Sección VI

La diferencia entre ambas consiste en que uno implica un sentir perceptivo y la otra un sentir imaginativo.

Es evidente que un juicio intuitivo afirmativo es muy análogo a una percepción consciente. Una percepción consciente es un tipo muy simplificado de juicio intuitivo afirmativo; un juicio intuitivo afirmativo directo es un caso muy alambicado de percepción cons- ciente. Sólo un conjunto de entidades actuales está comprendido en la formación del sentir perceptivo que se siente. Mas en la formación de un sentir imaginativo se comprenden dos conjuntos de entidades actuales. Sólo uno de estos conjuntos provee sujetos lógicos de la proposición que se siente; el otro conjunto acaba siendo eliminado en el proceso de originación. La diferencia entre ambos sentires: el perceptivo y el imaginativo, no estriba pues en la proposición sen- tida. Estriba en la estructura emocional de ambos sentires. En cualquiera de ambos casos esta estructura emocional es deriva- tiva del proceso de originación. En el caso del sentir perceptivo, la estructura emocional refleja la íntima conexión entre el pre- dicado y los sujetos lógicos, a lo largo del proceso de originación. En el caso del sentir imaginativo, esta estructura emocional refleja la disconexión inicial del predicado con respecto a los sujetos ló- gicos. Este ejemplo hace patente que en la integración de sentires, los componentes que son eliminados del cuerpo del sentir integral, pue- den empero dejar su marca sobre su estructura emocional. El triun- fo de la consciencia viene con la intuición negativa del juicio.

En este caso hay un sentir consciente de lo que podría ser y no es. El sentir versa directamente sobre las prehenñsiones negativas definidas experimentadas por el sujeto del sentir. Es sentir la ausencia, y siente que esta ausencia es producida por la definida exclusividad de lo realmente presente. Por consiguiente, lo explícito de la negación, que es la característica peculiar de la consciencia, está aquí en su punto de apogeo.

Los dos casos de juicio intuitivo: el juicio intuitivo afirmativo y el juicio intuitivo negativo, son relativamente raros. Estos dos ca- sos de juicio intuitivo, junto con la percepción consciente, corres- ponden a lo que Locke denomina "conocimiento". La sección de la obra de Locke (IV, XIV, 4) relativa a este asunto, es lo bastante breve para que pueda citarse íntegra: "*Juicio es presumir que las cosas son así sin percibirlo...* Por lo tanto, el espíritu tiene dos facultades que se ocupan de verdad y falsedad:

"*Primera.* — El conocimiento mediante el cual percibe cierta- mente, e ineludiblemente se satisface de la concordancia o discor- dancia de cualesquiera ideas.

"*Segunda.* — El juicio, que es poner juntas ideas, o separarlas entre sí en el espíritu, cuando con certidumbre su concordancia o discordancia no se percibe, pero se presume que es así; lo cual, como la palabra indica, se toma como siendo así antes de que apa- rezca con certidumbre. Y si las une o separa como en realidad son las cosas, es el juicio justo."

Lo que Locke denomina "juicio" se llama "juicio inferencial" en nuestra terminología.

El proceso de originación de un juicio diferido consiste en 1º la "recordación física" y el "sentir indicativo", 2º la "imaginación conceptual", derivativa de la "recordación física", 3º la "imagina- ción proposicional", que se deriva integrando el "sentir indicativo" con la "imaginación conceptual" y 4º el "juicio diferido", que se deriva integrando el "sentir indicativo" con la "imaginación propo- sicional", de suerte que la relación entre el predicado objetificado y la práctica imaginada sea tal que excluya ambos casos de juicio directo.

El juicio diferido consiste pues en la integración del sentir ima- ginativo con el sentir indicativo, en el caso en que el predicado imaginativo no logre identificarse con el predicado objetificador, o bien con cualquier parte de él; pero encuentra un contraste com- patible con él. Es sentir el contraste entre lo que los sujetos lógicos

son evidentemente, y lo que los mismos sujetos *pueden* ser por añadidura. Este juicio diferido es nuestra consciencia de las limitaciones implicadas en la objetificación. Si, al comparar un sentir imaginativo con un hecho, sólo supiéramos lo que *es* y lo que *no es*, no tendríamos una base para descubrir la acción de la objetificación al efectuar omisiones en las constituciones formales de las cosas. Lo que da tal información es este conocimiento adicional de la compatibilidad de lo que imaginamos con lo que sentimos físicamente. No debemos simplificar excesivamente las constituciones formales del grado superior de los actos de concrecencia interpretando un juicio diferido como si fuera un juicio negativo. Todo nuestro progreso en la teoría científica, y aun en la sutileza de la observación directa, depende del uso de los juicios diferidos. Obsérvese que un juicio diferido no es un juicio de probabilidad. Es un juicio de compatibilidad. El juicio nos dice lo que *puede* ser información adicional respecto de las constituciones formales de los sujetos lógicos, información que no es incluida ni excluida por nuestra percepción directa. Es un juicio de hecho que versa sobre nosotros mismos. Los juicios diferidos son armas esenciales para el progreso científico. Mas en los juicios intuitivos, la estructura emocional puede estar dominada por la indiferencia hacia la verdad o falsedad. Tenemos entonces "imaginación consciente". Sentimos el mundo actual con imputación consciente de predicados imaginados, sean éstos verdaderos o falsos.

Comparando estos tres casos de juicio intuitivo (incluyendo la atención a la verdad) con la imaginación consciente (incluyendo la no-atención a la verdad), es decir, con el "sentir imputativo", observamos que, salvo en el caso de juicios negativos, el dato de la imaginación consciente es idéntico al dato del juicio correspondiente. A pesar de ello, los sentires son muy diferentes en sus estructuras emocionales. Una de las estructuras emocionales está dominada por la indiferencia a la verdad; y la otra estructura emocional lo está por la atención a la verdad. Esta indiferencia a la verdad puede expresarse de otra manera como disposición a eliminar la verdadera estructura objetificadora ejemplificada en el dato objetivo del sentir físico en cuestión; en cambio, la atención a la verdad, es meramente el rehusarse a eliminar esta estructura. Mas estos elementos emocionales de las formas subjetivas no están dictados por ninguna diversidad de datos de los dos sentires. Pues, exceptuando el caso del juicio negativo directo, el dato es el mismo en ambos tipos de sentir. La forma emocional de un sentir no puede deducirse mera-

mente del dato sentido, aunque esté muy estrechamente relacionada con él. La estructura emocional de la forma subjetiva de cualquier sentir, proviene de la aspiración subjetiva que domina a todo el proceso concrecense. Los demás sentires del sujeto pueden concebirse a modo de agentes catalíticos. Pueden separarse intelectualmente del sentir en cuestión. Mas ese sentir es en realidad el resultado de la aspiración subjetiva del sujeto que es su *locus*; y la estructura emocional es la manera peculiar en que el sujeto se afirma a sí mismo en su sentir. Esta explicación del estado de la estructura emocional es meramente aplicación de la doctrina de que un sentir se apropia de elementos del universo, que en sí son diferentes del sujeto: y absorbe estos elementos en la constitución interna real de sus sujetos al sintetizarlos en la unidad de una estructura emocional expresiva de su propia subjetividad.

Esta dependencia mutua de la estructura emocional de un sentir con respecto a los demás sentires del mismo sujeto, puede denominarse "sensitividad mutua" de sentires. Es también un aspecto de la insubsanable "particularidad" de un sentir, en el sentido de que en ningún sentir puede hacerse abstracción de su sujeto.

Sección VII

Los "designios físicos" constituyen un tipo de sentires comparativos más primitivo que el tipo de sentires intelectuales. En general, parece como si los sentires intelectuales sean desdeñables, de suerte que sólo adquieren importancia en entidades actuales excepcionales. No tenemos ningún medio para probar esta suposición de manera terminante. Sin embargo, se suele hacer tal suposición; y, por consiguiente puede presumirse que hay alguna prueba que persuada a abrazar esta doctrina. Pero en realidad jamás se ha mostrado evidencia alguna en pro o en contra. Sabemos que en la superficie de esta tierra hay algunas entidades con sentires intelectuales, y ahí termina nuestro conocimiento por lo que toca a las entidades temporales.

En el tipo más primitivo de sentires comparativos, la indeterminación en cuanto a sus propias ingresiones —tan prominente en los sentires intelectuales— es el aspecto del objeto eterno que se relega al fondo. En ese tipo de designios físicos, la integración de un sentir físico con un sentir conceptual no implica la reducción del

dato objetivo del sentir físico a una multiplicidad de meros sujetos lógicos. El dato objetivo sigue siendo el nexo que es, que ejemplifica los sujetos eternos cuyo ingreso constituye su definidad. También la indeterminidad en cuanto a sus propios ingresos se elimina del objeto eterno que es el dato del sentir físico. En el sentir comparativo integral, el dato es el contraste del dato conceptual con la realidad del nexo objetificado. El sentir físico es sentir un hecho real; el sentir conceptual es valorar una posibilidad abstracta. El nuevo dato es la compatibilidad o incompatibilidad del hecho, sentido con el objeto eterno como dato para el sentir. Esta síntesis de una abstracción pura con un hecho real, como en el sentir, es un contraste genérico. Con respecto a los designios físicos, el esquema cosmológico que desarrollamos aquí nos obliga a considerar que todas las entidades actuales incluyen designios físicos. La constancia de los designios físicos explica la persistencia del orden de la naturaleza, y en particular de los "objetos persistentes".

La cadena de etapas en que se origina un designio físico, es más simple que en el caso de los sentires intelectuales: 1º hay un sentir físico; 2º el correlato conceptual primario del sentir físico se genera según la condición categorial IV; 3º este sentir físico se integra con su correlato conceptual para formar el designio físico. Esos designios físicos se denominan designios físicos de la primera especie.

En un designio físico de esta índole, el dato es el contraste genérico entre el nexo, sentido en el sentir físico, y el objeto eterno valorado en el sentir conceptual. Este objeto eterno está ejemplificado también como estructura del nexo. En consecuencia, la valoración conceptual estrecha ahora el cerco sobre el sentir del nexo, tal como está en el contraste genérico, y ejemplifica el objeto eterno valorado. Esta valoración según el sentir físico dota a la creatividad trascendente del carácter de adversión o de aversión. El carácter de aversión garantiza la reproducción del sentir físico como un elemento de la objetificación del sujeto más allá de sí mismo. Esa reproducción puede resultar entorpecida por objetificación incompatible derivada de otros sentires. Pero un sentir físico cuya valoración produce adversión, es por ello un elemento con alguna fuerza de persistencia en el futuro, más allá de su propio sujeto. Es sentido y restablecido a lo largo de una ruta de ocasiones que forman un objeto persistente. Por último, esta cadena de transmisión tropieza con incompatibilidades y se atenúa, se modifica o queda eliminada de ulterior persistencia.

Quando hay aversión en vez de adversión, la creatividad trascendente asume el carácter de inhibir o atenuar la objetificación de ese sujeto a la manera de ese sentir. La aversión tiende pues a eliminar una posibilidad mediante la cual el sujeto puede objetificarse él mismo en el futuro. En consecuencia, la adversión fomenta la estabilidad, y las aversiones fomentan el cambio sin la menor indicación de la clase de cambio. En sí misma, una aversión fomenta la eliminación del contenido y el deslizamiento hacia la trivialidad.

El carácter escueto del mero restablecimiento responsivo que constituye el sentir físico originario en su primera fase, se enriquece en la segunda con la valoración que resulta de la integración con el correlato conceptual. De esta suerte, el carácter dipolar de la experiencia concrescente provee en el polo físico el lado objetivo de la experiencia derivativa de un modo actual externo, y provee en el polo espiritual el lado subjetivo de la experiencia derivativa de las valoraciones conceptuales subjetivas correlativas a los sentires físicos. Las operaciones espirituales tienen una función doble. En el sujeto inmediato logran la aspiración subjetiva de ese sujeto en cuanto a la satisfacción que haya de obtenerse de sus propios datos iniciales. De esta suerte, la decisión derivada del mundo actual, que es la causa eficiente, se completa con la decisión encarnada en la aspiración subjetiva que es la causa final. En segundo lugar, los designios físicos de un sujeto determinan con sus valoraciones que la relativa eficiencia de los varios sentires entre en las objetificaciones de ese sujeto en su avance creador más allá de sí mismo. En esta función, las operaciones espirituales determinan a su sujeto con carácter de causa eficiente. En consecuencia, el polo espiritual es el eslabón mediante el cual la creatividad queda datada del doble carácter de causación final y causación eficiente. El polo espiritual está constituido por las decisiones en virtud de las cuales las realidades entran en carácter de la creatividad. No tiene conexión necesaria con la consciencia; sin embargo, cuando hay originación de sentires intelectuales, la consciencia entra en realidad en las formas subjetivas.

Sección VIII

La segunda especie de designios físicos se debe a la originación de reversiones en el polo espiritual. A esta segunda especie se debe que la vibración y el ritmo tengan importancia preponderante en el

mundo físico. Las reversiones son las concepciones que surgen a causa de un señuelo de contraste como condición para la intensidad de la experiencia. Este señuelo puede expresarse como condición categorial.

Condición categorial VIII. La categoría de intensidad subjetiva.

— La aspiración del sujeto mediante la cual hay originación de sentir conceptual, es intensidad de sentir α) en el sujeto inmediato, y β) en el futuro pertinente.

Notemos 1º que la intensidad de sentir debida a cualquier realizado ingreso de un objeto eterno se fortalece cuando ese objeto eterno es elemento de un realizado contraste entre objetos eternos, y 2º que dos o más contrastes pueden ser incompatibles para ingresar conjuntamente o pueden entrar conjuntamente en un contraste superior.

Síguese que la complejidad equilibrada es el resultado de esta categoría final de aspiración subjetiva. "Complejidad" significa en este caso la realización de contrastes, de contrastes de contrastes, y así sucesivamente; y "equilibrio" significa la ausencia de atenuaciones debida a la eliminación de contrastes que algunos elementos de la estructura introducirían y otros elementos inhibirían.

Hay pues un impulso hacia la realización del número máximo de objetos eternos, con la salvedad de que tienen que estar en condiciones de contraste. Pero esta limitación a "condiciones de contraste" es la demanda de "equilibrio". Pues "equilibrio" significa en este caso que ningún objeto eterno eliminará contrastes potenciales entre otros objetos realizados. Esas eliminaciones atenúan las intensidades de sentir derivables de los ingresos de los varios elementos de la estructura. En consecuencia, por lo que toca al sujeto presente inmediato, la originación de valoración conceptual según la categoría IV está destinada a disponer de tal modo la acentuación que eleve al máximo la intensidad integral derivable del más favorable equilibrio. La aspiración subjetiva es la elección del equilibrio entre los materiales dados. Mas uno de los elementos de los sentires inmediatos del sujeto concrescente, está comprendido en los sentires anticipatorios del futuro trascendente en su relación con el hecho inmediato: es el sentir de la inmortalidad objetiva inherente a la naturaleza de la actualidad. Esos sentires anticipatorios implican realización de la pertinencia de los objetos eternos tal como está en la naturaleza primordial de Dios. En la medida en que estos sentires se elevan a intensidades importantes en los organismos superiores, hay sentires

efectivos de las posibilidades alternativas más remotas. Esos sentires son los sentires conceptuales que surgen de acuerdo con la categoría de reversión (categoría IV).

Pero tiene que haber "equilibrio", y "equilibrio" es el ajuste de identidades y diversidades para que el contraste se introduzca evitando las inhibiciones por incompatibilidades. Por lo tanto, esta fase secundaria que implica al futuro, introduce reversión y está supe-ditada a esta categoría final. Cada sentir conceptual revertido tuvo su dato en gran parte idéntico con el de su correlativo sentir primario del mismo polo. De esta suerte se fomenta la disposición para la síntesis. Pero la introducción de contraste se obtiene por medio de las diferencias, o reversiones, de algunos elementos de los datos complejos. La categoría expresa la regla de que lo idéntico y lo revertido se determinan por la aspiración a un equilibrio favorable. La reversión se debe a la aspiración a la complejidad como una de las condiciones para la intensidad.

Cuando este sentir conceptual revertido adquiere una intensidad relativamente elevada de valoración alta en su forma subjetiva, la integración resultante de sentir físico, sentir conceptual primario y sentir conceptual secundario, produce un designio físico más complejo que en el caso anterior, en que el sentir conceptual revertido era desdeñable. Ahora hay el sentir físico valorado por su integración con el sentir conceptual primario, la integración con el sentir conceptual secundario contrastado, el aguzamiento de la escala de intensidad subjetiva por la introducción del contraste conceptual, y la concentración de esta intensidad acrecentada sobre el sentir revertido, en virtud de que es el nuevo factor que introduce el contraste. El designio físico provee pues la creatividad con un carácter complejo que se rige: 1º por la categoría de reversión conceptual, en virtud de la cual surge el sentir conceptual secundario, 2º por la categoría de transmutación, en virtud de la cual el sentir conceptual puede transmitirse como sentir físico, 3º por la categoría de armonía subjetiva, en virtud de la cual las formas subjetivas de los dos sentires conceptuales se ajustan para lograr la aspiración subjetiva, y 4º por la categoría de intensidad subjetiva, en virtud de la cual la aspiración es determinada al logro de la intensidad equilibrada a partir de sentires integrados en virtud de la semiidentidad, y contrastados en virtud de reversiones.

De esta suerte, en las sucesivas ocasiones de un objeto persistente, en el cual la herencia está regida por este designio físico complejo,

el sentir conceptual revertido se transmite a la ocasión siguiente como sentir físico, y la estructura del sentir físico original reaparece ahora como dato del sentir conceptual revertido. Así, a lo largo de la ruta de la historia de la vida, hay una cadena de contrastes de los sentires físicos de las ocasiones sucesivas. Esta cadena se hereda como vívido contraste de sentires físicos, y en cada ocasión hay el sentir físico con su valoración primaria en contraste con el sentir conceptual revertido.

Por consiguiente, un objeto persistente gana la realizada intensidad de sentir que surge del contraste entre herencia y efecto nuevo, y gana también la realizada intensidad que surge de la combinada herencia de su carácter rítmico estable a lo largo de su historia de la vida. Tiene el peso de la repetición, la intensidad del contraste y el equilibrio entre los dos factores del contraste. De esta suerte, debe explicarse la asociación de la persistencia con el ritmo y la vibración física. Surgen de las condiciones para la intensidad y estabilidad. La aspiración subjetiva busca amplitud con sus contrastes, dentro de la unidad de un designio general. Una experiencia intensa es un hecho estético, y sus condiciones categoriales tienen que generalizarse a base de las leyes estéticas de las artes particulares.

Las condiciones categoriales a que acabamos de apelar, pueden resumirse así: ¹

1º. Lo nuevo consiguiente tiene que graduarse en pertinencia para que conserve alguna identidad de carácter con el fundamento.

2º. Lo nuevo consiguiente tiene que graduarse en pertinencia para que conserve algún contraste con respecto a esa misma identidad de carácter.

Estos dos principios se derivan de la doctrina de que un hecho actual es un hecho de experiencia estética. Toda experiencia estética es un sentir que surge de la realización del contraste dentro de la identidad."

En la ampliación que de esta explicación hemos dado, se añadió un tercer principio: el de que las nuevas formas entran primero en realizaciones positivas como experiencia conceptual y luego se transmutan en experiencia física. Mas la experiencia conceptual no entraña en sí consciencia; su esencia es valoración.

Entre los designios físicos y los designios conscientes introducidos por los sentires intelectuales, se hallan los sentires proposicionales

que no adquirieron consciencia en sus formas subjetivas por asociación con sentires intelectuales. Estos sentires proposicionales señalan una etapa de existencia intermedia entre la etapa puramente física y la etapa de operaciones intelectuales conscientes. Las proposiciones son señuelos para sentires, y dan a los sentires la definidad de vivencia y designio de que carece la pálida valoración del sentir físico en designio físico. En esta valoración pálida tenemos meramente la determinación de las eficacias creativas comparativas de los sentires componentes de entidades actuales. En un sentir proposicional hay la "detención" —o, en un sentido original, la época— de la valoración de la estructura predicativa en su pertinencia para los sujetos lógicos definidos que de otra suerte se sienten como definidos elementos de la experiencia. Hay la fijación de la estructura emocional alrededor de este mero hecho como posibilidad, con la correspondiente ganancia de distinción en su pertinencia para el futuro. La posibilidad particular para la creatividad trascendente —en el sentido de su avance de sujeto a sujeto—, esta posibilidad particular fué puesta aparte, detenida y revestida de emoción. La etapa de existencia en la cual son importantes los sentires proposicionales, aparte de los sentires intelectuales, puede identificarse con la etapa de intuición pura e instintiva de Bergson. Hay pues tres etapas: la de designio físico puro, la de intuición instintiva pura y la de sentires intelectuales. Mas estas etapas no se distinguen netamente. Hay etapas en que hay sentires proposicionales con todo grado de importancia o no-importancia; hay etapas en que hay sentires intelectuales con todo grado de importancia o no-importancia. Asimismo, aun en una etapa superior hay enteros escondrijos de sentir que en la satisfacción final adquieren meramente las características de su propia etapa debida, física o proposicional.

¹ Cf. mi *Religion in the Making*, cap. III.

CUARTA PARTE

LA TEORÍA DE LA EXTENSIÓN

CAPÍTULO I. — DIVISIÓN COORDINADA

SUMARIO

SECCIÓN

- I. La división genética es división de la concrecencia, la división coordinada es división de lo concreto; el tiempo físico surge en el análisis coordinado de la satisfacción; el proceso genético no es sucesión temporal; elementos espaciales y temporales del cuanto extenso; el cuanto es la región extensa; divisibilidad coordinada; unidad subjetiva indivisible; las formas subjetivas surgen de la aspiración subjetiva; el mundo como medio, divisible extensivamente; indecisión respecto del cuanto elegido.
- II. Divisiones coordinadas y sentires; el polo espiritual ineluctablemente único; las formas subjetivas de las divisiones coordinadas dependen del polo espiritual, y no se explican de otra manera; una división coordinada es un contraste, una proposición es un molde falso, pero útil.
- III. División coordinada, el mundo como multiplicidad indefinida; orden extenso, rutas de transmisión; relaciones extensas externas, división extensa interna, esquema básico único; *pseudo* suborganismos, *pseudo* superorganismos, la "conexión extensa" del Profesor de Laguna.
- IV. Conexión extensa es el esquema sistemático subyacente a la transmisión de sentires y perspectiva; condiciones regulativas; Descartes; grados de condiciones extensas, dimensiones.
- V. Bifurcación de la naturaleza; publicidad y privatez.
- VI. Clasificación de los objetos eternos; formas matemáticas, sentidos.
- VII. Eliminación del sujeto experimentador, inmediatez concrecente.

CAPÍTULO II. — CONEXIÓN EXTENSA

SECCIÓN

- I. Conexión extensa, descripción general.
- II. Presunciones, es decir, postulados, es decir, axiomas y proposiciones para un sistema deductivo.

- III. Abstracción extensa, elementos geométricos, puntos, segmentos.
- IV. Puntos, regiones, *loci*; las dimensiones no son pertinentes.

CAPÍTULO III. — LOCI LLANOS

SECCIÓN

- I. Definición de la "línea recta" por Euclides.
- II. Endeblez de la definición euclidiana; la línea recta es la distancia más corta, dependencia de la medición; nueva definición de las líneas rectas, óvalos.
- III. Definición de las líneas rectas, *loci llanos*, dimensiones.
- IV. Contigüedad.
- V. Recapitulación.

CAPÍTULO IV. — TENSIONES

SECCIÓN

- I. Definición de una tensión, sentires que implican *loci llanos* entre las formas de definidad de sus datos objetivos; "sede" de una tensión; tensiones y comportamiento físico; las ocasiones electromagnéticas implican tensiones.
- II. La inmediatez presentacional implica tensiones; concomitancia del cuerpo; proyección, región focal; transmisión de tensiones corporales, transmutación, percipiente último, énfasis; proyección de los sentidos, eficacia causal transmutada en inmediatez presentacional; simplificación en masa; tipos de energía; Hume; transferencia simbólica, designio físico.
- III. Eliminación de lo que carece de pertinencia, atención en masa al orden sistemático; diseño de contrastes; importancia de la independencia contemporánea; ventaja de los objetos persistentes.
- IV. Sistemas estructurales, las variaciones individuales se descartan; la materia física implica *loci* de tensión.
- V. Los varios *loci implicados*; pasado causal, futuro causal, contemporáneos, duraciones, parte de una duración, futuro de una duración, duración presentada, *locus* de tensión.

CAPÍTULO V. — MEDICIÓN

SECCIÓN

- I. La identificación de los *loci* de tensión con duraciones es sólo aproximada; definiciones comparadas; sede de la tensión, proyectores; *loci* de tensión e inmediatez presentacional.
- II. *Locus* de tensión totalmente determinada por el que experimenta; la sede y los proyectores determinan la región focal; el cuerpo animal agente único en la determinación; vivido despliegue de potencialidad real del mundo contemporáneo; la nueva definición de las líneas rectas explica esta doctrina; maneras de lenguaje, interpretación de la observación directa; *inspectio, realitas objetiva* y *judicium* de Descartes.
- III. Doctrina moderna de los campos psicológicos privados; cualidades secundarias, sentidos; fallas de la *realitas objetiva* de Descartes; dificultades para la teoría científica, todo es observación en los campos psicológicos

privados; la ilustración, Hume; conclusión, forma matemática, la inmediatez presentacional es estéril en un sentido y tiene significación dominante en otro.

- IV. La medición depende del contar y de la permanencia; lo contado, la permanencia; la medida de la yarda es permanente, recta; los infinitesimales no son una explicación; aproximación a la rectez, presupuesta pues la rectez; cuenta de las pulgadas no coincidente; la doctrina moderna es posibilidad de coincidencia, crítica de la doctrina; coincidencia es prueba de congruencia, no *significado*; el uso de instrumentos presupone su autocongruencia; en definitiva, toda medición depende de la intuición directa de la permanencia de instrumentos no probados; la teoría de los campos psicológicos privados convierte en absurdo la medición científica.
- V. Significado de la congruencia en términos de las líneas rectas de la geometría; sistemas de geometría; conjuntos de axiomas; conjuntos equivalentes, conjuntos incompatibles; tres geometrías importantes: la geometría elíptica, la geometría euclidiana y la geometría hiperbólica; dos definiciones de un plano; distinción característica entre las tres geometrías; la congruencia depende de la geometría sistemática.
- VI. Medición física, la acción mínima, presupone medición geométrica; trastornos por peculiaridades individuales; la medición física es susceptible de expresarse en términos de geometría diferencial; resumen de toda la argumentación.

CAPÍTULO I
DIVISIÓN COORDINADA

Sección I

Hay dos maneras distintas de "dividir" la satisfacción de una entidad actual en sentires componentes: genética y coordinadamente. La división genética es la división de la concrecencia; la división coordinada es la división de lo concreto. En el modo "genético", las prehensiones se muestran en sus mutuas relaciones genéticas. Se ve la entidad actual como proceso; hay un crecimiento de fase a fase; hay procesos de integración y de reintegración. A la larga se obtiene una compleja unidad de dato objetivo, a la manera de un contraste de entidades actuales, objetos eternos y proposiciones, sentidos con la correspondiente unidad compleja de la forma subjetiva. Este paso genético de fase a fase no es en tiempo físico: el punto de vista exactamente inverso expresa la relación de la concrecencia con el tiempo físico. Puede exponerse sucintamente diciendo que el tiempo físico expresa algunos rasgos del crecimiento, mas *no* el crecimiento de los rasgos. El sentir final completo es la "satisfacción".

El tiempo físico hace su aparición en el análisis "coordinado" de la "satisfacción". La entidad actual es la vivencia de cierto cuanto de tiempo físico. Pero el proceso genético no es la sucesión temporal: esa opinión es lo que justamente se niega en la teoría epocal del tiempo. Cada fase del proceso genético presupone el cuanto entero, y lo propio ocurre con cada sentir en cada fase. La unidad subjetiva que domina al proceso prohíbe la división de ese cuanto extensivo que se origina con la fase primaria de la aspiración subjetiva. El problema que denomina a la concrecencia es la actualización del cuanto *in solido*.

El cuanto es aquel punto de vista del continuo extenso que concuerda con la aspiración subjetiva en su original derivación de Dios. En este caso, "Dios" es aquella actualidad del mundo en virtud de la cual hay "ley" física."

En el cuanto hay un elemento espacial y asimismo un elemento temporal. El cuanto es pues una región extensa. Esta región es la base determinada presupuesta por la concrescencia. Esta base rige las objetificaciones del mundo actual posibles para la nueva concrescencia. La divisibilidad coordinada de la satisfacción es la "satisfacción" considerada en su relación con la divisibilidad de esta región.

La concrescencia presupone su región básica, y no viceversa. Así, la unidad subjetiva de la concrescencia no es pertinente para la divisibilidad de la región. Al dividir la región, hacemos caso omiso de la unidad subjetiva que es incompatible con esa división. Mas al fin y a la postre, la región es divisible, aunque en el crecimiento genético esté indivisa.

Por lo tanto, el carácter divisible de la región indivisa se refleja en el carácter de la satisfacción. Cuando dividimos la satisfacción coordinadamente, no encontramos sentires que *están* separados, sino sentires que *podrían estar* separados. Del mismo modo, las divisiones de la región no son divisiones que *sean*; son divisiones que *podrían ser*. Cada uno de esos modos de división de la región extensa proporciona "cuantos extensos": un "cuanto extenso" se ha denominado también "punto de vista". Esta noción de "punto de vista" debe ser explicada ahora sucintamente.

La noción se refiere a tres doctrinas afines. En primer lugar, hay la doctrina del "mundo actual" tal como recibe su definición de la actualidad concrescente inmediata en cuestión. Cada entidad actual surge de su propio mundo actual peculiar. En segundo lugar, hay la doctrina de cada mundo actual como "medio". Según esta doctrina, si *S* es el sujeto concrescente en cuestión, y *A* y *B* son dos entidades actuales en el mundo actual de aquél, entonces o bien *A* está en el mundo actual de *B*, o *B* está en el mundo actual de *A*, o bien *A* y *B* son contemporáneas. Por ejemplo, si *A* está en el mundo actual de *B*, entonces para el sujeto inmediato *S* hay 1º la objetificación directa de *A* en *S*, y 2º la objetificación indirecta a causa de la cadena de objetificación *A* en *B* y *B* en *S*. Esas cadenas pueden extenderse en cualquier longitud por la inclusión de muchas actualidades intermedias entre *A* y *S*.

En tercer lugar, es preciso advertir que las condiciones "decidi-

das" nunca son tales que descarten la libertad. Lo único que hacen es restringirla. Siempre queda una contingencia abierta para la decisión inmediata. Esta consideración se ejemplifica por una indeterminación respecto de "el mundo actual" que ha de decidir las condiciones para una concrescencia inmediatamente nueva. En cuanto a su determinación, hay alternativas que se transmiten para la decisión inmediata. Algunas entidades actuales pueden estar, *ya sea* en el pasado fijado, *ya sea* en el nexo contemporáneo, y aun dejarse para el futuro indeciso, según la decisión inmediata. También las cadenas indirectas de sucesivas objetificaciones se modificarán según esa lección. Estas alternativas están representadas por la indecisión sobre el particular cuanto de existencia que haya de elegirse como base de la nueva concrescencia.

Sección II

Ahora tenemos que discutir el sentido en que las divisiones coordinadas de la satisfacción son "sentires que podrían estar separados".

Cada una de esas divisiones coordinadas corresponde a una definida subregión de la región básica. Expresa aquel componente de la satisfacción que tiene el carácter de sentir unificado sobre el mundo actual desde el punto de vista de esa subregión. Por lo que toca a la objetificación del mundo actual desde este punto de vista restringido, nada hay que distinga esta división coordinada de una entidad actual. Mas sólo así es divisible el polo físico de la entidad actual. El polo espiritual es insalvablemente uno. La forma subjetiva de esta división coordinada se deriva pues de la originación de sentires conceptuales que se refieren a la región completa y no se restringen a la subregión en cuestión. Diciéndolo con otras palabras: los sentires conceptuales se refieren a la entidad actual completa, no a la división coordinada en cuestión. Por lo tanto, todo el curso de la derivación genética de la división coordinada no puede explicarse por referencia a las condiciones categoriales que rigen a la concrescencia del sentir proveniente del mero sentir físico del dato objetivo restringido. La energía originativa del polo espiritual constituye el impulso mediante el cual sus prehensiones conceptuales ajustan y reajustan formas subjetivas, determinando así los modos específicos de integración que terminan en la "satisfacción".

Es evidente que en la medida en que el polo espiritual sea trivial en cuanto a la originalidad, lo inexplicable de la división coordinada

(tomado como actualmente separado) pasa por ello a ser trivial. Por lo tanto, para muchas abstracciones referentes a entidades actuales de bajo grado, las divisiones coordinadas se aproximan al carácter de ser entidades actuales en el mismo nivel que la entidad actual de la cual se derivan.

Por consiguiente, es una cuestión empírica para decidir en relación con temas especiales: si la distinción entre una división coordinada y una entidad actual verdadera, es o no pertinente. Si no es pertinente, estamos tratando de un universo extenso indefinidamente subdivisible.

Por lo tanto, una división coordinada debe clasificarse como contraste genérico. Los dos componentes del contraste son: 1º la entidad actual madre, y 2º la proposición que es la potencialidad del superjeto que surgió del punto de vista físico de la subregión restringida. La proposición es pues la potencialidad de eliminar del polo físico de la entidad madre todo el mundo actual objetificado, salvo aquellos elementos derivables desde ese punto de vista, pero conservando los elementos pertinentes de la forma subjetiva.

La proposición irrestricta es falsa, porque el polo espiritual que actúa en realidad, no sería el polo espiritual en la hipótesis de la proposición. Mas la falsedad de la proposición carece de pertinencia para muchos fines. La proposición es muy compleja, y, con las restricciones que dependen del tema en cuestión, expresa la verdad. Diciéndolo con otras palabras: la proposición falsa irrestricta es un molde del cual puede derivarse un número indefinido de proposiciones restringidas verdaderas. La salvedad requerida depende del tema especial en cuestión, y expresa los límites de aplicación de la proposición irrestricta por lo que toca a ese tema.

La proposición irrestricta expresa la indefinida divisibilidad del mundo actual; las restricciones expresan los rasgos del mundo que se pierden de vista por el uso incauto de este principio. El mundo actual es atómico; pero en algunos sentidos es indefinidamente divisible.

Sección III

Las entidades actuales atómicas expresan individualmente la unidad genética del universo. El mundo se expande por recidivas unificaciones de sí mismo, cada una de las cuales, gracias a la adición de sí mismo, vuelve a crear automáticamente la multiplicidad.

El otro tipo de multiplicidad indefinida introducida por la indefinida divisibilidad coordinada de cada actualidad atómica, parece mostrar que, por lo menos para ciertos fines, el mundo actual debe concebirse como mera multiplicidad indefinida.

Mas esta conclusión tiene que limitarse por el principio de "orden extenso" que sobreviene. La unidad atómica del mundo, expresada por una multiplicidad de átomos, es reemplazada ahora por la solidaridad del continuo extenso. Esta solidaridad abarca no sólo las divisiones coordinadas dentro de cada actualidad atómica, sino que ostenta también las divisiones coordinadas de todas las actualidades atómicas entre sí en un solo esquema de relación.

En un capítulo anterior (Segunda parte, cap. VIII, seccs. IV a IX), hemos examinado el sentido en que puede concebirse el mundo como medio para la transmisión de influencias. Esta disposición ordenada de una variedad de rutas de transmisión, mediante la cual las objetificaciones alternativas de una actualidad antecedente *A* pueden recibirse indirectamente en la constitución de una actualidad subsiguiente *B*, es el fundamento de la relación extensa entre diversas entidades actuales. Mas este esquema de relaciones extensas *externas* se vincula con los esquemas de división interna que son *internos* en las diversas entidades actuales. De esta suerte, hay un esquema básico de conexión extensa que expresa en un plano uniforme: 1º las condiciones generales a que se conforman los vínculos que unen las actualidades atómicas en un nexa, y 2º las condiciones generales a que se conforman los vínculos que unen el número infinito de subdivisiones coordinadas de la satisfacción de cualquier entidad actual.

Como ejemplo de lo 2º supongamos que *P* es una división coordinada de una ocasión actual *A*. Entonces *P* puede concebirse como una ocasión actual con su mundo actual propio que forma su dato inicial en la primera fase de originación genética. En realidad, *P* es la satisfacción hipotética de un hipotético proceso de concrecencia con ese punto de vista. Las otras divisiones coordinadas de *A*, o *bien* están en el "mundo actual" para *P*, o *bien* son contemporáneas de *P*, o *bien* son divisiones coordinadas de *P*, o *bien* tienen una relación compleja con *P* expresada por la propiedad de que cada una de ellas es coordinadamente divisible en prehensiones Q_1, Q_2, \dots , tales que cada una de ellas tiene con *P* una u otra de las tres relaciones que acabamos de mencionar.

Además, añadiéndose a las subdivisiones meramente potenciales de una satisfacción en sentires coordinados, hay el agregado mera-

mente potencial de entidades en una superactualidad con respecto a la cual las verdaderas actualidades desempeñan el papel de subdivisiones coordinadas. Diciéndolo con otras palabras: exactamente como para ciertos fines una actualidad atómica puede tratarse como si fuera muchas actualidades coordinadas, del mismo modo, para otro fin, un nexo de muchas actualidades puede tratarse como si fuera una sola actualidad. Es lo que solemos hacer en el caso del alcance de vida de una molécula, de un trozo de roca o de un cuerpo humano.

Esta extensividad es la forma genérica que se espere por todas partes y a la cual se conforma la estructura morfológica de los organismos del mundo. Estos organismos son dos tipos: uno consta de las entidades actuales individuales; el otro, de nexos de entidades actuales. Ambos tipos están correlacionados por su común extensividad. Si limitamos nuestra atención a la subdivisión de una entidad actual en partes coordinadas, concebiremos la extensividad como puramente derivada de la noción de "todo y parte", es decir, de "todo extenso y parte extensa". Es la opinión que yo había adoptado en dos anteriores investigaciones del tema¹. Este defecto en el punto de partida se vengó haciendo que el "método de abstracción extensa" desarrollado en esas obras no lograra definir un "punto" sin la intervención de la teoría de la "duración". De esta suerte, lo que habría debido ser una *propiedad* de las "duraciones" se convirtió en definición de un punto. A causa de este modo de enfoque, las relaciones extensas de las entidades actuales mutuamente externas entre sí, fueron relegadas a último término, a pesar de que son igualmente fundamentales.

Desde aquella fecha, el profesor T. de Laguna² demostró que, como punto de partida para la investigación de la extensión, puede adoptarse la noción de "conexión extensa", algo más general, y que a base de ella puede definirse la más limitada noción de "todo y parte". De esta suerte, como mostró el profesor de Laguna, puede salvarse mi dificultad para la división de un punto sin recurrir a otras consideraciones.

Toda esta cuestión se investiga en los subsiguientes capítulos de esta Parte, en los cuales doy también una definición de una línea recta, y de los *loci* "llanos" en general, a base de principios puramente extensos sin referencia a medición o a duraciones.

¹) Cf. *The Principles of Natural Knowledge*, 1919, y *The Concept of Nature*, 1920, Cambridge University Press, Inglaterra.

²) Cf. los tres artículos publicados por el Prof. de Laguna en el *Journal of Philosophy, and Scientific Method*, vol. XIX, 1922, especialmente el tercer artículo.

Sección IV

Una entidad actual, en su carácter de ocasión física, es un acto de ciega perceptividad de las demás ocasiones físicas del mundo actual. Examinando una ocasión tal morfológicamente, como entidad dada, vemos que sus vínculos perceptivos son divisibles a causa de la divisibilidad extensiva de sus propios puntos de vista y a causa de la divisibilidad extensiva de las demás ocasiones actuales. De esta suerte llegamos a vínculos perceptivos que implican una subregión de la región básica del percipiente y una subdivisión de la región básica de lo percibido. La relación entre estas subregiones implica la condición de las regiones intermedias que funcionan como agentes en el proceso de transmisión. Diciéndolo con otras palabras: la perspectiva de una subregión desde la otra, depende del hecho de que las relaciones extensas expresen las condiciones impuestas al mundo actual en su función de medio.

Estas relaciones extensas no hacen determinado *qué* se transmite, pero determinan las condiciones a que tiene que conformarse toda transmisión. Representan el esquema sistemático implicado en la real potencialidad de la cual *surge* toda ocasión. Este esquema está implicado también en el hecho actual logrado que toda ocasión actual es. El esquema "extenso" no es más que la morfolología genérica de las relaciones internas que unen a las ocasiones actuales en un nexo, y que unen a las prchensiones de cualquier ocasión actual en una unidad coordinadamente divisible.

Para Descartes, el *atributo* primario de los cuerpos físicos es la *extensión*; para la filosofía del organismo, la *relación* primaria de las ocasiones físicas es la *conexión extensa*. Esta última relación es *sui generis*, y no puede definirse o explicarse. Pero pueden exponerse sus propiedades formales. Juzgadas también a base de estas propiedades formales, hay nociones derivativas definibles que son de importancia para expresar la estructura morfológica. Algún carácter general de divisibilidad coordinada es probablemente un carácter metafísico último, persistente en toda época cósmica de ocasiones físicas. Así, algunas de las características más simples de conexión extensa, como aquí se exponen, son probablemente necesidades metafísicas últimas de esta índole.

Mas examinando las características consideradas en el capítulo próximo, es difícil trazar la línea que distinga características tan

generales que no podamos concebir alternativa alguna, de características tan especiales que las imaginemos como pertenecientes meramente a nuestra época cósmica. Una época así puede ser, en comparación con nuestras potencias, de inconmensurable extensión, temporal y espacialmente. Mas con referencia a la naturaleza última de las cosas, es un nexo limitado. Más allá de este nexo, las entidades con nuevas relaciones irrealizadas en nuestras experiencias e imprevistas por nuestra imaginación, harán su aparición, introduciendo en el universo nuevos tipos de orden.

Mas, para nuestra época, la conexión extensa con sus varias características es la relación orgánica fundamental gracias a la cual el mundo físico se describe adecuadamente como una comunidad. Fuera del esquema extensivo no hay relaciones físicas importantes. Ser una ocasión actual en el mundo físico, significa que la entidad en cuestión es un relatum de este esquema de conexión extensa. En esta época, el esquema define qué es físicamente actual.

El lado más último de este esquema, tal vez el lado metafísicamente necesario, resulta de inmediato evidente considerando la mutua implicación de todo extenso y parte extensa. Si suprimimos el todo, suprimimos sus partes; y si suprimimos cualquier parte, *ese* todo queda suprimido.

En esta descripción general de los estados de extensión, nada se dijo acerca del tiempo físico o del espacio físico, o de la noción más general de avance creador. Son nociones estas que presuponen la relación, más general, de extensión. Expresan hechos adicionales sobre las ocasiones actuales. La extensividad del espacio es realmente la espacialización de la extensión; y la extensividad del tiempo es realmente la temporalización de la extensión. El tiempo físico expresa la reflexión de la divisibilidad genética en la divisibilidad coordinada.

Por lo que toca a la mera extensividad, el espacio podría tener perfectamente trescientas treinta y tres dimensiones en vez de las modestas tres dimensiones de nuestra época presente. Las tres dimensiones del espacio forman un hecho adicional sobre las ocasiones físicas. En verdad, la mera dimensionalidad del espacio, prescindiendo del número preciso de dimensiones, es un hecho adicional de esta índole, no implicado en la mera noción de extensión. Tampoco la serialidad del tiempo, único o múltiple, puede derivarse de la sola noción de extensión.

La noción de la naturaleza como comunidad extensa orgánica hace caso omiso del punto de vista igualmente esencial de que la naturaleza

no está nunca completa. Siempre está pasando más allá de sí misma. Es el avance creador de la naturaleza. Aquí llegamos al problema del tiempo. El punto inmediatamente pertinente que hemos de advertir, es que tiempo y espacio son características de la naturaleza que presuponen el esquema de extensión. Mas la extensión no determina en sí los hechos especiales que son verdaderos respecto del tiempo físico y del espacio físico.

Sección V

Considerando la coordinación y la génesis se suscita una cuestión más vasta que cualquiera de las discutidas hasta ahora en este capítulo.

La teoría de las "prehensiones" encarna una protesta contra la "bifurcación" de la naturaleza. Encarna aun más que esto: su protesta es contra la bifurcación de actualidades. En el análisis de la actualidad, se entremete en toda etapa la antítesis entre publicidad e intimidad. Hay elementos que sólo pueden entenderse por referencia a lo que está más allá del hecho en cuestión; y hay elementos que expresan la individualidad inmediata, privada, personal, del hecho en cuestión. Los elementos mencionados en primer lugar expresan la publicidad del mundo; los últimos, la privatez del individuo.

Una entidad actual considerada con referencia a la publicidad de las cosas, es un "superjeto", o sea que surge de la publicidad que encuentra, y se añade a la publicidad que trasmite. Es un momento de paso desde hechos públicos decididos a un nuevo hecho público. Los hechos públicos son, por su naturaleza, coordinados.

Una entidad actual considerada con referencia a la privatez de las cosas, es un "sujeto", o sea que es un momento en la génesis de la vivencia de sí mismo. Consiste en una deliberada autocreación a base de los materiales que están a su alcance en virtud de su publicidad.

Los objetos eternos tienen la misma referencia dual. Un objeto eterno considerado con referencia a la publicidad de las cosas, es un "universal", o sea que por su propia naturaleza se refiere a los hechos públicos generales del mundo sin revelar en lo más mínimo los detalles empíricos de su propia implicación en ellos. Su propia naturaleza como entidad requiere ingreso —positivo o negativo— en cada actualidad detallada; mas su naturaleza no revela los detalles privados de ninguna actualidad.

Un objeto eterno considerado con referencia a la privatez de las

cosas, es una "cualidad" o "característica", o sea que por su propia naturaleza, ejemplificada en cualquier actualidad, constituye un elemento de la definidad privada de esa actualidad. Se refiere a ella públicamente, pero es experimentada privadamente.

La teoría de las prehensiones se funda en la doctrina de que no hay hechos concretos que sean meramente públicos o meramente privados. La distinción entre publicidad y privatez es una distinción de la razón, no una distinción entre hechos concretos que mutuamente se excluyan. Los únicos hechos concretos en función de los cuales pueden analizarse las actualidades, son las prehensiones; y toda prehensión tiene su lado público y su lado privado. Su lado público está constituido por el dato complejo prehendido; y su lado privado, por la forma subjetiva mediante la cual una cualidad privada se impone al dato público. Las separaciones del hecho perceptual con respecto al hecho emocional, del hecho causal con respecto al hecho emocional, y al hecho perceptual, y de los hechos perceptual, emocional y causal con respecto al hecho finalista, constituyeron un complejo de bifurcaciones fatal para llegar a una cosmología satisfactoria. Los hechos de la naturaleza son las actualidades; y los hechos en que las actualidades son divisibles son sus prehensiones, con sus orígenes públicos, sus formas privadas y sus aspiraciones privadas. Mas las actualidades son momentos de paso a una nueva etapa de publicidad; y la coordinación de prehensiones expresa la publicidad del mundo en la medida en que pueda considerárselo aparte de su génesis privada. Las prehensiones tienen carreras públicas, mas nacieron en privado.

Sección VI

La antítesis entre publicidad y privatez se refleja en la clasificación de los objetos eternos según sus modos primarios de ingreso en entidades actuales. Un objeto eterno sólo puede funcionar en la concrescencia de una entidad actual en uno de estos tres modos: 1º puede ser un elemento de la definidad de algún nexo objetificado, o de alguna entidad actual singular que sea el dato de un sentir; 2º puede ser un elemento de la definidad de la forma subjetiva de algún sentir, o 3º puede ser un elemento en el dato del sentir conceptual o proposicional. Todos los demás modos de ingreso provienen de integraciones que los presuponian.

Ahora bien, el tercer modo es meramente la valoración conceptual

del ingreso potencial en uno de los otros dos modos. Es un ingreso real en la actualidad; pero es un ingreso restringido con mera potencialidad que impide la inmediata realización de su función de conferir definidad.

Los dos primeros modos de ingreso constituyen pues los modos en que el funcionamiento de un objeto eterno se realiza sin restricción. Pero ahora preguntamos si cualquiera de ambos modos es accesible a cada objeto eterno. La contestación es la clasificación de los objetos eternos en dos especies: la "objetiva" y la "subjetiva".

Un objeto eterno de la especie objetiva sólo puede ingresar del primer modo, y nunca del segundo. En su realización irrestricta, es siempre un elemento de la definidad de una entidad actual, o de un nexo que es dato de un sentir perteneciente al sujeto en cuestión.

Por consiguiente, un miembro de esta especie sólo puede funcionar relacionamente: por una necesidad de su naturaleza introduce una entidad actual o nexo en la constitución interna real de otra entidad actual. Su única misión es ser agente para la objetificación. Nunca puede ser elemento de la definidad de una forma subjetiva. La solidaridad del mundo descansa en la irremediable objetividad de esta especie de objetos eternos. Un miembro de esta especie introduce inevitablemente otras especies en el sujeto inmediato. La definidad de que reviste al mundo externo puede conformarse o no a las constituciones internas reales de las actualidades objetificadas. Mas con la posibilidad de esa conformación o sin ella, tal es el carácter de nexo para esa entidad actual. Es un hecho físico real con sus consecuencias físicas. Los objetos eternos de la especie objetiva son las formas platónicas matemáticas. Versan sobre el mundo como medio.

Mas la descripción que de los sentidos hemos dado (Segunda parte, cap. VIII, secc. III) incluirá algunos miembros de la especie subjetiva.

Un miembro de la especie subjetiva es en su carácter primario un elemento de la definidad de la forma subjetiva de un sentir. Es un modo determinado en que un sentir puede sentir. Es una emoción o una intensidad, una adhesión o una aversión, un placer o un dolor. Define la forma subjetiva del sentir de una entidad actual. A_1 puede ser aquel elemento de la constitución de A gracias al cual A se objetiva para B . Por lo tanto, cuando B siente a A_1 , siente a "A con ese sentir". De esta suerte, el objeto eterno que contribuye a la definidad del sentir de A , se convierte en objeto eterno que contribuye a la definidad de A como dato objetivo de la prehensión de A por B .

El objeto eterno puede funcionar entonces tanto subjetiva como relativamente. Puede ser un elemento privado de una forma subjetiva y también un agente de la objetificación. En este último carácter puede caer bajo la acción de la categoría de transmutación y convertirse en característica de un nexo objetificado para un percipiente.

En la primera etapa del sentir físico de B, la forma subjetiva del sentir físico de B se conforma a la forma subjetiva del sentir de A. Por lo tanto, en la experiencia de B, este objeto eterno tendrá un doble modo de funcionamiento. Estará entre los determinantes de A para B, y estará entre los determinantes del modo de simpatizar de B con A. La intensidad de la energía física pertenece a la especie subjetiva de los objetos eternos, mas la forma peculiar del fluir de energía pertenece a la especie objetiva.

Por ejemplo, "rojez" puede ser la definidad de una emoción que es una forma subjetiva de la experiencia de A; luego se convierte en agente mediante el cual A se objetifica para B, de suerte que A se objetifica con respecto a su prehensión con esta emoción. Pero A puede ser sólo una ocasión de un nexo, tal que cada uno de sus miembros se objetifique para B por una prehensión con una forma subjetiva análoga. Entonces, gracias a la acción de la categoría de transmutación, el nexo se objetifica para B como ilustrado por la característica "rojez". El nexo se ilustrará también por sus formas matemáticas que son objetos eternos de la especie objetiva.

Sección VII

Los sentires —o más exactamente, los casi-sentires— introducidos por división coordinada de entidades actuales, eliminan el debido estado de los sujetos que acogen a los sentires. Pues las formas subjetivas de los sentires sólo son explicables por las demandas categoriales provenientes de la unidad del sujeto. Por lo tanto, la división coordinada de una entidad actual produce sentires cuyas formas subjetivas son parcialmente eliminadas y parcialmente inexplicables. Pero este modo de división mantiene sin distorsión los elementos de definidad introducidos por los objetos eternos de la especie objetiva.

En consecuencia, en la medida en que las relaciones de estos sentires requieren que se apele a formas subjetivas para su explicación, es preciso llenar el hueco mediante la introducción de leyes arbitra-

rias de la naturaleza que regulen las relaciones de intensidades. A su vez, las formas subjetivas se convierten en hechos epifenomenales arbitrarios, que no actúan en la naturaleza física, aunque pretenden tener importancia activa.

El orden de la naturaleza que predomina en la época cósmica en cuestión, se presenta como esquema morfológico que comprende objetos eternos de la especie objetiva. Los elementos más fundamentales de este esquema son aquellos objetos eternos en función de los cuales se expresan los principios generales de la división coordinada misma. Estos objetos eternos expresan la teoría de la extensión en su aspecto más general. En esta teoría, la noción de la atomicidad de las entidades actuales, cada una de ellas con su intimidad concrecente, ha sido totalmente eliminada. Nos hemos quedado con la teoría de la conexión extensa, de todo y parte, de puntos, líneas y superficies, y de rectez y llanez.

La sustancia de este capítulo puede recapitularse sumariamente. La división genética se interesa por una ocasión actual en su carácter de inmediatez concrecente. La división coordinada se interesa por una ocasión actual en su carácter de objeto concreto. En consecuencia, para la división genética, el hecho primario sobre una ocasión es su fase inicial "dativa"; para la división coordinada, el hecho primario es la "satisfacción" final. Mas no bien se logra la "satisfacción", se pierde la inmediatez de la causación final, y la ocasión pasa a su inmortalidad objetiva en virtud de la cual se constituye la causación eficiente. Es en este aspecto donde el esquema morfológico de extensividad alcanza su importancia. De esta suerte obtenemos un análisis de la fase dativa en función de las "satisfacciones" del mundo pasado. Estas satisfacciones están dispuestas sistemáticamente en su estado relativo, según que *una* esté o no en el mundo actual de *otra*. También son divisibles en prehensiones que pueden tratarse como casi-actualidades con el mismo sistema morfológico de estado relativo. Este sistema morfológico adquiere orden especial a base de la definidora característica de la época cósmica presente. El continuo extenso es este orden especializado de las ocasiones concretas y de las prehensiones en que aquéllas son divisibles.

CAPÍTULO II
CONEXIÓN EXTENSA

Sección I

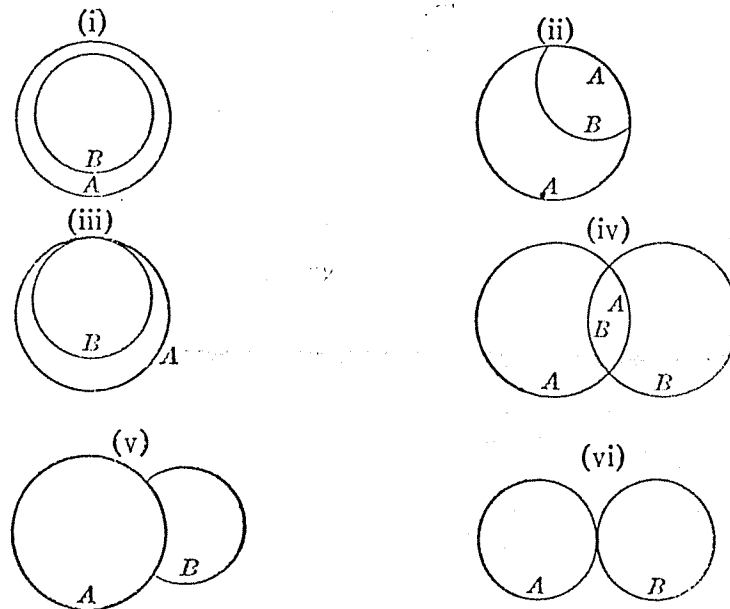
En este capítulo enumeramos las principales características de la relación física denominada "conexión extensa". Enumeramos también las nociones derivativas que son de importancia en nuestra experiencia física. Esta importancia tiene su origen en las características enumeradas. Las definiciones de las nociones derivadas, como meras definiciones, son igualmente aplicables a cualquier esquema de relación, cualesquiera sean sus características. Pero sólo son de importancia cuando la relación en cuestión tiene las características aquí enumeradas para la conexión extensa.

No se hará el menor intento de reducir estas características enumeradas a un mínimo lógico del cual pueda deducirse lo restante por estricta deducción. No hay una serie única de mínimos lógicos de la cual pueda deducirse lo restante. Hay varias de esas series. La investigación de esas series tienen gran interés lógico, y tiene una importancia que va más allá de la lógica. Pero carece de interés para los fines de la presente discusión.

En aras a la brevedad, emplearemos los términos "conexión" y "conectado" en vez de "conexión extensa" y "exactamente conectado". El término "región" se empleará para los *relata* implicados en el esquema de la "conexión extensa". Por lo tanto, en esta terminología abreviada, regiones son las cosas que están conectadas.

Una serie de diagramas ilustrará el tipo de relación significado por "conexión". Las dos áreas *A* y *B* ofrecen en cada diagrama un caso de conexión entre ellas.

DIAGRAMA I



Esos diagramas pueden inducir a error: por una razón, porque introducen como evidentes rasgos que nos incumbe definir en función de nuestra noción fundamental de "conexión"; por otra razón, porque introducen rasgos que son especiales de la extensividad bidimensional, espacial, de un pliego de papel.

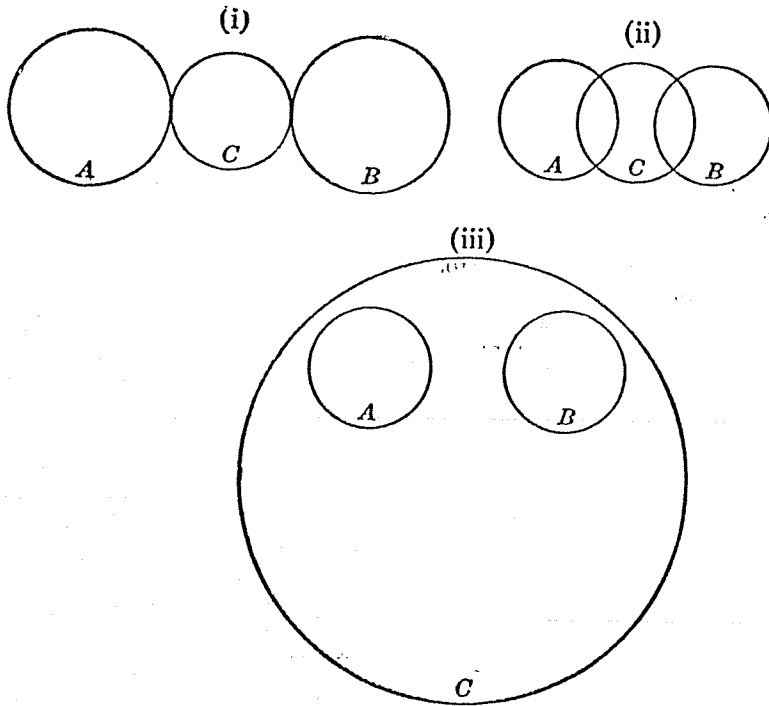
En los tres diagramas de la serie II, las áreas *A* y *B* no están conectados; pero están "mediatamente" conectados por el área *C*.

Sección II

Definición 1. — Dos regiones están conectadas "mediatamente" cuando ambas están conectadas con una tercera región.

Suposición 1. — Conexión y conexión mediata son ambas relaciones simétricas, o sea que si la región *A* está conectada, o conectada

DIAGRAMA II



mediatamente, con la región B, la región B está conectada, o conectada mediadamente, con la región A.

Es evidente que la parte de esta suposición que versa sobre la conexión puede probarse a base de los términos de la definición. En el subsiguiente desarrollo de definiciones y suposiciones no llamaremos la atención sobre esos casos de posibilidad de prueba.

Suposición 2. — Ninguna región está conectada con todas las demás regiones, y dos regiones cualesquiera están conectadas mediadamente.

Suposición 3. — La conexión no es transitiva, o sea que si A está conectada con B y B con C, no se sigue de ahí que A esté conectada con C, aunque en ciertos casos sucede que A está conectada con C.

Suposición 4. — Ninguna región está conectada, o conectada mediadamente, consigo misma.

Esta suposición no es más que un arreglo conveniente de la nomenclatura.

Definición 2. — Se dice que la región A "incluye" a la región B cuando toda región conectada con A lo está también con B. Como nomenclatura alternativa, se dirá que la región B es "parte" de la región A.

Esta definición de "inclusión" se debe al profesor de Laguna; constituye una importante adición a la teoría de la extensión. En investigaciones tales como la presente, las definiciones son la porción realmente vital del sujeto.

Suposición 5. — Cuando una región incluye a otra, las dos regiones están conectadas.

Suposición 6. — La relación de inclusión es transitiva.

Suposición 7. — Una región no se incluye a sí misma.

Suposición 8. — La relación de inclusión es asimétrica; es decir, si A incluye a B, B no incluye a A.

Suposición 9. — Toda región incluye otras regiones; y un par de regiones así incluidas en una región, no están necesariamente conectadas entre sí. Siempre cabe hallar semejantes pares incluidos en cualquier región dada.

Definición 3. — Se dice que dos regiones están "imbricadas" cuando hay una tercera región que ambas incluyen.

Suposición 10. — La relación de imbricación es simétrica.

Suposición 11. — Si una región incluye a otra, las dos regiones están imbricadas.

Suposición 12. — Dos regiones imbricadas están conectadas.

Definición 4. — Una "disección" de cualquier región dada A, es un conjunto de regiones tal que 1º todos sus miembros están incluidos en A, 2º no hay dos de sus miembros que estén imbricados, 3º cualquier región incluida en A pero que no sea miembro del conjunto, o bien está incluida en un miembro del conjunto, o bien está imbricada con más de un miembro del conjunto.

Suposición 15. — Hay muchas disecciones de cualquier región dada.

Suposición 16. — Una disección de una región no es una disección de cualquier otra región.

Definición 5. — Una región se denomina "intersecto" de dos regiones imbricadas a A y B, cuando 1º o bien está incluida tanto

en A como en B, o bien es una de las dos regiones y está incluida en la otra, y 2º ninguna región, incluida también tanto en A como en B, puede estar imbricada con ella sin estar incluida en ella.

Definición 16. — Si hay un intersección, y sólo uno, de dos regiones A y B, se dice de estas regiones que están imbricadas con una "intersección única"; si hay más de un intersección, se dice que están imbricadas con "intersección múltiple".

Suposición 17. — Cualquier región incluida en las dos regiones imbricadas y que no sea ella misma un intersección, está incluida en un intersección, y sólo en uno.

Suposición 18. — Si A incluye a B, entonces B es el único intersección de A y B.

Suposición 19. — Un intersección de dos regiones que no sea una de las dos regiones, está incluido en ambas regiones.

Suposición 20. — Cada par de regiones imbricadas tiene por lo menos un intersección.

Definición 7. — Dos regiones están conectadas "externamente" cuando 1º están conectadas y 2º no están imbricadas. La posibilidad de esta definición es otra de las ventajas adquiridas adoptando como punto de partida la "conexión extensa" del profesor de Laguna de preferencia a mi punto de partida original¹ "todo extenso y parte extensa". La conexión externa está ilustrada con los diagramas 5º y 6º del conjunto I de diagramas. Hasta ahora no hemos distinguido entre los dos casos que ilustran respectivamente estos dos diagramas. La noción de conexión externa es un gran paso hacia la elaboración de la noción de "superficie", a la cual no nos hemos referido aún.

Definición 8. — Una región B está incluida "tangencialmente" en una región A cuando 1º B está incluida en A, y 2º hay regiones que están conectadas externamente tanto con A como con B.

Definición 9. — Una región B está incluida "no-tangencialmente" en una región A cuando 1º B está incluida en A, y 2º no hay una tercera región conectada externamente tanto con A como con B.

La posibilidad, en esta etapa, de las tres definiciones 7, 8 y 9, constituye la ventaja que puede adquirirse partiendo de la noción "conexión extensa" del profesor de Laguna. La inclusión no-tangencial se ilustra con el diagrama 1º del primer conjunto; y los dos casos —todavía indiscriminados— de la inclusión tangencial se ilustran con los diagramas 2º y 3º.

¹ Cf. mis *Principles of Natural Knowledge*, y *Concept of Nature*.

Sección III

Definición 10. — Un conjunto de regiones se denomina "conjunto abstractivo" cuando 1º dos miembros cualesquiera del conjunto son tales que uno de ellos incluye al otro no-tangencialmente, y 2º no hay ninguna región incluida en cada miembro del conjunto.

Esta definición limita prácticamente los conjuntos abstractivos a aquellos conjuntos que en mis *Principles of Natural Knowledge* (párrafo 37.6) se denominaban "conjuntos abstractivos simples". Puesto que toda región incluye otras regiones y puesto que la relación de inclusión es transitiva, es evidente que todo conjunto abstractivo tiene que componerse de un número infinito de miembros.

Con referencia al caso particular del espacio de tres dimensiones, vemos que los conjuntos abstractivos pueden tener diferentes tipos de convergencia. Pues en este caso, un conjunto abstractivo puede converger, ya sea en un punto, ya sea en una línea, ya sea en un área. Pero conviene observar que no hemos definido los puntos, las líneas ni las áreas, y que nos proponemos definirlos en función de conjuntos abstractivos. Por consiguiente, tenemos que definir los varios tipos de conjuntos abstractivos sin referencia a las nociones de punto, línea y área.

Definición 11. — De un conjunto abstractivo α se dice que "cubre" un conjunto abstractivo β cuando todo miembro del conjunto α incluye algunos miembros del conjunto β .

Obsérvese que cada conjunto abstractivo ha de concebirse con sus miembros en orden serial determinado por la relación de inclusión. La serie arranca de una región de cualquier tamaño, y converge indefinidamente hacia regiones cada vez más pequeñas, sin ninguna región limitadora. Cuando el conjunto α cubre al conjunto β , cada miembro de α incluye todos los miembros de la cola convergente de β , a condición de que partamos lo suficientemente desde abajo en la disposición serial del conjunto β . Se encontrará que, si bien un conjunto abstractivo tiene que partir de alguna región en su parte ancha, estas regiones iniciales de gran tamaño no entran nunca en nuestro raciocinio. La atención se fija siempre en qué relaciones ocurren cuando hemos descendido lo bastante por la serie. Las únicas relaciones interesantes son aquellas que si comienzan en alguna parte, continúan a lo largo del resto de la serie infinita.

Definición 12. — Se dice que dos conjuntos abstractivos son "equivalentes" cuando cada uno de ellos cubre al otro.

Así, si α y β son los dos conjuntos abstractivos equivalentes, y A_1 es cualquier miembro α , hay también algún miembro de β , por ejemplo B_1 , que está incluido en A_1 , hay también algún miembro de α , por ejemplo A_2 , que está incluido en B_1 ; hay también algún miembro de β , por ejemplo B_2 , que está incluido en A_2 , y así indefinidamente. Dos conjuntos abstractivos son equivalentes con respecto a su convergencia. Mas en cuanto los dos conjuntos son diversos, habrá relaciones y características respecto de las cuales estos conjuntos no son equivalentes, en un sentido más general del término "equivalencia". La conexión de este sentido especial de "equivalencia" con las propiedades físicas se explica más particularmente en el capítulo IV de *Concept of Nature*.

Suposición 21. — Un conjunto abstractivo es equivalente a sí mismo. Esta suposición no es más que un conveniente arreglo de nomenclatura. Un conjunto abstractivo satisface evidentemente las condiciones para esa equivalencia reflexiva.

Definición 13. — Un elemento geométrico es un grupo completo de conjuntos abstractivos equivalentes entre sí, y no equivalentes a ningún otro conjunto abstractivo fuera del grupo.

Suposición 22. — La relación de equivalencia es transitiva y simétrica.

Por lo tanto, dos miembros cualesquiera de un elemento geométrico son equivalentes entre sí; y un conjunto abstractivo que no pertenezca al elemento geométrico, no es equivalente a ningún miembro de ese elemento geométrico. Es evidente que cada conjunto abstractivo pertenece a un elemento geométrico, y a uno solamente.

Definición 14. — El elemento geométrico al cual pertenece un conjunto abstractivo, se denomina el elemento geométrico "asociado" a ese conjunto abstractivo. Por lo tanto, un elemento geométrico se "asocia" a cada uno de sus miembros.

Suposición 23. — Cualquier conjunto abstractivo que cubra cualquier miembro de un elemento geométrico, cubre también a cualquier miembro de ese elemento.

Suposición 24. — Un conjunto abstractivo que esté cubierto por cualquier miembro de un elemento geométrico, está cubierto también por cada uno de los miembros de ese elemento.

Suposición 25. — Si a y b son dos elementos geométricos, o bien

cada miembro de a cubre a cada miembro de b , o bien ningún miembro de a cubre a ningún miembro de b .

Definición 15. — Se dice que el elemento geométrico a "incide" en el elemento geométrico b cuando todo miembro de b cubre a todo miembro de a , pero a y b no son idénticos.

Suposición 26. — Un elemento geométrico no incide en sí mismo.

Esta suposición es meramente una disposición conveniente de nomenclatura.

Cuando el elemento geométrico a incide en el elemento geométrico b , se dice que los miembros de a tienen una "convergencia más pronunciada" que los de b .

Definición 16. — Se denomina "punto" un elemento geométrico cuando ningún elemento geométrico incide en él. Compárese esta definición de "punto" con la de Euclides: "Un punto no tiene partes".

Definición 16.1. — Se dice que los miembros de un elemento geométrico son "primos" con referencia a condiciones asignadas, cuando 1° todo miembro de ese elemento geométrico satisfizo esas condiciones; 2° si cualquier conjunto abstractivo satisface estas condiciones, todo miembro de su elemento geométrico asociado las satisface; 3° no hay elemento geométrico, con miembros que satisfagan estas condiciones, que incida también en el elemento geométrico dado.

El término "primo" se aplicará también a un elemento geométrico cuando sus miembros sean "primos" en el sentido que se acaba de definir.

Es evidente que un punto es, en cierto sentido, un primo "absoluto". Este es, en realidad, el sentido en que las definiciones de un punto aquí dadas, se conforman a la definición de Euclides.

Definición 17. — Un conjunto abstractivo que sea miembro de un punto se denominará "puntual".

Definición 18. — Un elemento geométrico se llama "segmento" entre dos puntos P y Q , cuando sus miembros son primos con referencia a la condición de que los puntos P y Q incidan en él.

Definición 19. — Cuando un elemento geométrico es un segmento entre dos puntos, esos puntos se denominan los "puntos terminales" del segmento.

Definición 20. — Un conjunto abstractivo que es un miembro de un segmento, se denomina "segmental".

Suposición 27. — Hay muchos segmentos diversos con los mismos puntos terminales: pero un segmento sólo tiene un par de puntos terminales.

Esta suposición ilustra el hecho de que puede haber muchos elementos geométricos que sean primos con referencia a algunas condiciones dadas. Sin embargo, hay condiciones tales que para cualquiera de ellas sólo hay un elemento geométrico. Por ejemplo, el conjunto de puntos que incide en un elemento geométrico, únicamente define a ese elemento geométrico. Otro caso de unicidad ha de encontrarse también en la teoría de los elementos geométricos "llanos" que se estudiará en el capítulo siguiente. Un caso particular de esos elementos "llanos" lo proporcionan las líneas rectas. Toda la teoría de la geometría depende del descubrimiento de las condiciones que corresponden a un elemento geométrico primo, y a uno solamente. Los griegos, con su acostumbrada intuición feliz, dieron en esas condiciones con sus nociones de líneas rectas y planos. Sin embargo, todo induce a suponer que, en otras épocas, tipos muy diferentes de condiciones con esta propiedad pueden ser importantes —quizá aun en esta época. Su descubrimiento es evidentemente de primera importancia. Es posible que el mejor modo de concebir la moderna reconstrucción einsteniana de la física sea considerándola como el descubrimiento de que en la naturaleza se entrelazan diferentes tipos de esas condiciones.

Sección IV

Definición 21. — Se dice que un punto está "situado" en una región cuando la región es un miembro de uno de los conjuntos abstractivos puntuales que componen ese punto.

Suposición 28. — Si un punto está situado en una región, las regiones lo suficientemente alejadas a lo largo de las colas convergentes de los varios conjuntos abstractivos que componen ese punto, se incluyen en esa región no-tangencialmente.

Definición 22. — Se dice que un punto está situado en la "superficie" de una región cuando todas las regiones en que está situado están imbricadas con esa región más no incluídas en ella.

Definición 23. — Un "locus completo" es un conjunto de puntos que componen o bien 1º todos los puntos situados en una

región, o bien 2º todos los puntos situados en la superficie de una región, o bien 3º todos los puntos que inciden en un elemento geométrico.

Un "locus" significa siempre un "locus de puntos".

Definición 24. — Cuando un locus completo consta de todos los puntos situados en una región, se denomina el "volumen" de esa región; cuando un locus completo consta de todos los puntos de la "superficie" de esa región, el locus mismo se denomina la "superficie" de esa región; cuando un locus completo consta de todos los puntos que inciden en un segmento entre puntos terminales, el locus se denomina "trecho lineal" entre esos puntos terminales.

Suposición 29. — Hay una correlación de uno-a-uno entre volúmenes y regiones, entre superficies y regiones, entre trechos lineales y segmentos y entre cualquier elemento geométrico y el locus de los puntos que inciden en él.

Suposición 30. — Si dos puntos se hallan en un volumen dado, hay trechos lineales que unen esos puntos, cuyos puntos se hallan todos en ese volumen.

Suposición 31. — Si dos puntos se hallan en una superficie dada, hay trechos lineales que unen esos dos puntos y cuyos puntos se hallan todos en esa superficie.

Suposición 32. — Si dos puntos se hallan en un trecho lineal dado, hay un trecho lineal, y sólo uno, con esos puntos como puntos terminales, y cuyos puntos se hallan totalmente en el trecho lineal dado.

Obsérvese que los términos "volumen" y "superficie" no quieren decir que los volúmenes sean tridimensionales ni que las superficies sean bidimensionales. Aplicando esta teoría de la extensión al mundo físico existente en nuestra época, los volúmenes son cuatridimensionales y las superficies tridimensionales. Pero los trechos lineales son unidimensionales. Hemos expuesto ya un número suficiente de suposiciones, algunas probables y otras axiomáticas; de suerte que se ponga en claro la clase de desarrollo de la teoría requerida para esta fase de las definiciones. En particular, la noción del orden de los puntos en un trecho lineal puede elaborarse ahora partiendo de la definición de la noción de "entre". Mas esas investigaciones nos llevarían demasiado lejos hacia los principios matemáticos de la geometría.

Suposición 33. — Un "locus completo" como el definido en la Definición 23, consta de un número infinito de puntos.

Nota. — Se requiere un párrafo explicativo para esclarecer al final de este capítulo el principio de que cierto deslindamiento determinado se requiere para la noción de región —es decir, para la noción de punto de vista extenso en la potencialidad real para la actualización. El interior de una región, su volumen, tiene un deslindamiento completo de que carece la potencialidad externa a ella. El deslindamiento se aplica tanto a los aspectos espaciales de la extensión como a los temporales. Donde quiera que haya ambigüedad acerca del contraste de deslindamiento entre interior y exterior, no hay región propiamente dicha. En el capítulo siguiente, todos los óvalos, miembros de una sola clase ovada, conservan esta propiedad de deslindamiento, en el mismo sentido para cada uno de los óvalos. Por lo tanto, en el caso de la geometría elíptica (pág. 445 s.), ningún óvalo puede incluir media línea recta.

CAPÍTULO III LOCIS LLANOS

Sección I

La física moderna, con su confianza en las nociones exactas de la matemática, empezó al fundarse la geometría griega. La primera definición de los *Elementos* de Euclides dice:

“Punto es aquello de lo cual no hay parte.”

La segunda dice:

“Línea es longitud sin anchura.”

La cuarta dice:

“Línea recta es cualquier línea que se halla igualmente con los puntos que hay en ella”.

Estas traducciones están tomadas de *Euclid in Greek, Book I*, editado con notas por Sir Thomas L. Heath, la primera autoridad (entre los hoy vivientes) sobre los *Elementos* de Euclides. Heath atribuye la segunda definición “a la escuela platónica, si no al propio Platón”. Para la frase griega traducida por “igualmente”, Heath sugiere también las versiones “en un pie de igualdad”, “colocada igualmente”, “sin desviación”.*

El primer “postulado” de Euclides es (traducción de Heath):

“Postulemos lo siguiente: trazar una línea recta de cualquier punto a cualquier punto.”

Heath señala que este postulado quería implicar *existencia* y *unicidad*.

* García Bacca da las siguientes traducciones: “punto es aquello que ya no tiene partes”; “línea es longitud sin latitud”; “línea recta es aquella que descansa según igualdad sobre sus puntos”. (N. del T.)

Cuando estas formulaciones se presentan en la ciencia griega, se produce una confusión entre "formas" y cosas físicas concretas. La geometría arranca del propósito de investigar ciertas formas de las cosas físicas. Mas en sus definiciones iniciales del "punto" y de la "línea", parece postular inmediatamente ciertas cosas físicas últimas de carácter muy peculiar. Parece que el propio Platón sospechó algo de esa confusión cuando (cf. Heath-*loc cit.*) "ponía reparos en reconocer a los puntos como una clase aparte de cosas." Habría debido ir más allá y haber hecho la misma objeción a todas las entidades geométricas: puntos, líneas y superficies. Él necesitaba "formas" y obtuvo nuevas entidades físicas.

Según el capítulo anterior, "extensión" debería interpretarse en función de "conexión extensa"; es decir, extensión es una forma de relación entre las actualidades de un nexo. Un punto es un nexo de entidades actuales con cierta "forma", y eso es también un "segmento". Por lo tanto, la geometría es la investigación de la morfología de los nexos.

Sección II

El punto flaco de la definición euclidiana de línea recta es que nada se dedujo de ella. La noción expresada por las frases "igualmente" o "colocada igualmente", requiere definición. La definición debería ser tal que de ella pudiera deducirse la unicidad del segmento recto entre dos puntos. Ninguna de estas demandas fué satisfecha nunca, con el resultado de que en los tiempos modernos la noción de "rectez" se basó en la de medición. En los tiempos modernos se definió la línea recta como la distancia más corta entre dos puntos. En la geometría clásica se adoptó el procedimiento inverso, y la medición presuponía las líneas rectas. Pero, con la definición moderna, la noción de "la distancia más corta" requiere a su vez explicación¹. Esta noción se define prácticamente entendiendo por ella la línea que es la ruta de ciertos acaecimientos físicos.

En esta sección se mostrará que es posible salvar el hueco de la antigua teoría clásica. Las líneas rectas se definirán en función de las nociones extensas, desarrolladas en el capítulo precedente; y la unicidad de la línea recta que une dos puntos, se probará como derivada de los términos de la definición.

¹ Cf. Cuarta parte, cap. V sobre "Medición".

Primero es preciso definir una clase de regiones "ovales". Ahora bien, la única arma que tenemos para esta definición es la noción de regiones que están imbricadas con un intersección único (cf. def. 6 del capítulo anterior). Es evidentemente propiedad de un par de óvalos el que sólo puedan estar imbricados con un intersección único. Mas es igualmente evidente que algunas regiones que no son óvalos están imbricadas también con un intersección único. Sin embargo, la clase de los óvalos tiene la propiedad de que cualquier región que no sea miembro de ella, interseca algunos óvalos con múltiples intersecciones. Además, cabe encontrar subconjuntos de óvalos que satisfagan varias condiciones.

De esta suerte pasamos a una clase cuyas regiones tendrán entre sí aquellas relaciones, y a otras regiones que nosotros adscribimos a la clase de los óvalos. Diciéndolo con otras palabras: no podemos definir un solo óvalo, aunque podemos definir una clase de óvalos. Esa clase se denominará "ovada". La definición de una clase procede enumerando todas aquellas propiedades particulares poseídas por miembros individuales de la clase, o por subconjuntos de miembros de la clase. En el curso de esta enumeración se verá que un continuo extenso que posea una clase ovada, es dimensional respecto de esa clase. Por lo tanto, la existencia de líneas rectas en un continuo extenso está enlazada con el carácter dimensional del continuo, y ambas características se refieren a una particular clase ovada de regiones del continuo. Parece probable que un continuo extenso posea sólo una clase ovada. Pero yo no logré probar esa propiedad, ni es necesario para esta argumentación.

Es conveniente una definición preliminar:

Definición 0.1. — "Conjunto abstractivo ovado" es un conjunto abstractivo cuyos miembros pertenecen todos a la clase ovada completa que se está examinando.

Las características de una clase ovada se dividirán en dos grupos: a) el grupo de condiciones no-abstractivas, y b) el grupo de condiciones abstractivas.

Definición 1. — Una clase de regiones se denomina "ovada" cuando satisface las condiciones correspondientes a los dos grupos siguientes a) y b):

a) *El grupo no-abstractivo:*

1º Dos regiones imbricadas cualesquiera de la clase ovada tienen un intersección único que pertenece también a esa clase ovada.

2º Cualquier región que no sea miembro de la clase ovada, está

imbricada con algunos miembros de esa clase con "intersección múltiple" (cf. Def. 6 del capítulo anterior).

3º Cualquier miembro de la clase ovada está imbricado con algunas regiones, no de esa clase, con intersección múltiple.

4º Cualquier par de miembros de la clase ovada que estén conectados externamente, tienen a sus superficies tocando o bien en un "locus completo" de puntos (cf. cap. III, Def. 23 y Supos. 33) o en un punto singular.

5º Cualquier región que no pertenezca a la clase ovada, está conectada externamente con algún miembro de esa clase de suerte que sus superficies se tocan en un conjunto de puntos que no forma un "locus completo".

6º Cualquier miembro de la clase ovada está conectado externamente con alguna región que no es de esa clase, de suerte que sus superficies se tocan en un conjunto de puntos que no forman un "locus completo".

7º Cualquier número finito de regiones están incluidas conjuntamente en algún miembro de la clase ovada. (Nota. — Esta condición se ha expresado con algún descuido, de suerte que se aplique solamente al caso de la espacialidad, esto es, a la geometría euclidiana e hiperbólica).

8º Si A y B son miembros de la clase ovada, y A incluye a B , entonces hay miembros de la clase que incluyen a B y están incluidos en A .

9º Hay disecciones (cf. Def. 4 del capítulo anterior) de todo miembro de la clase ovada que constan totalmente de miembros de esa clase, y hay disecciones que constan total o parcialmente de miembros que no pertenecen a esa clase.

b) *El grupo abstractivo:*

1º Entre los miembros de cualquier punto, hay conjuntos abstractivos ovados.

2º Si se considera cualquier conjunto de dos, tres o cuatro puntos, hay conjuntos abstractivos que son "primos" con referencia a la doble condición: a) de que cubran los puntos en cuestión, y b) de que sean equivalentes a un conjunto abstractivo ovado.

3º Hay conjuntos de cinco puntos tales que no existe ningún conjunto abstractivo primo con referencia a la doble condición: a) de que cubran los puntos en cuestión, y b) de ser equivalentes a un conjunto abstractivo ovado.

A causa de las definiciones de este último grupo, el continuo

extenso en cuestión se denomina "cuatridimensional". En forma análoga puede definirse un continuo extenso de cualquier número de dimensiones. El continuo extenso físico de que nos ocupamos en esta época cósmica es cuatridimensional. Adviértase que la propiedad de ser "dimensional" se refiere a una clase ovada particular del continuo extenso. Puede haber clases "ovadas" que satisfagan todas las condiciones salvo las condiciones "dimensionales". Un continuo puede tener también un número de dimensiones relativas a una clase ovada, y otro número de dimensiones respecto de otra clase ovada.

Posiblemente, las leyes físicas del tipo que presupone continuidad, dependen de las propiedades entrelazadas de dos o más clases ovadas distintas.

Sección III

Suposición 1. — En el continuo extenso de la presente época hay por lo menos una clase ovada, con las características a) y b), de la sección anterior.

Definición 2. — Una clase ovada así se designará por α : todas las definiciones se harán respecto de esta clase ovada elegida.

Para la argumentación, es indiferente que haya o no una clase ovada alternativa. Si la hay, las entidades derivativas definidas con referencia a esta clase alternativa, son completamente diferentes de las definidas con referencia a α . Para nosotros basta que una clase así nos interese por la importancia de sus relaciones físicas.

Suposición 2. — Si dos conjuntos abstractivos son primos respecto de la misma condición doble: a) de que cubran un grupo de puntos *dado*, y b) de ser equivalente a *algún* conjunto abstractivo ovado, entonces son equivalentes.

Damos una prueba de esta proposición a causa de su importancia.

Prueba. — Los dos conjuntos abstractivos son *o bien* equivalentes al mismo conjunto abstractivo ovado, *o bien* a conjuntos abstractivos ovados diferentes. En la primera alternativa, la conclusión requerida es evidente. En la última, supongamos que μ y ν son los dos conjuntos abstractivos ovados diferentes. Cada uno de estos conjuntos, μ y ν , satisface la doble condición. Tenemos que probar que son equivalentes entre sí. Supongamos que M y N son regiones pertenecientes respectivamente a μ y ν . Entonces, puesto que las porciones convergentes de los conjuntos abstractivos que pertenecen

a los varios puntos del grupo dado, tienen que constar últimamente de regiones situadas todas en M y situadas todas en N, se sigue que M y N se intersecan. Mas, siendo ovals, M y N tiene sólo un intersección, y todos los puntos en cuestión tienen que estar situados en él. También este intersección es oval. De ahí que, eligiendo estos intersecciones, cabe hallar un tercer conjunto abstractivo que satisfaga la doble condición y esté cubierto tanto por μ como por ν . Mas puesto que μ y ν son primos respecto de esta condición, tanto uno como otro son equivalentes a esta tercera clase abstractiva. Dé ahí que sea equivalentes entre sí, que es lo que se trataba de demostrar.

Corolario. — Se sigue que todos los conjuntos abstractivos, primos respecto de la misma condición doble de este tipo, pertenecen a un elemento geométrico.

Definición 3. — El elemento geométrico singular definido, como en el enunciado de la suposición 2, por un conjunto de dos puntos se llama segmento "recto" entre esos puntos terminales. Si el conjunto comprende más de dos puntos, el elemento geométrico se denomina "llano". Los segmentos "rectos" se incluyen también bajo la designación de "elementos geométricos llanos".

Si un conjunto de puntos definen un elemento geométrico llano, como en el enunciado de la suposición 2, puede suceder que el mismo elemento geométrico se defina por algún subconjunto de esos puntos. De ahí la definición siguiente:

Definición 4. — Se dice que un conjunto de puntos que defina a un elemento geométrico llano, está en sus términos más bajos cuando no contiene ningún subconjunto que defina al mismo elemento geométrico llano.

Suposición 3. — No hay dos conjuntos de un número finito de puntos, ambos en sus términos más bajos, que definan el mismo elemento geométrico llano.

Definición 5. — El locus de puntos que incide en un "segmento recto" se denomina "línea recta" entre los puntos terminales del segmento.

Definición 6. El locus de puntos que incide en un elemento geométrico llano se llama "contenido" de ese elemento. Se llama también "locus llano".

Suposición 4. — Si cualquier subconjunto de puntos se halla en un locus llano, ese subconjunto define también a un locus llano contenido en el locus dado.

Definición 6. — Una línea recta completa es un locus de puntos

tal que 1° la línea recta que une dos miembros cualesquiera del locus se halla totalmente dentro del locus, 2° todo subconjunto del locus que esté en sus términos más bajos, consta de un par de puntos, y 3° no puede añadirse al locus ningún punto sin pérdida de una de las características 1ª y 2ª, o de ambas.

Definición 7. — Un triángulo es el locus llano definido por tres puntos que no son colineales. Los tres puntos son los puntos angulares del triángulo.

Definición 8. — Un plano es un locus de puntos no-colineales tal que 1° el triángulo definido por tres miembros no-colineales cualesquiera del locus se halla totalmente dentro del locus, 2° cualquier número finito de puntos del locus se halla en algún triángulo totalmente contenido en el locus, y 3° ningún conjunto de puntos puede añadirse al locus sin pérdida de una de las dos características 1ª y 2ª, o de ambas.

Definición 9. — Un tetraedro es el locus llano definido por cuatro puntos que no son coplanares. Estos cuatro puntos se denominan los ángulos del tetraedro.

Definición 10. — Un espacio llano tridimensional es un locus de puntos no-coplanares tal que 1° el tetraedro definido por cuatro puntos no-coplanares cualesquiera del locus se halla totalmente dentro del locus, 2° cualquier número finito de puntos del locus se halla en algún tetraedro totalmente contenido en el locus, y 3° ningún conjunto de puntos puede añadirse al locus sin pérdida de una de las características 1ª y 2ª o de ambas.

Cualquier desarrollo ulterior de las definiciones y proposiciones conduciría a detalles matemáticos que no interesan a nuestros fines inmediatos. Basta haber probado que las propiedades características de las líneas rectas, planos y espacios llanos tridimensionales pueden descubrirse en el continuo extenso sin recurrir para nada a la medición. El carácter sistemático de un continuo depende de que posea una o más clases ovadas. Aquí hemos considerado el caso particular de una clase ovada "dimensional".

Sección IV

La importancia de la noción de "conexión externa" requiere mayor discusión.

En primer lugar, hay que observar una cuestión puramente geométrica. La teoría de la conexión externa de regiones ovals proyecta

luz sobre el concepto euclidiano de "igualdad". Un par de óvalos (cf. secc. III) sólo puede estar conectado externamente en un "locus completo" o en un solo punto. Consideremos ahora aquella especie de "loci completos" que pueden ser los puntos comunes a las superficies de un par de óvalos conectados externamente. Excluimos el caso de contacto en un punto. Parece que la especie tiene lo que los griegos significaban con su término "igual" (ἴσος). En cada uno de los dos lados de semejante *locus* hay el interior de un óvalo y el exterior de otro óvalo, de suerte que el *locus* es "igual" con respecto a las contrastadas nociones de "concauidad" y "convexidad". Es una "suposición" extra —probable o no—, de acuerdo con el desarrollo lógico particular del sujeto que pueda haberse adoptado —el de que todos los *loci* iguales sean "llanos" y todos los *loci* "llanos" sean "iguales".

La segunda cuestión que está en discusión versa sobre la importancia física de la "conexión externa". Mientras no se reconozca el carácter atómico de las entidades actuales, la aplicación del método de argumentación de Zenón hace difícil entender la noción de transmisión continua que impera en la ciencia física. Pero el concepto de "ocasiones actuales" adoptado en la filosofía del organismo, permite la siguiente explicación de la transmisión física.

Denominemos "contiguas" dos ocasiones actuales cuando las regiones que constituyen sus "puntos de vista" están conectadas externamente. Entonces, a causa de la ausencia de ocasiones actuales intermedias, es peculiarmente completa la objetificación de la ocasión antecedente en la última ocasión. Habrá un conjunto de ocasiones antecedentes contiguas, objetificadas en cualquier ocasión dada; y la abstracción que acompaña a toda objetificación se deberá meramente a las necesarias armonizaciones de estas objetificaciones. Las objetificaciones del pasado más distante se denominarán "mediatas"; las ocasiones contiguas tendrán objetificación "inmediata". Las objetificaciones mediatas se transmitirán por las varias rutas de objetificaciones inmediatas sucesivas. Por lo tanto, la noción de transmisión continua tiene que ser reemplazada en la ciencia por la noción de transmisión inmediata por una ruta de sucesivos cuantos de extensividad. Estos cuantos de extensividad son las regiones básicas de las ocasiones contiguas sucesivas. Para la filosofía del organismo no es necesario negar enteramente que haya objetificación directa de una ocasión en una ocasión posterior no contigua a ella. A decir verdad, la opinión contraria parecería más natural para esta doctrina. A con-

dición de que la ciencia física mantenga su rechazo de la "acción a distancia", la conjetura más firme es que la objetificación directa es prácticamente desdeñable salvo para ocasiones contiguas; pero entendiéndose que esta posibilidad de desdeñarla prácticamente, es característica de la época cósmica presente, sin la menor generalidad metafísica. Habría que introducir también otra distinción. Las prehensiones físicas se dividen en dos especies: prehensiones físicas puras y prehensiones físicas híbridas. Prehensión física pura es una prehensión cuyo dato es una ocasión antecedente objetificada respecto de una de sus propias prehensiones físicas. Una prehensión híbrida tiene por dato una ocasión antecedente objetificada respecto de una prehensión conceptual. Una prehensión física pura es pues la transmisión del sentir físico, mientras que la prehensión híbrida es la transmisión del sentir espiritual.

No hay razón de que las condiciones para las prehensiones híbridas se asimilen a los correspondientes a las prehensiones físicas puras. Eu realidad, es más natural la hipótesis contraria. Pues el polo conceptual no comparte la divisibilidad coordinada del polo físico, y el continuo extenso se deriva de esta divisibilidad coordinada. Por consiguiente, la doctrina de la objetificación inmediata para los polos espirituales y de la objetificación mediata para los polos físicos, parece la que está más en consonancia con la filosofía del organismo en su aplicación a la época cósmica presente. Esta conclusión tiene algún apoyo empírico, tanto a base de la evidencia en pro de casos peculiares de telepatía como de la aprehensión instintiva de un tono de sentir en el trato social ordinario.

Pero, desde luego, semejante objetificación inmediata es también fortalecida o debilitada por rutas de objetificación mediata. Asimismo, prehensiones puras e híbridas se integran, de donde se origina una mezcla irremediable. Por consiguiente, sólo en circunstancias excepcionales ocurrirá que una prehensión híbrida inmediata tenga una definición suficientemente vívida para recibir una forma subjetiva de clara atención consciente.

Sección V

Hemos trazado ahora las principales características de aquella potencialidad real de la cual se origina la primera fase de una ocasión física. Estas características siguen entretrejidas, en la constitución

del sujeto a lo largo de su aventura de autoformación. La entidad actual es el producto de la interacción del polo físico con el espiritual. De esta suerte, la potencialidad pasa a ser actualidad, y las relaciones extensivas moldean el contenido cualitativo y las objetificaciones de otros particulares convirtiéndolos en experiencia finita coherente.

En general, puede hacerse caso omiso de la consciencia; y aun la aproximación a ella en sentires proporcionales vívidos no logró adquirir importancia. Imperan los ciegos designios físicos. Ahora es evidente que las prehensiones ciegas, físicas y espirituales, son los ladrillos últimos del universo físico. Están unidos entre sí dentro de cada actualidad por la unidad subjetiva de aspiración que rige sus génesis y afines y su concrecencia final. Están unidos entre sí también más allá de los límites de sus peculiares sujetos por el modo como la prehensión en un sujeto se convierte en dato objetivo para la prehensión en un sujeto posterior, objetificando así el sujeto anterior para el sujeto posterior. Los dos tipos de interconexión de prehensiones están ellos mismos unidos entre sí en un esquema común: la relación de extensión.

Es por medio de la "extensión" como los vínculos entre las prehensiones adoptan el aspecto dual de relaciones internas, que en un sentido son empero relaciones externas. Es evidente que si la solidaridad del mundo físico ha de ser pertinente para la descripción de sus actualidades individuales, sólo puede serlo a causa de la internalidad fundamental de las relaciones en cuestión. Por otra parte, para que la discretidad individual de las actualidades tenga su peso, es preciso que haya un aspecto en estas relaciones desde el cual puedan concebirse como externas, esto es, como vínculos entre cosas separadas. El esquema extenso sirve a este doble fin.

El subjetivismo cartesiano en su aplicación a la ciencia física se convirtió en la suposición de Newton de cuerpos físicos individualmente existentes, con relaciones meramente externas. Nosotros discrepamos de Descartes porque sostenemos que lo que él describió como *atributos* primarios de los cuerpos físicos, son en realidad las formas de relaciones internas *entre* ocasiones actuales, y *dentro* de ocasiones actuales. Semejante cambio de pensamiento es el paso del materialismo al organismo, como idea básica de la ciencia física.

En el lenguaje de la ciencia física, el cambio de materialismo a "realismo orgánico" —como podría denominarse la nueva perspectiva— es el reemplazo de la noción de materia estática por la noción de energía fluente. Esa energía tiene su estructura de acción

y fluir, y es inconcebible aparte de esa estructura. Está condicionada también por demandas de "cuanto". Estos son los reflejos en la ciencia física de las prehensiones individuales y de las entidades actuales individuales a que pertenecen estas prehensiones. La física matemática traduce a su propio lenguaje el decir de Heráclito "todas las cosas fluyen", que entonces se convierte en: Todas las cosas son vectoriales. La física matemática acepta también la doctrina atomística de Demócrito, la traduce a la frase: Todo fluir de energía obedece a condiciones de "cuanto".

Mas lo que desapareció del campo de las concepciones científicas últimas es la noción de existencia material vacua con persistencia pasiva, con atributos individuales primarios y con aventuras accidentales. Algunos rasgos del mundo físico pueden expresarse de ese modo. Pero el concepto es inútil como noción última en la ciencia y en la cosmología.

CAPÍTULO IV
T E N S I O N E S

Sección I

Nada hay en el mundo actual que sólo sea un hecho inerte. Toda realidad está ahí para sentir: fomenta el sentir y es sentida. Además, no hay nada que pertenezca meramente a la intimidad del sentir de una actualidad individual. Toda originación es privada. Mas lo así originado se esparce públicamente por el mundo. Por lo tanto, los hechos geométricos que conciernen a los lugares llanos y rectos son hechos públicos que caracterizan los sentires de entidades actuales. Ocurre que en esta época del universo los sentires que los implican son de importancia dominante. Un sentir en el cual las formas ejemplificadas en el dato conciernen a *loci* geométricos, rectos y llanos, se denominará una "tensión". En una tensión, los elementos cualitativos que no sean formas geométricas, se expresan como cualidades implicadas en estas formas; las formas son también las formas que ingresan en nexos particulares que forman los datos objetivos de los sentires físicos en cuestión. Recuérdese que dos puntos determinan una línea recta completa, que tres puntos no colineales determinan un plano completo y que cuatro puntos no-coplanares determinan un *locus* llano tridimensional completo.

Una tensión tiene pues una distribución compleja de significación geométrica. Hay la "sede" geométrica que se compone de un conjunto limitado de *loci* que son ciertos conjuntos de puntos. Estos puntos pertenecen al volumen que define el punto de vista del sujeto que experimenta. Una tensión es una integración compleja de sentires más simples, e incluye en su carácter complejo sentires más

simples en las cuales las cualidades en cuestión están más particularmente asociadas a esta sede. Mas el interés geométrico que domina el crecimiento de una tensión eleva a importancia las líneas, planos y llanos tridimensionales completos, que se definen por la sede de la tensión. En el proceso de integración, estos elementos geométricos más amplios pasan a implicarse con las cualidades originadas en las etapas más simples. El proceso es un ejemplo de la categoría de transmutación; y ha de explicarse por la intervención de sentires conceptuales inmediatos. Por lo tanto, las regiones extensas penetradas por los elementos geométricos en cuestión, adquieren objetivación por medio de las cualidades y relaciones geométricas derivadas de sentires más simples. Este tipo de objetivación se caracteriza por la íntima asociación de cualidades y relaciones geométricas definidas. Es la base de la llamada "proyección" de sensos. Esta proyección de sensos en una tensión toma muchas formas según las diferencias entre las varias tensiones. A veces, la "sede" conserva su importancia individual; a veces, en la síntesis final ha sido casi eliminada de la síntesis final de sentires en la tensión única. A veces, toda la región extensa indicada por los elementos geométricos más amplios está geometrizada sólo vagamente. En este caso, hay una débil indicación geométrica: la tensión toma entonces la vaga forma de sentir ciertas cualidades que son vagamente externas. A veces, la región externa está geometrizada sin ninguna eliminación correspondiente de importancia de la sede. En este caso hay una referencia dual: a la sede *aquí* y a alguna región objetivada *allí*. El *aquí* suele ser alguna porción de un cuerpo animal; en cambio, la región geometrizada puede estar dentro o fuera del cuerpo animal en cuestión.

Es evidente que importantes sentires de tensión implican procesos complejos de concrecencia. Por consiguiente, sólo cabe hallarlos en entidades actuales de grado relativamente elevado. En ningún aspecto implican necesariamente consciencia, no siquiera esa aproximación a la consciencia que asociamos con la vida. Pero encontraremos que el comportamiento de los objetos físicos persistentes es sólo explicable por referencia a las peculiaridades de sus tensiones. Por otra parte, los *acrecimientos* en el espacio vacío requieren que se acentúe menos cualquier ordenación peculiar de tensiones. Pero el crecimiento de la complejidad física ordenada depende del crecimiento de relaciones ordenadas entre tensiones. Las ecuaciones fundamentales de la física matemática, tales como las ecuaciones electromagnéticas

de Maxwell, son expresiones de la ordenación de tensiones por todo el universo físico.

Sección II

La inmediatez presentacional es nuestra percepción del mundo contemporáneo por medio de los sentidos. Es un sentir físico. Pero es un sentir físico de tipo complejo, para cuya formación sentires conceptuales, sentires físicos más primitivos y transmutación desempeñaron sus papeles en medio de procesos de integración. Su dato objetivo es un nexo de acaecimientos contemporáneos, bajo la definida ilustración de ciertas cualidades y relaciones: estas cualidades y relaciones son prehendidas con la forma subjetiva derivada de los sentires físicos primitivos, convirtiéndose así en nuestras sensaciones "privadas". Por último, como en el caso de todos los sentires físicos, este sentir derivativo complejo adquiere integración con la valoración inherente a su realización conceptual como tipo de experiencia.

El sentido común ingenuo insiste, primero, en el "sujeto" que acoge este sentir, y, en segundo lugar, en los componentes analíticos en este orden: 1º la región del mundo contemporáneo como dato, 2º las sensaciones como derivativas de este dato e ilustrativas de él, 3º el sentir integral que implica estos elementos, 4º la forma subjetiva apreciativa, 5º la forma subjetiva interpretativa, y 6º la forma subjetiva finalista. Mas este análisis de la inmediatez presentacional no agotó el contenido del sentir. Pues sentimos *con el cuerpo*. Puede haber alguna especialización mayor en un particular órgano de sensación; pero en cualquier caso la "concomitancia" del *cuerpo* es un elemento siempre presente, aunque difícil de asir, de nuestras percepciones de inmediatez presentacional. Esta "concomitancia" es la huella de la originación del sentir en cuestión, atesorada por ese sentir en su forma subjetiva y en su dato objetivo. Mas en sí misma, esta "concomitancia del cuerpo" puede aislarse como sentir componente de la "satisfacción" final. Desde este punto de vista, el cuerpo, o su órgano de sensación, pasa a ser el dato objetivo de un sentir componente; y este sentir tiene su propia forma subjetiva. Además, este sentir es físico, de suerte que tenemos que buscar un objeto eterno que sea un determinante de la definidad del cuerpo, como dato objetivo. Este sentir componente se denominará el sentir de la eficacia corporal. Es más primitivo que el sentir de inmediatez

presentacional que surge de él. Tanto en el sentido común como en la teoría fisiológica, esta eficacia corporal es un componente presupuesto por la inmediatez presentacional y que conduce a ella. Por consiguiente, en el sujeto inmediato, la inmediatez presentacional debe concebirse como originada en una fase tardía, por la síntesis del sentir de la eficacia corporal con otros sentires. Ahora tenemos que examinar la naturaleza de los demás sentires y el objeto eterno complejo que está interesado en el sentir de la eficacia corporal.

En primer lugar, este objeto eterno tiene que identificarse parcialmente con el objeto eterno del sentir final de inmediatez presentacional. Todo el meollo de la conexión entre los dos sentires es que la inmediatez presentacional es derivativa de la eficacia corporal. La percepción presente está estrictamente heredada del funcionamiento corporal antecedente, a menos que haya que abandonar toda enseñanza fisiológica. Ambos objetos eternos son sumamente complejos, y los elementos complejos del segundo objeto eterno tienen que estar implicados por lo menos en los elementos complejos del objeto eterno primero.

Este objeto eterno complejo puede analizarse en un dato sensorial y una estructura geométrica. En la física, la estructura geométrica aparece como estado de tensión de esa ocasión actual del cuerpo que es el sujeto del sentir. Mas este sentir de la eficacia corporal del percipiente final es el restablecimiento del sentir antecedente por una entidad actual del cuerpo. En consecuencia, en esta entidad antecedente hay un sentir que versa sobre el mismo dato sensorial y un estado de tensión sumamente análogo. El sentir tiene que ser una "tensión" en el sentido definido en la sección anterior. Pues bien, esta tensión implica una región "geometrizada" que en este caso comprende también una *región "focal"* como parte de sí misma. Esta *región "focal"* es una *región de densa concurrencia de líneas rectas* definida por la "sede". Es la *región hacia la cual se dirige la llamada "proyección"*.

Estas líneas entran en el sentir mediante un proceso de integración de sentires más simples aun, que primariamente conciernen a la "sede" de la estructura. Estas líneas tienen una doble función como determinantes del sentir. Definen la "tensión" del que siente, y definen la *región focal* que de esta suerte relacionan con el que siente. Mientras nos limitemos a considerar una estructura abstracta, nos ocupamos de un objeto eterno abstracto. Mas como determinante

de un sentir concreto de un percipiente concreto, nos ocupamos del sentir como relacionado su sujeto (que incluye la "sede" en su volumen) con una región espacial definida (la región focal) externa a él. Esta definida región focal contemporánea es un nexo que forma parte del dato objetivo. El sentir de la eficacia corporal es pues el sentir del dato sensorial como implicado generalmente en toda la región (de "sedes" antecedentes y regiones focales) geométricamente definida por las tensiones heredadas. Esta región estructurada está dominada peculiarmente por la "sede" final del cuerpo del que siente, y por la región "focal" final. El dato sensorial tiene pues una relación espacial general, en la cual predominan dos regiones espaciales. Sentires de esta índole son heredados por muchas fibras de los antecedentes nervios corporales. Pero al considerar un sentir definido de inmediatez presentacional, estas muchas fibras de transmisión de eficacia corporal, en su entrega final al percipiente último, convergen en la misma región focal tal como fuera escogida por las muchas "tensiones" corporales.

En la integración de estos sentires se ejecuta un doble acto de transmutación. En cada uno de los sentires transmitidos a lo largo de las entidades actuales sucesivas de una fibra nerviosa corporal, hay dos regiones principalmente afectadas, y hay entre ellas una relación constituida por las regiones intermedias escogidas por el enlace de la estructura. Una de las regiones es la región focal ya examinada; la otra es la sede en el sujeto inmediato, que constituye su punto de vista geométrico. La "tensión" de la entidad actual final define la "sede", la "región focal" y las regiones intermedias, y más vagamente el todo de un espacio "presentado". Este sentir final de tensión corporal —en el sentido de "tensión" definido en la sección anterior— es el último de una ruta de sentires análogos heredados uno de otro a través de la serie de ocasiones corporales a lo largo de algún nervio, u otro camino por el cuerpo. Habrá rutas paralelas de esos sentires análogos que finalmente converjan con acentuado refuerzo en la ocasión singular o ruta de ocasiones que es el percipiente último.

Cada uno de estos sentires-tensiones corporales define su propia sede y su propia región focal e intermedias. El dato sensorial se asocia vagamente al mundo externo tal como queda así sentido y definido. Mas a medida que esos sentires se "transmutan", ya sea gradualmente, ya sea como nodos críticos del cuerpo, hay un creciente desarrollo de acentuación especial. Ahora bien, acentuación

es valoración y sólo puede ser cambiada por una valoración renovada. Mas la valoración surge en los sentires conceptuales. La contrapartida conceptual de estos sentires físicos puede analizarse en muchos sentires conceptuales que asocian el dato sensorial con varias regiones definidas por la tensión. Este sentir conceptual, por su referirse a regiones definidas, pertenece al tipo secundario denominado "sentires proposicionales". Un sentir proposicional subordinado asocia el dato sensorial con la "sede" del que siente, otro con la región "focal" del que siente, otro con la región intermedia de que siente, otro con las sedes de los elementos antecedentes de la fibra nerviosa, y así sucesivamente. La asociación total del dato sensorial con espacio-tiempo es analizable en una desorientadora variedad de asociaciones con regiones definidas, contemporáneas y antecedentes. En general, y aparte de los organismos de grado elevado, esta asociación espacio-temporal del dato sensorial se integra a un vago sentido de externalidad. Las valoraciones componentes no lograron diferenciarse en estos casos en grados de intensidad. Pero en casos de grado elevado en que la inmediatez presentacional es prominente, sucede uno de los tres casos siguientes: 1º la asociación del dato sensorial con las sedes de algunos conjuntos antecedentes de quienes sienten, es acentuada exclusivamente, 2º o bien se acentúa exclusivamente la asociación del dato sensorial con la región focal del percipiente final, o bien 3º se acentúa la asociación del dato sensorial tanto con las sedes de los que sentían antes como con la región focal del que siente inmediatamente después.

Mas estas regiones no se aprehenden haciendo abstracción del continuo espacio-temporal general. La prehensión de una región es siempre la prehensión de elementos sistemáticos de la relación extensiva entre la sede del que siente inmediatamente y la región en cuestión. Si estas valoraciones se han efectuado, la categoría de transmutación proporciona la transmisión al sujeto sucesor de un sentir de estas regiones calificadas por el dato sensorial (es decir, contratadas con él). En el primer caso hay sensaciones puramente corporales; en el segundo hay sensaciones "proyectadas" que comprenden regiones del espacio contemporáneo más allá del cuerpo; en el tercer caso hay a la vez sentires corporales y sensaciones proyectadas externamente. Así, en el caso de todo sentir sensorial, hay intimidad inicial de acentuación conceptual que pasa a la publicidad del sentir físico.

Por lo tanto, por la acción de la categoría de transmutación,

hay dos tipos de sentires para los cuales el dato objetivo es un nexo con entidades actuales indiscriminadas. Los sentires del primer tipo son sentires de "eficacia causal", y los del segundo lo son de "inmediatez presentacional". En el primer tipo, los elementos análogos de los varios sentires de las varias actualidades del nexo corporal se transmutan en un sentir adscrito al nexo corporal como una entidad. En el segundo tipo, la transmutación es más elaborada y traslada el nexo en cuestión desde el nexo corporal antecedente (esto es, la "sede") al nexo focal contemporáneo.

Estos dos tipos de sentir son resultado de un proceso complejo de extrema simplificación, que es característica de grados superiores de entidades actuales. En apariencia sólo tienen ligera importancia para la constitución de ocasiones actuales en el espacio vacío; pero tienen importancia dominante en los sentires físicos pertenecientes a la historia de la vida de organismos persistentes— lo mismo inorgánicos que orgánicos.

Respecto de los sentidos en cuestión, hay una transformación gradual de sus funciones cuando pasan de ocasión a ocasión a lo largo de una ruta de herencia hasta subir a algún experimentador final de alto grado. En su más primitiva forma de funcionamiento, un sentido es sentido físicamente con vivencia emocional de su mera esencia individual. Por ejemplo, el rojo es sentido con violencia emocional de su mera rojez. En esta prehensión primitiva tenemos un sentir físico primigenio en el cual el sujeto siente que él experimenta la rojez. Es la "impresión de sensación" de Hume, despojada de todas las relaciones espaciales contra otras impresiones de igual índole. En la medida en que surgen de este modo primitivo, primigenio, "surgen —como dice textualmente Hume— en el alma por causas desconocidas". Mas en realidad no podemos aislar jamás esas irracionalidades últimas. En nuestra experiencia, como en el análisis distinto, los sentires físicos se derivan siempre de algún experimentador antecedente. La ocasión *B* prehende a la ocasión *A* como sujeto antecedente que experimenta un sentido con intensidad emocional. También la forma de emoción subjetiva de *B* se conforma a la forma subjetiva de *A*. Por lo tanto, hay una transmisión vectorial del sentir emocional de un sentido de *A* a *B*. En este caso *B* siente el sentido como derivado de *A* y lo siente con una forma emocional derivada también de *A*. Esta es la forma más primitiva del sentir de eficacia causal. En física, es la transmisión de una forma de energía. En la transmisión corporal de ocasión a ocasión de un cuerpo animal de grado elevado,

hay una modificación gradual de estas funciones de los sentidos. En su funcionamiento más primitivo para las ocasiones iniciales dentro del cuerpo animal, son limitaciones de la emoción —tipos de energía, en el lenguaje de la física: en su funcionamiento final para la ocasión experimentadora final de grado elevado, son cualidades "inherentes" a un nexo presentado, contemporáneo. En el percipiente final, a menudo falta totalmente cualquier sentir consciente del primitivo funcionamiento emocional del sentido. Pero no siempre sucede así; por ejemplo, la percepción de una capa roja puede ir asociada a menudo a un sentir de irritación roja.

Volviendo a la doctrina de Hume (cf. *Treatise*, parte III, secc. V) de la originación de las "impresiones de sensación" provenientes de causas desconocidas, lo primero que se necesita es distinguir la prioridad lógica de la prioridad física. Indudablemente, una impresión de sensación es lógicamente la más simple de las prehensiones físicas. Es la ocasión percipiente que siente el sentido como partícipe de su propia concrecencia. Es la vivencia de una sensación privada.

Hay alrededor de tal sensación una simplicidad lógica que la convierte en el tipo primitivo, primigenio, de sentir físico. Pero contra la doctrina de Hume que le asigna prioridad física hay dos objeciones. Primero, hay la objeción empírica. La teoría de Hume de un complejo de esas impresiones elaborado en suposición de un mundo físico común, es totalmente contraria a la experiencia ingenua. Nos encontramos en el doble papel de agentes y pacientes de un mundo común, y el reconocimiento consciente de las impresiones de sensación es obra de una elaboración artificiosa. Esta es también la doctrina de Locke de los libros III y IV de su *Ensayo*. El niño elucida primero vagamente la compleja externalidad de cosas particulares que ostentan un tumulto de formas de definidad y luego desentraña sus impresiones de estas formas aisladas. Un joven no inicia su experiencia danzando con impresiones de sensación para luego proceder a conjeturar una pareja. Su experiencia toma la ruta contraria. Nunca se insistirá demasiado en que la escuela filosófica que siguió a Hume no es de carácter empírico. La verdadera doctrina empírica es que los sentires físicos son vectoriales en su origen, y que el proceso genético de concrecencia introduce los elementos que subrayan la privatez.

En segundo lugar, la doctrina de Hume es necesariamente irracional. Pues si las impresiones de sensación surgen de causas desconocidas (cf. Hume *loc. cit.*) se pone término a la búsqueda racio-

nalista de una cosmología racional. Semejante cosmología requiere que la metafísica proporcione una doctrina de pertinencia entre una forma y cualquier ocasión da que ésta participe. Si no hubiera tal doctrina se desvanecería toda esperanza de aproximarse a una visión racional del mundo.

La doctrina de Hume no se recomienda sino por el placer que causa a sus adeptos.

La filosofía del organismo proporciona esta pertinencia por medio de dos doctrinas: 1ª la doctrina de que Dios personifica una completez básica de apetición, y 2ª la doctrina de que cada ocasión efectúa una concrecencia del universo, incluyendo a Dios. Entonces, por la categoría de reproducción conceptual, las prehensiones vectoriales de la apetición de Dios y de otras ocasiones, desembocan en el polo espiritual de las prehensiones conceptuales, y por integración de este polo con las prehensiones físicas puras surgen los sentires físicos primitivos de los sentidos, con sus formas sugestivas emocional y finalista. Estos sentires, con su simplicidad primitiva, se hacen distintos a causa de la eliminación efectuada por esta integración de las prehensiones vectoriales con las apeticiones conceptuales. Esos sentires primitivos no pueden separarse de sus formas subjetivas. El sujeto no pierde nunca su triple carácter de recipiente, paciente y agente. Estos sentires primitivos fueron estudiados ya con el nombre de "designios físicos" (cf. Tercera parte, cap. V). Corresponden a las "impresiones de sensación" de Hume. Pero no originan el proceso de experiencia.

Vemos que un sentir de inmediatez presentacional llega a ser a causa de una integración de un sentir conceptual deducido de la eficacia corporal con un mero sentir regional que es también un componente de un sentir complejo de eficacia corporal. Asimismo, este mero sentir regional se refuerza con el sentir regional general que es todo nuestro sentir físico *directo* del mundo contemporáneo, y el sentir conceptual se refuerza con la generación del designio físico. Esta integración toma la forma de imputación creadora del objeto eterno complejo ingrediente de la eficacia corporal, a una región focal contemporánea sentida en el sentir de tensión. La forma subjetiva se transmite también desde la valoración conceptual y el "designio físico" derivado. Pero esta forma subjetiva es la idónea para la eficacia corporal de la cual surgió. Por lo tanto, la mera región con su objeto eterno imputado, se siente como si hubiera habido un sentir de su eficacia. Mas no hay eficacia mutua de regiones

contemporáneas. Esta transferencia de forma subjetiva se denomina "transferencia simbólica".¹

Un sentir conceptual adicional, con su valoración, surge de este sentir físico de inmediatez presentacional. Es el sentir conceptual de una región así caracterizada. Esta es la valoración estética debida para el mero dato objetivo de la inmediatez presentacional. Pero esta valoración es menos primitiva que la obtenida a base de la prehensión conceptual por transferencia simbólica. La forma subjetiva primitiva incluye una valoración como si la región contemporánea, por su propia constitución debida, fuera causalmente efectiva en el sujeto percipiente. La valoración secundaria es la apreciación estética del hecho escueto: este hecho escueto es meramente esa región así calificada. Por consiguiente, el mundo contemporáneo como sentido por medio de los sentidos, se valora por sí mismo, por medio de un sentir conceptual posterior; pero se valora también por su derivación desde una eficacia antecedente, por medio de transmutación desde un sentir conceptual anterior combinado con un "designio físico" derivado.

Pero ninguna de estas operaciones puede segregarse de la naturaleza hacia la intimidad subjetiva de un espíritu. Las operaciones espirituales y físicas están entremezcladas ineluctablemente, y ambas desembocan en la publicidad y se derivan de la publicidad. El carácter vectorial de la prehensión es fundamental.

Sección III

Lo distintivo de un organismo de grado elevado es que por prehensión negativa elimine los accidentes no pertinentes de su ambiente, y que provoque fuerte atención a cualquier variedad de orden sistemático. Para esta finalidad, la categoría de transmutación es el principio dominante. Por su acción, cada nexo puede serprehendido a base de las analogías entre sus propios miembros, o en términos de analogías entre los miembros de otros nexos que empero sean pertinentes para él. De esta suerte, el organismo en cuestión suprime las meras multiplicidades de las cosas e inventa sus propios contrastes. Los cánones del arte son la mera expresión, en formas es-

¹ Cf. mis tres conferencias Barbour-Page, *Symbolism*, en la Universidad de Virginia (Nueva York, Macmillan, 1927, y Cambridge University Press) y también *supra* Segunda parte, cap. VIII.

pecializadas, de los requisitos para que la experiencia sea profunda. Los principios de la moralidad son afines a los cánones del arte por cuanto en otra conexión expresan también los mismos requisitos. A causa del principio de que las entidades actuales contemporáneas surgen con relativa independencia, los nexos de las entidades actuales contemporáneas son peculiarmente favorables para esta transferencia de cualidades sistemáticas desde otros nexos a ellas. Pues en la acción de la categoría de transmutación surge una dificultad cuando una característica prevaleciente entre las entidades individuales de un nexo ha de transferirse a otro nexo tratado como una unidad. La dificultad es que las actualidades individuales del nexo recipiente son objetificadas también respectivamente en el sujeto percipiente por características sistemáticas que piden igualmente la transferencia a su propio nexo, pero éste es el nexo que debería ser el recipiente de la otra transferencia. Hay pues cualidades rivales que luchan para efectuar la objetificación del mismo nexo. El resultado es atenuación y eliminación.

Cuando el nexo recipiente se compone de entidades contemporáneas al sujeto percipiente, esta dificultad se desvanece. Pues las entidades contemporáneas no entran en la constitución del sujeto percipiente por objetificación mediante cualquiera de sus propios sentires. Por lo tanto, su conexión sólo directa con el sujeto, es su implicación en el mismo esquema extenso. Por consiguiente, un nexo de entidades actuales contemporáneas al sujeto percipiente, no enarbola características alternativas que inhiban la transferencia a él de características provenientes de nexos antecedentes.

Un percipiente de grado elevado es necesariamente una ocasión en la ruta histórica de un objeto persistente. Para que esta ruta se propague con éxito hacia el futuro, es necesario por encima de todo que sus decisiones en la ocasión inmediata tengan la más estrecha pertinencia para los acaecimientos concurrentes entre ocasiones contemporáneas. Pues estas entidades contemporáneas formarán en el próximo futuro el "pasado inmediato" para la futura encarnación del objeto persistente. Este "pasado inmediato" es de influencia avasalladora, pues todas las rutas de transmisión desde el pasado más remoto tienen que pasar por él. Por lo tanto, las ocasiones contemporáneas nada dicen y, sin embargo, son de suma importancia para la supervivencia del objeto persistente.

Este hueco en la experiencia del sujeto percipiente se salva mediante la inmediatez presentacional. Este tipo de experiencia es la

lección del pasado reflejado en el presente. Las ocasiones contemporáneas más importantes son las de la próxima vecindad. Sus mundos actuales son prácticamente idénticos al del sujeto percipiente. El percipiente prehende los nexos de las ocasiones contemporáneas por mediación de los objetos eternos que hereda de su propio pasado. Elige también los nexos contemporáneos así prehendidos, mediante la eficacia de tensiones cuyas regiones focales son elementos importantes del pasado de esos nexos. Por consiguiente, para organismos bien logrados, la inmediatez presentacional —aunque no produzca ninguna experiencia directa sobre el mundo contemporáneo, y aunque en casos desafortunados no sea pertinente la experiencia que produce— produce experiencia que expresa cómo el mundo contemporáneo surgió en realidad de su propio pasado.

La inmediatez presentacional actúa a base del principio de que es mejor obtener información acerca del mundo contemporáneo, aunque en ocasiones pueda inducir a error.

Sección IV

La profundidad de experiencia se obtiene concentrando la acentuación en los sistemas estructurales sistemáticos del ambiente y descartando las variaciones individuales. Todo elemento de estructura sistemática es acental, toda desviación individual es relegada al fondo. La variedad buscada es la variedad de estructura, nunca la variedad de individuos. Por ejemplo, hacemos caso omiso del espacio vacío en comparación con el nexo estructural sistemático que es la ruta histórica de un objeto duradero. Los organismos más avanzados simplifican de cualquier modo posible su experiencia acentuando aquellos nexos que tienen algún elemento de impenetrabilidad propio de la estructura sistemática.

Prosiguiendo este principio, las regiones geometrizadas por las varias tensiones de semejante organismo, no se hallan solamente en el mundo contemporáneo; pero se unen para acentuar un solo *locus* unificado del mundo contemporáneo. Este *locus* elegido es penetrado por las líneas rectas, los planos y los *loci* llanos tridimensionales asociados a las tensiones. Este es el "locus de tensión" perteneciente a una ocasión de la historia del objeto persistente. Esta ocasión es el sujeto percipiente inmediato que se considera. Cada una de esas ocasiones tiene un *locus* de tensión que sirve para todas sus tensiones.

Las regiones focales de las varias tensiones se hallan todas dentro de este *locus de tensión*, y en general se distinguen unas de otras. Pero el *locus* de tensión en conjunto es común a todas las tensiones. Cada ocasión se halla en su propio *locus* de tensión.

El significado del término "reposo" es la relación de una ocasión con su *locus* de tensión, si lo hay. Una ocasión que no tenga un *locus* de tensión unificado, no tiene un *locus* dominante con el cual pueda tener la relación de "reposo". Una ocasión "reposa" en su *locus* de tensión. Por esto es por lo que resulta absurdo preguntar de una ocasión en el espacio vacío si está "en reposo" con referencia a algún *locus*. Puesto que, como esas ocasiones no tienen *loci* de tensión, las relación de "reposo" no vale para ellas. El *locus* de tensión es el *locus* enteramente geometrizado por los sentires de tensión de la ocasión percipiente. Debe tener la propiedad de ser continente de líneas rectas y de *loci* llanos de todas dimensiones. Por consiguiente, sus límites serán *loci* llanos tridimensionales, que no se intersequen. Un *locus* de tensión se aproxima a un *locus* llano tridimensional; pero en realidad es cuatridimensional, con un espesor de tiempo.

Sección V

Pasando revista a la discusión de las secciones anteriores de este capítulo y del capítulo IV de la Segunda Parte, notamos que, con referencia a cualquier ocasión actual *M*, siete (pero cf. sección VI) consideraciones distintas definen a los *loci* compuestos de otras ocasiones actuales. En primer lugar hay tres *loci* definidos por eficacia causal, a saber: el "pasado causal" de *M*, el "futuro causal" de *M*, y los "contemporáneos" de *M*. Una ocasión actual *P* perteneciente al *pasado causal* de *M*, es objetificada para *M* por una representación perspectiva de sus propias (o sea de *P*) cualidades de sentir e intensidades de sentir. Hay un fluir vectorial cualitativo y cuantitativo de *P* a *M*; y de esta suerte, lo que *P* es subjetivamente, pertenece a *M* objetivamente. Una ocasión actual *Q*, perteneciente al *futuro causal* de *M*, está en relación inversa con *M*, comparada con la relación de *P*. Pues el futuro causal está compuesto de aquellas ocasiones actuales que tendrán a *M* en sus partes causales respectivas. Ocasiones actuales, *R* y *S*, que son *contemporáneas* con *M*, son aquellas ocasiones actuales que no se hallan en el pasado causal de *M* ni en el futuro causal de *M*. La peculiaridad del *locus* de los contemporáneos

de *M* es que dos cualesquiera de sus miembros, tales como *R* y *S*, *no necesitan* ser contemporáneos entre sí. Pueden ser mutuamente contemporáneos, pero no es necesario que lo sean. A base de la forma de la definición de "contemporáneo", es evidente que si *R* es contemporáneo de *M*, entonces *M* es contemporáneo de *R*. Esta peculiaridad del *locus* de los contemporáneos de *M* —que *R* y *S* puedan ser ambos contemporáneos de *M*, pero no contemporáneos entre sí— apunta a otro conjunto de *loci*. Una "duración" es un *locus* de ocasiones actuales tal que α) dos miembros cualesquiera del *locus* son contemporáneos, y β) cualquier ocasión actual que no pertenezca a la duración, está en el pasado causal o en el futuro causal de algunos miembros de la duración.

Una duración es un *locus* completo de ocasiones actuales en "unísono de devenir" o en "unísono concrescente". Es el "presente estado del mundo" como antes se solía decir. Con referencia a una duración dada *D*, el mundo actual se divide en tres *loci* que se excluyen mutuamente. Uno de estos *loci* es la duración *D* misma. Otro de estos *loci* se compone de ocasiones actuales que se hallan en el pasado de algunos miembros de *D*: este *locus* es el "pasado de la duración de *D*". El *locus* restante se compone de ocasiones actuales que se hallan en el futuro de algunos miembros de *D*: este *locus* es el "futuro de la duración *D*".

Por definición, una duración que contiene a una ocasión *M*, tiene que hallarse dentro del *locus* de los contemporáneos de *M*. Según las nociones clásicas prerrelativistas de tiempo, habría solamente una duración que incluyera a *M* y contuviera a todos los contemporáneos de *M*. Según las opiniones relativistas modernas tenemos que admitir que hay muchas duraciones que incluyen a *M* —en realidad, un número infinito, de suerte que ninguna de ellas contiene a todos los contemporáneos de *M*.

En consecuencia, el pasado de una duración *D* incluye todo el pasado de cualquier ocasión actual perteneciente a *D*, como por ejemplo *M*, e incluye también a *algunos* de los contemporáneos de *M*. Además, el futuro de la duración *D* incluye el futuro completo de *M*, e incluye también a *algunos* de los contemporáneos de *M*.

Hasta aquí, partiendo de una ocasión actual *M*, hemos encontrado seis *loci*, o tipos de *loci*, definidos puramente a base de nociones derivadas de la "eficacia causal". Estos *loci* son: el pasado causal de *M*, el futuro causal de *M* y los contemporáneos de *M*, el conjunto de duraciones definidas por *M*; y por último, tomando cualquiera de

esas duraciones, que denominaremos *D*, como típica, hay el pasado de *D* y el futuro de *D*. Hay pues los tres *loci definidos*: el pasado causal, el presente causal y los contemporáneos, definidos únicamente por *M*, y hay el conjunto de duraciones definidas por *M* y el conjunto de "pasados duracionales" y el conjunto de "futuros duracionales". La paradoja introducida por la moderna teoría de la relatividad es doble. En primer lugar, la ocasión actual *M*, como característica general de todas las ocasiones actuales, no define una duración única, y, en segundo lugar, una duración única, si es definida, no incluye todos los contemporáneos de *M*.

Pero entre el conjunto de duraciones puede haber una con una asociación única con *M*. Pues el modo de inmediatez presentacional objetifica para *M* las ocasiones actuales dentro de una duración particular. Esta es la "duración presentada". Esa duración presentada es un factor inherente al carácter de un "objeto físico persistente". Prácticamente es idéntica al *locus* de tensión. Este *locus* es la razón de que haya cierta absolutidad en las nociones de reposo, velocidad y aceleración. Pues esta duración presentada es el mundo espacializado en que el objeto físico está *en reposo*, por lo menos momentáneamente para su ocasión *M*. Este mundo espacializado está objetificado para *M* por el mismo condicionado alcance de tonos de sentir de *M* que fueron heredados del pasado causal de la ocasión actual en cuestión, o sea de *M*. Por consiguiente, la duración presentada toma parte, con peculiar vivacidad, del carácter de la ocasión actual. Una ruta histórica de ocasiones actuales, cada una de ellas con su duración presentada, constituye un objeto físico.

Nuestra consciencia parcial de las objetificaciones de la duración presentada, constituye nuestro conocimiento del mundo presente, en la medida en que tal consciencia se deriva de los sentidos. Recordando que las objetificaciones constituyen las condiciones objetivas desde las cuales una ocasión actual (*M*) inicia sus fases sucesivas de sentir, tenemos que admitir que, en el sentido más general, las objetificaciones expresan la causalidad mediante la cual el mundo externo configura la ocasión actual en cuestión. Por lo tanto, las objetificaciones de la duración presentada representan una recuperación, por sus contemporáneos, de una eficacia muy real en la determinación de *M*. Bien es verdad que los objetos eternos que efectúan esta objetificación pertenecen a los tonos de sentir que *M* deriva del pasado; pero es un pasado en gran parte común con *M* y con la duración presentada. Por lo tanto, por intermedio del pasado, la duración

presentada tiene su eficacia en la producción de *M*. Esta eficacia no va en desmedro del principio de independencia de las ocasiones contemporáneas, puesto que las ocasiones contemporáneas de la duración presentada son sólo eficaces gracias a los tonos de sentir de sus fuentes, y no gracias a sus propios tonos de sentir inmediatos.

En consecuencia, Bergson está en un error en la medida en que atribuye la "espacialización" del mundo a una desfiguración introducida por el intelecto. Esta espacialización es un factor real de la constitución física de toda ocasión actual perteneciente a la historia de la vida de un objeto físico persistente. Para ocasiones actuales del llamado "espacio vacío", no hay razón para creer que ninguna duración haya sido elegida para la espacialización; es decir que la percepción física en el modo de inmediatez presentacional es desdeñable para esas ocasiones. La realidad del reposo y movimiento de los objetos físicos persistentes depende de esta espacialización para ocasiones de sus rutas históricas. La duración presentada es la duración respecto de la cual está momentáneamente en reposo el objeto persistente. Esa duración es el *locus* de tensión de esa ocasión en la historia de la vida del objeto persistente

CAPÍTULO V
M E D I C I Ó N

Sección I

La identificación del *locus* de tensión con una duración es solamente una aproximación basada en la evidencia empírica. Las definiciones de uno y otra son totalmente diferentes. Duración es un conjunto completo de ocasiones actuales, tal que todos los miembros son mutuamente contemporáneos entre sí. Esta propiedad se expresa afirmando que los miembros poseen "unísono de inmediatez". La completez consiste en el hecho de que ninguna otra ocasión actual puede añadirse al conjunto sin pérdida de este unísono de inmediatez. Toda ocasión fuera del conjunto está en el pasado o en el futuro de algunos miembros del conjunto, y es momentánea de otros miembros del conjunto. Según que una ocasión esté en el pasado o en el futuro de algunos miembros de una duración, se dirá que la ocasión está en el pasado o en el futuro de esa duración.

Ninguna ocasión puede estar a la vez en el pasado y en el futuro de una duración. Por lo tanto, una duración forma una barrera en el mundo entre su pasado y su futuro. Cualquier ruta de ocasiones en que miembros adyacentes sean contiguos, y tal que incluya miembros del pasado, y miembros del futuro de una duración, tiene que incluir también uno o más miembros de esa duración. Es la noción de duración, que ya hemos explicado (cf. Segunda parte, cap. IV, seccs. VIII y IX).

La definición de un *locus* de tensión (cf. capítulo anterior) depende enteramente de los elementos geométricos que sean los elementos de forma geométrica en la objetificación de un nexo que in-

cluya la ocasión experimentadora en cuestión. Estos elementos son: 1º un conjunto de puntos dentro del volumen del punto de vista regional de la ocasión experimentadora, y 2º el conjunto de líneas rectas definidas por todos los pares de estos puntos. El conjunto de puntos es la "sede" de la tensión; el conjunto de líneas rectas es el conjunto de "proyectores". La región completa penetrada por los "proyectores" es el *locus* de tensión. Un *locus* de tensión está limitado por dos superficies "tridimensionales" "llanas". Cuando algunos miembros de la sede asumen una función especial en el sentir de tensión, los proyectores que unen pares de estos puntos pueden definir una región subordinada de *locus* de tensión; esta región subordinada se denomina "región focal".

Los *loci* de tensión de la época presente parecen limitados a los contemporáneos de sus ocasiones experimentadoras. En realidad, los "loci de tensión" ocurren como componentes esenciales para la percepción en el modo de inmediatez presentacional. En este modo de percepción hay un *locus* de tensión único para cada uno de esos experimentadores. Reposo y movimiento son susceptibles de definición por referencia a *loci* de tensión reales y a *loci* de tensión potenciales. Por consiguiente, de las moléculas que forman cuerpos materiales para los cuales es importante la ciencia de la dinámica, puede presumirse que tienen *loci* de tensión únicos asociados con sus comprensiones.

Esta recapitulación de las teorías de las duraciones y de los *loci* de tensión pone de manifiesto la entera desconexión de sus definiciones. De estas definiciones no puede derivarse ninguna razón de que tenga que haber una estrecha asociación entre el *locus* de tensión de una ocasión experimentadora y cualquier duración que incluya entre sus miembros esa ocasión. Es un hecho empírico que la humanidad concibe invariablemente el mundo presentado como si consistiera en dicha duración. Este es el mundo contemporáneo tal como es percibido inmediatamente por los sentidos. Pero estrecha asociación no implica necesariamente identificación sin salvedades. Al formar una cosmología que concuerde con la teoría científica es lícito suponer que la pareja asociada: *locus* de tensión y duración presentada, no implica una misma región extensa. Desde el punto de vista de la percepción consciente, la divergencia puede ser desdeñable, aunque importante para la teoría científica.

Sección II

Las nociones que condujeron a la terminología que caracteriza a los sentidos "proyectados" como "cualidades secundarias", provienen de una diferencia fundamental entre los "loci de tensión" y sus asociadas "duraciones presentadas". Un *locus* de tensión está enteramente determinado por el experimentador en cuestión. Se extiende indefinidamente más allá de este experimentador, si bien está definido por elementos geométricos situados totalmente dentro de la región extensa que es el punto de vista del experimentador. La "sede" del *locus* de tensión que es un conjunto de puntos dentro de esta región, es suficiente para efectuar esta definición del *locus* de tensión completo, con la ayuda de las líneas rectas denominadas "proyectores". Estas líneas rectas son nexos cuyas relaciones geométricas son formas ingredientes en un sentir de tensión con estos nexos como datos. La inmediatez presentacional surge de la integración de un sentir de tensión y un "diseño físico", de suerte que, por la categoría de transmutación, el sentido implicado en el "diseño físico" se proyecta a alguna región focal externa definida por proyectores.

Obsérvese que esta doctrina de la inmediatez presentacional y del *locus* de tensión depende enteramente de una definición de las líneas rectas en función de la mera extensividad. Si la definición depende de las ocasiones físicas actuales más allá del experimentador, éste debería hallar que las estructuras físicas actuales de su ambiente son un obstáculo, o una ayuda, para su "proyección" a regiones focales más allá de aquéllas. La proyección de sentidos en la inmediatez presentacional depende enteramente del estado del cerebro y de las relaciones geométricas sistemáticas que lo caracterizan. Es completamente indiferente cómo se excite el cerebro, ya sea por estímulos visuales a través de la vista o por estímulos auditivos a través del oído, por excesivo consumo de alcohol o por emoción histérica; supuesta la debida excitación del cerebro, el experimentador percibirá alguna región contemporánea definida ilustrada por los sentidos proyectados. No puede exagerarse la indiferencia de la inmediatez presentacional a las actualidades contemporáneas del ambiente. Es sólo a causa de la feliz dependencia del experimentador y de estas actualidades contemporáneas respecto de un pasado común por lo que la inmediatez presentacional es más que un estéril despliegue estético. Algo ostenta, a saber: la extensividad

real del mundo contemporáneo. Comprende las actualidades contemporáneas, pero sólo las objetiva como condicionadas por relaciones extensivas. Ostenta un sistema que se extiende por el mundo, por un mundo que incluye y trasciende al experimentador. Es una vívida ostentación de potencialidad real sistemática, incluso del experimentador y llegando más allá de él. Como las líneas rectas sólo puedan definirse en función de mediciones que requieren ocasiones actuales particulares para su ejecución, la teoría de la geometría carece de la requerida emancipación del hecho físico particular. Entonces, las formas geométricas requeridas sólo pueden introducirse después de examinar las ocasiones actuales particulares requeridas para la medición. Pero la teoría de la "proyección", que antes hemos expuesto, requiere que la definición de una línea recta completa sea lógicamente anterior a las actualidades particulares del ambiente extenso. Este requisito fue cumplido por la precedente teoría de las líneas rectas (cf. cap. anterior). Los proyectores dependen positivamente de la única ocasión experimentadora. Mas aun esta dependencia requiere meramente que los sentidos componentes de esa ocasión participen de ciertos elementos geométricos, a saber: un conjunto de puntos y las líneas rectas definidas por ellos, entre sus datos. Por consiguiente, según esta explicación, la inmediatez presentacional es el modo en que entran en la experiencia sentidos vívidos de relaciones geométricas contemporáneas con especial acentuación de ciertas regiones "focales".

Esta doctrina es lo que el sentido común presupone siempre. Cuando vemos una mancha de color, puede ser un hombre real, un espectro, una imagen detrás de un espejo o una alucinación; pero sea lo que fuere, *está ahí* —exhibiéndonos cierta región del espacio externo. Si miramos una nebulosa, a mil años de luz de distancia, no miramos retrospectivamente a través de mil años. Esos modos de hablar son frases interpretativas tendientes a la atención del hecho primario de la experiencia directa que observa la iluminación de un pedazo contemporáneo del cielo. En filosofía, es de suma importancia percatarse de las extravagancias interpretativas del lenguaje. Además, la extensión del pedazo iluminado dependerá enteramente de la potencia de aumento del telescopio empleado. La correlación del pedazo así visto por medio del telescopio con otro pedazo menor definido por "proyección" directa desde el observador, es nuevamente cuestión de interpretación científica. Este pedazo más pequeño es aquello de lo cual *se nos dice* que ha sido "aumentado"

por el empleo del telescopio. Lo que *positivamente* vemos es el pedazo más grande, y lo correlacionamos por cálculo teórico con el pedazo menor. La explicación científica hace caso omiso del telescopio y del pedazo mayor realmente visto, y los considera como meros intermediarios instrumentales. Se concentra en el pedazo menor contemporáneo, y acaba apartándose aun de ese pedazo en favor de otra región situada a una distancia de mil años en el pasado. Esta explicación es solamente una ilustración del modo con que los llamados asertos de observación directa son, absolutamente, meras exposiciones interpretativas de la experiencia directa simple. Cuando decimos que vimos a un hombre, podemos querer decir que vimos una mancha que creímos que era un hombre. En este caso, nuestra total experiencia pertinente puede ser más que la de la mera visión. En la terminología de Descartes, nuestra experiencia del mundo externo abarca, no solamente una "*inspectio*" de la "*realitas objetiva*" de las prehensiones en cuestión, sino también un "*judicium*" que pone en juego la totalidad de nuestra experiencia más allá de esas prehensiones. La objeción a esta doctrina de la "*inmediatez presentacional*" —por presuponer una definición de las líneas rectas emancipada de la dependencia de actualidades externas— fue desechada porque en el capítulo anterior presentamos una definición así. Desde luego, la entraña de la definición está en demostrar que el continuo extenso, aparte de las actualidades particulares en que se atomiza, incluye en su estructura sistemática las relaciones de regiones expresadas por líneas rectas. Estas relaciones están *abí* para la percepción.

Sección III

La doctrina cartesiana de la "*realitas objetiva*" ligada a la inmediatez presentacional, es negada totalmente por la doctrina moderna de los campos psicológicos privados. La doctrina de Locke de las "*cualidades secundarias*" es una estación a mitad de camino hacia la posición moderna, y también lo es la propia posición de Descartes considerada en conjunto. La doctrina de Descartes sobre este punto es oscura, y puede interpretarse de acuerdo con la de la filosofía del organismo. Pero Locke concibe los sentidos como adiciones puramente espirituales a los hechos de la naturaleza física. Ambos filósofos conciben el mundo físico como en *esencial* independencia del mundo espiritual, aunque los dos mundos tienen relaciones *acciden-*

tales mal definidas. Según la filosofía del organismo, las operaciones físicas y espirituales se hallan inextricablemente entrelazadas; encontramos también a los sentidos funcionando como formas que participan de las prehensiones vectoriales de una ocasión por otra; y, por último, siguiendo el origen de la inmediatez presentacional, encontramos operaciones espirituales que transmutan las funciones de los sentidos a fin de transferirlas de participantes de prehensiones causales a participantes de prehensiones de presentación. Pero a lo largo de todo el hecho, los sentidos participan de la naturaleza tanto como pueda hacerlo cualquier otra cosa. La función de la espiritualidad es modificar la participación física de los objetos eternos: el caso de las prehensiones presentacionales es sólo un ejemplo conspicuo. Toda la doctrina de la espiritualidad —desde el caso de Dios para abajo— es la de un agente modificador. Pero Descartes y Locke abandonan la "*realitas objetiva*" por lo que atañe a los sentidos (pero para Descartes. cf. *Meditación I*: "Es cierto asimismo que los colores de que esto se compone, son necesariamente reales"), esperando salvarla de esta suerte por lo que toca a las relaciones extensivas. Eso es una transacción imposible, que fue fácilmente rechazada por Berkeley y Hume. (Cf. *Enquiry*, parte I, secc. XII. Hume con notoria verdad, considera a Berkeley como el iniciador de esta cadena de argumentos.) La doctrina moderna de los "*campos psicológicos privados*" es consecuencia lógica de la doctrina de Hume, aunque es un resultado que Hume se habría negado a aceptar "como agente". Esta doctrina moderna suscita una gran dificultad en la interpretación de la ciencia moderna. Pues toda observación exacta se hace en estos campos psicológicos privados. Entonces de nada sirve hablar de instrumentos y laboratorios y energía física. Lo que realmente se observa son angostas fajas de sentidos de color en el espacio psicológico privado de la visión de color. Las impresiones de sensación que forman colectivamente esta experiencia enteramente privada "surgen en el alma de causas desconocidas". El espectroscopio es un mito, la energía radiante es un mito, el ojo del observador es un mito, el cerebro del observador es un mito, y el registro por el observador de su experimentación sobre un pliego de papel, es un mito. Cuando al cabo de unos meses lea sus anotaciones a un público docto, tiene una experiencia visual nueva de marcas negras sobre un fondo blanco en un nuevo campo psicológico privado. Y además, estas experiencias surgen en su alma "de causas desconocidas". Es meramente la "*costumbre*" lo que lo lleva a enlazar sus experiencias anteriores con las posteriores.

Según esta teoría, todas las mediciones exactas son observaciones en esos campos psicológicos privados.

El propio Hume "como agente" se negaba a aceptar esa doctrina. La conclusión es que la explicación de la experiencia por Hume se simplificó indebidamente. Esta es la conclusión adoptada por la filosofía del organismo.

Pero un hecho importante se desprende de la discusión: que todas las mediciones exactas atañen a percepciones en el modo de inmediatez presentacional, y que esas observaciones atañen puramente a las formas geométricas sistemáticas del ambiente, formas definidas por proyectores desde la "sede" de la atención y prescindiendo de las actualidades que constituyen el ambiente. Las actualidades contemporáneas del mundo no son pertinentes para estas observaciones. Todas las mediciones científicas atañen meramente a la potencialidad real sistemática de la cual surgen estas actualidades. Este es el significado de la doctrina de que la ciencia física se ocupa exclusivamente de las relaciones matemáticas del mundo.

Estas relaciones matemáticas pertenecen al orden sistemático de extensividad que caracteriza a la época cósmica en que vivimos. Las sociedades de objetos persistentes —electrones, protones, moléculas, cuerpos materiales— sostienen ese orden y a la vez surgen de él. Las relaciones matemáticas comprendidas en la inmediatez presentacional pertenecen, pues, igualmente al mundo percibido y a las naturalezas del percipiente. Son al mismo tiempo hecho público y experiencia privada.

El modo perceptivo de inmediatez presentacional es estéril en cierto sentido. En la medida en que —aparte de la transferencia simbólica— revela el mundo contemporáneo, ese mundo así objetificado está desprovisto de todos los elementos constitutivos de la forma subjetiva, elementos emocionales, apreciativos y finalistas. Los vínculos del nexo objetivado ostentan solamente la definidad de las relaciones matemáticas.

Pero en este otro sentido, este modo perceptivo tiene una significación enorme. Exhibe aquel complejo de relaciones matemáticas sistemáticas que participan de todos los nexos de nuestra época cósmica, en el más amplio significado de ese término. Estas relaciones sólo caracterizan a la época porque se fundan en la experiencia inmediata de la sociedad de ocasiones que domina a esa época. Por consiguiente, encontramos una aplicación especial de la doctrina de la interacción entre sociedades de ocasiones y las leyes de la natura-

leza. El modo perceptivo de inmediatez presentacional es una de las características definidoras de las sociedades que constituyen los nexos denominados cuerpos materiales. Con una intensidad algo más débil pertenece a las ocasiones electromagnéticas del espacio vacío. Desde el punto de vista de un solo experimentador, ese modo revela relaciones sistemáticas que dominan al ambiente. Pero el ambiente es dominado por estas relaciones a causa de las experiencias de las ocasiones individuales que constituyen las sociedades.

A causa de esta revelación de un sistema último es posible una comprensión intelectual del universo físico. Hay un armazón sistemática que llega a todo hecho pertinente. Con referencia a ese armazón, los detalles variables, diversos, errantes, evanescentes del mundo exuberante pueden hacer exhibir sus relaciones mutuas por su correlación con los términos comunes de un sistema universal. Los sonidos difieren cualitativamente entre sí, los sonidos difieren cualitativamente de los colores, los colores difieren cualitativamente de los latidos rítmicos de la emoción y del dolor; y sin embargo, todos son igualmente periódicos y tienen sus relaciones espaciales y sus longitudes de onda. El descubrimiento de la verdadera pertinencia de las relaciones matemáticas reveladas en la inmediatez presentacional fue el primer paso en la conquista intelectual de la naturaleza. Nació entonces la ciencia exacta. Fuera de estas relaciones como hechos de la naturaleza, esa ciencia carece de significado, es un cuento referido por un idiota y creído por locos. Por ejemplo, la conjetura de un astrónomo eminente, fundada en mediciones de placas fotográficas, de que el período de revolución de nuestra galaxia de estrellas es aproximadamente de tres millones de años, sólo puede derivar su significado de las relaciones geométricas sistemáticas de que está imbuída la época. Pero ese astrónomo habría necesitado la misma referencia al sistema si hubiese hecho una aserción análoga sobre el período de revolución del trompo de un niño. Los dos períodos son comparables también en función del sistema.

Sección IV

La medición depende del contar y de la permanencia. La cuestión es ¿qué es contado y qué es permanente? Las cosas contadas son las pulgadas marcadas en una barra de metal recta: una yarda. Además, lo permanente es esta medida de una yarda con respecto tanto a sus

relaciones internas como a algunas de sus relaciones extensivas con la geometría del mundo. En primer lugar, la barra es recta. Por lo tanto la medición depende de la rectez, no la rectez de la medición. La contestación moderna a este aserto es que la medición es una comparación de infinitesimales o de una aproximación a infinitesimales. La contestación a esta contestación es que no hay infinitesimales, y que en consecuencia no puede haber ninguna aproximación a ellos. En matemática, toda la terminología sobre los infinitesimales es meramente una afirmación encubierta sobre una clase de finitos. Esta doctrina fue la teoría matemática decisiva desde la época de Weierstrass a mediados del siglo XIX. Todas las contorsiones de curvaturas son posibles también para un segmento entre dos puntos terminales.

Desde luego, en toda medición hay una aproximación en nuestras suposiciones respecto de la medida de la yarda. Pero es una aproximación a la rectez. Además, teniendo en cuenta la geometría sistemática de las líneas rectas y el tipo de aproximación ofrecido por la barra, cuanto más pequeña sea la porción utilizada, tanto más desdeñable será el porcentaje de errores introducidos por los defectos de rectez. Pero salvo que la noción de rectez tenga un significado definido con referencia a las relaciones extensivas, todo este procedimiento de medición práctica carece de significado. Nada hay que distinga un segmento contorsionado entre puntos terminales, de otro segmento contorsionado entre esos puntos terminales. Uno de ellos no es más recto que el otro. Además, entre sus longitudes pueden existir cualesquiera diferencias de porcentaje.

A su vez, las pulgadas se cuentan porque son congruentes y se hallan continuadas a lo largo de la barra recta. Nadie cuenta pulgadas coincidentes. El contar se ocupa esencialmente de segmentos rectos no-coincidentes. La medida numérica de la longitud es la indicación del hecho de que la medida de la yarda es una barra recta divisible en treinta y seis segmentos congruentes de una pulgada de largo.

Hay una doctrina moderna de que "congruencia" significa posibilidad de coincidencia. Si así fuera, la importancia de la congruencia surgiría cuando se realizara la posibilidad. Y, a la inversa, la posibilidad podría ser de importancia como señuelo que entrara en la aspiración subjetiva. Si la última alternativa fuese verdadera, la congruencia desempeñaría su papel en forma de una tendencia de cuerpos congruentes a juntarse o a ofrecer resistencia a la unión. En

realidad, habría una aversión o una aversión respecto de la unión. Desde luego, la sugestión es fantástica. Volviendo a la alternativa primera, la importancia de las treinta y seis pulgadas a lo largo de la medida de la yarda dependen del hecho de que *no* son coincidentes y de que no lo serán nunca hasta que se destruya la barra. Es una propiedad realizada de la barra el tener treinta y seis pulgadas de longitud. Por consiguiente, aunque la "coincidencia" se emplee como *prueba* de congruencia, no es el *significado* de la congruencia.

Tenemos que examinar ahora el empleo de la "coincidencia" como prueba. La congruencia se prueba ya sea por la transferencia de una medida de yarda de acero a base de la coincidencia con un cuerpo que coincida con otro cuerpo, o por algunos medios ópticos que dependen del empleo de un instrumento óptico y de la congruencia de sucesivas longitudes de onda en una tanda de ondas, o por algún otro expediente vibratorio dependiente de principios análogos.

Échase de ver que todas estas pruebas dependen de una intuición directa de la permanencia. Esta "permanencia" significa "permanencia con respecto a la congruencia", para los varios instrumentos empleados: la medida de una yarda, los instrumentos ópticos u otros instrumentos análogos. Por ejemplo, se supone que la medida de la yarda sigue siendo congruente con su anterior sí-mismo, cuando se la transfiere de una colocación a otra. No basta intuir que sigue siendo el mismo cuerpo. Sustancias que son muy deformables conservan esta clase de autoidentidad. La propiedad requerida es la de la autocongruencia. Pequeñas variaciones de las condiciones físicas harán que la barra varíe ligeramente; la percepción sensorial tampoco es nunca absolutamente exacta. Pero salvo que "exactitud" tenga un significado, las nociones de "variación ligera" y de "ligero defecto de exactitud" son absurdas. Fuera de ese significado, las dos ocasiones de la existencia de la barra son incomparables, salvo en otro experimento que dependa de los mismos principios. Sólo puede haber un número finito de esos experimentos; en definitiva nos vemos reducidos pues a estos juicios directos.

Por más lejos que se lleven la prueba de los instrumentos y las correcciones para cambios de factores físicos, tales como la temperatura, hay que acabar confiando en intuiciones directas de que las circunstancias pertinentes no han cambiado. Los instrumentos se emplean de minuto en minuto, de hora en hora, y de día en día, con

la sola garantía de pruebas antecedentes y de la *aparición* de invariabilidad de las circunstancias pertinentes.

Esta "aparición" es siempre una percepción en el modo de inmediatez presentacional. Si esa percepción es "privada" en algún sentido, en distinción por contraste con algún significado correlativo del término "pública", entonces las percepciones, de las cuales depende la medición científica, se limitan a proyectar luz sobre la psicología privada del observador particular, y carecen de importancia "pública".

Semejante conclusión es tan evidentemente incompatible con nuestras creencias acerca de la intercomunicación de actualidades reales en un mundo público, que puede desecharse como *reductio ad absurdum*, teniendo en cuenta el fundamento de la experiencia común que es la prueba final de toda ciencia y filosofía. Gran parte de la filosofía científica moderna consiste en recurrir a la teoría de la "privacidad" cuando esas aserciones parecen proporcionar un atajo hacia la simplicidad de exposición, y —por otra parte— de empleo de la noción de observar un mundo público cuando ese concepto es esencial para expresar el predicamento de la ciencia en la experiencia común. La ciencia es o bien una exposición importante de teoría sistemática que correlaciona las observaciones de un mundo común, o bien es la quimera de una inteligencia solitaria aficionada a la quimera de la publicación. Mas no es filosofía el vacilar de un punto de vista a otro.

Sección V

Tenemos que estudiar por último el significado de "congruencia" como relación entre dos elementos geométricos en un *locus* de tensión. Será suficiente estudiar este significado con referencia a dos segmentos de líneas rectas y tratar todos los demás significados como derivativos de éste.

Un *locus* de tensión se define por los "proyectores" que penetran cualquier región finita dentro de él. Semejante *locus* es un todo sistemático, independientemente de las actualidades que puedan atomizarlo. En esto tiene que distinguirse de una "duración", que depende de su *contenido físico*. Un *locus* de tensión depende meramente de su *contenido geométrico*. Este contenido geométrico se expresa por cualquier adecuado conjunto de "axiomas" del cual puedan deducirse las interconexiones sistemáticas de sus líneas rectas y puntos incluí-

dos. Esta conclusión requiere la uniformidad sistemática de la geometría de un *locus* de tensión, pero para el descubrimiento del carácter particular de este sistema uniforme remite a mayor observación empírica. Por ejemplo, la cuestión de si una línea recta completa es un *locus* de puntos serial "cerrado" o un *locus* serial "abierto", es totalmente cuestión de ese descubrimiento. La única decisión que cabe hallar es comparando las teorías rivales respecto de su poder de elucidar hechos observados.

Las únicas propiedades pertinentes de las líneas rectas son: 1^a, su completéz, 2^a su inclusión de puntos, 3^a su única definición por cualquier par de puntos incluídos, y 4^a su posibilidad de intersección mutua en un solo punto. Los axiomas adicionales que expresan la teoría geométrica sistemática no deben incluir referencia a longitud o congruencia, puesto que estas nociones han de derivarse de la teoría. Por lo tanto, los axiomas han de tener referencia exclusiva a la intersección de líneas rectas, y a su inclusión o exclusión de puntos indicados por la intersección de otras líneas. Esos conjuntos de axiomas son perfectamente conocidos de los matemáticos. Hay muchos de estos conjuntos que constituyen respectivamente teorías geométricas alternativas. Asimismo, dado un conjunto de axiomas que constituyen una teoría geométrica definida, pueden obtenerse fácilmente diferentes conjuntos de axiomas que sean equivalentes entre sí en el sentido de que todos los demás conjuntos pueden deducirse de cualquiera de ellos. Todos esos conjuntos equivalentes producen la misma teoría geométrica. Los conjuntos equivalentes tienen su importancia, mas no para la presente investigación. Por consiguiente, podemos hacer caso omiso de ellos, y *diferentes* conjuntos de axiomas significarán conjuntos de axiomas que constituyen teorías geométricas *incompatibles*.

Hay muchos conjuntos de esta índole, con gran variedad de propiedades particulares. Hay, sin embargo, tres que combinan una peculiar simplicidad con una conformación muy general a los hechos observados. Estos conjuntos dan las propiedades no-métricas de las tres teorías geométricas conocidas respectivamente con las denominaciones de teoría de la geometría elíptica, de la geometría euclidiana y de la geometría hiperbólica. No conduciría a ningún fin el dar los tres conjuntos de axiomas. Pero es muy fácil explicar el principal punto de diferencia entre las teorías sin que ello nos conduzca demasiado lejos de la discusión filosófica.

En primer lugar, puede darse una definición de un "plano" que

sea común a todas estas tres teorías. Bastará la definición que se dió ya en el capítulo III de esta Parte. Pero una definición alternativa puede formularse del modo siguiente: Si A , B y C son tres puntos no colineales, y AB , BC y CA denotan las tres líneas rectas completas que contienen respectivamente A y B , B y C y C y A , entonces las líneas rectas que intersecan respectivamente los dos miembros de cualquier par de estas tres líneas, no ambas líneas en uno de los ángulos A , B o C , pasan por todos los puntos que constituyen un plano, y todos sus puntos incidentes son incidentes en el plano.

De esta suerte se define un plano diciendo que es el *locus* de todos los puntos incidentes en uno de esos grupos, por lo menos, de líneas rectas. Los axiomas son tales que esta definición es equivalente a la del capítulo III. Asimismo, los axiomas garantizan que cualquier línea recta que pase por dos puntos de un plano, es totalmente incidente en ese plano. De la definición de un plano se sigue también que una línea l y un punto P no incidente en l , son coplanares.

La distinción entre las tres teorías geométricas puede explicarse ahora con la ayuda de un triplo así: un punto P , una línea l , que no pase por P y el plano π en que P y l son incidentes. Examinemos todas las líneas que pasan por P y son incidentes en el plano π . Entonces, en la geometría elíptica, todas estas líneas intersecan la línea l ; en la teoría geométrica euclidiana, todas estas líneas intersecan la línea l , a excepción de una y solo una: la única paralela a l que pasa por P ; en la teoría geométrica hiperbólica, las líneas que pasan por P en el plano pueden dividirse en dos clases: una consta de las líneas que intersecan a l , la otra de las líneas que no intersecan a l , y cada clase con un número infinito de miembros. Pues Cayley y Staudt¹ demostraron que puede definirse la congruencia de segmentos y las medidas numéricas de las distancias implicadas. El caso más simple es el de la geometría euclidiana. En ese caso, el hecho básico es que los lados opuestos de un paralelogramo son iguales. Mayor complicación se requiere para definir la congruencia entre segmentos que no sean paralelos. Mas a nada conduciría entrar en las soluciones detalladas de este problema matemático.

Pero la ilustración proporcionada por el caso particular de la congruencia de los lados opuestos de los paralelogramos, permite ex-

¹ Cf. CAYLEY "Sixth Memoir On Quantics", *Trans. R. S.*, 1859; VON STAUDT, *Geometrie der Lage*, 1847, y *Beiträge zur Geometrie der Lage*, 1856.

plicar el principio general subyacente a la noción de congruencia. Dos segmentos son congruentes cuando hay cierta analogía entre sus funciones en una estructura sistemática de líneas rectas que los incluya a ambos.

La definición de esta analogía es la definición de congruencia en términos de geometría no-métrica. Es posible descubrir diversas analogías que den definiciones de congruencia incompatibles entre sí. La definición que entre de modo importante en las constituciones internas de las entidades sociales dominantes es la definición importante para la época cósmica en cuestión.

Ahora es posible la medición a lo largo de todo el continuo extenso. Esta medición es un procedimiento sistemático que depende de las sociedades dominantes de la época cósmica. Cuando se ha dado una forma de medición, pueden definirse formas alternativas con relaciones matemáticas asignadas respecto de la forma inicial. Un sistema así es tan bueno como cualquier otro por lo que atañe al procedimiento matemático. Lo único que debe recordarse es que cada sistema de "coordenadas" debe tener su relación definible con la analogía que constituye la congruencia.

Sección VI

Ahora es posible la medición física. El procedimiento moderno implantado por Einstein, es una generalización del método de la "acción mínima". Consiste en considerar cualquier línea continua entre dos puntos cualesquiera del continuo espacio-temporal y tratar de expresar las propiedades físicas del campo como un integral a lo largo de él. Las mediciones presupuestas son las mediciones geométricas que constituyen las coordenadas de los varios puntos implicados. Varias cantidades físicas entran como "constantes" implicadas en las funciones algebraicas correspondientes. Estas constantes dependen de las ocasiones actuales que atomizan el continuo extenso. Las propiedades físicas del medio se expresan por varias condiciones satisfechas por este integral.

Es usual denominar a un elemento "infinitesimal" de este integral con el nombre de un elemento de distancia. Mas este nombre, aun siendo satisfactorio como terminología técnica, es totalmente desorientador. No puede haber una teoría de los elementos diferentes del camino. La noción de coincidencia no es aplicable. No hay teoría

sistemática posible, puesto que la así llamada distancia "infinitesimal" depende de las entidades actuales a lo largo del ambiente. El único modo de expresar esa pretendida distancia es empleando las mediciones geométricas presupuestas. El error surge porque inconscientemente la mente de los físicos se inficiona con una presuposición que de Aristóteles se perpetuó hasta Kant. Aristóteles colocó la "cantidad" entre sus categorías y no distinguió entre cantidad extensiva y cantidad intensiva. Kant hizo esta distinción, pero consideró que ambas eran nociones categoriales. De la labor de Caylé y von Staudt (cf. *loc. cit.*) se sigue que la cantidad extensiva es una ideación. La teoría física corriente presupone una comparación de las llamadas longitudes entre segmentos sin una teoría sobre la base en que se hace esta comparación, y prescindiendo del hecho de que toda observación exacta pertenece al modo de inmediatez presentacional. Además, se prescinde del hecho de que no hay infinitesimales y de que en consecuencia se requiere una comparación de segmentos finitos. Por esta razón sería preferible —por lo que atañe a la explicación— abandonar el término "distancia" para este integral, y denominarlo con un nombre, como "ímpetu" (que sugiriera su significación física²).

Obsérvese, sin embargo, que las conclusiones de esta discusión no implican objeción alguna contra el tratamiento moderno de las leyes físicas últimas a la manera de un problema de geometría diferencial. Este ímpetu integral es una cantidad extensiva, una "longitud". El elemento diferencial del ímpetu es el elemento diferencial de longitud sistemática cargado con las peculiaridades individuales de su ambiente pertinente. Toda la teoría del campo físico es el entrelazamiento de peculiaridades individuales de ocasiones actuales sobre el fondo de la geometría sistemática. Esta geometría sistemática expresa la "forma sustancial" más general heredada a lo largo de la vasta sociedad cósmica que constituye la potencialidad real primaria que condiciona a la concrecencia³. En esta teoría, la filosofía orgánica está muy cerca de la filosofía de Descartes.

² Cf. mi obra *The Principle of Relativity*, University Press, Cambridge, 1922.

³ Esta teoría de la derivación de la uniformidad básica requerida por la congruencia, y de ahí para la medición, debería compararse con la de dos artículos profundamente interesantes: 1º "The Theory of Relativity and The First Principles of Science", y 2º "The Macroscopic Atomic Theory" (*Journal of Philosophy*, vol. XXIV) del profesor F. S. C. Northrop, de Yale. No puedo amoldar su doctrina de un "átomo macroscópico" a mi perspectiva cosmológica. Tampoco me parece necesaria esa noción si se acepta mi doctrina de las "ocasiones atómicas

Toda la argumentación puede resumirse así:

1º Las ocasiones actuales son inmóviles, de suerte que la doctrina de la coincidencia es absurda.

2º La cantidad extensiva es una ideación lógica que expresa el número de unidades congruentes que: a) no están imbricadas y b) son exhaustivas del nexo en cuestión.

3º La congruencia sólo puede definirse como cierta definida analogía de función en un complejo sistemático que abarca los dos elementos congruentes.

4º Que toda medición experimental implica intuiciones últimas de congruencia entre estados anteriores y posteriores de los instrumentos empleados.

5º Que toda observación *exacta* se hace mediante percepción en el modo de inmediatez presentacional.

6º Que si tal percepción atañe meramente a un cuerpo psicológico privado, la ciencia es la quimera de un individuo, sin significación pública.

7º Que la percepción en el modo de inmediatez presentacional depende exclusivamente de la "concomitancia" del "cuerpo" y sólo exhibe el mundo contemporáneo externo con respecto a su relación geométrica con el "cuerpo".

microscópicas". Pero la teoría del profesor Northrop parece la única alternativa si se abandonara esta doctrina. Lamento que no me enterara de esos artículos hasta que mi obra estaba ya finalmente revisada para su publicación.

QUINTA PARTE

INTERPRETACIÓN FINAL

SUMARIO

CAPÍTULO I. — LOS OPUESTOS IDEALES

SECCIÓN

- I. El peligro de la filosofía es la estrechez de elección; variedad de opuestos; autorrestricción puritana y goce, dolor y alegría estéticos; fervor religioso y crítica escéptica, intuición y razón.
- II. Permanencia y fluir, tiempo y eternidad.
- III. El orden como condición para la excelencia, el orden como excelencia confortante; el tedio; se requiere un orden que entre en la novedad; la ocasión viviente dominante es órgano para la novedad en el cuerpo animal.
- IV. Paradoja, afán de novedad, terror a la pérdida; el problema religioso final; el mal último es el tiempo como "perpetuo perecer"; opuestos finales, alegría y dolor, bien y mal, disjunción y conjunción, fluir y permanencia, grandeza y trivialidad, libertad y necesidad, Dios y el mundo; estos pares se dan en intuición directa, salvo el par último que es interpretativo.

CAPÍTULO II. — DIOS Y EL MUNDO

SECCIÓN

- I. Permanencia y fluir, Dios como movedor inmóvil; concepciones de Dios, Dios como gobernante imperial, energía moral, principio filosófico.
- II. Otro interlocutor en los *Dialogues On Natural Religion* de Hume; la naturaleza primordial deficientemente actual, ni amor ni odio hacia las actualidades, cita de Aristóteles.
- III. La naturaleza de Dios es dipolar, conceptual y física; esta naturaleza física se deriva del mundo; comparación de las dos naturalezas.
- IV. Naturaleza consiguiente de Dios, avance creador que conserva el unísono de inmediatez, perennidad; análisis ulterior, ternura, sabiduría, paciencia; poeta del mundo, visión de la verdad, belleza, bondad.
- V. Permanencia y fluir, relación de Dios con el mundo; grupo de antítesis: Dios y el mundo, cada uno instrumento de novedad para el otro.
- VI. El universo alcanza la autoexpresión de sus opuestos.
- VII. Dios como reino de los cielos; inmortalidad objetiva que alcanza la perennidad, reconciliación de la inmediatez con la inmortalidad objetiva.

CAPÍTULO I
LOS OPUESTOS IDEALES

Sección I

El principal peligro para la filosofía estriba en que sea angosta en la selección de sus pruebas. Esta estrechez proviene de las idiosincrasias y timideces de los autores particulares, grupos sociales particulares, escuelas de pensamiento particulares y épocas particulares en la historia de la civilización. La evidencia en que se confía, se orienta arbitrariamente según el temperamento del individuo, según la insularidad y según las limitaciones de los esquemas de pensamiento.

El mal que resulta de esta desfiguración de la evidencia llega a lo peor en la consideración del tema de la parte final de esta investigación: los ideales últimos. Tenemos que empezar este tema tratando de exponer imparcialmente los tipos generales de grandes ideales que prevalecieron en diversos períodos y lugares. Para que nuestra prueba de la selección sea imparcial, tiene que ser pragmática: la etapa de ejemplificación escogida tiene que ser tal que obligue a la atención, ya sea por su propio interés intrínseco, ya sea por el interés intrínseco de los resultados que fluyen de ella. Por ejemplo, la austera moderación de los labriegos romanos de los primeros tiempos de la República, dió lugar a la gran época del Imperio romano; y la severa moderación de los primitivos puritanos de Nueva Inglaterra desembocó en el florecimiento de la cultura de Nueva Inglaterra. La época de los "Covenanters" tuvo como consecuencia la profunda impresión que la civilización moderna debe a Escocia. Ni los labriegos romanos, ni los puritanos de Norteamérica ni los "Covenanters" merecen enteramente nuestro homenaje. También hay diferencias entre ellos.

Mas sea como fuere, hay grandeza ahí, ejemplificada con grandeza. En contraste con este ejemplo, encontramos la época floreciente de la cultura estética de la Grecia antigua, la época augústea en Roma, el Renacimiento italiano, la época isabelina en Inglaterra, la Restauración en Inglaterra, las civilizaciones francesa y teutónica a través de los siglos del mundo moderno, el París moderno y el Nueva York moderno. Los moralistas tendrían no poco que decir de esas sociedades; sin embargo, mientras en las vidas de los hombres haya algo de juicio crítico, esas realizaciones no podrán olvidarse nunca. En la estimación de cualquier tipo de estos ejemplos antagónicos, el mero desdén revela ceguera. En cada uno de estos casos hay elementos que hacen obligada la admiración. En las vidas de aquellos que edifican sistemas religiosos hay una grandeza, una grandeza de acción, de idea y de autosubordinación, que se personifica en caso tras caso durante siglos de crecimiento. Hay una grandeza en los rebeldes que destruyen esos sistemas: son los Titanes que asaltan el cielo armados de apasionada sinceridad. Acaso la rebelión sea la mera afirmación por parte de la juventud de su derecho al propio esplendor, a aquel goce final del júbilo inmediato. La filosofía no puede hacer caso omiso de la diversidad del mundo: las hadas danzan, y Cristo está clavado en la cruz.

Sección II

Hay varias cualidades de temperamento antagónicas que regulan la formación de las mentalidades de las diferentes épocas. En un capítulo anterior (Segunda parte, cap. X) hemos llamado ya la atención sobre el sentido de permanencia que impera en la invocación "Queda conmigo" y sobre el sentido de fluir que domina en la secuela "Rápida cae la tarde". Los ideales se configuran alrededor de estas dos nociones: permanencia y fluir. En el ineluctable fluir hay algo que queda; en la permanencia abrumadora hay un elemento que se escapa hacia el fluir. La permanencia sólo puede arrebatar al fluir, y el momento que pasa sólo puede hallar su intensidad adecuada sometiéndose a la permanencia. Quienes pretenden desunir los dos elementos no pueden encontrar una interpretación de los hechos patentes.

Las cuatro figuras simbólicas de la Capilla Médicis en Florencia —las obras maestras escultóricas de Miguel Angel, el Día y la Noche, el Atardecer y la Aurora— ostentan los elementos perennes en el

paso del hecho. Las figuras permanecen allí, apoyándose en su secuencia recurrente, mostrando para siempre las esencias de la naturaleza de las cosas. La realización perfecta no es meramente la ejemplificación de lo que en abstracción es intemporal. Hace más: implanta la intemporalidad en lo que por esencia es pasajero. El momento perfecto no palidece en el lapso del tiempo. El tiempo perdió entonces su carácter de "perecer perpetuo"; se convierte en la "imagen de la eternidad en movimiento".

Sección III

Otro contraste es igualmente esencial para entender los ideales: el contraste entre el orden como condición para la excelencia y el orden que sofoca la lozanía del vivir. Este es el contraste que la teoría de la educación trata de armonizar. La condición para la excelencia es una preparación completa para la técnica. La mera destreza tiene que salir de la esfera del ejercicio consciente y tiene que haber asumido el carácter de hábito inconsciente. La condición primera, segunda y tercera del éxito cabal es la erudición, en el sentido amplio que incluye conocimiento e instinto adquirido para fiscalizar la acción.

La paradoja que hace naufragar tantas teorías pedagógicas prometedoras es que la preparación que produce destreza, es muy capaz de sofocar la chispa de la imaginación. La destreza requiere repetición, y la chispa imaginativa tiene un tinte de impulso. Hasta cierto punto, cada adquisición de destreza abre nuevos caminos a la imaginación. Pero en cada individuo la preparación formal tiene sus límites de utilidad, más allá de los cuales hay degeneración: "Los lirios del campo no trabajan ni hilan".

La historia social de la humanidad ostenta grandes organizaciones en sus alternadas funciones de condiciones para el progreso y maquinaciones para entorpecer el crecimiento de la humanidad. La historia de los países del Mediterráneo y de Europa occidental, es la historia de la bendición y maldición de las organizaciones políticas, de las organizaciones religiosas, de los esquemas de pensamiento y de los agentes sociales de grandes designios. El momento de dominio por el que habían rezado, habían trabajado y se habían sacrificado generaciones de los más nobles espíritus, señala el momento crítico en que la bendición se convierte en maldición. Se requiere

algún principio nuevo de remozamiento. El arte del progreso estriba en conservar el orden en medio del cambio y en conservar el cambio en medio del orden. La vida se niega a ser embalsamada viva. Cuanto más se prolonga la detención en algún sistema de orden no vivificado, tanto mayor es el derrumbamiento de la sociedad muerta.

El mismo principio se hace patente en el tedio proveniente del dominio no remozado de una moda en el arte. Europa, que se había cubierto de tesoros de arquitectura gótica, pasó a generaciones de saciedad. Esas épocas cansadas parecen haber perdido todo sentido de aquella forma particular de belleza. Parece como si los últimos primores del sentir requieran algún elemento de novedad que alivie su ingente herencia del sistema caduco. El orden no es suficiente. Se requiere algo mucho más complejo. Es el orden que pase a la novedad, de suerte que la solidez del orden no degenera en mera repetición, y de suerte que la novedad se refleje siempre sobre un fondo de sistema.

Pero los dos elementos no deben estar realmente desunidos. Corresponde a la bondad del mundo que su orden establecido acoja delicadamente la débil luz discordante de la aurora de otra edad. El orden, cuando pasa a segundo término ante condiciones nuevas, tiene también sus exigencias. La antigua dominación debía transformarse en los fundamentos firmes sobre los cuales surjan nuevos sentires, que extraigan sus intensidades de los primores de contraste entre el sistema y la lozanía. En cualquier alternativa de exceso, tanto si el pasado se pierde como si es dominante, el presente se debilita. Esto es solamente una aplicación de la doctrina aristotélica del "medio áureo". La lección de la tramutación de la eficacia causal en inmediatez presentacional es que los grandes fines se alcanzan por la vida en el presente; una vida nueva e inmediata, pero que deriva su riqueza de su cabal herencia del cuerpo animal debidamente organizado. Es a causa del cuerpo, con su milagro de orden, por lo que los tesoros del ambiente pasado se derraman sobre la ocasión viviente. La ruta final percipiente de ocasiones es tal vez alguna sarta de acaeceres que vagan por el espacio "vacío" en medio de los intersticios del cerebro. No trabaja ni hila. Recibe del pasado; vive en el presente. Es sacudida por sus intensidades de sentir privado, adversión o aversión. A su vez, esta culminación de la vida corporal se transmite como elemento de novedad a lo largo de las avenidas del cuerpo. Su sola entidad para el cuerpo es su vívida originalidad: es el órgano de la novedad.

Sección IV

El mundo se enfrenta pues con la paradoja de que, por lo menos en sus actualidades superiores, ansía novedad y sin embargo siente terror por la pérdida de lo pasado con sus costumbres y aquello por que se siente cariño. Trata de escapar del tiempo en su carácter de "perecer perpetuo". Parte de la alegría de los años nuevos es la esperanza de la vieja ronda de las estaciones, con sus hechos estables: de amistad, amor y vieja asociación. Sin embargo, junto con este terror, el presente, como mera conservación inalterable del pasado, asume el carácter de horror al pasado, de repudio de él, de rebelión.

*Que nos fuera dado, o lográramos, morir,
feroz tarea sería el volverlo a hacer.*

Cada época nueva inicia su carrera emprendiendo inflexible guerra contra los dioses estéticos de su predecesora inmediata. Sin embargo el hecho culminante de la vida consciente, racional, se resiste a concebirse como goce pasajero, como pasajera utilidad. En el orden del mundo físico, su papel se define por su introducción de novedad. Pero del mismo modo que los sentires físicos están acechados por la vaga insistencia de la causalidad, así los sentires intelectuales superiores lo están por la vaga insistencia de otro orden, en el cual no haya desasosiego, viaje, naufragio: "Ya no habrá mar".

Este es un problema que gradualmente se configura cuando la religión llega a sus fases superiores en las comunidades civilizadas. La formulación más general del problema religioso es la cuestión de si el proceso del mundo temporal pasa a la formación de otras actualidades, enlazadas conjuntamente en un orden en el cual la novedad no signifique pérdida.

El mal último del mundo temporal es más profundo que cualquier mal específico. Estriba en el hecho de que el pasado se desvanece, de que el tiempo es un "perecer perpetuo". Objetificación implica eliminación. El hecho presente no tiene el hecho pasado con él en una inmediatez cabal. El proceso del tiempo vela el pasado por debajo del sentir distintivo. Entre las cosas del presente hay un unísono de devenir. ¿Por qué no debería haber novedad sin pérdida de este unísono directo de inmediatez entre las cosas? En el mundo temporal, el hecho empírico es que el proceso ocasiona pérdida: el pasado

está presente bajo una abstracción. Pero no hay razón alguna, cualquiera sea su generalidad metafísica última, para que esto sea todo el misterio. La naturaleza del mal es que los caracteres de las cosas se obstaculizan y destruyen. Las profundidades de la vida requieren pues un proceso de selección. Pero la selección es eliminación como paso primero hacia otro orden temporal que trata de reducir al mínimo los modos obstrutores. La selección es a la vez la medida del mal y el proceso para huir de él. Significa descartar el elemento que obstruye en la realidad. Ningún elemento es realmente inefectivo: por lo tanto, la lucha con el mal es un proceso de edificación de un modo de utilización a base de proveer los elementos intermedios que introduzcan una compleja estructura de armonía. La trivialidad que se observe en alguna reconstrucción inicial del orden, expresa el hecho de que se producen actualidades que, siendo triviales en su propio carácter de "fines" inmediatos, son "medios" idóneos para que surja un mundo a la vez lúcido e intrínsecamente de valor inmediato.

El mal del mundo es que aquellos elementos que son translúcidos por lo que atañe a la transmisión, en sí mismos son de poco peso, y que aquellos elementos dotados de peso individual, por su desacuerdo, imponen a la vívida inmediatez la obligación de que se desvanezca en noche. "Da a su amada —el sueño".

En nuestra construcción cosmológica nos quedamos, por consiguiente, con los opuestos finales: alegría y tristeza, bien y mal, disjunción y conjunción —es decir, lo plural en lo uno—, fluir y permanencia, grandeza y trivialidad, libertad y necesidad, dios y el mundo. En esta lista, los pares de opuestos están en la experiencia con cierta directez última de intuición, salvo en el caso del par último: Dios y el mundo introducen la nota de interpretación, encarnan la interpretación del problema cosmológico en función de una doctrina metafísica fundamental acerca de la cualidad de la originación creadora, a saber: apetición conceptual y realización física. Este tema constituye el último capítulo de la cosmología.

CAPÍTULO II DIOS Y EL MUNDO

Sección I

Mientras el mundo temporal se conciba como complejión auto-suficiente del acto creador, susceptible de explicación por su derivación de un principio último que sea a la vez eminentemente real y el movedor inmóvil, no hay modo de escapar de esta conclusión: lo mejor que podemos decir del torbellino es "Pues así da a su amada —el sueño". Este es el mensaje de las religiones de tipo budista, y en algún sentido es verdadero. En esta discusión final hemos de preguntarnos si los principios metafísicos imponen la creencia en que sea toda la verdad. La complejidad del mundo tiene que reflejarse en la contestación. Es pueril entrar en el pensamiento con la cándida pregunta: ¿De qué está hecho el mundo? La tarea de la razón es sondar las profundidades más hondas de las cosas con sus muchos aspectos. No tenemos que esperar contestaciones simples a preguntas de largo alcance. Por lejos que penetre nuestra mirada, hay siempre alturas más allá que cierran nuestra visión.

La noción de Dios como el "movedor inmóvil" proviene de Aristóteles, por lo menos en lo que atañe al pensamiento occidental. La noción de Dios como "eminentemente real" es doctrina favorita de la teología cristiana. La combinación de ambas en la doctrina de un creador primigenio, eminentemente real, trascendente, por cuyo "fiat" el mundo llegó a existir, y a cuya voluntad impuesta obedece, es la falacia que infundió lo trágico en las historias del cristianismo y del islamismo.

Cuando el mundo occidental aceptó el cristianismo, el César fue

quien venció, y el texto oficial de la teología occidental fue editado por sus jurisperitos. El código de Justiniano y la teología de Justiniano son dos volúmenes que expresan un movimiento del espíritu humano. La breve visión galileana de humildad insinuó su llama vacilante a lo largo de las edades, de modo incierto. En la formulación oficial de la religión asumió una forma trivial al contentarse con atribuir a los judíos el acariciar una falsa concepción acerca de su Mesías. Pero se conservó la idolatría más profunda: la de configurar a Dios a imagen de los soberanos egipcios, persas y romanos. La Iglesia dió a Dios los atributos que pertenecían exclusivamente al César.

En el gran período formativo de la filosofía teísta, que terminó con el surgir del islamismo, después de una continuación coetánea con la civilización, surgieron tres estilos de pensamiento que, con muchas variaciones de detalle, configuraron a Dios a imagen, respectivamente, de un soberano imperial, de la personificación de la energía moral y de un principio filosófico último. Los *Dialogues* de Hume critican irrefragablemente estos modos de explicar el sistema del mundo.

Estas tres escuelas de pensamiento pueden asociarse respectivamente a los Césares divinizados, a los profetas hebreos y a Aristóteles. Pero Aristóteles fue adelantado por el pensamiento hindú y budista; los profetas hebreos pueden parangonarse con ciertos rasgos del pensamiento anterior; el islamismo y los Césares divinizados representan meramente el simbolismo teísta idólatra más natural y obvio, en todas las épocas y lugares.

La historia de la filosofía teísta presenta varias etapas de combinación de estos tres diversos modos de contemplar el problema; sin embargo, en el origen galileano del cristianismo hay todavía otra sugestión que no se adapta muy bien a ninguna de las tres principales corrientes de pensamiento. No hace hincapié en el César gobernante, en el moralista inflexible ni en el movedor inmóvil. Se detiene en los elementos delicados del mundo, que lenta y quietamente actúan por el amor, y encuentra su finalidad en la inmediatez presente de un reino que no es de este mundo. El amor no gobierna ni es inmóvil; es también un tanto olvidadizo en materia de moral. No mira hacia el futuro, pues encuentra su propia recompensa en el presente inmediato.

Sección II

Prescindiendo de toda referencia a las religiones existentes tal como son o tal como deberían ser, tenemos que investigar desapasionadamente lo que los principios metafísicos aquí desarrollados requieren en estos puntos en cuanto a la naturaleza de Dios. Nada hay aquí que tenga carácter de prueba. Hay meramente la confrontación del sistema teórico con cierta versión de los hechos. Pero la relación no sistematizada de los hechos es ella misma sumamente discutible, y el sistema se confiesa inadecuado desde el comienzo. Las deducciones de él en esta particular esfera del pensamiento no pueden considerarse sino como sugestiones acerca de cómo el problema se transforma a la luz de ese sistema. Lo que viene a continuación es sólo un intento de añadir otro interlocutor a una obra maestra de Hume: los *Dialogues Concerning Natural Religion*. Cualquier fuerza lógica de argumentación depende enteramente de que se eluciden elementos un tanto excepcionales de nuestra experiencia consciente: aquellos elementos que a grandes rasgos pueden clasificarse juntos como intuiciones religiosas y morales.

En primer lugar, Dios no debe ser tratado como excepción a todos los principios metafísicos ni invocado para salvar el fracaso de los mismos. Él es su ejemplificación capital.

Considerado como primordial, es la realización conceptual ilimitada de la absoluta riqueza de potencialidad. En este aspecto no existe antes de toda creación sino con toda creación. Pero a título de primordial, está tan lejos de la "realidad eminente", que en esta abstracción es "deficientemente actual" —y eso de dos maneras. Sus sentires son sólo conceptuales y de esta suerte carecen de la plenitud de la actualidad. En segundo lugar, los sentires conceptuales, fuera de la integración compleja con los sentires físicos, están desprovistos de consciencia en sus formas subjetivas.

Por lo tanto, haciendo una distinción razonada y considerando a Dios en la abstracción de una actualidad primordial, no debemos atribuirle plenitud de sentir ni consciencia. Es la actualidad incondicionada del sentir conceptual que está en la base de las cosas, de suerte que, a causa de esta actualidad primordial, hay un orden en la pertinencia de los objetos eternos para el proceso de creación. Su unidad de operaciones conceptuales es un acto creador libre, que no está trabado por referencia a ningún curso particular de cosas.

No la desvían el amor ni el odio por lo que en realidad llega a ocurrir. Las *particularidades* del mundo actual la presuponen; mientras que *ella* presupone meramente el carácter metafísico *general* del avance creador, del cual es la ejemplificación primordial. La naturaleza primordial de Dios es la adquisición de un carácter primordial gracias a la creatividad.

Su actualidad conceptual ejemplifica y establece a la vez las condiciones categoriales. Los sentires conceptuales que componen su naturaleza primordial, ejemplifican en sus formas subjetivas su mutua sensibilidad y su unidad subjetiva de aspiración subjetiva. Estas formas subjetivas son valoraciones que determinan la pertinencia relativa de los objetos eternos para cada ocasión de actualidad.

Dios es el señuelo para el sentir, el eterno acicate del deseo. Su pertinencia particular para cada acto creador tal como surge de su propio punto de vista condicionado en el mundo, constituye para él el inicial "objeto del deseo" que establece la fase inicial de cada aspiración subjetiva. Un pasaje de la *Metafísica de Aristóteles*¹ expresa algunas analogías con esta línea de pensamiento, y también algunas discrepancias con respecto a ella: "Y puesto que lo movido y movedor es intermedio, hay un movedor que mueve sin ser movido, siendo eterno, sustancia y actualidad. Y el objeto del deseo y el objeto del pensamiento son el mismo. Pues el bien aparente es el objeto del apetito, y el bien real es el objeto primario del desco racional. Pero el deseo es consiguiente a la opinión más bien que la opinión al deseo, pues el pensar es el punto de partida. Y el pensamiento es movido por el objeto del pensamiento, y uno de los lados de la lista de opuestos es en sí mismo el objeto del pensamiento...". Aristóteles no distinguió entre sentires conceptuales y sentires intelectuales que son los únicos que entrañan consciencia. Pero sustituyendo las palabras "pensamiento", "pensar" y "opinión" de la cita anterior por "sentir conceptual" con su forma subjetiva de valoración, la coincidencia es exacta.

Sección III

Hay otro aspecto de la naturaleza de Dios que no puede omitirse. A lo largo de esta exposición de la filosofía del organismo he-

¹ *Metafísica* 1072, trad. del profesor W. D. Ross. F. J. Carson llamó mi atención sobre la especial adecuación de este texto.

mos venido considerando la acción primaria de Dios sobre el mundo. Desde este punto de vista, es el principio de la concreción —el principio gracias al cual se avizora un resultado definido de una situación de lo contrario aquejada de ambigüedad. Por lo tanto, hasta ahora, lo único pertinente ha sido el aspecto primordial de la naturaleza de Dios.

Pero Dios, del mismo modo que es primordial, es también consiguiente. Es el principio y el fin. No es el principio en el sentido de que esté en el pasado de todos los miembros. Es la presupuesta actualidad de la operación conceptual, en unísono de devenir con cualquier otro acto creador. En consecuencia, a causa de la relatividad de todas las cosas, hay una reacción del mundo sobre Dios. La compleción de la naturaleza de Dios en una plenitud de sentir físico se deriva de la objetificación del mundo en Dios. Él comparte con toda nueva creación el mundo actual de la misma, y la criatura consiguiente se objetifica en Dios como nuevo elemento de la objetificación de ese mundo actual por Dios. Esta prehensión de toda criatura en Dios se dirige con la aspiración subjetiva y se reviste con la forma subjetiva, totalmente derivativa de su valoración primordial que lo incluye todo. La naturaleza conceptual de Dios no ha cambiado, a causa de su completez final. Pero su naturaleza derivativa es consiguiente al avance creador del mundo.

Por lo tanto, por analogía con todas las entidades actuales, la naturaleza de Dios es dipolar. Tiene una naturaleza primordial y una naturaleza consiguiente. La naturaleza consiguiente de Dios es consciente, y es la realización del mundo actual en la unidad de su naturaleza y mediante la transformación de su sabiduría. La naturaleza primordial es conceptual, la naturaleza consiguiente es el tejer de los sentires físicos de Dios sobre sus conceptos primordiales.

Uno de los lados de la naturaleza de Dios está constituido por su experiencia conceptual. Esta experiencia es el hecho primordial del mundo, no limitado por ninguna actualidad que éste presuponga. Por consiguiente, es infinita, desprovista de toda prehensión negativa. Este aspecto de su naturaleza es libre, completo, primordial, eterno, deficiente en lo actual e inconsciente. El otro lado se origina con la experiencia física derivada del mundo temporal, y entonces adquiere integración con el aspecto primordial. Es determinado, incompleto, consiguiente, "perenne", cabalmente actual y consciente. Su necesidad expresa la determinación de su naturaleza consiguiente...

La experiencia conceptual puede ser infinita, pero es propio de la naturaleza de la experiencia física el ser finita. Una entidad actual del mundo temporal ha de concebirse como originada por experiencia física con su proceso de compleción motivado por la experiencia conceptual consiguiente que inicialmente se deriva de Dios. Dios ha de concebirse como originado por la experiencia física consiguiente, que inicialmente se deriva del mundo temporal.

Sección IV

La perfección de la aspiración subjetiva de Dios, derivada de la completez de su naturaleza primordial, desemboca en el carácter de su naturaleza consiguiente. En él no hay pérdida ni obstrucción. El mundo se siente en unísono de inmediatez. La propiedad de combinar el avance creador con la retención de la inmediatez mutua, es lo que se designó en la sección anterior con el término "perenne".

La sabiduría de la aspiración subjetivaprehende a toda actualidad por lo que puede ser en tal sistema perfeccionado —sus sufrimientos, sus penas, sus fracasos, sus triunfos, sus inmediateces de alegría— tejidos por la rectitud del sentir en la armonía del sentir universal; que siempre es inmediato, siempre plural, siempre uno, siempre con nuevo avance, moviéndose hacia adelante y sin parecer nunca. Las rebeliones del mal constructivo, que sólo se considera a sí mismo, son rechazadas a su trivialidad de hechos meramente individuales; y, sin embargo, el bien que lograron en la alegría individual, en la aflicción individual y en la introducción del necesario contraste, se salva empero por su relación con el todo completado. La imagen —y no es más que imagen— en que mejor se concibe este crecimiento operativo de la naturaleza de Dios, es la de un solícito cuidado de que nada se pierda.

La naturaleza consiguiente de Dios es su juicio sobre el mundo. Dios salva al mundo cuando éste pasa a la inmediatez de su propia vida. Es el juicio de una ternura que no pierde nada que pueda salvarse. Es también el juicio de una sabiduría que aprovecha aquello que en el mundo temporal son meros despojos de naufragio.

Otra imagen que se requiere para entender su naturaleza consiguiente, es la de su paciencia infinita. El universo incluye un triple acto creador compuesto 1º de la realización conceptual infinita úni-

ca, 2º de la solidaridad múltiple de realizaciones físicas libres del mundo temporal, y 3º de la unidad última de la multiplicidad del hecho actual con el hecho conceptual primordial. Si concebimos el primer término y el último término en su unidad frente a la libertad múltiple intermedia de las realizaciones físicas del mundo temporal, concebimos la paciencia de Dios, que con ternura salva el torbellino del mundo intermedio mediante la compleción de su propia naturaleza. La mera fuerza de las cosas estriba en el proceso físico intermedio: es la energía de la producción física. El papel de Dios no es combatir la fuerza productiva con la fuerza destructiva; estriba en la acción destructiva con la fuerza productiva; estriba en la paciente acción de la racionalidad avasalladora de su armonización conceptual. No crea al mundo, lo salva: o, más exactamente, es el poeta del mundo que con amorosa paciencia lo guía mediante su visión de la verdad, belleza y bondad.

Sección V

Separando falazmente el fluir de la permanencia nos vemos llevados al concepto de un Dios enteramente estático, con realidad eminente, en relación con un mundo enteramente fluente, con realidad deficiente. Pero si los opuestos estático y fluente fueron explicados ya en el sentido de que caracterizan por separado actualidades diversas, la interacción entre la cosa que es estática y las cosas que son fluentes entraña contradicción a cada paso de su explicación. Esas filosofías tienen que incluir la noción de "ilusión" como principio fundamental: la noción de "mera apariencia". Este es en última instancia el problema platónico.

Indudablemente, las intuiciones del pensamiento griego, hebreo y cristiano encarnaron por igual las nociones de un Dios estático descendiente con el mundo, y de un mundo o bien totalmente fluente o bien accidentalmente estático, pero finalmente fluente: "el cielo y la tierra pasarán". En algunas escuelas de pensamiento se antenúa la fluencia del mundo suponiendo que ciertos componentes elegidos del mundo están exentos de esta fluencia final y logran una supervivencia estática. Esos componentes no están separados por una línea decisiva de componentes análogos para los cuales no se hace esa suposición. Además, la supervivencia se interpreta en función de un par final de opuestos; la felicidad para algunos, la tortura para otros.

Esos sistemas tienen el carácter común de partir de una intuición fundamental que nosotros intentamos por cierto expresar, y de complicarse con expresiones verbales que acarrearán consecuencias contrarias a la intuición inicial de permanencia en la fluencia y de fluencia en la permanencia.

Pero la intuición cultivada advirtió siempre, aunque oscuramente, que el problema es doble, no simple. No hay el mero problema de fluencia y permanencia. Hay el doble problema: actualidad con permanencia que requiere la fluencia para su compleción, y actualidad con fluencia que requiere la permanencia para su compleción. La primera mitad del problema atañe a la compleción de la naturaleza primordial de Dios mediante la derivación de su naturaleza consiguiente del mundo temporal. La segunda mitad del problema atañe a la compleción de cada ocasión actual fluente mediante su función de inmortalidad subjetiva, desprovista de "perecer perpetuo", es decir, "perenne".

Este doble problema no puede separarse en dos problemas distintos. Cada uno de sus lados sólo puede explicarse en función del otro. La naturaleza consiguiente de Dios es el mundo fluente que se ha tornado "perenne" por su inmortalidad objetiva en Dios. También la inmortalidad objetiva de las ocasiones actuales requiere la permanencia primordial de Dios mediante la cual el avance creador se reestablece siempre, dotado de la aspiración subjetiva inicial que el mundo trasciende a Dios.

Pero la inmortalidad objetiva dentro del mundo temporal no resuelve el problema planteado por la penetración de la más aguzada intuición religiosa. Se ha perdido la "perennidad", y la "perennidad" es el contenido de aquella visión sobre la cual se edifican las religiones más elevadas: lo "plural" absorbido perennemente en la unidad final. Los problemas de la fluencia de Dios y de la perennidad de la experiencia que pasa, se resuelven por el mismo factor del universo. Este factor es el mundo temporal perfeccionado por su recepción y su reforma, como cumplimiento de la apetición primordial que es la base de todo orden. De esta suerte, Dios es completado por las satisfacciones individuales, fluentes, del hecho finito, y las ocasiones temporales son completadas por su unión perenne con sus sí-mismos transformados, depurados de conformidad con el orden eterno que es la "sabiduría" absoluta final. La recapitulación final sólo puede expresarse mediante un grupo de antítesis cuya autocontradicción aparente surge cuando se olvidan las diversas ca-

tegorías de existencia. En cada antítesis hay una modificación de significado que convierte la oposición en contraste.

Es tan verdadero decir que Dios es permanente y el mundo fluente como que el mundo es permanente y Dios es fluente.

Es tan verdadero decir que Dios es uno y el mundo plural como que el mundo es uno y Dios plural.

Es tan verdadero decir que, en comparación con el mundo, Dios es eminentemente actual, como que, en comparación con Dios, el mundo es eminentemente actual.

Es tan verdadero decir que el mundo es inmanente en Dios, como que Dios es inmanente en el mundo.

Es tan verdadero decir que Dios trasciende al mundo como que el mundo trasciende a Dios.

Es tan verdadero decir que Dios creó al mundo como que el mundo creó a Dios.

Dios y el mundo son los opuestos contrastados en función de los cuales la creatividad realiza su suprema tarea de transformar la multiplicidad desunida, con sus diversidades en oposición, en una unidad concrescente con sus diversidades en contraste. En cada actualidad hay dos polos concrescentes de realización: "goce" y "apetición", esto es, "físico" y "conceptual". Para Dios, el polo conceptual es anterior al físico; para el mundo, los polos físicos son anteriores a los conceptuales.

Un polo físico es exclusivo por su propia naturaleza, limitado por la contradicción; un polo conceptual lo abarca todo por su propia naturaleza, no está limitado por la contradicción. La participación del primero en la infinitud proviene de la infinitud de la apetición; la participación del último en la limitación proviene de la exclusividad del goce. Por lo tanto, a causa de su prioridad de apetición, sólo puede haber una naturaleza primordial para Dios, y, a causa de la prioridad de goce de las muchas actualidades del mundo físico, sólo puede haber una historia de éstas.

Dios y el mundo se enfrentan entre sí expresando la verdad metafísica final de que la visión apetitiva y el goce físico tienen igual derecho a prioridad en la creación. Pero no hay dos actualidades que puedan separarse: cada una es todo en todo. Por consiguiente, cada ocasión temporal personifica a Dios y está personificada en Dios. En la naturaleza de Dios, la permanencia es primordial y el fluir es derivativo del mundo; en la naturaleza del mundo, el fluir es primordial y la permanencia es derivativa de Dios. También la

naturaleza del mundo es un dato primordial para Dios; y la naturaleza de Dios es un dato primordial para el mundo. La creación logra reconciliar la permanencia y el fluir cuando llega a su término final que es la perennidad: la apoteosis del mundo.

Los elementos opuestos se requieren mutuamente. En su unidad, se inhiben o contrastan. Dios y el mundo se hallan entre sí en este requerimiento opuesto. Dios es el fundamento infinito de toda espiritualidad, de la unidad de visión que busca la multiplicidad física. El mundo es la multiplicidad de cosas infinitas, actualidades que buscan una unidad perfeccionada. Ni Dios ni el mundo llegan a una compleción estática. Ambos están en la garra del fundamento metafísico último, el avance creador hacia la novedad. Cada uno de ellos, Dios y el mundo, es el instrumento de la novedad para el otro.

En todo aspecto, Dios y el mundo se mueven inversamente entre sí con respecto a su proceso. Dios es primordialmente uno, a saber, es la unidad primordial de pertinencia de las muchas formas potenciales; en el proceso adquiere una multiplicidad consiguiente que el carácter primordial absorbe en su propia unidad. El mundo es primordialmente plural, a saber, las muchas ocasiones actuales con su finitud física; en el proceso adquiere una unidad consiguiente que es una nueva ocasión y se absorbe en la multiplicidad del carácter primordial. Por consiguiente, Dios ha de concebirse como uno y como plural en sentido inverso a aquel en que el mundo ha de concebirse como plural y como uno. El tema de la cosmología que es la base de todas las religiones, es la historia del esfuerzo dinámico del mundo que pasa a unidad perenne y de la majestad estática de la visión de Dios que cumple su finalidad de compleción absorbiendo la multiplicidad de esfuerzo del mundo.

Sección VI

La naturaleza consiguiente de Dios es el cumplimiento de su experiencia por su recepción de la libertad múltiple de la actualidad en la armonía de su propia actualización. Es Dios como realmente actual, que completa la deficiencia de su mera actualidad conceptual.

Todo tipo categorial de existencia del mundo presupone los demás tipos en función de los cuales se explica. Por lo tanto, los muchos objetos eternos concebidos en su escueta multiplicidad aislada, carecen de todo carácter existente. Requieren la transición a

la concepción de ellos como eficazmente existentes a causa de su realización conceptual por Dios.

Pero la realización conceptual por Dios es un absurdo si se piensa a manera de estéril hipótesis de eternidad. Es la realización conceptual de Dios que desempeña un papel eficaz en múltiples unificaciones del universo que son creaciones libres de actualidades provenientes de situaciones decididas. Una vez más, esta discordante multiplicidad de cosas actuales que se requieren mutuamente, y prescinden una de otra, utilizándose y desechándose, pereciendo y, no obstante, pidiendo vida como obstinada realidad, requiere una ampliación del entendimiento para que comprenda otra fase de la naturaleza de las cosas. En esa fase posterior, las muchas actualidades son una sola actualidad, y la sola actualidad es muchas actualidades. Cada actualidad tiene su vida presente y su paso inmediato a la novedad; pero su paso no es su muerte. Esta fase final del paso está ensanchándose siempre a la naturaleza de Dios. En ella, la armonía completa de la inmediatez de alegría y aflicción alcanza el fin final de la creación. Este fin es la existencia en la perfecta unidad de ajuste como medio, y en la perfecta multiplicidad de logro de tipos individuales de auto-existencia. La función de ser un medio no está desunida de la función de ser un fin. El sentido de valor más allá de sí mismo se goza inmediatamente como elemento avasallador en el logro individual de sí mismo. Es de este modo como la inmediatez de aflicción y pena se transforma en elemento de triunfo. Esta es la noción de redención por el sufrimiento, que obsesiona al mundo. Es la generalización de su muy secundaria ejemplificación como el valor estético de las discordancias en el arte.

De esta suerte, ha de concebirse que el universo logra la auto-expresión activa de su propia variedad de opuestos: de su propia libertad y su propia necesidad, de su propia multiplicidad y su propia unidad, de su propia imperfección y su propia perfección. Todos los "opuestos" son elementos de la naturaleza de las cosas, y persisten allí obstinadamente. El concepto de "Dios" es el modo como entendemos este hecho increíble: que lo que no puede ser, es sin embargo.

Sección VII

La naturaleza consiguiente de Dios se compone pues de una multiplicidad de elementos con autorrealización individual. Es exac-

tamente tanto una multiplicidad como es una unidad; es exactamente tanto un hecho inmediato como es un avance infatigable más allá de sí mismo. Por lo tanto, la actualidad de Dios tiene que entenderse también como una multiplicidad de componentes actuales en proceso de creación. Es Dios en su función de reino de los cielos.

Cada actualidad del mundo temporal tiene su recepción en la naturaleza de Dios. El elemento correspondiente de la naturaleza de Dios no es la actualidad temporal, sino la transmutación de esa actualidad temporal en un hecho viviente, siempre presente. Una personalidad duradera del mundo temporal es una ruta de ocasiones en la cual los sucesores resumen con alguna completez peculiar a sus predecesores. El hecho correlativo en la naturaleza de Dios es una unidad de vida más completa aun en una cadena de elementos para los cuales la sucesión no significa pérdida de unísono inmediato. Este elemento de la naturaleza de Dios hereda de la contrapartida temporal según el mismo principio en virtud del cual en el mundo temporal el futuro hereda del pasado. Por lo tanto en el mismo sentido en que la ocasión presente es la persona *ahora*, y sin embargo con su propio pasado, así la contrapartida en Dios es esa persona en Dios.

Pero el principio de la relatividad universal no debe detenerse en la naturaleza consiguiente de Dios. Esta misma naturaleza pasa al mundo temporal según su gradación de pertinencia para las varias ocasiones concrecentes. Hay pues cuatro fases creadoras en las cuales el universo realiza su actualidad. En primer lugar, hay la fase de originación conceptual, deficiente de actualidad, pero infinita en su ajuste de valoración. En segundo lugar, hay la fase temporal de originación física, con su multiplicidad de actualidad. En esta fase se logra la actualidad cabal; pero hay deficiencia en la solidaridad de los individuos entre sí. Esta fase deriva de la primera sus condiciones determinadas. En tercer lugar hay la fase de actualidad perfeccionada, en la cual los muchos son uno perennemente, sin la salvedad de ninguna pérdida ya sea de identidad individual, ya sea de completez de unidad. En la perennidad, la inmediatez se reconcilia con la inmortalidad objetiva. Esta fase deriva las condiciones de su ser y de las dos fases antecedentes. En la cuarta fase, la acción creadora se completa. Pues la actualidad perfecta vuelve a pasar al mundo temporal y califica este mundo de suerte que cada actualidad temporal lo incluya como hecho inmediato de experiencia pertinen-

te. Pues el reino de los cielos está hoy con nosotros. La acción de la cuarta fase es el amor de Dios por el mundo. Es la providencia particular para las ocasiones particulares. Lo que se hace en el mundo se transforma en realidad en los cielos, y la realidad de los cielos pasa de nuevo al mundo. A causa de esta relación recíproca, el amor del mundo pasa a ser amor en los cielos, y desborda de nuevo hacia el mundo. En ese sentido, Dios es el gran compañero: el compañero de sufrimientos que comprende.

Aquí encontramos la aplicación final de la doctrina de la inmortalidad objetiva. A lo largo de las ocasiones percederas de la vida de cada criatura temporal, la fuente interior de disgusto o de remozamiento, el juez que surge de la propia naturaleza de las cosas, redentor o diosa del daño, es la transformación del mismo, perenne en el ser de Dios. De este modo se justifica el insistente anhelo: el insistente anhelo que el gusto por la existencia se remoce gracias a la importancia siempre presente, nunca desvanecida, de nuestras acciones inmediatas que perecen y, no obstante, viven para siempre.