

Whitehead, Alfred.
(1937) Modos de pensamiento.

Edición:

1944 Argentina. Bs. As. Editor Losada. Traducción de Joaquín Xirau.

ÍNDICE.

Prefacio.....	7
Parte 1. El impulso creador.	
Lección primera. La importancia.....	11
Lección segunda. Expresión.....	31
Lección tercera. Entendimiento.....	55
Parte 2. Actividad.	
Lección cuarta. Perspectiva.....	81
Lección quinta. Formas de proceso.....	103
Lección sexta. Universo civilizado.....	123
Parte 3. Naturaleza y vida.	
Lección séptima. La naturaleza sin vida.....	147
Lección octava. La naturaleza viva.....	169
Parte 6. Epílogo.	
Lección novena. El fin de la filosofía.....	195

PREFACIO

La doctrina que sostengo en estas conferencias consiste en afirmar que los factores de nuestra experiencia son "claros y distintos" en proporción a su variabilidad, supuesto que se mantengan durante el breve período requerido por la "importancia". Las necesidades son invariables y por esta razón permanecen en el trasfondo del pensamiento, de modo vago y oscuro. **Es preciso buscar las verdades filosóficas mejor en las presuposiciones del lenguaje que en sus afirmaciones expresas.** Por esta razón, la filosofía se halla emparentada con la poesía y ambas tratan de expresar este bien último que denominamos civilización.

Los primeros seis capítulos, es decir, las partes I y II, fueron dados como conferencias en el Colegio de Wellesley, Massachussetts, durante el curso de 1937-38, después de mi jubilación en Harvard. Esta afortunada oportunidad me ha ayudado a condensar para la publicación aquellos puntos de mis conferencias de Harvard que he tratado de modo incompleto en mis libros publicados. Las dos conferencias de la parte III, tituladas "Naturaleza y vida", las di cuatro años antes en la Universidad de Chicago y fueron publicadas [Pág.7] por la University of Chicago Press y en Inglaterra por la Cambridge Press. Fueron concebidas para formar parte de un libro como el presente, pero diversas circunstancias demoraron el cumplimiento del plan.

El epílogo, "El propósito de la filosofía", fue una breve alocución pronunciada en la recepción anual de 1935 para estudiantes de doctorado de Harvard y Radcliffe. Fue publicado en el Harvard Alumni Bulletin.

Alfred North Whitehead. Abril 25, 1938.

Parte I. El IMPULSO CREADOR.

LECCIÓN PRIMERA. LA IMPORTANCIA.

1. El primer capítulo de una introducción a la filosofía debería consistir en el libre examen de algunas nociones últimas tales como se dan naturalmente en la vida diaria. Me refiero a las generalidades inherentes a la literatura, a la organización social, al esfuerzo para llegar a la comprensión de los acontecimientos físicos.

No existe definición alguna de tales nociones. No son reducibles, por el análisis, a factores que nos lleven más lejos que ellas mismas. Cada una de ellas debe presentarse como necesaria para los diversos significados de grupos de nociones de profundidad igual a aquella de que partimos. En la discriminación de cada grupo uno de sus miembros puede escogerse, mediante un sutil ajuste del lenguaje, como figura central. En esta conferencia hemos situado en el centro la noción de "importancia". Así la discusión de todos sus problemas revierte siempre sobre esta idea.

El fin de esta serie de conferencias es el examen de algunas de estas características generales de nuestra experiencia presupuestas en las actividades ordenadas de la humanidad. No trataré de construir un sistema filosófico. Semejante intento es demasiado ambicioso para un breve curso. Todo pensamiento [Pág.11] sistemático debe partir de presuposiciones. Así, como he dicho antes, la discusión empleará, incidentalmente, más nociones básicas que las que se hallan expresadas en su propósito explícito. La exposición verbal de tales datos deberá ajustarse, arreglarse y ponerse en orden mediante un proceso de sistematización.

En todo pensamiento sistemático hay un dejo de pedantería. Dejamos aparte nociones, experiencias y sugerencias con la fina excusa de que naturalmente no pensamos en tales cosas. Tener sistema es importante. Es necesario para el manejo, la utilización y la crítica de los pensamientos que irrumpen en nuestra experiencia.

Pero hay una tarea previa a toda obra de sistematización —tarea absolutamente necesaria si queremos evitar la estrechez inherente a todo sistema finito. Actualmente, hasta la Lógica lucha con el descubrimiento implícito en una prueba formal según el cual toda serie finita de premisas debe indicar nociones excluidas de su orden estricto. La filosofía no puede excluir nada. Así, no es posible que parta de la sistematización. Su primera etapa debe denominarse "recolección".

Tal proceso es, naturalmente, inacabable. A lo sumo se puede aspirar a poner el acento en unas pocas nociones fundamentales y atender, a partir de ellas, a la multiplicidad de ideas que surgen mediante el despliegue de las que hemos escogido como primarias. La filosofía sistemática es objeto de estudio para especialistas. Por otra parte, el proceso filosófico de "recolección" debiera merecer atención de espíritus educados que de ese modo se liberarían de su propia especialidad.

En la literatura occidental hay cuatro grandes pensadores cuya contribución al pensamiento civilizado ha consistido en gran medida en una tarea de "recolección" filosófica; aunque cada uno de ellos haya aportado también importantes [Pág.12] contribuciones a la estructura de la filosofía sistemática. Tales son Platón, Aristóteles, Leibniz y William James.

Platón se dio cuenta de la importancia del sistema matemático; pero su reputación descansa principalmente en la riqueza de profundas sugerencias dispersas en sus diálogos y medio ocultas por errores arcaicos propios de la edad en que vivió. Aristóteles sistematizaba al propio tiempo que "recolectaba". Heredó de Platón, imponiendo sus propias estructuras sistemáticas.

Leibniz heredó dos milenios de pensamiento. Heredó en realidad mayor variedad de ideas de sus predecesores que nadie antes o después de él. Su interés se extiende por igual de la matemática a la teología, de la teología a la filosofía política, de la filosofía política a la ciencia física. Respalda estos intereses una profunda erudición. Es preciso que se escriba un libro con el título de "El espíritu de Leibniz".

William James, por fin, es esencialmente hombre moderno. Su espíritu se halla sólidamente asentado en el conocimiento del pasado. Pero la esencia de su grandeza residió en su maravillosa sensibilidad para las ideas del presente. Conoció el mundo en que vivía mediante sus viajes y sus relaciones personales, en la educación de los hombres y por la variedad de sus propios estudios. Sistematizaba, pero ante todo "recolectaba". Su vida intelectual fue una protesta contra el olvido de la experiencia en interés del sistema. Descubrió intuitivamente la gran verdad con la cuál la lógica moderna lucha actualmente.

Esta discusión preliminar hace referencia a los dos aspectos de la filosofía. La sistematización es la crítica de las generalidades mediante los métodos derivados de la especialidad científica. Presupone la acumulación de un grupo de ideas primarias. En otro aspecto, la filosofía consiste en tener nociones de una amplia y adecuada generalidad. Este [Pág.13] hábito del espíritu es la esencia misma de la civilización. Es la civilización.

El tordo solitario y el ruiseñor producen sonidos de la mayor belleza. Pero no son seres civilizados. Les faltan ideas de una generalidad adecuada respecto a sus propias acciones y al mundo que los rodea. Los animales superiores tienen, sin duda, nociones, esperanzas y temores. No tienen civilización a causa de la deficiente generalidad de sus funciones mentales. Su amor, su devoción y la belleza de sus acciones reclaman con justicia nuestro amor y nuestra ternura. La civilización es más que todo esto y, en lo que respecta al valor moral, puede ser menos. Seres civilizados son aquellos que consideran el mundo y lo comprenden, en alguna medida, con amplia generalidad.

2. Dos ideas contrapuestas parecen inevitablemente hallarse en la base de la experiencia en toda su amplitud. Una de ellas es la noción de importancia, el sentido, la presuposición de la importancia. La otra es la noción de hecho. No es posible huir de los puros hechos. Son la base de la importancia. Y la importancia es importante a consecuencia del carácter inevitable de los hechos. Concentramos nuestra atención gracias al sentido de la importancia. Y al hacerlo, atendemos a los hechos. Aquellos que de un modo deliberado limitan su atención a los hechos lo hacen por razón del sentido de la importancia que otorgan a aquella actitud. Ambas nociones son antitéticas y se requieren mutuamente.

Una de las características del modo primario de la experiencia consciente es la fusión de una amplia generalidad con una obstinada particularidad. Hay una falta de precisión en el análisis de las particularidades características de la experiencia. No es verdad que la caracterización de la experiencia individual mediante nociones cualitativas comience con un análisis detallado de aquellas cualidades. La base [Pág.14] de nuestra conciencia primaria de la cualidad es una amplia generalidad. Así, por ejemplo, si reflexionamos sobre nuestra experiencia civilizada nos daremos cuenta de que los modos característicos del pensamiento son: "esto es importante", "esto es difícil", "esto es hermoso".

En estas maneras de pensar hay una particularidad permanente simbolizada por las palabras "Esto", "Eso", y una amplia y vaga caracterización indicadora de alguna forma de estímulo que surge del hecho particular en el mundo en torno. Esta vaguedad es la desesperación de la gente culta. En cuanto a la generalidad, una vez asentada, es tan

obvia que no vale la pena mencionarla. Sin embargo, está siempre ahí, en el hilo de la conciencia. La buena **literatura** evita las amplias generalidades filosóficas que se manifiestan en la cualidad. Se fija en la precisión accidental que inevitablemente cubre a la generalidad cualitativa. La literatura es una curiosa mezcla de análisis tácitamente presupuestos y un retorno inverso a acentuar explícitamente la importancia fundamental y emotiva de nuestras ingenuas intuiciones generales.

El lenguaje recae siempre en la generalidad de su etapa intermedia entre el hábito animal y la precisión erudita. Degenera constantemente en la generalidad filosófica bajo el disfraz de palabras que pueden usarse con mayor precisión. Esta caída es cosa de incultura, porque expresa lo obvio. Sin embargo es filosófica puesto que lo obvio encarna la importancia permanente de los detalles variables. **Los hombres de letras objetan contra el uso vago de palabras capaces de precisión.**

Por ejemplo, Coleridge, en su *Biographia literaria*, critica a una expedición de turistas que contemplaban un torrente y exclamaban "¡que lindo!" sin hallar más que esta vaga caracterización para un espectáculo que inspira asombro. En este caso, indudablemente, la degenerada frase "¡qué lindo! [Pág.15] deja fuera de sí toda la vitalidad de la escena. Con todo, la expresión verbal ofrece una real dificultad. Las palabras, en general, indican particularidades útiles. ¿Cómo deben emplearse para evocar el sentido de ese carácter general del cual depende toda importancia? Es función de la gran literatura evocar el sentimiento vivaz de lo que late tras las palabras.

3. **Desgraciadamente para la filosofía, la ciencia y el saber tienden al detalle.** Aunque nuestro intento se dirige a la aprehensión de nuestras presuposiciones fundamentales tales como la contraposición entre la noción de "importancia" y la noción de "hecho", hemos de acudir indudablemente a la ciencia que hemos heredado. Pero en el desenvolvimiento de la inteligencia existe un gran principio con frecuencia olvidado. Para llegar al conocimiento y a la ciencia es preciso antes que nos libremos de ellos. Debemos recoger las cuestiones en bruto antes de pulirlas y darles forma. La mentalidad de John Stuart Mill, por ejemplo, se hallaba limitada por su educación peculiar que le dio un sistema antes del goce de una experiencia adecuada. Así sus sistemas eran cerrados. **Debemos ser sistemáticos. Pero es preciso que dejemos abiertos nuestros sistemas. En otros términos: debemos sentir sus limitaciones. Hay siempre un vago "más allá" que espera que penetremos en su detalle.** Las nociones generales, subyacentes bajo el detalle del pensamiento de las modernas civilizaciones occidentales de Europa y América, derivan, en amplia medida, de la expresión de ideas fundamentales que nos ha legado el mundo antiguo de los griegos, semitas y egipcios. Las tres fuentes ponen el acento en el mundo de hecho que nos rodea. Pero en lo que se refiere a la importancia, el acento que hemos heredado de cada una de ellas difiere. **Nuestra herencia de los griegos ha sido primordialmente estética y lógica; la de los semitas, moral y religiosa; la de los egipcios, práctica.** Los [Pág.16] griegos nos legaron goce, los semitas, adoración, los egipcios, observación práctica.

Pero esta herencia de las civilizaciones del Mediterráneo oriental tiene sus formas especiales. Nuestra noción de "importancia", como factor general del universo, se halla en ellas limitado. La primera tarea de la filosofía moderna debe ser desembarazarse de la mentalidad del mundo antiguo en lo que respecta a la concepción de la importancia y a las cuestiones de hecho.

La noción de hecho se refiere a la mera **existencia**. Pero cuando tratamos de aprehender esta noción, se divide en una serie de nociones subordinadas de varios tipos de existencia —por ejemplo, existencias fingidas y existencias reales y otros muchos tipos. Así, la noción de existencia envuelve la noción de un ámbito de existencia y de tipos

diversos de existencia. Cualquier ejemplo de existencia envuelve la noción de otras existencias, conexas con ella y situadas más allá de ella. Esta noción de ámbito introduce la noción de "más o menos" y la de multiplicidad.

La noción de "importancia" se refiere también a grados de importancia y a tipos de importancia. Hallamos aquí de nuevo la noción de "más o menos". Así, la "importancia" debe ser algo. No hay una importancia en el vacío. La "importancia" nos conduce de nuevo a los hechos. Pero la multiplicidad de los hechos exige a un intelecto finito, una selección. Y la "selección" requiere la noción de "esto mejor que aquello". Así, la libertad intelectual surge de la selección y la selección requiere, para adquirir un sentido, la noción de importancia relativa. De este modo, la "importancia", la "selección" y la "libertad intelectual" se hallan íntimamente ligadas y envuelven en su conjunto alguna referencia a los hechos.

Nos hallamos de nuevo entre los hechos. Detengámonos un momento en ellos. Su ámbito nos excede en todas las [Pág.17] dimensiones físicas. Los hechos se hallan teñidos por la noción de un determinismo compulsivo. La tierra gira y nosotros nos movemos con ella y experimentamos la rutina de los días y las noches como una necesidad primaria de nuestra vida. El primer romano que tuvo noticia del sol de medianoche no lo creyó. Era un hombre educado, consciente de la necesidad de la naturaleza. En este sentido, la necesidad de la naturaleza puede exagerarse. En todo caso, en una u otra forma, ahí está. Del mismo modo, en un sentido u otro, ahí se halla la libertad presupuesta por la noción de selección. Aquí hallamos un ejemplo del valor de la filosofía sistemática. Puesto que tenemos que explicar los diversos sentidos en que la libertad y la necesidad pueden coexistir, o bien tenemos que borrar una u otra de las más obvias presuposiciones de nuestro pensamiento cotidiano.

4. Consideremos ahora los hechos y la "importancia" desde otro punto de vista.

La noción de mero hecho es la traducción, en el pensamiento, del hábito de la simple existencia de coordinarse con las necesidades de la actividad externa. Es el reconocimiento de los acaecimientos de la naturaleza en la cual nosotros y todas las cosas nos hallamos inmersos. Tiene su origen en la idea de nosotros mismos, considerados como un proceso, inmerso en otros procesos que se hallan más allá de nosotros. Esta aprehensión de la facticidad es un extremo de nuestro pensamiento. En otros términos, es el concepto de mera agitación de las cosas agitadas.

Tal es el ideal de la ciencia física y el ideal oculto de aquellos que insisten en la importancia exclusiva de la objetividad.

La noción de "importancia" es igualmente dominante en el pensamiento civilizado. Puede ser inadecuadamente definida como "el interés que envuelve la intensidad del sentimiento [Pág.18] individual que conduce a la publicidad de la expresión". Estamos hablando ahora del tema de la próxima conferencia. La definición es inadecuada porque hay dos clases de importancia: una basada en la unidad del universo, otra en la individualidad de los detalles. La palabra "interés" sugiere este último aspecto; la palabra "importancia" nos inclina hacia el primero. En un sentido u otro el interés modifica siempre la expresión. Así, con el objeto de no perder de vista este aspecto de la "importancia", usaremos ocasionalmente la palabra "interés" como su sinónimo. Pero la palabra "importancia" es una noción fundamental, que no puede explicarse íntegramente mediante su referencia a un número finito de otros factores.

Como pensamiento explícito, es cosa que no se une bien al concepto de "hecho". Es un sano procedimiento técnico analizar los hechos prescindiendo de todo juicio sobre su interés relativo. Pero la noción de importancia es como la naturaleza: aunque la expelamos con un aventador, siempre retorna. Los más ardientes mantenedores de la

objetividad del pensamiento científico insisten en su importancia. Tal insistencia se halla, en verdad, ya en el hecho de "sostener una doctrina". Sin un sentimiento de interés, nos enteraríamos simplemente de una doctrina: no la sostendríamos. **El celo por la verdad presupone el interés.** Del mismo modo, una observación sostenida presupone aquella noción. Una atención concentrada significa desatender lo inútil e insignificante. Y esta desatención sólo puede ser sostenida mediante un sentido de la importancia. Así, el sentido de la importancia o del interés se halla incrustado en el ser mismo de la experiencia animal. Cuando se hunde en el puro dominio de los acaecimientos la experiencia se hace trivial y tiende a la nada.

5. La noción de simple hecho es el triunfo del intelecto abstracto. No entra en el pensamiento explícito del niño ni [Pág.19] del animal. Los niños y los animales se hallan preocupados con sus necesidades y deseos y proyectados, mediante ellos, hacia su mundo circundante. En otros términos, se hallan inmersos en sus intereses, relativos a detalles incorporados al mundo exterior. Hay muy poco rastro de abstracción en el detalle. Un simple hecho aislado es el mito primario que requiere el pensamiento finito, es decir, el pensamiento incapaz de abrazar la totalidad. .

Este carácter mitológico aparece porque semejante hecho no existe. **La conexión pertenece a la esencia de todas las cosas de todos los tipos. Pertenece a la esencia de los tipos el hecho de hallarse en conexión. Toda abstracción de la conexión envuelve la omisión de un factor esencial del hecho considerado. Ningún hecho es meramente él mismo.** La penetración de la literatura y del arte, en sus cumbres, surge de nuestro mudo sentimiento de haber ido más allá de la mitología, es decir, más allá del **mito del aislamiento.**

De ahí se sigue que en toda consideración de un hecho aislado se halle presupuesta la supresión de la coordinación ambiente requerida para su existencia. Este ambiente, así coordinado, es la totalidad del universo considerado desde la perspectiva del hecho. Pero perspectiva es gradación de relación, es decir, gradación de importancias. El sentimiento es el agente que reduce el universo a la perspectiva del hecho. Aparte la gradación del sentimiento, la infinidad de los detalles produce una infinidad de efectos en la constitución de cada hecho. Y esto es todo cuanto podemos decir cuando omitimos el sentimiento. Pero sentimos de modos diferentes estos efectos y los reducimos así a una perspectiva. "Ser insignificante" significa ser insignificante para una determinada coordinación de sentimientos. **La perspectiva es el resultado del sentimiento; y el sentimiento se halla graduado por el sentido del interés con relación a la variedad de sus diferenciaciones.**

[Pág.20]

De este modo el intelecto finito se las ha con el mito de los hechos finitos. Nada hay que objetar a este procedimiento con tal que recordemos lo que estamos haciendo. **Presuponemos un medio ambiente que somos incapaces de definir en su totalidad.** La ciencia, por ejemplo, comete un grave error siempre que olvida esta limitación. La conjunción de premisas de la cual procede **la lógica** presupone que no surgirá dificultad alguna de la conjunción de diversas presuposiciones, no expresadas, pero implícitas en las premisas. En una y otra, en la ciencia y en la lógica, no tenemos sino desenvolver el argumento de modo suficiente y pronto o tarde llegaremos forzosamente a una contradicción, ya interna en el seno del argumento mismo, ya externa en su referencia a los hechos.

A juzgar por la historia de la ciencia europea, tres o cuatro mil años de pensamiento, esfuerzo de un número suficiente de hombres aptos, bastan para descubrir alguna contradicción latente en cualquier movimiento del pensamiento. Por lo que afecta a la

física, las doctrinas de Newton sobrevivieron, sin protección, tres siglos. La duración de los modernos esquemas científicos es de unos treinta años. El padre de la filosofía europea, en una de sus múltiples modalidades de pensamiento, enuncia el axioma según el cual las verdades más profundas deben enunciarse por medio de mitos. La historia subsiguiente del pensamiento occidental ha justificado, sin duda alguna, su fugaz intuición.

Es preciso decir que ninguno de estos mitos de la lógica y de la ciencia es falso en un sentido incondicionado de la palabra. Se halla simplemente indefenso. Su verdad está limitada por presuposiciones no expresas; y con el transcurso del tiempo descubrimos algunas de estas limitaciones. El uso ingenuo de las nociones de "verdad" y "error" es uno de los principales obstáculos para el progreso del entendimiento.

[Pág.21]

6. Así, una de las características de la importancia es ser este aspecto del sentimiento mediante el cual se impone una **perspectiva** al universo de las cosas sentidas. Al tomar más clara conciencia de la noción nos damos cuenta de que en ella va implícita una ordenación gradual de las cosas de nuestro contorno, proporcionada a su interés. De esta suerte prestamos atención o la desviamos y realizamos las funciones necesarias sin poner el acento en el carácter consciente de la atención. Las dos nociones de importancia y de perspectiva están íntimamente ligadas.

Podemos preguntar si la doctrina de la perspectiva no es un intento de reducir el concepto de importancia al mero hecho, libre de interés intrínseco. Esta reducción es evidentemente imposible. Sin embargo, es verdad que la perspectiva es la abstracción muerta del mero hecho, a partir de la importancia viva de la cosa sentida. La verdad concreta es la variación del interés; la abstracción es el universo en perspectiva; la ciencia que resulta de ella es el esquema de las leyes físicas que expresa, con presuposiciones no explícitas, los tipos de perspectiva observados por el ser humano medio. La importancia es una noción genérica oscurecida por la prominencia abrumadora de algunas de sus innumerables especies. Los términos "moralidad", "lógica", "religión", "arte", han pretendido agotar, cada cual por sí, la significación total de la importancia. Cada uno de ellos denota una especie subordinada. Pero el género se extiende más allá de todo grupo finito de especies. Hay perspectivas del universo con las cuales la moralidad o la lógica o la religión o el arte no tienen relación. Mediante esta falsa limitación, la actividad expresiva del último designio infuso en el proceso de la naturaleza ha sido reducida a la trivial tutela de las costumbres o de las normas del pensamiento, del sentimiento místico o del goce estético. Ninguna de estas especializaciones agota la unidad final del designio [Pág.22] del mundo. El fin genérico del proceso es la adquisición de importancia dentro de estas especies y en toda la extensión de que esta noción es capaz.

Claro es que la palabra "importancia", en su uso común, ha sido reducida a significar la pueril y mezquina pompa que se halla en el uso más trivial de lo que significa para nosotros aquí. Esto es una dificultad permanente de la discusión filosófica. **Es preciso extender la significación de las palabras más allá de lo que significan en su acepción ordinaria. A pesar de esta dificultad la filosofía debe hallarse a sí misma fundándose en las presuposiciones y las interpretaciones de la vida ordinaria.** Nuestra primera aproximación a la filosofía debe prescindir de la erudición y de la ciencia. Es preciso apelar a las nociones ingenuas que surgen de las relaciones ordinarias de la vida civilizada.

Ilustraremos esta doctrina mediante una anécdota que me reveló la posible falta de sentido de las consideraciones morales. Hace unos once años una joven amiga mía cumplía los diez años. No garantizo la exacta precisión de estas cifras. De todos modos,

la muchacha tiene ahora veintiún años y nuestra amistad sigue floreciente. La tía abuela de la niña celebró el día llevándola, por la tarde, a una representación de la ópera Carmen cantada en inglés. Se le permitió, además escoger dos personas para llevarlas al teatro. Escogió a otra niña y —lo digo con orgullo— a mí. Al salir de la Ópera después de la representación se dirigió a la tía y le dijo: Tía, ¿crees que ésas eran realmente buenas personas? Mi tía y yo soslayamos la cuestión buscando un coche que nos llevara a casa.

Lo que quiero indicar aquí es que nuestro goce en el teatro no tenía relación de ninguna especie con las consideraciones morales aplicadas a la representación. Los contrabandistas son naturalmente malos y Carmen no se preocupa de las delicadezas de la conducta. Pero mientras cantan [Pág.23] sus papeles y bailan en la escena, desaparece la moral y sólo queda la belleza.

No digo que las consideraciones morales carecen siempre de relación con el teatro. En verdad, a veces constituyen el tema mismo de la pieza, especialmente en el teatro moderno. Pero la retirada de la moral en presencia de la música y de la danza y en general de la alegría del teatro es un hecho muy importante para los filósofos y muy perturbador para los censores oficiales.

7. La cuestión es que los códigos morales sólo son pertinentes en relación con presuposiciones relativas al carácter sistemático del correspondiente universo. Cuando no es posible aplicar las presuposiciones, este código especial se reduce a la enunciación vacía de abstracciones sin aplicación. Evadimos esta dificultad, en lo que afecta a los códigos morales, conservando su lenguaje con alteraciones de significación introducidas por los cambios sociales a través de las centurias y los milenios. La inevitable imperfección de la traducción ayuda también a realizar esta evasión. **La traducción siempre tiene sentido en la época de los traductores.** La noción de una estabilidad incondicionada de las leyes particulares de la naturaleza y de los códigos morales particulares es una ilusión primaria que ha viciado profundamente mucha filosofía.

Pensemos, por ejemplo, en lo que resultaría de aplicar nuestras nociones morales relativas a la vida familiar a seres tales como los peces que producen centenares y aun millares de huevos al año.

Esta conclusión, relativa a los códigos morales, no debe ampliarse de tal modo que nos lleve a negar todo sentido a la palabra "moralidad". **Del mismo modo, la noción de la legalidad de la conducta dentro de un estado excluye la posibilidad de una codificación completa. La profesión legal no puede reemplazarse nunca con autómatas.**

[Pág.24]

La moralidad consiste en el dominio de los procesos que nos permita llevar la importancia a su máximo. Es el deseo de grandeza en nuestra experiencia en sus diversas dimensiones. Es difícil comprender esta noción de dimensiones de la experiencia, de su importancia en cada una de sus dimensiones y de su unidad final de importancia.

Pero sólo en la medida en que podamos bosquejarla seremos capaces de aprehender la noción de moralidad. La moralidad aspira siempre a esta unión de la armonía, la intensidad y la vitalidad que implica la perfección de la importancia en cada caso particular. Las codificaciones nos llevan siempre más allá de nuestro propio intuir directo e inmediato. Envuelven siempre los juicios usuales, válidos para las ocasiones usuales de cada época. Son útiles y en realidad necesarias para la civilización. Pero debilitamos su influencia si exageramos su valor.

Consideremos, por ejemplo, los Diez Mandamientos. ¿Podemos realmente mantener que descansar un día entre siete, en lugar de uno entre seis u ocho, es una ley moral

última en el universo? ¿Podemos pensar, realmente, que no es posible trabajar en domingo? ¿Es posible pensar seriamente que la división del tiempo en días es un factor absoluto en la naturaleza de la existencia toda? Evidentemente los mandamientos deben interpretarse con el sentido común. En otras palabras, son reglas de conducta que en circunstancias ordinarias y aparte razones muy especiales es mejor adoptar.

No hay sistema de conducta intrínseco, propio de la esencia del universo, como el ideal ético universal. Lo único universal es el espíritu que debe penetrar todo sistema de conducta en cada circunstancia particular; la moralidad no nos indica lo que debemos hacer mediante abstracciones mitológicas. Se refiere tan sólo a un ideal genérico que debe ser la justificación de toda determinación particular. La [Pág.25] destrucción de un hombre, o de un insecto, o de un árbol, o del Partenón puede ser moral o inmoral. Los Diez Mandamientos nos dicen que en la gran mayoría de los casos semejante matanza debe más bien evitarse. En estos casos extraordinarios evitamos la palabra "asesinato". Lo mismo cuando destruimos que cuando conservamos, nuestra acción es moral si hemos salvado mediante ella la importancia de la experiencia tal como se ofrece en un momento concreto de la historia del mundo.

8. Grandes avances en el pensamiento son, con frecuencia, el resultado de afortunados errores. Estos errores son el resultado de la simplificación llevada al límite. El avance es debido a que, por el momento, el exceso no tiene relación con el uso de las nociones simplificadas. Uno de los ejemplos más importantes de esta verdad es el análisis aristotélico en géneros, especies y subespecies. Fue una de las ideas más afortunadas y clarificó el pensamiento de la posteridad. La "división" platónica fue una anticipación vaga y confusa. Platón sintió su valor. No hizo mucho bien por su falta de decisiva claridad. El análisis aristotélico ha sido un instrumento esencial del progreso intelectual durante dos mil años.

Claro es que Platón tenía razón y no Aristóteles. No existe una clara división en géneros ni en especies. No existe en parte alguna una clara división. Es decir, no existen divisiones claras si llevamos nuestras observaciones más allá de las presuposiciones en que descansan. Sin embargo, pensamos siempre dentro de ciertas limitaciones.

Desde el punto de vista práctico, Aristóteles estaba en lo cierto y el pensamiento de Platón era confuso. Ni Aristóteles ni Platón concibieron de modo adecuado la necesidad de investigar la caracterización peculiar del sentido de la importancia común en el pensamiento de cada edad. Toda [Pág.26] clasificación depende del carácter corriente de la importancia. Tenemos detrás de nosotros tres o cuatro milenios de historia conocida con algún detalle. Los griegos, como revela Tucídides, ignoraban la historia, salvo la de tres o cuatro generaciones casi contemporáneas. Los egipcios y los judíos veneraban, sin crítica, una larga historia. Los griegos hubieran sometido la historia a crítica si hubieran conocido algo de ella; los judíos hubieran criticado su historia si no hubieran venerado sus anales; los egipcios la hubieran criticado si no hubiesen sido hombres sensatos que se limitaban a la "pura historia". Por el mismo ejercicio del buen sentido, los egipcios dejaron de generalizar sus conocimientos geométricos y perdieron así la ocasión de convertirse en los fundadores de la civilización moderna. Un exceso de sentido común tiene sus desventajas. Los griegos, con sus generalizaciones, eran verdaderos niños, afortunadamente para el mundo moderno. El miedo al error es la muerte del progreso. El amor de la verdad es su salvaguardia.

9. Por estas razones la crítica histórica no se ha desenvuelto en el mundo moderno hasta las cuatro últimas centurias. Naturalmente no hay comienzos súbitos; En la literatura antigua pueden hallarse anticipaciones de aquella crítica. Sin embargo, sigue siendo

verdad que el pensamiento moderno se caracteriza por su atención concentrada sobre la historia. Esta crítica ha pasado, a su vez, por fases sucesivas.

Se puso el acento ante todo en la autenticidad del dato. Se planteaban problemas como éstos: ¿escribió Platón este Diálogo? ¿Hizo tal donación el emperador Constantino? Esta fase de corrección pasó al detalle. Se denominó entonces "enmienda". ¿Es este manuscrito de la Eneida una versión correcta del que escribió Virgilio? Esta es una [Pág.27] cuestión perfectamente definida. Pero la relación de Homero con la Ilíada es vaga. Acaso Homero y sus compañeros no escribieran. Pero aun en el caso en que hubieran escrito es improbable que hayan transcrito la Ilíada. Los papiros eran escasos, y era más fácil aprenderla de memoria. Así el poema pudo transmitirse a través de generaciones o grupos de bardos con una sublime indiferencia hacia las variaciones de detalle. Más tarde tenemos referencia de revisiones formales del texto. Análoga vaguedad se aplica al concepto de todas las transacciones sociales. **La noción de dato preciso tiene sus limitaciones.**

La historia ha llegado actualmente a otra fase. Se complace en mostrar las transiciones de la conducta. Los historiadores occidentales describen tipos de actividad, tipos de alma y de creencias consagradas en fórmulas, exhiben las aventuras de las diversas razas que poblaron Europa, América y las costas de otros continentes e islas. Este cambio de acento se muestra de modo decidido en el siglo XVIII.

Bentley, por ejemplo, el típico crítico erudito, murió en 1742; y Gibbon, que trazó la decadencia y la caída de un sistema político y las variaciones de los motivos que animaban su actividad, nació en 1737. Gibbon no corregía ediciones ni Bentley describía transiciones de la conducta. En Europa el cambio pueden simbolizarlo Mabillon, que murió en 1707, y Voltaire, que nació en 1694. Las fases históricas, naturalmente, se entrelazan. Me refiero solamente al interés predominante. En el primer período, hasta el humanista Erasmo, tan dado al raciocinio, publicaba ediciones críticas; en el siglo XIX la narración histórica fue más abundante que la devoción por las ediciones bien cuidadas. Hubo naturalmente razones para el cambio. Y coexisten todos los tipos de erudición histórica.

Bajo la influencia de la ciencia física, la tarea de la historia se ha limitado más recientemente a la narración de simples [Pág.28] series de sucesión. Este ideal de conocimiento es el triunfo de los hechos. Admitido el hecho de la causación, su realidad se limita a la comprobación de influjos físicos tales como los motivos económicos.

Esta historia se confina dentro de la mitología abstracta. **Excluye la variedad de motivos.** No es posible escribir la historia del desenvolvimiento religioso sin estimar la fuerza motivadora de la fe religiosa. La historia del papado no es una mera secuencia de actos y conductas. Ilustra una modalidad de la causación que deriva de una modalidad del pensamiento.

Así, el estudio de la historia como simple serie de hechos sucesivos y de su causación se destruye a sí misma. Es un prejuicio y una ilusión. Hay océanos de hechos. Buscamos el hilo que coordine, y éste se deriva de las formas especiales de importancia predominantes en cada época. Si prescindimos de este interés, intrínseco dentro de cada período, no habría lenguaje, ni arte, ni heroísmo, ni devoción. Los ideales se levantan más allá de los hechos y dan color a su desenvolvimiento.

10. Los hechos son una abstracción a la cual llegamos cuando limitamos el pensamiento a las relaciones puramente formales que disfrazan la realidad final. Así la ciencia, en su perfección, cae en el estudio de ecuaciones diferenciales. Así el mundo concreto se escapa de las mallas de la red científica.

Consideremos, por ejemplo, la noción científica de medida. ¿Podemos dilucidar el torbellino de Europa pesando sus dictadores, sus ministros y sus directores de periódicos? La idea parece absurda, aunque podríamos obtener algunas informaciones pertinentes. No pretendo que los conocimientos científicos no resulten pertinentes en ningún caso: sería un dislate. Por ejemplo, un registro diario de la temperatura de los cuerpos de los personajes mencionados pudiera [Pág.29] acaso ser útil. Lo único que digo es que la información es incompleta.

Cada sistema social realiza una entre las múltiples modalidades del interés; una de ellas es la dominante, las otras se hallan en segundo término. El siglo XVIII no fue simplemente la edad de la razón, ni el XVI la de la exaltación religiosa. Es ridículo, por ejemplo, estudiar la Reforma sin hacer referencia a América, a los turcos, a la aparición del nacionalismo y a la reciente difusión de la imprenta. Lo pertinente en estos factores consiste en las modificaciones de la modalidad predominante de la importancia, que se funde con el interés religioso.

La accidentada historia de la religión y de la moralidad es la razón fundamental del difundido deseo de prescindir de ellas en beneficio de las más estables generalidades de la ciencia. Desgraciadamente para este presuntuoso intento de considerar el universo como la encarnación de los lugares comunes, el choque de las nociones estéticas, religiosas y morales es inevitable. Son las fuerzas que promueven y vigorizan la civilización. Arrastran a la humanidad hacia arriba o hacia abajo. Cuando su vigor decae, surge una decadencia suave y lenta. Aparecen entonces nuevos ideales que levantan de nuevo la energía de la conducta social.

La concentración de la atención en los simples hechos es la supremacía del desierto. Toda aproximación a este triunfo confiere a la ciencia "una virtud fugitiva y claustral" que evita poner el acento sobre **conexiones esenciales** como las que nos muestran el universo en su choque con la experiencia individual.

[Pág.30]

LECCIÓN SEGUNDA. EXPRESIÓN.

Esta conferencia trata de diversas ideas incluidas en la noción de expresión. La noción de expresión presupone la noción más general de importancia. Algo se difundirá en el ambiente y producirá un cambio. Pero hay una diferencia entre las dos nociones. La importancia, en su referencia al universo, es primordialmente monística. La importancia limitada a una ocasión individual y finita deja de ser importante. En la importancia deriva de la inmanencia de lo infinito en lo finito.

La expresión, en cambio, se funda en la ocasión finita. Es la actividad de lo finito en tanto que se imprime en el contorno. Así, tiene su origen en lo finito y representa la inmanencia de lo finito en la multitud de sus semejantes más allá de sí mismo. Ambas, importancia y expresión, son testimonio del aspecto monístico del universo y de su carácter pluralista. La importancia pasa del mundo, considerado como uno, al mundo, considerado como múltiple, mientras que la expresión es el don del mundo múltiple al mundo uno.

La selección pertenece a la expresión. El contorno se halla condicionado por un temple determinado de las cosas [Pág.31] finitas. Hay una entidad activa que da forma a su propia perspectiva implantada en el mundo en torno. Las leyes de la naturaleza son efectos vastos, que tomamos en su término medio, y rigen de modo impersonal. No hay, en cambio, término medio alguno en lo que se refiere a la expresión. Es esencialmente individual. La expresión palidece en la medida en que el término medio predomina.

La expresión es la difusión en el ambiente de algo inicialmente contenido en la experiencia del que se expresa. No es necesario que contenga una determinación consciente. Basta el impulso hacia la difusión. Este impulso es una de las características más simples de la naturaleza animal. Es la prueba más fundamental de nuestra presuposición relativa al mundo exterior.

De hecho, el mundo exterior se halla tan íntimamente enlazado con nuestra propia naturaleza que inconscientemente identificamos con nosotros mismos nuestras perspectivas más vivaces sobre él. Nuestro cuerpo, por ejemplo, se halla más allá de nuestra propia existencia individual. Sin, embargo, forma parte de ella. Nos pensamos a nosotros mismos tan íntimamente vinculados a nuestra vida corporal que el hombre resulta una unidad compleja: cuerpo y alma. Pero el cuerpo forma parte del mundo exterior y hay entre ambos continuidad. De hecho, no forma menos parte de la naturaleza que otra cosa alguna— un río, una montaña o una nube. Es más, si queremos ser rigurosamente exactos, no podemos definir dónde comienza el cuerpo y dónde termina la naturaleza exterior.

Consideremos una molécula definida. Es una parte de la naturaleza. Se mueve desde hace millones de años. Partió acaso de una nebulosa distante. Entra en el cuerpo; es posible que formara parte de algún vegetal comestible o que haya entrado en los pulmones como partícula del aire. ¿En qué momento exacto entra a formar parte [Pág.32] del cuerpo? ¿Cuándo entra en la boca? ¿Cuándo es absorbida por la piel? ¿Y en qué momento, más tarde, deja de formar parte de él? No es posible decidirlo con exactitud. La cuestión sólo puede resolverse por medio de una convención trivial.

Llegamos, así, a esta definición de nuestros cuerpos: el Cuerpo Humano es aquella región del mundo que sirve como campo primario a la expresión humana.

Por ejemplo, la ira produce la excitación corporal que se manifiesta mediante la forma de un lenguaje apropiado o en cualquiera modalidad de acción violenta. Podemos dejar al fisiólogo en los varios departamentos de su ciencia el análisis de las diversas funciones corporales que de ahí surgen. La filosofía debe evitar toda interferencia en las investigaciones especializadas. Su función es señalar nuevos campos de investigación. Algunos de ellos quedarán todavía incultos durante centurias. Carecemos de la iniciación fecunda o el interés no se ha concentrado nunca sobre ellos.

En el caso presente, hemos definido el cuerpo animal —de los animales superiores— e indicado la clase de investigación que ello requiere. La humanidad se ha consagrado, naturalmente, a esta tarea durante millares de años, sin llegar a la comprensión de su plena importancia. Función de la filosofía es suscitar esta conciencia y coordinar los resultados de todas las investigaciones particulares.

Hasta aquí hemos considerado el cuerpo de los animales como centros dominantes de sentimiento y de expresión. Podemos ampliar ahora la definición de modo que incluya todos los cuerpos vivos, animales y vegetales:

Dondequiera que se halle una región de la naturaleza que se ofrezca como campo de expresiones, nacidas de cada una de sus partes, tenemos una región viva. En esta segunda definición, la frase "expresiones nacidas de cada una de sus [Pág.33] partes" ha sustituido a la frase "expresión humana", empleada antes. La nueva definición es más amplia que la primera puesto que se extiende más allá de los seres humanos y de los animales superiores. Es preciso advertir que esta definición envuelve la directa negación de todo "Conductismo" (behaviorism). En la doctrina "conductista" es preciso suprimir las nociones de "importancia" y de "expresión", que no pueden emplearse nunca de modo inteligente. Un conductista consecuente no puede considerar importante refutar mis puntos de vista. Sólo puede "conducirse".

Existen dos aspectos del cuerpo animal de tipo superior y hemos desarrollado sólo uno. La segunda y más amplia definición nos permite hallar la distinción entre la vida vegetal y la vida animal. Esta distinción, como otras muchas, no admite que se la defina con minuciosa exactitud. En el animal existe una experiencia que lo expresa a sí mismo a través del cuerpo animal. Pero ésta es sólo la mitad del cuento.

La otra mitad del asunto es que el cuerpo está compuesto por varios centros de experiencia que se imponen mutuamente su propia expresión. El sentimiento, en este sentido, o la prehensión, es la recepción de expresiones. Así, el cuerpo animal está compuesto de entidades que se expresan y sienten mutuamente. Las expresiones son los datos sobre sentimientos difundidos en el contorno; y un cuerpo vivo es un ajuste peculiarmente exacto de estos dos aspectos de la experiencia, es decir, la expresión y el sentimiento. [Sentimiento (feeling) con el significado de capacidad de experimentar sensaciones, o con el significado de sentir, tanto física como espiritualmente. Nota de los editores]

A consecuencia de esta organización se produce una variedad coordinada de sentimientos en esta suprema unidad que denominamos un animal, considerado como sujeto de experiencias.

[Pág.34]

Así, el animal y las varias partes de su cuerpo consideradas a su vez como centros de experiencia se hallan en algún sentido al mismo nivel. En otros términos, ambos son centros de experiencia que se expresan vivazmente el uno al otro y que obtienen primordialmente su propio sentimiento por razón de estas expresiones mutuas.

En otro sentido, el animal, como centro de experiencia, se halla en un nivel más alto que los otros centros corporales. Estos centros subordinados se hallan especializados. Sólo reciben tipos limitados de sentimientos emocionales y más allá de ellos permanecen impenetrables. Existe en todo el cuerpo una coordinación **compleja** de una vasta variedad de tipos emocionales. La organización del cuerpo es tal, que la unidad de sentimiento que constituye a un animal en un ser dotado de sensibilidad recibe su compleja variedad de experiencias de aquellas actividades corporales. Así los datos sentimentales combinados en el centro animal son de un nivel más alto que los datos correspondientes a los demás centros corporales.

En el caso de los vegetales, hallamos organizaciones corporales a las cuales les falta decididamente todo centro de experiencia de una complejidad más alta, sea de las expresiones recibidas o de los datos innatos. Un vegetal es una democracia; el animal se halla dominado por uno o más centros de experiencia. Pero este dominio es limitado, muy estrictamente limitado. Las expresiones del centro director dependen de que éste reciba los datos que le ofrece el cuerpo.

Así el cuerpo animal ofrece el dominio limitado de una por lo menos de las actividades que contribuyen a la expresión. Si la actividad dominante se separa del resto del cuerpo, la coordinación total se derrumba y el animal muere. Mientras que en el caso del vegetal la democracia puede subdividirse en democracias menores que sobreviven fácilmente sin una excesiva pérdida de la expresión funcional.

[Pág.35]

Es evidente que nuestra afirmación está excesivamente simplificada. En primer lugar, la distinción entre animales y vegetales no es tan rigurosa. Podemos hallar trazas de dominio en los vegetales y trazas de independencia democrática en los animales. Así, por ejemplo, determinadas partes del cuerpo animal conservan sus actividades vitales aunque se separen del cuerpo principal. Pero hay en ellas una falta de variedad en las energías y de capacidad de sobrevivencia. Sin embargo, aun concediendo tales quiebras, las características vegetales de igualdad e independencia se manifiestan de un modo

evidente. Así, la vegetación ordinaria y los animales superiores representan los extremos de la múltiple variedad de formaciones corporales que denominamos "cosas vivas".

Ahora bien: hemos olvidado la diferenciación de funciones que hallamos lo mismo en los vegetales que en los animales. En el caso de la flora existen las raíces, las ramas, las hojas, las flores y las semillas, todas ellas obvias a la experiencia común. Y las detalladas descripciones de los botánicos complementan estos ejemplos patentes de diferenciación con otras cien actividades funcionales que constituyen la fisiología de la vida de las plantas.

Si volvemos al cuerpo animal, la noción de dominio absoluto de la experiencia directriz reclama una limitación. Hay acciones subordinadas que poseen el dominio del funcionamiento corporal. De ello nos ofrece un ejemplo, entre otros, el corazón. Las actividades del corazón son necesarias para la sobrevivencia corporal en una forma que contrasta con las de los pies. El pie puede amputarse, con ligero daño para el funcionamiento interior. El corazón es esencial. Así, el cuerpo animal, en sus ejemplares superiores, es más análogo a la sociedad feudal, con su soberano único.

La unidad final de la inteligencia animal es, además, el [Pág.36] órgano de reacción ante situaciones nuevas y el que introduce la novedad requerida de la reacción. Finalmente, el soberano tiende a recaer en el convencionalismo de la rutina impuesta a los jefes subordinados, tales como el corazón. La vida animal puede hacer frente a novedades convencionales con recursos convencionales. Pero el principio gobernante carece de poder amplio ante la súbita introducción de una novedad superior.

Los cuerpos de los animales superiores tienen alguna semejanza con una compleja sociedad de insectos como la de las hormigas. Pero los insectos individuales parecen tener mayor poder de adaptación a sus problemas que la comunidad considerada como un todo. Lo opuesto ocurre en el caso de los animales superiores. Un perro inteligente tiene, por ejemplo, más poder de adaptación a nuevas modalidades de vida que su corazón tal como funciona en el cuerpo animal. El perro puede ser adiestrado, pero su corazón se halla constreñido a seguir su camino dentro de límites muy estrechos.

2. Cuando llegamos a la humanidad la naturaleza parece haber roto y traspasado otro de sus límites. La actividad central de goce y de expresión parece haber sufrido una inversión de la importancia de sus diversas funciones. El mantenimiento conceptual de posibilidades no realizadas se vuelve, en la mentalidad humana, factor de máxima importancia. De esta manera se introducen novedades inusitadas y se las embellece o santifica o se las condena o aun literalmente se las protege mediante una patente de propiedad. La definición de la humanidad se halla en el hecho de que, en este género de animal, la actividad central se ha desenvuelto por el lado de su relación con la novedad. Esta relación tiene dos aspectos. Es por una parte, la novedad recibida del agregado múltiple de las expresiones [Pág.37] corporales. Semejante novedad requiere la decisión para reducirla a la coherencia de la expresión.

Consiste, por otra parte, en la introducción de la novedad del sentimiento mediante el mantenimiento de posibilidades no expresadas. De este segundo aspecto depende el enriquecimiento de la experiencia conceptual de la humanidad. Este sentimiento conceptual se caracteriza por el sentido de lo que puede ser y de lo que puede haber sido. Es el mantenimiento de la alternativa. En su desarrollo más alto se convierte en el mantenimiento del Ideal. Con él se acentúa el sentido de la importancia explicado en la lección anterior. Y este sentido se presenta, a su vez, en diversas manifestaciones tales como el sentido de la moralidad, el sentido místico de la religión, el sentido de esta delicadeza de los ajustes en que consiste la belleza, el sentido de la necesidad de las

conexiones mutuas, que es el entendimiento, y el sentido de la discriminación de cada factor, que es la conciencia.

Por otra parte, corresponde a la naturaleza del sentimiento pasar a la expresión. Así la expresión de aquellos diversos sentimientos produce la historia de la humanidad como algo distinto de la narración de la conducta de los animales. La historia son los anales de la expresión de los sentimientos peculiares a la humanidad.

Entre los animales y el hombre se dan, sin embargo, toda clase de gradaciones y de transiciones. Podemos ver en los animales sentimiento emocional, predominantemente derivado de sus funciones corporales, pero matizado con propósitos, esperanzas, y expresión derivada de las funciones conceptuales. En la humanidad se manifiesta también nuestra dependencia respecto de las funciones corporales. Sin embargo, la vida del ser humano adquiere su valor, su importancia, por la manera en que los ideales no realizados modelan sus propósitos y matizan sus acciones. La distinción entre el hombre y los animales es, en algún respecto, [Pág.38] sólo una diferencia de grado. Pero el alcance de este grado determina toda la diferencia. Hemos pasado el Rubicón. Así hallamos en la naturaleza cuatro tipos de agregación de realidades: la más baja es la agregación no viva en la cual la influencia mutua tiene un carácter predominantemente formal expresable en ciencias formales, tales como las matemáticas. Lo inorgánico se halla dominado por el promedio. Carece, en sus partes, de expresión individual. Sus instantes de selección, si es que la hay, son esporádicos e inoperantes. Sus partes transmiten meramente expresiones medias; y así sobrevive su estructura. El promedio se halla siempre presente y ahoga la individualidad.

El grado vegetal ofrece una democracia de influencias orientadas a un fin y originarias de sus partes. Su designio predominante es la sobrevivencia del organismo mediante la coordinación de su expresividad individual. Pero la naturaleza de su promedio se halla dominada por la complicación de su propia formación corporal. Añade al promedio impersonal y formal de la naturaleza inorgánica la individualidad coordinada y orgánica. Lo que es en la materia muerta mera potencialidad latente despierta en el vegetal y llega a una realización. Pero en cada ejemplo de vegetación la totalidad del organismo corporal limita estrictamente la individualidad de la expresión en las partes.

El grado animal incluye por lo menos una actualidad central, que descansa en la complicación del funcionamiento corporal. Se manifiestan —aunque débiles— designios que trascienden el fin de la sobrevivencia. Para la vida animal el concepto de importancia en alguna de sus múltiples manifestaciones alcanza ya un evidente relieve. En el grado humano de la vida animal este concepto se extiende enormemente y de este modo introduce nuevas funciones esenciales a la variedad de los tipos de importancia. Así la moral y la religión se levantan como aspectos del ímpetu [Pág.39] humano hacia lo mejor. Es posible discernir la moral en los animales superiores; no la religión. La moralidad pone el acento en el detalle de las circunstancias mientras que la religión destaca la unidad del ideal inherente al universo. En todo grado de agregación social, desde la sociedad material no viviente hasta el cuerpo humano, existe la necesidad de expresión. Las actividades medias de los cuerpos meramente materiales se hallan constreñidas a la conformidad con las leyes que gobiernan a la naturaleza, por razón de su expresión media y de su receptividad media. El cuerpo humano manifiesta actividades expresivas de los sentimientos, emociones y propósitos íntimos de una persona humana, gracias a su expresión y receptividad individual.

3. Estas actividades corporales son muy variadas e intensamente selectivas. Un hombre colérico, excepto cuando la emoción ha cegado el resto de sus sentimientos, no amenaza ordinariamente, con el puño, al universo en general. Hace una selección y pega a su

vecino. Mientras que un pedazo de piedra atrae imparcialmente al universo de acuerdo con la ley de gravitación.

La imparcialidad de la ciencia física es la razón de su fracaso como intérprete único de la conducta animal. Es verdad que la roca cae en un pedazo determinado de la tierra. Esto ocurre porque el universo, en aquella vecindad, ejemplifica una solución particular de una ecuación diferencial. El puño del hombre dirigido por la emoción busca una nueva situación en el universo, es decir, el hundimiento de su adversario. En el caso de la roca predomina lo formal. En el caso del hombre la explicación debe buscarse en la satisfacción individual. Estas, satisfacciones se hallan constreñidas por las formalidades, pero las traspasan en proporción a su intensidad e introducen la expresión individual.

La conciencia es el primer ejemplo de la selección del [Pág.40] goce en los animales superiores. Surge de la expresión que coordina las actividades del funcionamiento fisiológico. Es una noción infundada la de que observamos conscientemente las actividades de la naturaleza dominantes en nuestro contorno. Ocurre exactamente lo contrario. La conciencia animal no discrimina fácilmente cómo depende del funcionamiento detallado del cuerpo. Semejante discriminación es, de ordinario, un síntoma de enfermedad. Cuando observamos el funcionamiento de nuestras viseras es que algo anda mal. Damos por supuesta la infinita complejidad de nuestro cuerpo.

El primer principio de la epistemología debe ser que los aspectos cambiantes, variables, de nuestras relaciones con la naturaleza son los datos primarios de nuestra observación consciente. Esto es sólo sentido común, pues es posible hacer algo con esos datos. Las permanencias orgánicas sobreviven gracias a su propio impulso: nuestros corazones laten, nuestros pulmones absorben aire, nuestra sangre circula, nuestros estómagos digieren. Se requiere un pensamiento desarrollado para fijar la atención sobre estas operaciones fundamentales.

Los animales superiores han desarrollado relaciones superficiales con la naturaleza tales como ver, oír, oler y gustar. Estas conexiones son alterables en proporción a la perfección de su desarrollo. Así, por ejemplo, cerramos los ojos y la experiencia visual se desvanece. Cerramos los oídos y el sonido desaparece.

Las experiencias en que se basa la ciencia exacta son completamente superficiales. El ciego y el sordo son capaces de la mayor grandeza en la vida humana. Se hallan privados de estos bastones para andar. Las luces para el tránsito son útiles en las calles para la realización de determinados designios modernos. Sin embargo, ha habido [Pág.41] grandes civilizaciones sin automóviles y sin luces para el tránsito. No obstante, aunque ninguna de las experiencias de los sentidos es esencial para la existencia del organismo, su agrupación total es completamente necesaria para el desenvolvimiento de las formas más altas de la vida animal. La humanidad y los animales dotados de aptitudes análogas se distinguen por su capacidad de introducir algo nuevo. Esto requiere un poder conceptual capaz de imaginar y un poder práctico capaz de realizar. La función de las experiencias de los sentidos consiste en el hecho de que son manejables.

Los animales desarrollaron y destacaron los aspectos superficiales de su conexión con la naturaleza y alcanzaron así un dominio utilizable del mundo. El organismo central en que consiste el alma del hombre se halla sobre todo interesado en los aspectos triviales de la existencia humana. No medita fácilmente sobre las actividades de las funciones fundamentales del cuerpo. En lugar de fijar su atención sobre la digestión de los alimentos vegetales, observa el destello de la luz solar caída sobre el follaje. Con ello se nutre la poesía. Los hombres son los hijos del Universo, acometen empresas locas y tienen esperanzas irracionales. El árbol se prende a su negocio de la mera sobrevivencia. Lo mismo hace la ostra, con pequeñas diferencias. De esta manera, el

afán de sobrevivir de la vida se modifica y convierte en el afán humano de sobrevivir para verificar experiencias valiosas.

El peligro de la filosofía es concentrarse exclusivamente en esas relaciones manejables y prescindir de las necesidades fundamentales de la naturaleza. Los pensadores repudian nuestras vagas experiencias íntimas en beneficio de un mero juego de sensaciones definidas acopladas a una ficción relativa a una realidad subyacente. Mi punto de vista es [Pág.42] que nuestra experiencia total se compone de nuestras relaciones con el resto de las cosas y de la formación de nuevas relaciones constitutivas de cosas venideras. El presente recibe el pasado y construye el futuro. Pero hay grados de permanencia y de estabilidad compulsiva.

Durante varias generaciones se ha intentado explicar nuestras intuiciones últimas como interpretaciones de las impresiones de los sentidos. Verdad es que esta escuela de pensamiento puede hallar antecedentes en Epicuro. Puede apelar también a algunas frases de Platón. Me permito sugerir que buscar en ello la base de la explicación filosófica es algo análogo a tratar de dilucidar la sociología de la civilización moderna como algo exclusivamente derivado de las señales luminosas de los caminos. El movimiento de los coches se halla condicionado por aquellas señales. Pero las señales no son la razón del tránsito. El sentido común nos lleva a esta conclusión de una manera tan abrumadora que no es necesaria ilustración alguna.

Esta observación directa, vaga en el detalle, pero que constituye, sin embargo, la base de toda racionalidad, ha sido negada por la epistemología predominante en la centuria precedente. El interés y la importancia son las razones primarias del esfuerzo en busca de la exacta discriminación de los datos de los sentidos. Las señales luminosas son el resultado del tránsito.

La importancia genera el interés. El interés conduce a la discriminación. De este modo, se incrementa el interés y ambos factores, interés y discriminación, se estimulan mutuamente. Finalmente la conciencia se desarrolla gradualmente y por saltos y llega a ser un nuevo agente de la estimulación.

4. En esta conferencia el tema dominante es la expresión. Pasamos, por consiguiente, al ejemplo más patente de la manera cómo la humanidad ha convertido sus conexiones [Pág.43] manejables con el mundo en medios de expresión. El lenguaje es el triunfo del ingenio. Supera aun las complicaciones de la técnica moderna, expresa la inteligencia desarrollada y mantenida a través de millares de años. Es interesante que en la alternativa entre la vista y el sonido, el sonido fue el medio primeramente desarrollado. Pudo haber habido un lenguaje de gestos. Hasta hay huellas de él. El punto débil de la gesticulación es que no es posible más que entregarse a ella. La ventaja del sonido es que mientras lo producimos los miembros quedan libres.

Pero hay una razón más profunda por la cual se ha recurrido inconscientemente a la producción de sonidos. Las manos y los brazos constituyen las partes menos necesarias del cuerpo. Podemos vivir sin ellos. No excitan las intimidades de la existencia corporal. Mientras que en la producción del sonido entran en juego los pulmones y la garganta. Así, en el lenguaje hablado al mismo tiempo que se difunde una expresión superficial y gobernable se excita el sentido de las vagas intimidades de la existencia orgánica. El sonido producido por la voz es un símbolo natural de las experiencias profundas del organismo.

Este sentido de la realidad es de la mayor importancia para la efectividad del simbolismo. Las entrevistas personales tienen mayor importancia que la palabra registrada en el gramófono. ¡Qué gran economía si los profesores de las Universidades pudieran reemplazarse con cincuenta gramófonos y unos pocos centenares de discos!

Parece que podía esperarse en el siglo XVI que los libros impresos reemplazaran a las Universidades. Por el contrario, los siglos XVI y XVII fueron un período activo en el desarrollo de las instituciones educativas. El sentido de la realidad no puede quedar jamás adecuadamente sustentado por el mero sentido de las palabras orales ni escritas. La conexión de la existencia pertenece a la esencia del entendimiento.

[Pág.44]

El lenguaje tiene dos funciones. Es conversación con los demás y es conversación consigo mismo. La última función se olvida con frecuencia. La consideraremos, pues, en primer lugar. El lenguaje es la expresión del propio pasado en el propio presente. Es la reproducción, en el presente, de sentidos íntimamente asociados con las realidades del pasado. Así la experiencia del pasado se hace clara en el presente, con la claridad que le presta el sentido bien definido. De esta manera una memoria articulada es el don del lenguaje, considerado como expresión de uno mismo en el pasado, en el presente de uno mismo.

Además, con la ayuda del lenguaje común, las experiencias fragmentarias del pasado del que oye, depositadas en las palabras, pueden combinarse en una nueva experiencia imaginativa, mediante la recepción de las proposiciones coherentes del que habla. Así, en ambas funciones del lenguaje, la experiencia imaginativa inmediata queda enormemente enriquecida y sellada con un sentido de comprensión o de posible comprensión.

Si examinamos el contenido del lenguaje, es decir, las experiencias que simboliza, es sorprendente la amplitud con que nos conduce más allá de las abstracciones más elevadas. Su significación presupone las relaciones concretas de acaecimientos reales que se suceden y surgen unos de otros. Lo que Descartes denomina en sus *Meditaciones* "Realitas Objectiva" se aplica a múltiples proposiciones, especialmente a aquellas que registran las experiencias más simples.

Consideremos, por ejemplo, la simple ilustración, antes empleada, del hombre irritado que pega a su vecino. Cada uno de nosotros se forja una imagen pintoresca de aquella escena. Pero el flujo de las imágenes sensoriales no pertenece a la esencia del pensamiento. El acaecimiento puede haber producido mil imágenes sensoriales diversas. Puede haber ocurrido de día o de noche, en la calle o en una habitación. [Pág.45] Toda la variedad de actitudes del vencedor y del vencido es indiferente. En medio de la ambigüedad de sensaciones se afirma el mismo flujo de acaecimientos, es decir, que el puño del hombre irritado trastorna completamente el funcionamiento estable del cuerpo de su víctima. Lo que se afirma no es un flujo de sensaciones sino un derrumbamiento corporal como resultado de la fuerza de expresión del hombre irritado.

Además, la irritación del hombre afecta indudablemente al funcionamiento de su propio cuerpo. Un examen fisiológico minucioso, con auxilio del microscopio, podría haber producido múltiples impresiones sensoriales en el observador. Consideremos de nuevo la variedad de imágenes sensoriales que brotan de la noción de un hombre que pega a otro. ¿Qué es lo que las une? En sí mismas, son meramente composiciones diversas de sensaciones visuales. Su unidad consiste en el tipo de proceso que sugiere.

Dejando aparte este ejemplo, diferentes experiencias sensoriales derivadas de la misma acción tienen una unidad, fundada en la identidad de la acción. Pueden traducirse en diferentes lenguajes y descansar en combinaciones diversas de los datos sensoriales visuales o auditivos. Sin embargo, se refieren a la misma acción. Además, la acción puede no ser puramente física. Heroísmo y valor, amor y odio, son características posibles de las cosas que ocurren.

La esencia del lenguaje consiste en la utilización, de los elementos de la experiencia más fácilmente abstraídos por la conciencia y reproducidos por la experiencia. Por el

largo uso de la humanidad, estos elementos se asocian con sus significaciones y éstas abrazan una amplia variedad de experiencias humanas. Cada idioma guarda una tradición histórica. Cada idioma es la civilización considerada como expresión en el sistema social que lo usa. El lenguaje es la sistematización de la expresión.

[Pág.46]

Entre todos los modos de expresión del pensamiento, el lenguaje es, sin duda, el más importante. Hasta se ha sostenido que el lenguaje es el pensamiento y el pensamiento el lenguaje. De este modo, en la proposición se halla el pensamiento. Esta doctrina se encuentra tácitamente presupuesta en muchas obras y en no pocas explícitamente sostenida.

Si adoptamos esta doctrina extrema, es difícil entender cómo es posible la traducción de un lenguaje a otro, y aun dentro del mismo lenguaje, entre proposiciones alternativas equivalentes. Si la proposición es el pensamiento, una nueva proposición es un nuevo pensamiento. Verdad es que no es posible una traducción perfecta. Pero ¿cómo hacerla, aun imperfecta, si ni la palabra, ni la sílaba, ni el orden de sucesión son los mismos? Si apelamos a la gramática, nos referimos a una significación que se halla detrás de las palabras, las sílabas y los órdenes de sucesión. Con frecuencia luchamos para hallar palabras que expresen nuestras ideas. Si las palabras y el orden en que se hallen constituyen por sí mismas las ideas, ¿de dónde proviene la lucha? Lucharíamos, entonces, por obtener ideas. Por el contrario, tenemos conciencia de ideas verbalmente no expresadas.

Admitamos, entonces, que el lenguaje no es la esencia del pensamiento. Pero esta conclusión debe quedar cuidadosamente limitada. Fuera del lenguaje la retención del pensamiento, su fácil recordación, la elevación del pensamiento a mayor complejidad y su comunicación se hallan gravemente limitadas. La civilización humana es un producto y desarrollo del lenguaje y el lenguaje es producto de la civilización avanzada. La libertad del pensamiento se hace posible mediante el lenguaje. Mediante él nos libertamos de la inmediatez de los modos y de las circunstancias. No es casual que los atenienses, de quienes heredamos nuestras [Pág.47] nociones occidentales de la libertad, gozaran del uso de un lenguaje supremo por su delicada variedad.

La negación de que el lenguaje sea la esencia del pensamiento no significa que el pensamiento sea posible independientemente de otras actividades coordinadas con él. Tales actividades pueden denominarse expresión del pensamiento. Cuando estas actividades satisfacen ciertas condiciones, reciben el nombre de lenguaje. El tema de estas conferencias, en su totalidad, es la discusión de la interdependencia del pensamiento y sus actividades expresivas.

Tales actividades, emocionales y físicas, son más antiguas que el pensamiento mismo. Existían en nuestros antecesores cuando el pensamiento dormitaba en forma embrionaria. El pensamiento es el resultado de sus propias actividades concurrentes, y, al aparecer en escena, las modifica y las adapta. La noción de pensamiento puro, hecha abstracción de toda forma de expresión, es una ficción del mundo erudito. Un pensamiento es una excitación tremenda. Como una piedra arrojada a un estanque, perturba toda la superficie de nuestro ser. Pero esta imagen es inadecuada. Para que no lo fuera, deberíamos imaginar que las ondas actúan de manera eficaz en la creación de la zambullida de la piedra en el agua. Las ondas promueven el pensamiento y el pensamiento aumenta y trastorna las olas. Para comprender la esencia del pensamiento, hemos de estudiar su relación con las olas entre las cuales emerge.

5. Sin embargo, aun dejando aparte estos refinamientos relativos a los orígenes y efectos del pensamiento, el lenguaje, en su sentido más simple y ordinario, se manifiesta como

el efecto habitual del pensamiento y como su revelación habitual. Para comprender las modalidades del pensamiento, debemos esforzarnos en recordar la psicología que ha producido la civilización del lenguaje o —si se prefiere invertir la expresión— el lenguaje de la civilización.

[Pág.48]

Lo primero que hay que advertir es que **actualmente empleamos dos tipos de lenguaje: el lenguaje de los sonidos y el lenguaje de los signos, la palabra y la escritura.** El lenguaje escrito es muy moderno. Su historia se extiende a menos de diez mil años, aun incluyendo las débiles anticipaciones de la escritura en las culturas primitivas. La escritura, como instrumento efectivo del pensamiento, con una influencia extensa y amplia, no se extiende más allá de cinco o seis mil años.

La escritura es un factor de la experiencia humana comparable con la máquina de vapor. Es importante, moderno y artificial. La palabra es tan antigua como la misma naturaleza humana. No debemos exagerar. Es actualmente posible llegar a la expresión de la experiencia humana mediante otros artificios, si en casos excepcionales nos falta el lenguaje. Pero la palabra, considerada como adquisición del desenvolvimiento social, fue un factor de primer orden, creador y guía de la elevación de la humanidad. **El habla es la naturaleza humana misma, sin ninguno de los artificios del lenguaje escrito.**

Mezclamos hoy, en fin, de modo tan habitual la escritura y el lenguaje en nuestra experiencia diaria, que cuando hablamos del lenguaje difícilmente sabemos si nos referimos a la palabra, a la escritura o a la mezcla de ambas. Pero esta mezcla final es muy moderna. Hace aproximadamente quinientos años, sólo una pequeña minoría sabía leer, por lo menos entre las razas europeas. Esta es una de las principales razones del simbolismo religioso y de los signos pictóricos de las posadas y las tiendas. Los símbolos heráldicos de los grandes nobles fueron un sustituto de la escritura. El efecto de la escritura en la psicología del lenguaje es un capítulo desatendido en la historia de la civilización.

El lenguaje, en su etapa embrionaria, común a la conducta animal y a la humana, oscila entre la expresión de [Pág.49] las emociones y la acción de señalar. En el curso de esta oscilación, rápidamente se convierte en una mezcla de ambas cosas. A través de sus desenvolvimientos más complicados, el lenguaje oral retiene estas tres características: es, a la vez, expresión emocional, acción de señalar e imbricación de ambas. Y todavía, de algún modo, en el lenguaje intelectualizado de las civilizaciones avanzadas, estas características se esfuman en el trasfondo. Sugieren algo que ha perdido su posición dominante. No podemos entender algunas modalidades del pensamiento de las civilizaciones recientes, de los últimos treinta siglos, si no prestamos atención a este sutil cambio en la función del lenguaje. Las presuposiciones del lenguaje son varias.

El lenguaje aparece con una referencia dominante a una situación inmediata. Lo mismo como señal que como expresión, era ante todo esta reacción frente a aquella situación dentro de este ambiente. El origen del lenguaje, la particularidad del presente inmediato, era un elemento prominente de la significación expresada. El género "pájaro" permanecía en el trasfondo de la significación no discernida. Aun estos pájaros particulares se sentían vagamente en cualquiera otra ocasión. Lo que el lenguaje expresaba era la dirección de la atención a estos pájaros, aquí, ahora, dentro de este contorno.

El lenguaje ha conseguido, gradualmente, abstraer sus significados de la presuposición de cualquier contorno particular. El hecho de que el diccionario francés se publique en París y en una fecha determinada no afecta para nada a la significación de las palabras explicadas en el diccionario. El equivalente francés de la palabra española "verde" significa exactamente "verde", cualquiera que sea el estado de Europa o del sistema

planetario. "Verde" es "verde" y nada más. No es preciso añadir nada, una vez entendida la palabra en su significación.

[Pág.50]

Evidentemente, somos mucho más civilizados que nuestros antepasados que sólo podían pensar el verde con referencia a una mañana de primavera determinada. No cabe duda alguna sobre nuestra superior capacidad de pensamiento, de análisis, de memoria y de conjetura. Podemos congratularnos, pues, calurosamente por el hecho de haber nacido entre personas que hablan del verde, abstracción hecha de la primavera. Pero en este punto debemos recordar la advertencia: nada con exceso.

En tanto que el lenguaje es predominantemente hablado, la referencia a alguna particularidad del contorno es preponderante. Consideremos la simple frase: "un día caluroso". En un libro, interpretado con un diccionario corriente, las palabras tienen una significación generalizada, que hace referencia a la rotación de la tierra, a la existencia del sol y a la doctrina científica de la temperatura. Dejemos el diccionario y olvidemos todas las reminiscencias de la ciencia. Entonces, hecha abstracción de toda ciencia, la experiencia indicada por la pronunciación de la frase "un día caluroso" es muy diferente para el habitante de Texas o para el de la costa de Inglaterra que linda con el Mar del Norte... Sin embargo, la significación es idéntica. Nada en exceso.

Hemos de entender el lenguaje como expresión de las identidades en que se funda el conocimiento y en tanto que presupone las particularidades de su referencia al ambiente que es la esencia de la existencia. El lenguaje hablado se halla inmerso en la inmediatez de las relaciones sociales. El lenguaje escrito se halla oculto en un volumen que puede abrirse y leerse en diversos tiempos y lugares, abstracción hecha de las circunstancias que lo rodean. Pero un libro puede leerse en voz alta. Aquí hallamos un ejemplo de la fusión del lenguaje escrito y el oral. Leer en voz alta es un arte, y las condiciones del lector influyen profundamente [Pág.51] en la lectura. La inmediatez del contorno entra aquí en la abstracción de la escritura.

La abstracción inherente al desarrollo del lenguaje tiene sus peligros. Nos conduce fuera de las realidades del mundo inmediato. Si perdemos el equilibrio debido, nos lleva finalmente a la trivialidad de un ingenio frívolo. Sin embargo, a pesar de todos sus peligros, a esa abstracción se debe el desarrollo de la civilización. Da expresión a las experiencias conceptuales latentes en la naturaleza, aunque ocultas bajo amplia conformidad con los hechos corrientes. En la humanidad, estas experiencias conceptuales se coordinan y se expresan mediante su medio ambiente. Esta coordinación tiene dos aspectos: uno, estético, y otro, lógico. Estos aspectos serán el asunto de mi próxima conferencia.

Es hora, en suma, de resumir cuanto hemos dicho esta tarde. Esta conferencia no es otra cosa que una interpretación moderna de las más viejas reflexiones del hombre civilizado sobre el desenvolvimiento del Universo visto desde la perspectiva de la vida terrestre. Al comparar el pensamiento moderno con las interpretaciones antiguas, hemos de recordar las dificultades de traducción y las que halla todo pensador en su lucha por la expresión verbal del pensamiento penetrado de los usos ordinarios del lenguaje. Piénsese, por ejemplo, cuan diferentes resultarían las reflexiones metafísicas de Aristóteles, si persistiéramos en traducir una de sus palabras metafísicas fundamentales por la palabra española "madera" e insistiéramos en dar a esta palabra su sentido literal. Es evidente que hace tres mil años pensadores profundos se hallaban cogidos, para la expresión de sus propias imágenes, en determinadas modalidades triviales de representación propias de su tiempo.

Pero podemos discernir en las transcripciones editadas y reeditadas por copistas sin imaginación, la noción de la evolución del Universo considerada desde la perspectiva de

[Pág.52] la vida terrestre. Podemos discernir la clasificación que envuelve los amplios **grados de la realidad** física, los grados de la vida animal y vegetal y la aparición final de la vida humana.

Podemos discernir también la noción de la complicación del lenguaje con el crecimiento de la experiencia humana, en la manera ingenua e infantil de explicar el hecho de dar nombre a las cosas. La explicación antigua es, en efecto, en su totalidad, extraordinariamente simple e ingenua. Sin embargo, la presuntuosa generalidad de la explicación moderna no pasa de ser un esfuerzo para superar las divisiones demasiado agudas entre las diversas etapas y la excesiva simplificación de la tarea.

Esta conferencia ha sido escrita en términos de inmanencia y de acción y reacción. Su conclusión final respecto a la naturaleza humana es **que el espíritu y el lenguaje de la humanidad se han creado recíprocamente**. Si consideramos la madurez del lenguaje como un hecho dado, no será excesivo afirmar que las almas de los hombres son un don del lenguaje a la humanidad.

La relación del sexto día podría traducirse así: les dio el lenguaje y se convirtieron en almas.

[Pág.53]

[En blanco]

[Pág.54]

LECCIÓN TERCERA. ENTENDIMIENTO.

En las dos conferencias anteriores hemos hablado de la importancia y de la expresión. La noción de entendimiento es la tercera de la trilogía sobre la cual fundamos nuestro intento de analizar la inteligencia de la humanidad. Nuestra pesquisa intenta entender el entendimiento.

Confieso, ante todo, que en su plena acepción esta tarea no tiene esperanza alguna de solución. Podemos sólo esclarecer fragmentariamente algunos aspectos de la inteligencia. Pero habrá siempre una parte del entendimiento fuera del área de nuestra comprensión. La razón de ello es que la noción de inteligencia, abstracción hecha de la cosa entendida, es un mito. Así, **un entendimiento total sería una perfecta comprensión del Universo en su totalidad. Somos seres finitos, y, por lo tanto, tal comprensión nos está vedada.**

Ello no significa que haya aspectos finitos de las cosas intrínsecamente incapaces de entrar en el conocimiento humano. Cuanto existe puede conocerse en relación con la finitud de sus conexiones con el resto de las cosas. En otras palabras, podemos conocer cualquier cosa en alguna de sus **perspectivas**. Pero la totalidad de las perspectivas [Pág.55] envuelve una infinitud que se halla más allá del conocimiento finito. Conocemos, por ejemplo, el color "verde" en algunas de sus perspectivas. Pero se halla más allá de nuestra imaginación actual lo que el verde es capaz de ser en otras épocas del Universo en que reinen otras leyes de la naturaleza. Y todavía no hay nada intrínsecamente imposible en la noción de que, con el transcurso de los años, la humanidad pueda adquirir un discernimiento imaginativo sobre otras posibilidades de la naturaleza y alcanzar con ello la inteligencia de posibilidades del verde en otras épocas imaginadas.

Existe una copla tradicional relativa al doctor Whewell, maestro del Trinity College de Cambridge, hace unos ochenta años. La copla es muy conocida, y dice así:

Soy Rector de este Colegio;
y lo que yo no sé no es conocimiento.

Esta actitud prevalece siempre en el mundo científico. Esteriliza el pensamiento imaginativo y bloquea, por consiguiente, el conocimiento.

Esta es la primera herejía que deseo combatir en nuestra discusión acerca del entendimiento. No atribuyo, precisamente, esta herejía al doctor Whewell, aunque, por lo visto, mostró una arrogancia acaso justificada por la amplia extensión de su saber. Mi punto de vista es que **el entendimiento no es nunca un estado de espíritu completo y estático**. Ofrece siempre el carácter de un **proceso** de penetración, incompleto y parcial. Admito plenamente que ambos aspectos del entendimiento entran en nuestras modalidades de pensamiento. Mi tesis es que cuando nos consideramos a nosotros mismos entregados a un proceso de penetración, tenemos un conocimiento mucho más completo de nosotros [Pág.56] mismos que cuando sentimos que hemos terminado una tarea de la inteligencia.

Claro es que, en algún sentido, hay también algo completo y acabado. Pero es una manera de acabarse que supone una relación a un contorno indefinido, que impone una perspectiva y espera una exploración. Así, tenemos un amplio conocimiento del color "verde". Pero este conocimiento está limitado por la perspectiva de la época actual del Universo. Es pertinente a una inmensidad definida e inexplorada, y esta inmensidad, a su vez, sólo puede ser comprendida por su referencia a otras inmensidades posibles.

Shelley escribe, en un coro de su poema dramático Hélade:

Mundos sobre mundos ruedan eternamente,
desde la creación hasta la ruina:
como las burbujas de un río
centellean, estallan, se van.

Dentro de este tránsito de la Creación, el entendimiento se halla limitado por su finitud. Sin embargo, dentro de la infinidad de las cosas finitas, nada finito le está intrínsecamente vedado. Cualquier ignorancia es accidental y cualquier posibilidad de conocimiento revela su adecuación a aspectos inexplorados de cosas conocidas. Todo conocimiento de lo finito envuelve siempre una referencia a lo infinito.

La especialización, necesaria para el desarrollo del pensamiento civilizado, tuvo, en la última centuria, el efecto más desventurado sobre las convicciones filosóficas de los hombres cultos, y por consiguiente sobre el desarrollo de las instituciones para la promoción de la cultura misma.

[Pág.57]

Los diversos departamentos de la Universidad exageraron su independencia mutua. Una Universidad ganaba reputación en la medida en que llegaba a un mayor grado de subdivisiones de este género.

Al ensancharse la ciencia, encogió el espíritu su amplitud de comprensión. El siglo XIX fue un período de grandes realizaciones, que hace pensar en un hormiguero. Pero no alcanzó a producir hombres de ciencia que tuvieran apreciación sensible de las variedades de interés, de las variedades de potencialidad. **Criticó y refutó, en lugar de esforzarse por entender.** En toda edad, la detallada posición de sus intereses, considerada desde una perspectiva exterior a ella, es siempre una rara mezcla de profundidad, de inteligencia y de trivialidad de concepción. Sin embargo, para entender la naturaleza de la existencia, debemos aprehender el carácter esencial de esta profundidad que, tras los detalles equivocados, es el resorte fundamental del ascenso de la vida discernible en cada edad. Una condición debemos agregar: si hay ascenso.

El mismo Renacimiento, cuya última fase es la última centuria, en la agonía de engendrar a sus sucesores, llevaba consigo limitaciones que interceptaban la expansión

propia del interés intelectual. Se halla enraizado en la cultura griega, considerada como el único progenitor de civilización. Indudablemente, no es posible expresar en palabras la deuda de Europa a Grecia. Pero, después de todo, el pensamiento griego, aunque lo extendamos hasta abarcar el pensamiento griego-hebreo-egipcio, ofrece sólo un aspecto finito de las múltiples modalidades de importancia que reclaman la atención de la conciencia humana.

Debemos ampliar nuestro esfuerzo de comprensión. En el siglo XIX, los doctos en griego eran algo más limitados que los mejores entre los griegos, los cristianos cultos, que los mejores entre los papas primitivos y los hombres de [Pág.58] ciencia, que los fundadores de la matemática y de la ciencia física. El siglo XIX supo, en conjunto, inmensamente más que los griegos y los papas y los fundadores de la ciencia, juntos. Pero los modernos habían perdido el sentido de las vastas alternativas, magníficas u odiosas, que acechan en el trasfondo y tratan de sumergir nuestras pequeñas tradiciones seguras. Si la civilización ha de sobrevivir, la expansión del entendimiento es una necesidad primaria.

2. **¿Qué es entendimiento? ¿Cómo podemos caracterizarlo?** En primer lugar, el entendimiento envuelve siempre la noción de composición. Esta noción puede entrar de una de dos maneras. Si el objeto entendido es compuesto, es posible entenderlo, por referencia a sus factores y a sus diversas formas de imbricarse para llegar a la formación del objeto total. Este modo de comprensión hace evidente por qué el objeto es lo que es. La segunda modalidad del entendimiento consiste en tratar la cosa como una unidad independientemente de que sea o no susceptible de análisis, y obtener la evidencia de su capacidad para afectar su medio ambiente. La primera modalidad puede denominarse **entendimiento interno; la segunda, entendimiento externo.**

Pero esta fraseología nos cuenta sólo una parte del cuento. Ambos modos son recíprocos. El uno presupone el otro. El primero concibe la cosa como un resultado; el segundo, como un factor causal. En esta última manera de exponer lo que queremos significar, hemos introducido en la noción de entendimiento el proceso del Universo. Claro es que la presuposición del proceso parece también entrar en nuestro primer análisis. Podemos considerar estas formas de explicación de significado como relativas a la inteligencia del tránsito de la naturaleza.

Verdad es que nada queda perfectamente entendido hasta [Pág.59] que su referencia al proceso ha adquirido evidencia. Sin embargo, **existe una inteligencia de las relaciones ideales,** abstracción hecha de toda referencia al tránsito al hecho bruto. En la noción de tales relaciones, no hay transición.

Así, por ejemplo, en la matemática, en algún sentido, no entra la transición. Las interconexiones se despliegan en su eternidad intemporal. Verdad es que las nociones de tiempo y de aproximación entran en el discurso matemático. Pero en su uso matemático, la temporalidad del tiempo y la noción de aproximación son nociones abstractas. En la matemática, rectamente entendida, el hecho ideal se destaca como evidente por sí mismo.

Hasta entre los matemáticos, la amplia comprensión es siempre muy limitada. Hay fragmentos de comprensión y fragmentos de conexión entre aquellos fragmentos. Estos detalles de conexión son también entendidos. Pero estos fragmentos de inteligencia se suceden entre sí. No permanecen juntos como una amplia coordinación evidente por sí misma. En el mejor caso, hay una vaga memoria de detalles a los cuales se ha dedicado atención poco antes.

Esta sucesión de detalles de evidencia propia se denomina "prueba". Pero la amplia auto-evidencia de la ciencia matemática está vedada a los humanos.

Para dar un ejemplo: el fragmento de conocimiento de que la suma de 1 y 4 produce la misma multiplicidad que la suma de 2 y 3 me parece evidente por sí mismo. Es un modesto pedazo de conocimiento; pero salvo que me haya equivocado, se mantiene ante mí con la claridad de la evidencia. Vacilo en reclamar semejante evidencia cuando interviene una mayor complejidad de números. Recorro a la indignidad de la prueba. Otros tendrán más amplios poderes.

Consideremos, por ejemplo, a Ramanujan, el gran matemático indio, cuya muerte fue una pérdida para la ciencia, [Pág.60] análoga a la de Galois. Se decía de él que cada uno de los cien primeros números enteros era su amigo personal. En otras palabras, su intelección de evidencias inmediatas y su goce en tales intelecciones eran análogos a los que la mayoría de nosotros sentimos por los enteros hasta el número 5. Personalmente, no puedo alegar amistad íntima más allá de este grupo. Así, esta restricción, en mi propio caso, me priva del sentimiento del deleite de que gozaba Ramanujan. Hago estas confesiones con gran placer, como ejemplo de las relaciones a que se hallan subordinadas, en su totalidad, las relaciones numéricas. Menciono estos detalles personales para poner de relieve la gran variedad de caracteres que puede ofrecer la evidencia inmediata, lo mismo en su extensión que en lo que se refiere al carácter de las composiciones que resultan ser evidentes por sí mismas. El sentido de "perfección", de que hemos hablado antes, surge de la evidencia inmediata en nuestro entendimiento. De hecho, la evidencia inmediata es el entendimiento.

Este sentido de penetración, que se adhiere también a nuestra experiencia de la inteligibilidad, tiene también que ver con el progreso del entendimiento. Sentir la perfección aparte de todo sentido del progreso es de hecho una falla del entendimiento. La penetración misma tiene, entonces, un sentido deficiente. Le falta su propia perfección.

3. Vayamos ahora a la **noción de "prueba"**. La tesis que desarrollo concibe la "prueba", en el sentido estricto de este término, como un procedimiento débil y de segunda clase. Una vez proferida la palabra "prueba", otra noción aparece inmediatamente en el espíritu: la de una adhesión no incondicional ni profundamente arraigada. A menos que la prueba haya producido la evidencia inmediata y se haya hecho, por tanto, innecesaria, aparece en un estado de espíritu secundario y exento de inteligencia. La evidencia inmediata es el hecho básico en el cual toda grandeza halla [Pág.61] su propia cimentación. Pero la "prueba" es uno de los caminos mediante los cuales se obtiene a menudo la evidencia.

Como un ejemplo de esta doctrina, podemos citar el hecho de que en las obras filosóficas la prueba debe reducirse al *mínimum*. Todo el esfuerzo debe consistir en revelar la evidencia inmediata de las verdades básicas relativas a la naturaleza de las cosas y a su conexión. Es preciso recordar que la prueba lógica parte de las premisas y que las premisas se fundan en la evidencia. Así, **la lógica presupone la evidencia**. La presupone, al menos, la convicción de que la lógica tiene alguna importancia.

La filosofía es el intento de poner de manifiesto la evidencia fundamental sobre la naturaleza de las cosas. Todo el entendimiento descansa en la presuposición de esta evidencia. Una filosofía correctamente organizada, moviliza esta experiencia básica presupuesta por todas las premisas. Hace manejable el contenido del espíritu humano; presta significación a los detalles fragmentarios; revela disyunciones y conjunciones, consistencias e inconsistencias. La filosofía es la crítica de las abstracciones que gobiernan las modalidades especiales del pensamiento.

De ahí se sigue que la filosofía, en el sentido estricto de la palabra, no puede probarse. Puesto que la prueba se funda en la abstracción. La filosofía, o es evidente por sí misma

o no es filosofía. El intento de todo discurso filosófico debe ser producir la evidencia inmediata. Es, naturalmente, imposible llegar a tal designio. Sin embargo, toda inferencia en filosofía es un signo de la imperfección inherente a toda empresa humana. El fin de la filosofía es la pura revelación.

La gran dificultad de la filosofía es la imperfección del lenguaje. El comercio ordinario de la humanidad incumbe a las circunstancias mudables. No es necesario [Pág.62] mencionar los hechos evidentes por sí mismos. Escenas de caza fueron pintadas en las paredes de las cuevas, miles de años antes de que relaciones espaciales más permanentes se hubiesen convertido en lugar común para el análisis consciente. Cuando los griegos necesitaron términos para designar los caracteres últimos de las realidades actuales de la naturaleza, tuvieron que usar palabras tales como "agua", "aire", "fuego", "tierra".

Cuando el pensamiento religioso del mundo antiguo, desde Mesopotamia hasta Palestina y desde Palestina hasta Egipto, necesitó términos para expresar la última unidad de dirección del Universo, de la cual depende todo orden y que da sentido a toda importancia, no hallaron mejor modo de expresarse que aludir a las características de los susceptibles, vanos e imperiosos tiranos que gobernaban los imperios del mundo. En el origen de las religiones civilizadas, los dioses son como dictadores. Nuestros modernos ritos conservan todavía este sello. Los repudios más acentuados contra esa noción arcaica se hallan esparcidos en las doctrinas del Budismo y en los Evangelios cristianos. El lenguaje se para tras la intuición. **La dificultad de la filosofía es la expresión de lo que es evidente por sí mismo. Nuestro entendimiento va más allá del uso ordinario de nuestras palabras. La filosofía es pariente de la poesía.** Es el esfuerzo para hallar palabras convencionales para expresar las vividas sugerencias del poeta. Es el esfuerzo para reducir a prosa el Lycidas de Milton, y producir, así, un simbolismo verbal utilizable para otras conexiones del pensamiento.

Esta referencia a **la Filosofía ilustra el hecho de que el entendimiento no se basa primariamente, en la inferencia. El entendimiento es la evidencia inmediata. Pero nuestra claridad de intuición es limitada, vacila y fluctúa.** Así, la inferencia interviene para alcanzar el entendimiento de que [Pág.63] somos capaces. Las pruebas son las herramientas para llegar a la extensión de nuestra imperfecta capacidad de evidencia inmediata. Presupone alguna claridad y presupone también que esta claridad representa una imperfecta penetración en nuestro oscuro conocimiento del mundo en torno: el mundo de los hechos, el mundo de las posibilidades, el mundo de los valores, el mundo de los designios y los propósitos.

4. En este punto de nuestra exposición, otro aspecto de las cosas reclama nuestro explícito reconocimiento. Existe una característica general cuyas formas especiales denominamos "desorden", "mal", "error". En algún sentido, las cosas van mal; y la noción de la corrección de lo peor por lo mejor o de la decadencia de lo mejor en lo peor, entran en nuestra inteligencia de la naturaleza de las cosas.

Es una tentación para los filósofos creerse en el deber de entretejer un cuento de hadas para llegar al ajuste de todos los factores; e introducen entonces, como un apéndice y como un aspecto secundario, la noción de frustración. Creo que ésta es una crítica que hay que enderezar a los ideales monísticos del siglo XIX y aun al gran Spinoza. Es totalmente inconcebible que lo Absoluto, tal como lo concibe la filosofía monística, pueda incluir confusión acerca de sus propios detalles.

No hay razón alguna para sostener que la confusión es menos fundamental que el orden. Nuestra tarea consiste en desarrollar un concepto que deje sitio a ambas y que indique, al mismo tiempo, el camino para el ensanchamiento de nuestra penetración. Propongo

partir de la noción de dos aspectos del Universo. Incluye un factor de unidad en el cual se hallan implicados, en su esencia, la conexión de las cosas, la unidad de designio y la unidad de goce. La noción de importancia, en su totalidad, se refiere a esta última unidad. Hay también, en el Universo, un factor de multiplicidad igualmente fundamental. Existen [Pág.64] múltiples realidades, cada cual con su propia experiencia y su goce individual. Y, sin embargo, se necesitan unas a otras.

Toda descripción de la unidad requerirá las realidades múltiples y toda descripción de la multiplicidad requerirá la noción de la unidad, de la cual derivan la de importancia y la de propósito. A consecuencia de la esencial individualidad de muchas realidades, existen conflictos entre las realizaciones finitas. Así, la inclusión de lo múltiple en lo uno y la derivación de la importancia a partir de lo uno en lo múltiple, envuelve la noción de desorden, de conflicto, de frustración.

Tales son los aspectos primarios del universo, tal como el sentido común, meditando sobre los aspectos de la existencia, lo ofrece a la filosofía, para que lo dilucide mediante la reducción a alguna coherencia inteligible. La filosofía esquiva su tarea cuando sumariamente prescinde de uno de los aspectos del dilema. No podemos llegar nunca a la plena intelección. Pero podemos incrementar nuestra penetración.

Cuando hay una plena inteligibilidad, es que uno de los términos de la cuestión pertenece a lo que es ya conocido. Así, es una mera repetición de lo conocido. En este sentido, es una tautología. Así, la tautología es la diversión intelectual de lo infinito.

En el mismo sentido, es también arbitraria la selección de un término de la cuestión para acentuarlo y ponerlo de relieve. Es la convención mediante la cual lo infinito gobierna la concentración de su atención.

Para lo individual finito existe la penetración en lo nuevo de su propia experiencia, y la selección del detalle se halla sujeta a la causación mediante la cual se origina aquel individuo. La filosofía tiende a oscilar entre los puntos de vista pertenecientes a lo infinito y a lo finito.

[Pág.65]

El entendimiento; aunque imperfecto, es la evidencia inmediata del modelo, en la medida en que ha sido discriminado. Así, para la experiencia finita, la experiencia es la penetración progresiva en aquella evidencia.

Un modelo parcialmente entendido se halla mejor definido por aquello que excluye que por aquello que incluye cuando está completado. Por lo que respecta a la inclusión, hay una infinidad de maneras alternativas para llegar al cumplimiento. Pero en tanto que queda algo por definir en relación a la revelación incompleta, ciertos factores quedan definitivamente excluidos. La lógica fundada en la noción de inconsistencia [Inconsistencia en el sentido de "incongruencia" "falta de coherencia entre las ideas". Nota de los editores] la descubrió y desarrolló por primera vez el profesor Henry Sheffer, de Harvard, hace unos veinte años. El profesor Sheffer acentuaba también la noción de modelo como algo fundamental en lógica. De este modo se realizó uno de los grandes avances en lógica matemática.

En primer lugar, al fundar la lógica en el concepto de inconsistencia, se introduce definitivamente en ella la noción de lo finito. Puesto que, como Spinoza observó, finito es aquello que excluye otra cosa comparable consigo mismo. Así, la inconsistencia funda la lógica en el concepto spinoziano de finitud.

En segundo lugar, como observa Sheffer, las nociones de negación y de inferencia pueden ser derivadas de la de inconsistencia. Así queda determinado el movimiento total de la lógica. Podemos señalar que esta base de la lógica sugiere que la noción de frustración es más análoga a la mentalidad finita; mientras que la noción de conjunción

armónica deriva del concepto de un universo monístico. Es tarea de la filosofía coordinar los dos aspectos que ofrece el mundo.

[Pág.66]

En tercer lugar, esta base de la lógica ilumina nuestra inteligencia del proceso, el cual constituye un hecho fundamental de nuestra experiencia. Nos hallamos en el presente; el presente es móvil: deriva del pasado, preforma el futuro y transcurre hacia él. Esto es el proceso, un hecho inexorable del universo.

5. Pero si todas las cosas pueden existir a la vez, ¿por qué existe el proceso? Contestar a esta pregunta implica una negación del proceso. De acuerdo con esta respuesta, el proceso es mera apariencia, vacía de significación para la realidad última. Esta solución me parece ser muy poco adecuada. ¿Cómo puede la unidad incambiable del hecho engendrar la ilusión del cambio? Una respuesta satisfactoria debe incorporar la **inteligencia del enlace del cambio y la permanencia** y la necesidad de la una para la otra. Esta interrelación es un hecho primario de la experiencia. Es la base de nuestros conceptos de identidad personal, de identidad social y de todas las funciones sociales.

Mientras tanto, otro aspecto de la relación entre la inconsistencia y el proceso debe ocuparnos ahora. La inconsistencia es el hecho de que dos estados de las cosas que constituyen las significaciones respectivas de un par de proposiciones no pueden existir al mismo tiempo. Niega la posible conjunción de estas significaciones. Pero estas significaciones se han reunido en el mismo juicio de inconsistencia. Es aquella clase de perplejidad a que alude Platón cuando al tratar de caracterizarla dice que el "no ser es una especie de ser".

De ahí saco la conclusión de que la palabra "juntos", o "al mismo tiempo", y todas las que expresan en general una conjunción, son muy ambiguas. Por ejemplo, la pequeña palabra "y" es un nido de ambigüedades. Es realmente sorprendente la ligereza con que se procede al análisis de las palabras que expresan conjunciones. Tales palabras son [Pág.67] trampas mortales para el rigor del razonamiento. Desgraciadamente, abundan aun en las proposiciones expresadas en la forma literaria más perfecta. Así, un estilo literario admirable no ofrece seguridad alguna para la consistencia lógica.

Al leer libros de filosofía, toda palabra que exprese una conjunción debe examinarse profundamente. Cuando se usa dos veces en la misma proposición o en dos proposiciones vecinas, ¿podemos estar seguros de que los dos usos incluyen la misma significación, por lo menos de un modo suficiente para los propósitos de la argumentación?

Me parece que las contradicciones famosas en la lógica antigua y en la moderna surgen de tales ambigüedades. Muchas palabras que no son formalmente "conjunciones" expresan significaciones conjuntivas. Por ejemplo, la palabra "clase" posee toda la múltiple ambigüedad de la palabra "y". La inteligencia de los modelos y de las conjunciones implicadas en diversos modelos depende del estudio de tales ambigüedades. En este respecto, la literatura filosófica es muy ingenua. Muchos argumentos vigorosos y convincentes caen en esta trampa.

Hemos de volver ahora al problema de "la inconsistencia y el proceso". El concepto de que dos proposiciones, que podemos denominar "p" y "q", son inconsistentes, debe significar que no pueden ocurrir al mismo tiempo las significaciones de las proposiciones "p" y "q" en los modos de unión ilustrados por un medio ambiente presupuesto. Puede ocurrir una de ellas o ninguna de las dos, pero no ambas. Ahora bien, **el proceso es la manera mediante la cual el universo escapa a las exclusiones de la inconsistencia.**

Tales exclusiones pertenecen a la finitud de la circunstancia. Mediante el proceso, el universo escapa a las limitaciones de lo finito. Por donde rompe todo límite y disuelve toda inconsistencia.

[Pág.68]

Ninguna finitud específica es una última traba para el universo. Mediante el proceso, las posibilidades finitas del universo corren hacia su infinitud de realización.

En la naturaleza de las cosas no existen exclusiones últimas, formulables en términos lógicos. Si extendemos el alcance de nuestra atención a través de un transcurso de tiempo, dos entidades que son inconsistentes para ocurrir en este planeta durante cierto día de un pasado lejano y lo son también durante otro día de un pasado más reciente pueden ser consistentes si abrazamos la totalidad del período considerado, de tal modo que una de ellas ocurra durante el primer día y la otra durante el último día. Esta inconsistencia es relativa a la abstracción considerada.

Podemos alcanzar una fácil consistencia intelectual mientras nos contentemos con una alta abstracción. La matemática pura es el ejemplo más importante del éxito obtenido mediante la adhesión a una tal rígida abstracción. La importancia de la matemática, tal como se desarrolló finalmente en los siglos XVI y XVII, ilustra la doctrina según la cual el avance del entendimiento finito humano requiere la adhesión a alguna prudente abstracción y el desarrollo del pensamiento dentro de aquella abstracción. Del descubrimiento de este método ha brotado el progreso de la ciencia en la civilización moderna durante los últimos tres siglos.

6. Pero el descubrimiento ha sido gradual, y aún actualmente el método se comprende de modo imperfecto. Los hombres de ciencia han manejado la especialización del pensamiento con una increíble falta de precaución. Se da casi universalmente por supuesto que el crecimiento de la especialización no afecta para nada a las presuposiciones relativas a la perspectiva del medio ambiente suficientes en las etapas iniciales. No es posible exagerar la importancia de comprender que la expansión de todo tema especial cambia [Pág.69] su significación total de arriba abajo. A medida que el objeto de la ciencia se desarrolla, se reduce su importancia para el universo, puesto que presupone un contorno más estrictamente definido.

La abstracción especializada omite, precisamente, la definición del contorno. Semejante definición carece de importancia. Carece de importancia, porque requiere la comprensión de una infinidad de cosas. Es, por tanto, imposible. Todo lo que podemos hacer es realizar una abstracción, presuponer que carece de importancia y seguir adelante con esta presuposición.

Esta aguda división entre la claridad de la ciencia finita y el oscuro universo que queda tras ella es, a su vez, una abstracción del hecho concreto. Podemos, por ejemplo, explorar nuestras presuposiciones. En el caso especial de la ciencia natural, suponemos la geometría. Pero ¿que clase de geometría? Las hay de varias clases. De hecho, hay un número infinito de geometrías posibles. ¿Cuál escogeremos?

Todos sabemos que éste es un tema que ha perturbado o exaltado a la ciencia física durante los últimos treinta años. Por fin, todos los hombres de ciencia han llegado a conclusiones que todos aceptamos. Sin embargo, ocurre una duda de tipo escéptico. ¿Cómo conocemos que sólo una geometría es adecuada a los complejos acaecimientos de la naturaleza? Acaso una geometría tridimensional es adecuada a una clase de hechos y otra clase requiera una geometría de cinco dimensiones.

Claro es que nuestras percepciones sensibles más obvias, y especialmente las de la vista, parecen reclamar tres dimensiones. Sin embargo aunque el sonido es voluminoso, sus volúmenes son sumamente vagos, y no sería fácil determinar si son, por ejemplo, tres o

cinco. Todo cambio de escala, desde lo muy pequeño a lo más grande, determina [Pág.70] sorprendentes cambios en los caracteres de los acaecimientos que se despliegan en el campo de nuestra observación.

Hemos desarrollado tipos muy especiales de observación sensorial, y nos hallamos, por consiguiente, vinculados a una serie especial de resultados correspondientes a aquéllas. Su verdad es suficiente si introducimos las limitaciones adecuadas. Pero si nuestra ciencia extiende el área de sus relaciones a otros aspectos de la naturaleza, aumenta gradualmente su importancia.

Acaso nuestro conocimiento se halle deformado mientras no podamos comprender su conexión esencial con acaecimientos que encierran relaciones espaciales de cinco dimensiones. La aceptación dogmática de la trinidad de la naturaleza, considerada como su único aspecto importante en el orden dimensional, ha sido útil en el pasado. Va resultando peligrosa en el presente. Puede constituir en el futuro una barrera fatal al progreso del conocimiento.

Por otra parte, es posible que este planeta o esta nebulosa en que se halla situado nuestro sol avance gradualmente hacia un cambio en el carácter general de sus relaciones espaciales. Acaso, en el oscuro futuro de la humanidad, si todavía existe, volverá la vista atrás hacia el raro universo contraído en una estructura tridimensional del cual haya surgido una existencia más noble y más amplia.

Nada confirma ni refuta actualmente estas especulaciones. Tienen, sin embargo, un valor mítico. Representan hasta qué punto **la concentración de ciertos aspectos de nuestra experiencia humana en verbalizaciones concentradas puede estorbar el avance de la inteligencia.** Demasiadas manzanas del árbol del conocimiento sistematizado, conducen a la quiebra del progreso.

El sentido del avance, de la penetración, es esencial para mantener el interés. Pero hay **dos tipos de avance.** Existe [Pág.71] un progreso en el uso de esquemas establecidos para la coordinación de una variedad creciente de detalles.

Pero el establecimiento del tipo de esquemas restringe la elección de los detalles. De este modo, **se prescinde de la infinitud del universo, considerándolo como algo que carece de importancia.** El progreso que ha partido del frescor de la aurora degenera en una torpe acumulación y coordinación de hechos insignificantes. La historia del pensamiento y la historia del arte ilustran esta doctrina. No es posible prescribir caminos al progreso.

Verdad es que el progreso consiste, en parte, en la reunión de detalles bajo un esquema preestablecido. Tal es el seguro avance de los espíritus dogmáticos, temerosos de aventuras. Pero la historia ofrece otro tipo de progreso mediante la introducción de nuevos esquemas en la experiencia conceptual. De este modo, detalles hasta ahora no discriminados o abandonados como casuales y sin importancia se levantan al primer plano de la experiencia coordinada. De ahí una nueva visión del más allá.

7. Así, **el entendimiento ofrece dos modalidades de progreso: la reunión de detalles dentro de un esquema preestablecido y el descubrimiento de nuevos esquemas mediante la acentuación de nuevos detalles.** La inteligencia de la humanidad ha sido detenida por el dogmatismo de los esquemas de conexión. El pensamiento religioso, el pensamiento estético, la inteligencia de las estructuras sociales, el análisis científico de la observación, han quedado igualmente detenidos por este virus fatal.

Entra en el pensamiento europeo, en el momento mismo de su brillante fundación. Epicuro, Platón, Aristóteles, estaban igualmente convencidos de la certeza de diversos elementos de su experiencia en la forma precisa en que ellos las entendieron. Eran inconscientes de los peligros de la abstracción. Más tarde, Kant, en su Crítica de la

razón [Pág.72] pura, dio una exposición magistral de las razones por las cuales poseemos aquella certeza. Fue una cooperación del genio al mantenimiento de aquella actitud.

Es una tragedia de la historia el hecho de que, en el sentido en que aquellos grandes hombres mantuvieron sus creencias, ninguna de sus doctrinas haya sobrevivido a la ampliación del conocimiento obtenido en las dos últimas centurias. La matemática no es verdad en el sentido en que la concibió Platón. Los datos de los sentidos no son claros, distintos y primarios en el sentido en que lo creyó Epicuro.

La historia del pensamiento es una trágica mezcla de brillantes revelaciones y deprimentes angosturas. En la certeza del conocimiento completo se pierde el sentido de la penetración. Este dogmatismo es el anticristo de la cultura.

En la plena conexión concreta de las cosas, los caracteres de las cosas conexas entran a formar parte del carácter de la conexión que las une.

Toda manifestación de la amistad revela los caracteres particulares de ambos amigos. Cualesquiera otros dos individuos carecen de importancia y permanecen ajenos en relación con aquella amistad perfectamente definida. Del mismo modo, los colores en una composición pictórica parcialmente geométrica. Si consideramos meramente las relaciones geométricas abstractas, una mancha de rojo puede ser sustituida por una mancha de azul. En esta abstracción geométrica, el rojo no es ni más ni menos coherente con el resto de los colores que el azul. Pero si consideramos la pintura más concretamente, acaso hayamos destruido una obra maestra. El verde es incompatible con el efecto concreto producido en la composición por el azul.

Así, a medida que penetramos hacia la aprehensión concreta, hace un papel de mayor importancia la incompatibilidad. Todas las entidades, excepto una, son incompatibles con la producción del efecto particular que ha de [Pág.73] producir una entidad concreta. A medida que recaemos en la abstracción, múltiples entidades pueden producir indistintamente el mismo efecto abstracto. Así, a partir de lo concreto la compatibilidad crece con la abstracción.

Existe así una ambigüedad en la noción de la incompatibilidad. Hay la simple diferencia producida por la distinción entre entidades diversas. Si la mancha es escarlata no puede ser al mismo tiempo azul pálido. Ambas nociones son incompatibles por razón de la mera distinción entre rojo y azul, por el hecho de que son colores distintos. Hay también una distinción en el goce estético. El azul puede ser un factor en una obra maestra de la pintura, en tanto que la sustitución del rojo en la misma posición geométrica destruye la totalidad del valor estético. De otra parte, si el interés se dirige plenamente a las relaciones geométricas, el rojo y el azul sirven igualmente para poner de relieve el área.

Ahora se comprenderá perfectamente que existen dos tipos de incompatibilidad. Podemos denominarlos, respectivamente, **lógica y estética**. La primera se funda en la diferencia entre cosas distintas, concebidas como factores alternativos de una composición. No puede ser indiferente, en la totalidad de una composición, la manera como dos objetos cumplen una función determinada en el conjunto de la entidad compuesta. La diferencia de los factores llevará consigo diferentes composiciones. Así la adición de factores rompe las presuposiciones subyacentes.

Jamás podremos entender una composición en su plena efectividad concreta mediante todas las posibilidades de su contorno. Conocemos sólo una abstracción. El cambio o adición de factores puede ser indiferente para esta abstracción. Existe siempre una némesis que pende sobre la equivalencia o la consistencia de cosas diferentes. A medida que aumenta la evidencia inmediata se encoge la abstracción y [Pág.74] nuestro entendimiento penetra hacia el hecho concreto. Así, pronto o tarde, el crecimiento del conocimiento conduce a la evidencia del antagonismo implícito en la diferencia.

8. La doctrina del entendimiento desarrollada en esta conferencia se aplica más allá de la lógica. La experiencia estética es otra modalidad del goce de la evidencia inmediata.

Esta conclusión es tan antigua como el pensamiento europeo. La relación de la doctrina matemática de las proporciones aplicada a la música y a la arquitectura excitó el interés de los pitagóricos y de los platónicos. Del mismo modo el sentimiento, común entre los matemáticos, de que una prueba es más bella que otras, debería llamar la atención de los filósofos.

Me permito hacer la sugestión de que la analogía entre la estética y la lógica es uno de los temas que la filosofía no ha desarrollado.

En primer lugar, ambas se interesan por el goce de una composición considerada como algo derivado de las mutuas conexiones de sus factores. Existe un todo resultante del mutuo juego de múltiples detalles. La importancia surge de la vivaz aprehensión de la interdependencia de lo uno y lo múltiple. Si cualquiera de los aspectos de esta antítesis pasa a último término, la experiencia, lógica o estética, deviene banal.

La distinción entre lo lógico y lo estético consiste en el grado de la abstracción realizada. La lógica concentra la atención sobre la más alta abstracción. La estética se mantiene tan cerca de lo concreto como las necesidades del entendimiento finito lo permiten. Así la lógica y la estética son los dos extremos del dilema de la mentalidad finita en su parcial penetración de lo infinito.

Una y otra pueden considerarse desde dos puntos de vista. Tenemos el descubrimiento del complejo lógico y el goce de este complejo una vez descubierto. Del mismo [Pág.75] modo tenemos la construcción de una composición estética y el goce de la composición una vez realizada. Esta distinción entre creación y goce no debe ser exagerada. Pero evidentemente existe. Y el conjunto de esta conferencia se refiere al goce y no a la creación.

Característico de la actitud lógica del entendimiento lógico es partir de los detalles y pasar a la construcción acabada. El goce lógico pasa de lo múltiple a lo uno. Los caracteres de lo múltiple se entienden en cuanto permiten el paso a la unidad de construcción.

La lógica emplea símbolos. Pero sólo como símbolos. Por ejemplo, la diferencia en la separación de las líneas, en la amplitud de los márgenes, en el tamaño de la página — octavo, cuarto, duodécimo—, no entra, como tal, en el simbolismo.

La inteligencia de la lógica es el goce de los detalles abstractos en cuanto lo permite la unidad abstracta. A medida que se desarrolla el goce se revela la unidad de la construcción. Consideramos una posibilidad para el universo, es decir, hasta qué punto lo abstracto alberga en su propia naturaleza una aproximación a lo concreto. La lógica parte de las ideas primitivas y las pone juntas.

El movimiento del goce estético se realiza en la dirección opuesta. Nos hallamos sumergidos en la belleza de una construcción, en la delicia de una pintura, en el exquisito equilibrio de una frase. El todo precede a los detalles.

Entonces pasamos a la discriminación hasta el momento en que los detalles actúan a su vez sobre nosotros como razones de la totalidad del efecto. En estética tenemos una totalidad que se revela en sus partes componentes.

En la historia del pensamiento europeo la discusión de los problemas estéticos ha quedado poco menos que destruida por la insistencia en la armonía de los detalles. El [Pág.76] goce del arte griego es siempre debido al anhelo de los detalles de mostrar una abrupta independencia frente a la armonía opresora.

En los más altos ejemplos de toda forma de arte se produce un equilibrio milagroso. El todo ostenta sus partes componentes acrecentadas por el propio valor de cada una de sus partes y pone de relieve el valor peculiar de cada una de ellas. Y las partes conducen al

todo que se halla tras ellas y nos las destruye. Sin embargo, es de notar cómo a menudo los estudios preliminares de los detalles, si se conservan, son más interesantes que los detalles finales considerados como partes de la obra completa. Aun las mayores obras de arte se quedan por debajo de la perfección.

A consecuencia de la mayor concreción de la experiencia estética, ésta constituye un tema más amplio que la experiencia lógica. En verdad, cuando el tema estético ha sido suficientemente explorado es dudoso que quede algo para la discusión. Pero esta duda es injustificada, puesto que la esencia de la gran experiencia es la penetración en lo desconocido, en lo no experimentado.

La lógica y la estética se concentran ambas en hechos cerrados. Nuestras vidas transcurren en la experiencia abierta. A medida que perdemos este sentido de la revelación se desvanece la modalidad de nuestra vida que denominamos alma. Descendemos hacia la mera conformidad con el término medio del pasado. La completa conformidad significa la pérdida de la vida. Queda sólo la estéril existencia de la naturaleza inorgánica.

En las tres conferencias que acabamos de pronunciar hemos intentado reunir las ideas más fundamentales para el pensamiento filosófico. La sistematización no ha podido ser más ligera. Hemos introducido en tres títulos una gran variedad de nociones.

De ello es preciso sacar una moraleja. Independientemente [Pág.77] de los detalles y del sistema, una visión filosófica es la verdadera fundamentación del pensamiento y de la vida. La clase de ideas que alcanzamos y las que proyectamos a un segundo término sin importancia gobierna nuestras esperanzas, nuestros temores y la orientación de nuestra conducta. Como pensamos, así vivimos. De ahí que la estructuración de ideas filosóficas sea más que un estudio especializado. Moldea nuestro tipo de civilización.

[Pág.78]

PARTE. II. ACTIVIDAD

[Pág.79]

[En Blanco]

[Pág.80]

LECCIÓN CUARTA: PERSPECTIVA.

Hay razones para creer que el genio humano alcanzó su culminación en los doce siglos que precedieron e incluyeron la iniciación de la época cristiana. Dentro de esta época los conceptos fundamentales de la experiencia estética, de la religión, de las relaciones sociales, de la sabiduría política, de la deducción matemática y la ciencia de observación se desarrollaron y se pusieron a discusión. Cada uno de estos aspectos de la civilización tiene, naturalmente, una historia inmensamente más larga, que se extiende hasta los animales. Pero dentro de ese período los hechos de la humanidad alcanzaron una amplitud mucho mayor. Y su relación con los ideales de la vida humana se aceptaba de modo consciente. En las primeras etapas de ese período surgieron los poemas homéricos y varias modalidades del pensamiento confuciano, y en su etapa final Virgilio, el Evangelio de San Juan y la estructura política del Imperio Romano.

Florecieron las técnicas de la vida. La iniciación de cada una de ellas fue anterior a ese período. La técnica de la escritura, por ejemplo, se desarrolló a través de varias edades. Pero la facilidad de su uso como medio de conservación de [Pág.81] los pensamientos íntimos de personas individuales pertenece a ese período. Antes de ese período se registraban las órdenes de los reyes y las jactancias de los conquistadores. Análogas

consideraciones pueden aplicarse al desenvolvimiento de los metales, de los caballos, de los caminos, de la navegación. La civilización se hallaba en su infancia. Dentro de aquel período asistimos a su perfeccionamiento. Claro es que desde entonces ha habido progresos en el conocimiento y en la técnica. Pero ha sido dentro de los caminos trazados por aquella edad de oro. La historia de Europa durante los últimos dieciocho siglos es una secuela de ella.

Una desventurada consecuencia de proceder de un pasado brillante ha sido el hecho de que puntos de vista defectuosos del período primitivo se hayan arraigado en el lenguaje y en la literatura. Y el lenguaje dicta al pensamiento nuestras presuposiciones inconscientes.

Por ejemplo, simples palabras con su significación en el diccionario o simples frases, perfectamente delimitadas en su enunciación, sugieren la posibilidad de una completa abstracción de todo contorno. Así, el problema de la filosofía se concibe a veces como la inteligencia de las conexiones recíprocas entre las cosas, consideradas cada una de ellas como algo inteligible independientemente de toda referencia a algo más allá de sí mismas.

2. Esta presuposición es errónea. Prescindamos de ella y supongamos que toda entidad, de cualquier tipo que sea, envuelve esencialmente su propia conexión con el universo de las demás cosas. Esta conexión puede ser considerada como siendo lo que el universo es para aquella entidad, ya en el modo de realización, ya en el modo de potencialidad. Puede denominarse la perspectiva del universo para aquella entidad. Existen, por ejemplo, perspectivas del universo para el número tres y para el color azul y para toda ocasión definida de un hecho realizado.

[Pág.82]

Toda perspectiva, para una abstracción cualitativa cualquiera tal como un número o un color, incluye una infinidad de potencialidades alternativas. Por otra parte, la perspectiva de una ocasión de hecho lleva consigo la eliminación de alternativas relativas a la realización de hecho implícita en la ocasión presente y la reducción de alternativas relativas al futuro, puesto que aquella ocasión, considerada como un miembro de su propio mundo contemporáneo, es uno de los factores que condicionan el futuro que viene tras ella.

Este problema de la significación de nuestras abstracciones corrientes, de todos los tipos de entidades, es algo más que una sutileza metafísica para personas cultas. Es un asunto que afecta a nuestro buen sentido práctico en los juicios relativos a los asuntos de la vida corriente. Nuestro peligro está en tomar nociones válidas para una perspectiva del universo implícita en un grupo de acaecimientos y aplicarlas, sin crítica, a otros acaecimientos que implican alguna discrepancia en la perspectiva. Esta discrepancia exige una corrección. En las tres conferencias de esta segunda parte entrare en la discusión de varias aplicaciones de esta doctrina de la perspectiva implícita en toda entidad. Tendré que referirme necesariamente también a las falsas concepciones que surgen por el hecho de olvidarla.

En mi libro sobre *La ciencia y el mundo moderno* (NE: 1925) he discutido ya esta noción de perspectivas sobre el universo, bajo el título de "esencia relacional". Pero allí consideré sólo las perspectivas de entidades cualitativas. Aquí la cuestión se ha ensanchado.

3. La doctrina más simple sobre los tipos de ser consiste en afirmar que existen algunos tipos extremos con independencia del resto de las cosas. Los filósofos griegos, por ejemplo, y particularmente Platón, parecen haber mantenido esta doctrina en lo que se

refiere a las abstracciones cualitativas, tales como las de número, relaciones geométricas [Pág.83], cualidades morales y revelación cualitativa de las más altas percepciones de los sentidos. De acuerdo con esa tradición, en tanto que abstraemos de nuestra experiencia bruta la particularidad bruta de qué ocurre aquí y ahora y dentro de un contorno determinado, permanece un residuo de identidades, diferencias y conexiones esenciales que no parecen referirse, de un modo esencial, al transcurso de los acaecimientos. Según esta doctrina, como resultado del abandono del factor de transición llegamos a fijar nuestra atención en el reino eterno de las formas. En ese reino imaginado no hay cambio ni pérdida ni ganancia. Es completo en sí mismo. Es, por tanto, el reino de lo "completamente real".

Esta noción ha sido la obsesión de la filosofía. No se alejó nunca del pensamiento griego. Más tarde transformó los elementos hebraicos en la teología cristiana.

Debemos admitir que, en algún sentido u otro, inevitablemente presuponemos este reino de formas, abstracción hecha del cambio, la pérdida y la ganancia. La tabla de multiplicar hasta doce por doce, por ejemplo, es humilde miembro de él. En todos nuestros pensamientos relativos a cuanto ha acaecido o puede acaecer, presuponemos la tabla de multiplicar, como algo que cualifica el curso de la historia, dondequiera que sea aplicable. La tenemos siempre a mano y no es posible escapar a ella. Hasta donde nuestra visión es clara, constituye un elemento del conocimiento cierto, ¿pero hasta dónde es clara nuestra visión?

Esta noción del reino de las formas intemporales conduce a frases retóricas y peticiones de principios tales como "sustantivo por sí mismo", "completamente real", "perfección", "certeza".

Tomemos estas frases en orden inverso. Cometemos errores en aritmética. Podemos tener un concepto erróneo, de la verdadera significación de los números y de las conexiones [Pág.84] recíprocas entre los números. Los grandes matemáticos de los siglos XVII y XVIII tenían un concepto equivocado del asunto de sus estudios. En lo que respecta a las nociones de infinitesimal, de las precauciones necesarias en el uso de las series infinitas y en la doctrina de los números complejos, sus descubrimientos, por ejemplo, se hallaban afectados por el error.

La noción de una esfera del conocimiento humano caracterizado por la verdad pura ha sido la constante ilusión engañosa de los dogmáticos: hombres de ciencia, teólogos o humanistas.

La noción de "perfección" ha obsesionado también la imaginación humana. No es posible desdeñarla. Pero su ingenua afición al reino de las formas carece por completo de justificación. ¿Qué diremos de las formas de fango, de mal y de otras imperfecciones? En la casa de las formas hay muchos aposentos.

Consideremos, en fin, conjuntamente, las dos nociones de "subsistente por sí mismo" y de "realidad completa". Toda forma requiere, en su verdadera naturaleza, algún género de realización. Las nociones numerales, tales como "cinco" o "seis", se refieren a conceptos de cosas que pueden ejemplificarlas. La noción de números existentes en el vacío es idiota. La fangosidad se refiere al fango y las formas del mal requieren, en uno u otro sentido, cosas malas.

Así, las formas se refieren esencialmente a algo que se halla más allá de ellas. Imputarles una "absoluta realidad", vacía de implicaciones, más allá de sí mismas, es mera fantasía. El reino de las formas es el reino de la potencialidad y la misma noción de "potencialidad" tiene una significación externa. Se refiere a la vida y al movimiento; a la inclusión y a la exclusión; a la esperanza, al miedo y a la intención. De un modo más general, se refiere a la apetición, al desenvolvimiento de la realidad que realiza las [Pág.85] formas y es más que las formas. Se refiere al pasado, al presente y al futuro.

Todo aquello que a su modo es real es algo. Cuando nos referimos a algo como irreal, concebimos simplemente un tipo de realidad a la cual no pertenece ese "algo". Pero ser real no es ser subsistente por sí mismo. Los modos de realidad se requieren unos a otros. **Tarea de la filosofía es elucidar el enlace de varios tipos de existencia entre sí.** No podemos agotar tales tipos porque son en número inacabable. Pero podemos partir de dos tipos que son, a nuestro parecer, extremos y discernir estos tipos en cuanto requieren otros tipos para expresar su mutua relación.

No afirmo que estos tipos sean, fundamentalmente, últimos o más simples que otros tipos derivados, pero sostengo que son puntos de partida naturales, para la experiencia humana, para llegar a la inteligencia de otros **tipos de existencia.**

Los dos tipos en cuestión pueden denominarse respectivamente: tipo de actualidad y tipo de pura potencialidad. [Potencialidad en el sentido de "posibilidad": actualidad en el sentido de "realidad" o "realización", "acto cumplido" (no de "momento presente"). Potencialidad y actualidad provienen de las nociones de potencia y acto, divulgadas por Aristóteles y usadas todavía en física. Nota de editores]

Estos tipos **se requieren mutuamente**; la actualidad es la ejemplificación de la potencialidad y la potencialidad es la caracterización, en hecho o en concepto, de la actualidad.

Así, la conexión recíproca de los dos tipos extremos implica la introducción de otros tipos, es decir, de tipos de tipos, cada uno de los cuales expresa algún modo de composición. **No se olvide que las tradiciones de la expresión lingüística son singularmente ingenuas en el manejo de los modos de composición. Algunas benditas palabras, tales como la misma voz "composición", encubren todas las perplejidades que la reflexión revela.**

[Pág.86]

En este punto es preciso que nos preguntemos ¿a que apelamos, en último término, en el desarrollo del pensamiento filosófico? ¿Dónde se halla la evidencia?

La respuesta se halla, evidentemente, en la experiencia humana de que participa la comunidad civilizada. La expresión de semejante evidencia, si se comparte ampliamente, puede hallarse en el derecho, en las costumbres morales y sociales, en la literatura y el arte, en tanto que proveen a las satisfacciones humanas, en los juicios históricos sobre el ascenso y la decadencia de los sistemas sociales y en la ciencia. Se halla por tanto, difundida en la significación de las palabras y en las expresiones lingüísticas.

La filosofía es una actividad secundaria. **Medita sobre esta variedad de la expresión.** Halla tipos de realidades, cada una de las cuales ejemplifica un modo de existencia, con su propia realidad característica. Así, todas sus fuentes de información expresan aspectos diversos de la fusión recíproca de las cosas. **La tarea de la filosofía es, por lo tanto, la inteligencia de la fusión mutua de las modalidades de la existencia.**

Falta todavía una consideración final: la filosofía se halla limitada en sus fuentes al mundo revelado a la experiencia humana.

4. Con este intermedio, relativo al problema de nuestra evidencia, volvemos a la cuestión sobre la significación de la actualidad concebida en su extremo contraste con la potencialidad. Es preciso, ante todo, hacer constar que actualidad y potencialidad se requieren mutuamente en sus funciones recíprocas de ejemplo y carácter. Para comprender qué es actualidad es preciso por tanto, que nos preguntemos qué es carácter y qué es lo que tiene carácter.

Se han dado muchas respuestas a la segunda mitad de la cuestión y cada una de ellas se refiere a algún aspecto importante de la experiencia humana. Pueden agruparse bajo

[Pág.87] tres títulos: sustancias, acaecimientos, lo absoluto. Pero estos títulos hacen referencia a discusiones del mundo culto persistentes a través de varias centurias de civilización. Tienen importancia puesto que se hallan alejadas de la experiencia ingenua.

Nuestra experiencia más directa se agrupa a su vez en dos amplias demarcaciones, aptas a su vez para un ulterior análisis. La primera se halla formada por el sentido de la experiencia cualitativa derivada de hechos antecedentes, disfrutada en la unidad personal del hecho presente y a su vez condición de hechos futuros. En este compartimiento de la experiencia existe el sentido de la derivación de algo que nos viene de afuera, el sentido del goce inmediato de algo interior y el sentido de la transmisión hacia algo que se halla más allá. Este sentido complejo de disfrute encierra el pasado, el presente, el futuro. Es al mismo tiempo complejo, vago e imperativo. Es el darnos cuenta de nuestra conexión esencial con el mundo exterior y de nuestra propia existencia individual, ahora. Lleva consigo la colocación de nuestra experiencia inmediata, como un hecho, en la historia, derivado, real y efectivo. Lleva también consigo el sentido de la experiencia inmediata como la esencia de un hecho individual con sus propias cualidades. Las características de semejante experiencia son la complejidad, la vaguedad y la intensidad compulsiva. En algún respecto, la vaguedad lleva implícita una división relativamente aguda: la diferenciación del mundo entre el cuerpo animal, que es la región de la expresión íntima, intensa y mutua, y el resto de la naturaleza, donde no pueden penetrar la intimidad y la intensidad del sentir. Mi cerebro, mi corazón, mis intestinos, mis pulmones, son míos con una intimidad en que se revela su mutuo ajuste. La salida del sol es un mensaje del mundo más allá de aquella relación directa. El sistema de la conducta del cuerpo tiene un elemento [Pág.88] de relación directa con las transiciones de cualidad de la experiencia personal. Este carácter directo falta en la relación del mundo exterior con el flujo del sentir. Por esta razón es difícil disociar la psicología y la fisiología lo mismo para los diseños de la ciencia abstracta que para los fines de la práctica médica. Los sistemas de conducta del cuerpo humano y de la experiencia inmediata se hallan íntimamente imbricados.

5. El segundo compartimiento de la experiencia humana tiene un carácter muy diferente del primer compartimiento del sentir corporal. Carece de intimidad, de intensidad y de vaguedad. Consiste en la discriminación de formas que expresan los hechos naturales externos en su relación con el cuerpo. Denominaremos a este compartimiento "percepción de los sentidos".

Ahora bien: la percepción de los sentidos pertenece también a los animales superiores. La consideraremos tal como la conocemos, es decir, tal como se ofrece en la experiencia humana. Es una derivación complicada de la más primitiva experiencia corporal que constituye el compartimiento de la experiencia antes considerado. Pero se ha desarrollado más allá de su origen y ha invertido totalmente el acento de su mutua relación. Su característica primaria es la claridad, la distinción y la indiferencia. Sus efectos emocionales son derivaciones secundarias promovidas por el despertar de reacciones distintas de ella misma. Tal es la doctrina de Hume. Sólo que Hume olvidó las experiencias primarias de la intimidad corporal, aunque usó de ellas en la descripción de nuestras reacciones a las percepciones de los sentidos.

En la percepción de los sentidos discernimos el mundo exterior, en sus múltiples partes, caracterizadas por la forma de la cualidad y ligadas entre sí mediante formas que expresan, a la vez, la separación y la conexión. Estas formas de cualidad son las sensaciones, como matices del azul y tonos [Pág.89] del sonido. Las formas que expresan distinción y conexión son las formas de espacio y de tiempo. Denominaré

"Naturaleza" al mundo interpretado mediante la atención exclusiva a estas formas de la percepción sensorial.

Estas formas, cualitativa y espacio-temporal, dominan esta experiencia. Son indiferentes a la emoción puesto que son precisamente la **comprensión vivida** de cosas aptas para la abstracción partiendo de aquellos casos de actualidad que llevan su carga de emoción. La naturaleza se halla vacía de impulso.

La percepción sensorial es el triunfo de la abstracción en la experiencia animal. Tal abstracción surge del aumento del acento selectivo. Dota a la vida humana de tres dones: una, aproximación a la exactitud, un sentido de la diferenciación cualitativa de las actividades externas y un olvido de conexiones esenciales.

Estos tres caracteres de la experiencia del animal superior —una exactitud aproximada, una asignación cualitativa y una omisión esencial— constituyen en ella, como en la experiencia humana, el foco de la conciencia.

La **lógica aristotélica** se funda en esta liberación primaria de la conciencia abstractiva, es decir, "aquella entidad que ejemplifica esta cualidad, con independencia de toda referencia a cosas que se hallen más allá de ella".

La práctica científica se funda, igualmente, en la misma característica de la omisión. Para llegar a una observación exacta, es preciso concentrarse en una observación determinada y prescindir de la conciencia de todas las modalidades de la experiencia que no sean pertinentes. Pero no hay nada que no sea pertinente. Así, la totalidad de la ciencia se funda en el estudio de modos de pertinencia a los cuales no se presta atención y que dominan, sin embargo, al grupo social que cultiva esas modalidades de pensamiento científico. Por esta razón, el progreso del conocimiento sistematizado [Pág.90] tiene doble aspecto. Existe un progreso en el descubrimiento de las complicaciones de composición que este sistema admite. Existe también progreso en el descubrimiento de las limitaciones del sistema cuando omite indicar su dependencia respecto de las coordinaciones ambientales de modos de existencia que tienen relación esencial con las entidades que se hallan dentro del sistema. Puesto que **hay conexión entre todas las cosas**, todo sistema que omite algo debe necesariamente hallarse afectado por tales limitaciones.

El acento puesto sobre las más altas percepciones sensoriales, tales como las sensaciones de la vista y los sonidos, ha perjudicado el desarrollo filosófico de las dos últimas centurias. La cuestión ¿qué conocemos? se ha transformado en el problema de ¿qué podemos conocer? Y éste se ha resuelto dogmáticamente mediante la presuposición de que todo conocimiento parte de la conciencia de los esquemas espacio-temporales de aquella percepción.

6. El estudio del conocimiento humano debiera partir del examen de la vaga variedad discernible en las transiciones de la experiencia humana. No puede fundarse de un modo seguro en una simple presuposición arbitraria como la de que los esquemas espacio-temporales son la fuente de todo conocimiento. Existe algo muy especial en torno a semejantes esquemas espacio-temporales y también en torno a los esquemas aritméticos. **Por lo que a mí toca, y a mi estructura espiritual, me sublevo contra esta concentración sobre la tabla de multiplicar y sobre los sólidos regulares; en otros términos: contra la noción de que la topología, fundada en relaciones numéricas, contiene en sí misma la única llave fundamental para la inteligencia de la naturaleza de las cosas.** Evidentemente hemos de partir de principios más amplios y más penetrantes.

La aritmética y la topología son especialidades.

¿Cuáles son los principios de división que dominan este [Pág.91] proceso creador que denominamos nuestras vidas? Sólo podemos apelar a nuestra intuición directa, a lo que

Descartes denominaba nuestra *inspectio*. Nuestro juicio, nuestro *iudicium*, como lo denominaba también Descartes, requiere una Inspección que nos suministre el material de donde surja la decisión. La cuestión, por lo tanto, se refiere a las modalidades fundamentales que dominan la experiencia. Tales modos son modos de división y cada división envuelve diferencia, contrastes esenciales.

Propongo, como caracteres fundamentales de nuestra experiencia, tres principios de división, expresados por tres pares de opuestos: claridad y vaguedad, orden y desorden, bien y mal. Nuestro esfuerzo para comprender la Creación debe partir de estas tres modalidades de la experiencia.

Hay una afinidad natural entre el orden y el bien. No es usual acusar a la gente de tener "conducta ordenada". La excelencia del mero orden tiene evidentemente sus límites. Puede haber exceso. Pero no puede haber excelencia alguna sino sobre la base del orden. El simple desorden conduce a la anulación de toda realización. Propósito de esta conferencia es examinar esta afinidad entre el orden y el bien e indicar sus limitaciones. Es un designio ambicioso si recordamos que la conferencia más famosa en la historia entera del pensamiento europeo estuvo consagrada a este tema. Se pronunció hace aproximadamente dos mil trescientos años. Su título no alude para nada al orden. Pero sabemos que su asunto tenía mucho que ver con la matemática. Es de la mayor importancia considerar, desde nuestro punto de vista actual, por qué Platón pensó naturalmente en las matemáticas cuando pensó en escribir una conferencia sobre el bien. No nos importan las doctrinas matemáticas enunciadas en aquella conferencia, ni la precisa relación de la matemática con [Pág.92] las formas, tales como las concibió, bien o mal, Platón. Mi tema es la relación del orden con el bien y la relación de la matemática con la noción de orden.

A primera vista, la noción de una conexión de importancia entre la tabla de multiplicar y la belleza moral del Sermón de la Montaña parece fantástica. Sin embargo, la consideración del desarrollo de la claridad de la experiencia humana, desde su fundamento en las satisfacciones animales, revela la inteligencia matemática como el ejemplo primario de intuición sobre la naturaleza del bien. Por otra parte, hemos de recordar que la moral constituye sólo un aspecto del bien, un aspecto que con frecuencia se exagera.

Los animales disfrutan de la estructura. Construyen nidos y barreras. Pueden seguir el rastro de un olor en la selva. Los hechos concretos, confusos e imbricados, dominan la vida del animal. El hombre entiende la estructura. Abstrae su principio dominante del montón de los detalles. Puede imaginar ilustraciones alternativas. Construye objetivos distantes. Puede comparar una diversidad de resultados. Puede aspirar a lo mejor. Pero la esencia de este control humano sobre los fines depende de la comprensión de la estructura, en su variedad de aplicaciones.

Ser humano requiere el estudio de la estructura. Ser animal sólo requiere su disfrute. El animal disfruta de relaciones sociales; el ser humano tiene la capacidad de conocer el número exacto de individuos que intervienen en aquellas relaciones y puede concebir también la exacta importancia del número para alcanzar el disfrute. En otros términos: en el paso de nuestra experiencia animal inferior a nuestro tipo superior de experiencia humana, hemos adquirido una capacidad selectiva mediante la cual las ocasiones finitas de la experiencia reciben una clara definición.

Esta claridad de la visión humana encarece, al mismo tiempo, el carácter único de cada ocasión individual y revela [Pág.93] sus relaciones esenciales con otras ocasiones distintas. Pone, al mismo tiempo, el acento en la individualidad finita y en las relaciones con otras individualidades.

Revela, además, algún análisis del hecho de inmediata comprensión. Y al hacerlo, pone de relieve las potencialidades de realizaciones alternativas, en el pasado, en el futuro y en el presente. Nos dice lo que puede ser y lo que puede haber sido. Descubre diversidades y analogías. La humanidad goza de la visión de la forma dentro del hecho y de la revelación del valor como consecuencia de su juego mutuo. El día de la historia de la humanidad en que la vaga apreciación de la multitud fue transformada en la exacta observación del número, el ser humano dio un enorme paso en la comprensión del entretejido de formas necesaria para la forma de vida más alta que consiste en la revelación del bien.

Recuerdo un accidente que demuestra cómo por lo menos algunas ardillas no han cruzado esta frontera de la civilización. Nos hallábamos en un campamento encantador situado en el bosque que rodea el lago de Vermont. Una ardilla había hecho su nido en nuestra sala principal y lo había colocado en un agujero de los ladrillos, cerca de la chimenea. Iba y venía cerca de sus pequeñuelos, desdeñando la presencia de la familia humana. Un día decidió que su familia había crecido más allá de su estadio de crianza. Así, uno a uno los llevó a los linderos del bosque. Por lo que puedo recordar eran tres hijos. Pero cuando la madre los hubo colocado entre las rocas, en el exterior, el grupo familiar le pareció cosa muy diferente que cuando se hallaba agrupado dentro del nido. La madre se hallaba vagamente perturbada y fue dos o tres veces a la casa para adquirir la seguridad de que no había dejado a ningún pequeñuelo. Era incapaz de contar y no los había identificado atribuyéndoles un nombre. Lo único que sabía era [Pág.94] que la vaga multiplicidad entre las rocas parecía diferente de la vaga multiplicidad en el nido. Faltaba a su experiencia familiar la percepción de la exacta limitación impuesta por el número. Como consecuencia de ello se hallaba ligera y vagamente perturbada. Si la madre hubiera sido capaz de contar, habría experimentado la precisa satisfacción de una tarea grata en la cría de tres hijos. En el caso de pérdida, hubiera sufrido una pena por la pérdida de un hijo determinado. Pero carecía de la experiencia adecuada de toda forma precisa de limitación.

Así, la aparición de la experiencia viva del bien y del mal depende de la intuición de formas exactas de limitación. El número tiene lugar principal entre estas formas.

7. En la discusión de nuestras más profundas experiencias religiosas y místicas se ha puesto un acento excesivo en el mero sentido de la infinitud. Todo ser sumergido en este sentido se situaría más bajo que la ardilla. Toda forma de comprensión expresa algún aspecto de finitud. Una forma cualquiera expresa su naturaleza como siendo esto y no aquello. En otras palabras, expresa una exclusión. Y exclusión significa finitud.

La plena solemnidad del mundo surge del sentido de una realización positiva dentro de lo finito combinado con el sentido de modalidades de la infinitud que se extienden más allá de todo hecho finito. Y todo hecho requiere esta infinitud para expresar su necesaria significación más allá de sus propias limitaciones. Así, revela una perspectiva en el universo.

La importancia resulta de esta fusión de lo finito con lo infinito. La exclamación "comamos y bebamos, mañana moriremos" expresa la trivialidad de lo meramente finito. El ineficaz sopor místico expresa la vacuidad de lo meramente infinito. Prestan un mal servicio a la religión aquellos teólogos que ponen el acento en la infinitud a expensas [Pág.95] de las transiciones finitas en la historia. Con esta previa aclaración en la mente, volvamos a los tres pares de opuestos: claridad y vaguedad, orden y desorden, bien y mal. Resulta natural asociar la claridad y el orden con la obtención del bien y la vaguedad y el desorden con el mal. Por ejemplo, al describir un certificado, la frase "Su espíritu es claro y ordenado" se tomará como un elogio, mientras que la frase "Su

espíritu es vago y desordenado" se considerará como una condenación. La razón de semejante juicio se funda en el hecho de que la claridad y el orden capacitan a quien los posee para afrontar situaciones previstas. Son fundamentos necesarios para el mantenimiento de la situación social existente. Sin embargo no bastan. Es necesario trascender la claridad y el orden para enfrentarse con lo imprevisto, con el progreso y las incitaciones insospechadas. Degenera la vida si la encerramos en las vallas de la mera conformidad. Para el avance hacia lo nuevo es necesario un poder de incorporación de los elementos vagos y desordenados de la experiencia.

La comprensión del universo se funda en todo aquello que implica este avance. Fuera de él, divorciada del cambio, la Creación carece de sentido. El tiempo no tiene aplicación a la naturaleza estática de las cosas. La existencia no tiene sentido. El universo se reduce a una futilidad estática, vacía de vida y de movimiento.

En esta cuestión, una curiosa irresolución puede descubrirse en la historia del pensamiento filosófico europeo, en la historia de los grandes pensadores. La apelación a la vida y al movimiento interfiere con la presuposición de una realidad suprema, exenta de cambio. El orden sin cambio se concibe como la perfección final. De ello resulta que el universo histórico se degrada al nivel de realidad parcial, de donde brota la noción de mera apariencia. De ahí que las características más evidentes de nuestra experiencia hayan [Pág.96] sido reducidas a una función subordinada en las construcciones metafísicas. Vivimos en un mundo tumultuoso y desordenado. La filosofía y la religión, influidas por el pensamiento filosófico ortodoxo, suprimen el tumulto y el desorden. Tal supresión es el resultado de una decadencia cansada. Debemos guardarnos de filosofías que expresen las emociones predominantes en períodos de lenta decadencia social. Nuestra herencia filosófica se halla infectada por la decadencia y la caída del Imperio Romano y por la decadencia de las civilizaciones orientales. Expresa el agotamiento que siguió a tres millares de años de civilización progresiva. Es preciso un equilibrio mejor. Las civilizaciones se levantan y caen. Es necesario que la filosofía explique la aparición de tipos de orden, las transiciones de un tipo a otro y las mezclas de bien y mal implícitas en el universo tal como aparece de un modo evidente a nuestra experiencia. Tal universo es el lugar de la importancia. Un universo congelado y sin movimiento puede ser, a lo sumo, el tema de un puro conocimiento con un simple comentario: Esto es así.

El acento puesto en aspectos especiales de las cosas explícitamente experimentados ha dado lugar al avance de la ciencia y ha estorbado a la filosofía. Consideremos, por ejemplo, el efecto que produjo sobre el pensamiento europeo la aparición de la ciencia matemática, cuatro siglos antes de la era cristiana. La matemática se ocupaba de nociones que en aquel tiempo no concedían sentido alguno a la transición o a la creación. Los números y las formas geométricas constituían el único contenido de la matemática griega.

No es necesario ponderar la importancia para la ciencia de aquellas formas matemáticas especiales. Transformaron la civilización. Pero sus efectos sobre el pensamiento griego fueron muy complicados. Según los griegos entendieron aquella ciencia, la noción de transición quedó en segundo [Pág.97] término. Cada número, cada razón, cada forma geométrica revelaba una adquisición estática. El número "doce" (en la concepción que tuvieron de él) no se refería para nada a la creación; ni la razón "de seis a dos", ni la forma geométrica del círculo. Estas formas ideales eran, para ellos, exentas de movimiento, impenetrables y autosuficientes. Cada una representaba una perfección peculiar a sí misma. Tal fue la reacción del pensamiento griego ante las nociones matemáticas fundamentales. El espíritu humano quedó deslumbrado por el resplandor de la eternidad. Resultado de esta revelación fue que la filosofía griega —por lo menos

en su escuela más influyente— concibiera la última realidad a la manera de existencias estáticas dotadas de interrelaciones intemporales. La perfección no tenía conexión alguna con la transición. La creación, con su mundo cambiante, era una ocupación inferior de un absoluto estático.

8. Tres han sido los efectos de este impulso de la edad de oro de Grecia en el pensamiento europeo subsiguiente. En primer lugar, el absoluto estático ha pasado a la teología filosófica, como una presuposición primaria.

En segundo lugar, a las abstracciones estructurales, tales como las nociones matemáticas y todas las nociones que implican modos de composición, se las ha dotado de una realidad eminente, independientemente de las composiciones individuales en las cuales tienen lugar.

En tercer lugar, estas abstracciones estructurales han sido concebidas como algo que, por su propia naturaleza, no lleva consigo referencia alguna a la Creación. **El proceso ha desaparecido.**

Resultado final de todo ello ha sido que la filosofía y la teología hayan tenido que afrontar el problema de derivar el mundo histórico, que cambia, del mundo, sin cambio, de la última realidad. Nuestra concepción del conocimiento ha quedado viciada en su totalidad. La sabiduría final se ha [Pág.98] representado como la contemplación inmutable de la realidad inmutable. Se ha exaltado el conocimiento con abstracción de la acción. De este modo, la acción ha sido concebida como algo relativo a un mundo de sombras. La conferencia de Platón sobre el bien, con el acento sobre la matemática, así concebida, es simbólica de esta actitud que ha sido obsesión de la filosofía.

En aquellos tiempos la matemática era la ciencia del universo estático. Toda transición fue concebida como una transición entre formas estáticas. Hoy las concebimos como formas de transición. **El concepto moderno de una serie infinita es el concepto de una forma de transición.** En otros términos, tal forma constituye el carácter de la serie considerada como un todo. La noción de la suma de una de esas series es la noción de un resultado final indicado por esta forma de transición.

La torcida actitud de la atención hacia las formas estáticas ha obsesionado a la filosofía, pero no la ha dominado de un modo exclusivo. Las figuras preeminentes de la tradición filosófica no han alcanzado solamente eminencia por defender sistemas peculiares a ellas solas. El pensamiento sistemático ha esclarecido intuiciones y ha dirigido la atención sobre aspectos de la experiencia que sirven de ejemplo a sistemas especiales. Pero **el universo se extiende más allá de nuestra capacidad finita de comprensión.** Los grandes pensadores, en los cuales buscamos inspiración, tienen intuiciones más allá de sus propios sistemas. Hacen afirmaciones difíciles de conciliar con las pequeñas y claras modalidades de pensamiento que prendemos en sus nombres. Así, por ejemplo, el mismo filósofo que destaca las entidades matemáticas inmutables, como componentes característicos de la realidad suprema, declara en otra parte que "la vida y el movimiento" pertenecen al carácter esencial de la realidad. Y así pregunta ¿cómo funcionan las cosas? como una manera [Pág.99] de llegar a la comprensión de cómo existen las cosas. Otro filósofo, que reduce la conexión entre los datos de la experiencia a la mera sucesión de datos sensoriales, apela al hecho de la "expectación". Este derivar la expectación de la sucesión es un hecho inteligible para Hume, aunque su sistema no nos ofrece explicación alguna de ella. En realidad, no experimentamos meras sucesiones. Discernimos formas de sucesión; y la presuposición de tales formas preocupa al pensamiento filosófico y domina nuestra experiencia diaria.

Platón y Hume ilustran el hecho de que el sistema es esencial al pensamiento racional. Pero ilustran también el hecho de que el pensamiento cerrado es la muerte de la

inteligencia viva. En sus explicaciones van más allá de todo sistema. Muestran, así, también, mediante sus propios procedimientos, que nuestra intuición primaria es una mezcla de claridad y de vaguedad. El foco finito de claridad se diluye en un contorno de vaguedad que se extiende hacia la oscuridad de lo que se halla simplemente más allá. Las formas de sucesión, parcialmente comprendidas, iluminan vagamente este contorno dentro de la experiencia.

9. Necesitamos comprender cómo la mera existencia de formas inmutables requiere su propia inmersión en la creación de un mundo histórico cambiante. Existe una forma de creación. Necesitamos comprender cómo la unidad del universo requiere su multiplicidad. Y cómo lo infinito requiere lo finito.

Necesitamos comprender cómo cada existencia inmediatamente presente requiere su pasado, antecedente a ella, y su futuro, como un factor esencial de su propia existencia. Hay así tres factores en la existencia inmediata: el pasado, el presente y el futuro. De este modo, la inmediatez de la experiencia finita se niega a que se le prive de esta infinitud de extensión que constituye su perspectiva.

Es preciso, además, comprender cómo los meros hechos [Pág.100] se niegan a que se les prive de sus peculiaridades en relación con potencialidades que se hallan más allá de su propia actualidad de realización. El verdadero carácter de la realización concreta — es decir, del hecho histórico— se halla impregnado de potencialidades que excluye con la variación de sus tipos de relación y de la peculiaridad de su realización. En el hecho presente existen las diversas características del pasado, en parte reproducidas y en parte excluidas; las características de los hechos que concurren en el presente, parcialmente aceptadas y parcialmente excluidas, y las posibilidades del futuro, en parte preparadas y en parte excluidas. Hablar del hecho presente independientemente de su referencia al pasado, a lo que concurre en el presente y al futuro, y de la referencia a la preservación o a la destrucción de las formas de creación, sería hurtar al universo su esencial importancia. En ausencia de la perspectiva sólo queda la trivialidad.

Por ejemplo, en una sala de conciertos existe el volumen inmediato de los sonidos en su presente inmediato y aparente. Hay también la forma sinfónica que domina los momentos sucesivos de la experiencia, el sentido del genio creador del cual deriva este ejemplo realizado de forma sinfónica, el sentido de la multiplicidad del genio creador —los artistas de la orquesta, el director, el compositor—, el sentido de la variedad de formas estáticas, inmediatamente realizadas, las formas de los instrumentos, la distribución espacial de la orquesta, el análisis matemático de cada sonido momentáneo, el ritmo musical. Al fin nos quedamos con cuatro modalidades fundamentales de la experiencia que tratamos de caracterizar. Hay, en primer lugar, tres aspectos fundamentales en la experiencia estética: el sentido del genio, el sentido de la revelación, el sentido de frustración. Retenemos también tres aspectos del hecho: las experiencias de unidad, de multiplicidad, de transición.

[Pág.101]

Discernimos tres fundamentos primarios de división: la claridad y la vaguedad, el orden y el desorden, el bien y el mal.

Existen, finalmente, dos tipos últimos de existencia implicados en el proceso creador, las formas eternas con su existencia dual de apetición potencial y hecho realizado y el hecho realizado con sus dos modalidades de existencia, como el pasado en el presente y como la inmediatez del presente. Y, además, la inmediatez del presente contiene la apetición hacia un futuro no realizado. La manera como un pensador trata estas cuatro formas de la experiencia determina la estructura de una filosofía y la influencia del pensamiento en la práctica de la vida.

LECCIÓN QUINTA: FORMAS DE PROCESO.

El tema de esta lección y de la siguiente surge de la consideración de los diversos modos de unidad manifestadas por las composiciones que se realizan dentro del mundo histórico. Son ejemplos de tal organización las palpitations del pulso, las moléculas, las piedras, la vida de las plantas, la de los animales, la de los hombres. La discusión pasa, pues, a las formas más vagas de la unidad, tales como la sociología, en su sentido más amplio, las leyes de la naturaleza, las conexiones espacio-temporales.

La argumentación pasa a la consideración de este modo final de unidad en virtud del cual existe una estabilidad de designio entre las múltiples formas de potencialidad y en virtud de la cual la importancia existe más allá de las importancias finitas de la actualidad finita. En otros términos: ¿cómo la importancia en relación con lo finito requiere la importancia en relación con lo infinito?

Con relación a esto discute Descartes la perfección. Elige una noción que es demasiado limitada y demasiado ambigua. Desliza en su discusión una premisa falsa, la de que una perfección final con existencia estática constituye una noción relacionada con nuestra experiencia. Hubiera debido tomar [Pág.103] la noción más amplia de importancia. ¿En qué sentido existe la "importancia para el universo"? ¿La noción de "importancia para lo finito" no encierra la noción de "importancia para lo infinito"?

2. El primer punto a tratar es la transición de lo accidental hacia lo necesario del mismo modo que pasamos de las unidades menores de composición a las mayores. Existe un amplio elemento de accidentalidad en una simple frase de una conferencia. La conferencia, considerada como un todo, refleja con alguna necesidad el carácter del conferenciante al componerla. El carácter del conferenciante resulta de la influencia que recibe de las circunstancias sociales de su vida entera. Estas circunstancias dependen de la época histórica y esta época depende de la evolución de la vida en este planeta. La vida del planeta depende del orden observado a través del sistema estelar, en el tiempo y en el espacio, tal como se revela en nuestra experiencia. Estas formas especiales de orden no revelan necesidad final alguna. Las leyes de la naturaleza son formas de actividad: ocurre que prevalecen dentro de la vasta época de actividad que vagamente nos es dado discernir. Un problema surge ahora. Existen formas de orden que poseen una vasta extensión a través del tiempo. En su naturaleza no hay necesidad. Pero sí hay necesidad en el hecho de que la importancia de la experiencia requiere una estabilidad adecuada del orden. La confusión completa equivale a la completa frustración. Sin embargo, las transiciones de la historia revelan transiciones en las formas del orden. Toda época deja lugar a otra época. Si insistimos en construir una nueva época de acuerdo con las formas de orden propias de la que la precede, sólo obtenemos confusión. Por otra parte, **no existen divisiones precisas. Existen siempre formas de orden parcialmente dominantes y parcialmente frustradas.** Ni el orden ni la frustración son nunca completos. Hay transición dentro [Pág.104] del orden dominante y hay transición hacia nuevas formas de orden dominante. Semejante transición es la frustración del orden dominante. Es, sin embargo, también, la realización de esta vibrante novedad que promueve el aliciente de la vida.

La esencia de la vida se halla en las frustraciones del orden establecido. El universo rehúsa la influencia amortecedora de la completa conformidad. Sin embargo, en esta repulsa misma pasa hacia un nuevo orden que constituye el requisito primario de la experiencia importante. Hemos de explicar el deseo de formas de orden y el deseo de

novedad de orden, y la medida del éxito, y la medida del fracaso. Sin alguna comprensión, aunque somera, de estas características del proceso histórico no es posible llegar a racionalidad alguna de la experiencia.

El desarrollo de la filosofía occidental se ha visto estorbado por la presuposición tácita de la necesidad de las formas estáticas de orden espacio-temporales y físicas. El desenvolvimiento del conocimiento físico durante los dos últimos siglos ha quitado todo fundamento a la presuposición de esta necesidad. Pero la presuposición subsiste, hasta entre hombres de ciencia. Es una presuposición tácita entre aquellos mismos que explícitamente la niegan. En la literatura corriente hallamos que unos mismos autores niegan las infracciones del orden natural y niegan, al mismo tiempo, toda razón para tal negación y toda justificación de una investigación filosófica de razones que justifiquen sus propias negaciones.

Nos proponemos explicar la tendencia al orden que resulta de la abrumadora revelación de la experiencia. Debemos explicar también la frustración del orden y la ausencia de necesidad de toda forma particular de orden.

3. Hemos de examinar, en primer lugar, la noción de proceso. La comprensión de esta noción requiere un análisis [Pág.105] de la imbricación de datos, formas, transiciones y resultados. Existe un ritmo del proceso mediante el cual la creación produce pulsaciones naturales y cada pulsación forma una unidad natural de hecho histórico. De este modo, podemos discernir en la infinitud del universo concatenado unidades de hecho. Si el proceso es fundamental para la realidad, todo hecho individual último debe ser describable como un proceso. La descripción newtoniana de la materia abstrae la materia del tiempo. Concibe la materia "en un instante". Lo mismo ocurre a la descripción cartesiana. Si el proceso es fundamental tal abstracción es errónea.

Hemos de considerar ahora con mayor detalle esta imbricación de datos, formas, transiciones y resultados que caracteriza toda unidad de hecho. Hemos de proceder, sin embargo, mediante una violenta abstracción. Todo hecho plenamente realizado tiene una infinidad de relaciones en el mundo histórico y en el reino de la forma. Tal es su perspectiva en el universo. Sólo podemos concebirlo en relación a una diminuta selección de estas relaciones. Estas relaciones, así abstraídas, requieren, para su plena comprensión, la infinitud de la cual hemos abstraído. Experimentamos más de lo que podemos analizar. Experimentamos el universo y analizamos en nuestra conciencia una diminuta selección de sus detalles.

Lo dado en cada pulsación de la realidad consiste en el pleno contenido del universo anterior, tal como existe en relación con aquella pulsación. Es este universo concebido en su multiplicidad de detalles. Estas multiplicidades son pulsaciones anteriores; y existe, además, la variedad de las formas, albergadas en la naturaleza de las cosas, ya como formas realizadas, ya como potencialidades de realización. Así lo dado consiste en lo que ha sido, en lo que puede haber sido y en lo que puede ser. Y en estas frases el verbo "ser" [Pág.106] significa algún modo de relación con las realidades históricas.

Tales son los datos. Y de estos datos emerge un proceso con una forma de transición. Esta unidad de proceso es el "presente especioso" de la realidad en cuestión. Es un proceso de composición, de gradación y de eliminación. Todo detalle en el proceso de ser real envuelve su propia gradación con referencia a los demás detalles. La efectividad de cualquiera de estos factores lleva implícita la eliminación de elementos de lo dado que no se pueden conciliar con un detalle que hace un papel determinado en el proceso. Ahora bien: la eliminación es un hecho positivo, de tal modo, que el trasfondo de los datos eliminados añade un tono de sentimiento a la totalidad de la pulsación. Ningún dato de hecho de la historia, personal o social, llega a ser comprendido hasta que no

sabemos de qué se ha salvado y el estrecho margen dentro del cual se ha salvado. Imposible llegar a la plena comprensión de la historia de las razas europeas en Norte América sin referirnos al fracaso de la dominación española sobre California en el siglo XIX y sobre Inglaterra en el siglo XVI.

Toda realidad envuelve la comprensión de formas derivadas de datos de hecho. Es, a la vez, una composición de calidades y una forma de composición. La forma de composición decide cómo tales formas, de tal modo realizadas en los datos, entran en un proceso finito de composición, adquiriendo así nueva realidad con sus propias ejemplificaciones y supresiones. Tenemos una forma de proceso que trata de una forma compleja de datos y desemboca en una actualidad completa. Pero ninguna realidad es un hecho estático. El carácter histórico del universo pertenece a su esencia. El hecho realizado sólo puede entenderse como algo que tiene su lugar entre los datos activos que forman el futuro.

Cuando consideramos completo el proceso examinado, [Pág.107] analizamos ya un dato activo para otras creaciones. El universo no es un museo con sus ejemplares en cajas de cristal, con sus filas marcando el paso y marchando adelante, avanzando con orden imperturbable. Tales nociones pertenecen a la fábula de la ciencia, una fábula sumamente útil una vez comprendida como lo que es. La ciencia se ocupa de amplios efectos considerados en su promedio e importantes dentro de ciertas modalidades de observación. Pero en la historia del pensamiento humano ninguna conclusión científica ha sobrevivido sin modificación ante el incremento radical de las sutilidades de nuestro conocimiento pertinente.

4. Para examinar la noción de forma de transición nos detendremos en su ejemplo más simple. Consideremos la aritmética en tanto que hace referencia a formas especiales de proceso. Nos pondremos en contradicción con la noción usual de "tautología". Concibamos la fusión de dos grupos, cada uno de ellos caracterizado por la triplicidad, dentro de un grupo singular. La esencia plena de la noción de "dos veces tres" es un proceso y "dos veces tres" expresa su forma especial de proceso. Esta forma deriva su carácter peculiar de dos fuentes: una de ellas es la triplicidad de cada uno de los dos grupos en proceso de fusión. Esta triplicidad surge de algún principio de individuación que domina el proceso de agregación de cada grupo. Como resultado de este principio cada grupo ejemplifica la triplicidad. Existe entonces un proceso de fusión de ambos grupos en uno. Consideramos la caracterización de este grupo resultante en términos de número. No es verdad que este proceso de fusión se resuelva necesariamente en un grupo de seis en el cual se conserve el mismo principio de identificación de cosas individuales.

Consideremos, por ejemplo, varias gotas de agua, cada una de ellas con su propio índice de tensión superficial. Supongamos [Pág.108] dos grupos, de tres gotas cada uno. El proceso de fusión puede realizarse de tal manera que de la unión resulte una gota o puede resultar que las gotas originales se rompan de tal manera que aparezca un grupo de cincuenta gotas. El proceso normalmente presupuesto en la frase "dos veces tres" es tal que el principio de individuación se mantiene imperturbable. En tal caso dos veces tres es seis. Pero la frase "principio de individuación" tiene una interpretación vaga. Un doctor ordena una dosis de dos cucharadas de té. Esta dosis se toma de hecho en una cuchara de postre. La individuación de hecho en cucharadas de té puede carecer de importancia y no realizarse nunca.

La afirmación "dos veces tres es seis" se refiere a un principio no especificado de conservación del carácter que se supone debe mantenerse durante el proceso de fusión. La frase "dos veces tres" se refiere a la forma de un proceso de fusión que mantiene este

principio de individuación. De un modo más general, las proposiciones aritméticas hacen referencia a formas especiales de proceso que resultan en un grupo caracterizado por un carácter aritmético definido. El proceso tiene una forma estricta y en las circunstancias mencionadas desemboca en una entidad compleja que posee este carácter.

Siento insistir en esta trivialidad con tan fastidiosa extensión. Acaso algunos de los oyentes adviertan que estoy contradiciendo una creencia muy extendida. Una doctrina moderna preponderante sostiene que la frase "dos veces tres es seis" es una tautología. Esto significa que "dos veces tres" significa lo mismo que "seis" de tal modo que la nueva proposición no lleva consigo ninguna nueva verdad. Mi objeción es que la frase considera un proceso y su resultado. Naturalmente, el resultado del proceso forma parte del material del proceso pero se halla más allá de él. Por lo que respecto a la abstracción "dos veces tres es seis", la [Pág.109] frase "dos veces tres" indica una forma de proceso fluente y "seis" una característica del hecho cumplido.

Somos ingenuos en nuestra interpretación del lenguaje y del simbolismo. Olvidamos sutiles diferencias de significación. Si decimos que "seis no es igual a siete" negamos la identidad de "seis" y "siete". En esta frase la palabra "igualdad" significa "identidad". Si decimos que "dos veces tres es seis" afirmamos que el resultado de un proceso es una entidad cuyo carácter es "seis". Si decimos que "dos veces tres es igual a la suma de dos y cuatro", afirmamos que dos procesos distintos terminan en composiciones que tienen el mismo carácter numérico. La significación de "igualdad" —o de la palabra "es"— difiere en cada uno de estos casos. Mi conclusión es que la matemática se refiere a ciertas formas de proceso que desembocan en formas que son a su vez componentes de procesos ulteriores. En la lección anterior observábamos que el concepto de una forma de proceso daba su significación al concepto de serie infinita, tal como lo emplea la matemática.

Esta discusión es un trasnochado recuerdo dirigido a Platón, sobre cómo sus formas matemáticas eternas se refieren esencialmente a procesos. Tal es su doctrina cuando se refiere a la necesidad de "vida y movimiento". Pero sólo con intermitencias la tiene presente. A menudo identifica el proceso con la mera apariencia y concibe la realidad absoluta exenta de transición. Así para él, la matemática pertenece a la eternidad inmutable. Acepta, por tanto, la "tautología".

5. La naturaleza de todo tipo de existencia sólo puede ser explicada mediante la referencia a su implicación en la actividad creadora, que envuelve esencialmente tres factores: datos, proceso, con sus formas relacionadas con estos datos y una salida hacia datos para ulteriores procesos —datos, procesos, resultados.

[Pág.110]

La alternativa contraria es la reducción del universo a un absoluto, tautológico y estéril, con un sueño de vida y movimiento. El descubrimiento de la matemática, como todo descubrimiento, coadyuva al progreso de la inteligencia humana y produce también nuevas modalidades de yerros. Su error fue la introducción de la doctrina de la forma, vacía de "vida y movimiento".

El "ser supremo" de la filosofía griega era concebido por pensadores que se hallaban bajo el influjo del creciente desarrollo de la matemática en el momento en que la actividad espiritual de los griegos tomó contacto con el pensamiento egipcio. Equivocaron la significación de las nociones matemáticas. Todas las nociones matemáticas hacen referencia a procesos de imbricación. La misma noción de número se refiere al proceso desde la unidad individual al grupo compuesto. El número final no pertenece a ninguna de las unidades; caracteriza el modo mediante el cual se ha

alcanzado la unidad de grupo. Así, aun la afirmación "seis igual seis" no debe interpretarse como una mera tautología. Su significación puede tomarse en el sentido de que seis, en tanto que domina una forma especial de combinación, desemboca en seis, considerado como carácter de un dato para ulteriores procesos. **No existe la entidad del mero número estático.** Existen sólo números que hacen su papel en diversos procesos concebidos con abstracción del proceso del mundo.

La noción del proceso del mundo debe concebirse, por lo tanto, como la noción de la totalidad del proceso. La noción de un **ser supremo** debe aplicarse a una realidad en proceso de composición, una realidad no confinada a los datos de una época especial en el campo histórico. Su realidad se funda en la infinitud de sus apeticiones conceptuales y su forma de proceso deriva de la fusión de sus apeticiones con los datos recibidos del proceso del mundo. Su función en [Pág.111] el mundo es mantener el designio de la experiencia viva. Es el reservorio de la potencialidad y la coordinación de realizaciones. La forma de su proceso tiene relación con los datos mediante los cuales se inicia el proceso. Su resultado es la composición unificada que asume su función como dato operante en el futuro mundo histórico.

Los datos de nuestra experiencia son de dos clases. Pueden analizarse separando hechos realizados y potencialidades de hechos. Más aún: estas potencialidades pueden dividirse en potencialidades puramente abstractas, independientemente de toda relación especial con la realización, en los datos o en los resultados, y en potencialidades consideradas en razón de su relación íntima con semejante realización. Estas potencialidades, consideradas en relación con su estricta pertinencia, son los agentes que dictan la forma de composición que produce el resultado. Este dictado de una forma de composición lleva consigo el nacimiento de una determinación energética mediante la cual los datos se hallan sujetos a conservación y supresión.

En la medida en que existe una amplia conformidad mutua en los datos, la forma energética de composición se halla en condiciones de transmitir esta conformidad a lo que resulta de ella, conservando así esta uniformidad para el futuro. En ello se halla la base de la conservación, en gran escala, de identidades en medio de cambios de poca importancia. Los planetas, las piedras, los seres vivos, testifican todos, la amplia conservación de la identidad. Pero testifican igualmente la parcialidad de tal conservación. Nada, entre los hechos realizados, mantiene la completa identidad con su ser anterior. Esta identidad consigo mismo, en la esfera de los hechos realizados, es sólo parcial. Se mantiene para ciertos designios. Domina ciertas clases de procesos. Pero en otra clase de procesos las diferencias son de importancia y la identidad consigo mismo es una [Pág.112] fábula interesante. En relación con el designio de heredar inmuebles, la identidad del hombre de treinta años con el anterior niño de diez meses es dominante. Para el designio de navegar en un balandro, las diferencias entre el hombre y el niño son esenciales. **La identidad se reduce entonces a una insignificancia metafísica.** En tanto que las identidades se mantienen, existen leyes ordenadas de la naturaleza. En tanto que las identidades se debilitan, estas leyes se hallan sujetas a modificación. Pero la modificación misma puede hallarse sujeta a ley. Los cambios de un individuo pueden ilustrar leyes del cambio, como, por ejemplo, el cambio de un animal pequeño en adulto. Sin embargo, semejantes leyes del cambio se hallan, a su vez, sujetas al cambio. Por ejemplo, las especies florecen y decaen; las civilizaciones se levantan y caen, los cuerpos celestes se forman gradualmente y pasan por estados sucesivos.

En todos estos ejemplos, **en tanto que se efectúan cambios, se hacen posibles nuevos tipos de existencia sujetos a nuevas leyes naturales dependientes del nuevo contorno.** En otros términos, los datos, las formas de procesos, y los resultados que desembocan en

nuevos datos, son todos dependientes de su época y de las formas de proceso dominantes en ella.

Nada más interesante que observar las perturbaciones emocionales producidas por una perturbación inusitada de las formas de proceso. Se aceptan las modificaciones lentas. Pero cuando ocurren cambios rápidos en la experiencia humana la naturaleza humana pasa a la histeria. Temporales, tempestades, terremotos, revoluciones en los hábitos sociales, enfermedades violentas, fuegos destructores, batallas, son, por ejemplo, ocasiones de excitación especial. Mi empeño es poner reacciones emocionales ante el dominio del orden legal y ante el derrumbamiento de [Pág.113] este orden. Cuando ocurren cambios fundamentales, unas veces se abren los cielos, otros abismos infernales.

6. Se ha prestado demasiada atención a los simples datos y a los simples resultados. La esencia de la existencia reside en la transición de unos a otros. Éste es el proceso de autodeterminación. No debemos concebir el dato muerto en forma pasiva. El dato se imprime sobre el proceso y condiciona sus formas. No debemos detenernos principalmente en el resultado. La inmediatez de la experiencia, entonces, desaparece. **La vivacidad de la vida reside en las transiciones,** con sus formas dirigidas hacia el resultado. La actualidad es, en su esencia, un designio de autoformación.

Una doctrina fundamental, desarrollada en estas lecciones, es que la "existencia", en cualquiera de sus sentidos, no puede ser abstraída del "proceso". **Las nociones de "proceso" y "existencia" se presuponen mutuamente.** De esta tesis se deduce que la noción de un "punto" en el proceso es una noción falaz. Mencionamos el concepto de "punto" para indicar que el proceso puede descomponerse en conjuntos de realidades finales, vacías en sí mismas de proceso.

Consideremos, por ejemplo, la noción de un momento exento de toda extensión temporal, por ejemplo, el mediodía de un día determinado. Semejante noción es el concepto de un punto vacío de proceso. Otro ejemplo de lo mismo es el de un punto en el espacio. Por el contrario, la extensión del espacio es el fantasma de la transición. Sólo puede experimentarse mediante algún proceso de transición. Esta verdad ha conquistado, en los últimos treinta años, a la física moderna en la forma un tanto ingenua de doctrinas acerca de la luz.

El principio general que se halla debajo de estos casos especiales consiste en afirmar que las nociones erróneas de proceso exento de individualidad y de individualidad [Pág.114] vacía de proceso no pueden jamás concordar entre sí. Si partimos de cualquiera de estas falsedades es preciso suprimir la otra como algo que carece de sentido.

La noción de número, tal como la elabora la aritmética, ha sido tratada con esta tendencia a semejante errónea separación. Toda cosa individual se halla exenta de numerosidad mientras que un grupo estático se caracteriza por el número. De este modo, el proceso parece ausente de nuestro concepto de la aritmética. Así la matemática ha sido concebida como el caso probatorio, ciudadela de una falsa metafísica.

Cuando Platón pensó en la matemática concibió un mundo de formas inmutables, lo puso en contraste con la mera imitación en el mundo de la transición y el cambio. Sin embargo, **cuando Platón pensó en las realidades de la acción, se inclinó hacia el punto de vista contrario. Apeló a la "vida y el movimiento" para rescatar las formas de su vacío sin sentido.**

En estas lecciones hemos adoptado la segunda doctrina de Platón, la de la vida y el movimiento. Las modalidades matemáticas de fusión, tales como la "adición", la "multiplicación", las "formas seriales", etc., las he interpretado como formas de proceso.

La misma noción de "multiplicidad" la he interpretado como abstracción de la forma de proceso mediante la cual los datos adquieren una unidad de resultado y salida hacia nuevos datos.

7. El proceso y la individualidad se requieren mutuamente. Si los separamos, desaparece toda significación. Las formas de proceso (o en otras palabras, la apetición) derivan su carácter de los entes individuales implicados en ellas y los caracteres de los entes individuales sólo pueden comprenderse en términos del proceso en el cual se hallan implicados. Una dificultad se ofrece a esta doctrina. ¿Cómo puede [Pág.115] justificarse la noción de la generalidad del razonamiento? Porque si el proceso depende de la individualidad, con las diferencias individuales diferirá la forma del proceso. Por tanto, lo que puede decirse de un proceso no puede decirse de otro. La misma dificultad se aplica a la noción de la identidad de una individualidad, concebida como algo implícito en procesos diferentes. Nuestra doctrina parece haber destruido la base misma de la racionalidad.

El problema surge del hecho de que toda cosa individual contamina el proceso en el cual se halla implícita y así, ningún proceso puede ser considerado con abstracción de las cosas particulares que lleva implícitas. Lo mismo vale para la proposición inversa. Se desvanece, por tanto, la absoluta generalidad de la lógica y de la matemática. Además, la inducción pierde toda seguridad. Puesto que en otras circunstancias se darán otros resultados.

Frente a este problema, lo primero que hay que decir es que su dificultad se halla de acuerdo con el sentido común. Ilustran este punto las distinciones entre diversas ciencias y varios temas de estudio. Nadie estudiará geología como preparación para la apreciación de los sonetos de Shakespeare o las fugas de Bach. El objeto de la geología es completamente diferente de los sonetos y de las fugas. Resultado de ello es que las conexiones discutidas en un tratado de geología sean muy diferentes de las que se revelan en un soneto o en una fuga. Pero aparecen débiles analogías. A veces estas analogías crecen en importancia. Los griegos, por ejemplo, descubrieron analogías entre la longitud de las cuerdas y la armonía de las notas musicales y entre las medidas de las dimensiones de un edificio y la belleza de la estructura. Así, las diferencias que surgen de las diversidades no son absolutas. Persisten las analogías en la diversidad. El procedimiento del racionalismo es la discusión de la analogía. La limitación del racionalismo es la diversidad irreductible.

[Pág.116]

El desarrollo del pensamiento civilizado puede describirse como el descubrimiento de identidades en la diversidad. Así, por ejemplo, el descubrimiento de identidades de número entre un grupo de días y un grupo de peces.

La plena comprensión del mundo consiste en el análisis del proceso en términos de las identidades y las diversidades implícitas en lo individual. Las particularidades de lo individual se reflejan en las peculiaridades del proceso común que constituye su interconexión. En nuestra investigación podemos partir de cualquiera de los dos términos: podemos comprender el proceso y, a partir de él, considerar las características de los entes individuales; o podemos caracterizar los entes individuales y concebirlos como formativos del proceso pertinente. En verdad, la distinción se refiere tan sólo al acento que ponemos en lo uno o en lo otro.

Pero la posibilidad de la abstracción, en tanto que lo individual y las formas del proceso que constituyen su esencia pueden considerarse separadamente, saca a luz una intuición fundamental que se halla en la base de todo pensamiento. Esta intuición consiste en el tránsito esencial de la experiencia del hecho individual a la concepción del carácter. De

ahí pasamos al concepto de la estabilidad del carácter en la sucesión de los hechos. Y de ahí pasamos luego al concepto de la identidad parcial de hechos sucesivos en un camino dado de sucesión. Por fin, a la potencialidad de los hechos para mantener aquella identidad parcial dentro de una sucesión determinada.

En otras palabras, tan pronto como abstraemos para separar las nociones de formas seriales y hechos individuales implícitos, introducimos necesariamente la noción de potencialidad; es decir, la potencialidad de los hechos para las series y de las series para los hechos. Todo nuestro conocimiento consiste en concebir posibles concordancias de series y hechos individuales entre sí.

[Pág.117]

Decimos, en efecto, que determinados hechos convienen con determinadas formas seriales. Consideramos posibilidades para lo individual y posibilidades para las series. La simple ejemplificación inmediata es sólo un aspecto de nuestra experiencia.

8. Si admitimos la noción de proceso, la noción de potencialidad es fundamental para la comprensión de la existencia. Si interpretamos el universo en términos de realidad estática, se desvanece la potencialidad. Todo es exactamente lo que es. La sucesión es una mera apariencia que surge de la limitación de la percepción. Pero si partimos de la noción de proceso, como fundamental, las realidades del presente derivan sus caracteres del proceso y proyectan sus caracteres sobre el futuro. La inmediatez es la realización de las potencialidades del pasado y el almacén de las potencialidades del futuro. La esperanza y el miedo, la alegría y la desilusión, obtienen su significación de las potencialidades esenciales a la naturaleza de las cosas. Seguimos un rastro con esperanza o huimos, con miedo, de una persecución. Las potencialidades en el hecho inmediato constituyen las fuerzas que impelen el proceso.

En este punto hemos de detener la discusión. Hemos caído en exageración. La esencia del universo es algo más que el proceso. La doctrina metafísica contraria, de la realidad exenta de proceso, no hubiera alcanzado la aquiescencia de grandes hombres si no hubiese expresado algún aspecto fundamental de nuestra experiencia. Por ejemplo, la creencia de Newton en el espacio absoluto puede estar equivocada. Sin embargo, da testimonio de la evidencia, para él, de factores del universo a los cuales no se aplica la noción de proceso. La potencialidad de relaciones espaciales entre las realizaciones de la historia se le presentaba como un hecho ajeno al tiempo. No lo dijo de este modo. Esta [Pág.118] formulación temple su creencia en la realidad independiente del espacio. Pero la noción de relaciones espaciales, expresada de este modo, es un ejemplo de formas conexas de pertinencia preponderante en la época actual de la historia. Ilustra también el principio fundamental en que se cimienta la inducción. Este principio consiste en afirmar que esta forma de proceso deriva principalmente de los hechos dominantes implicados y luego tiende a sostenerse para gobernar las realizaciones de su propio futuro. Tal es la doctrina de la importancia variable de las formas potenciales. Así, la doctrina de la potencialidad del presente para caracterizar las realizaciones del futuro se halla latente en la creencia de Bacon y de Newton. Es el sentido de la forma, con una actividad dual en el presente. Caracteriza el presente y moldea, con ello, la forma del proceso en el futuro.

Es preciso que añadamos otros dos nombres. Platón, con su reino supremo de las formas, y Leibniz, con sus mónadas, cada cual con sus formas de proceso. La doctrina de Leibniz recuerda —caso curioso— la Geometría analítica de Descartes con sus curvas, expresada cada una en una ecuación algebraica, que es la forma para la descripción de la curva. La dificultad consiste en poner en relación la forma estática con el proceso activo. Una dificultad análoga se ofrece al tratar de poner en relación la

inmediatez estática del hecho con el proceso histórico, con su pasado y su futuro. Un problema ulterior es expresar las interconexiones de los hechos, con su medida de autosuficiencia. **Todo hecho es la cosa limitada que es.** ¿Cómo, pues, los hechos se requieren unos a otros? Cada hecho inmediato es, en fin, una realización de sí mismo. Entonces, ¿en qué sentido es posible que un hecho albergue una potencialidad, que es la capacidad de formas de realización? En otros términos, ¿cómo puede la realización de la forma implicar [Pág.119] en su propia naturaleza una referencia a la realización de otras formas en otras ocasiones?

Los temas enunciados son comprobaciones generalizadas de los lugares comunes de la experiencia. Expresan simplemente aquello que significan nuestras vidas para nosotros en cada momento de la experiencia. **Por la misma razón el lenguaje falla en su análisis.** No tenemos necesidad de indicarnos unos a otros las necesidades de la existencia. El lenguaje presupone, en general, las necesidades y acentúa los accidentes. Raras veces mencionamos lo que debe estar presente. Mencionamos lo que puede estar ausente. Toda la dificultad de la discusión filosófica reside en esta debilidad del lenguaje. Título de un tratado filosófico sobresaliente de lengua inglesa, en la generación que se va, es *Espacio, Tiempo y Divinidad*. ¿Con esta frase, Samuel Alexander pone ante nosotros el problema que obsesiona al pensamiento serio de la humanidad. "Tiempo" se refiere a la transición de los procesos, "Espacio" a la necesidad estática de cada forma de existencia imbricada, "Divinidad" a la atracción del ideal que constituye la potencialidad más allá del hecho inmediato.

9. Fuera del tiempo pierden toda significación el propósito, la esperanza, el miedo, la energía. Si no existe el proceso histórico, todo es lo que es, resulta mero hecho; Perdemos la vida y el movimiento. Fuera del espacio, no existe consumación. El espacio expresa el alto en el camino para la realización. Simboliza la complejidad de la realización inmediata. Es el hecho de la realización. Tiempo y espacio expresan el universo incluyendo la esencia de la transición y el éxito de la realización. La dificultad para el lenguaje se halla en expresar el uno sin excluir el otro.

Tenemos, finalmente, **la Divinidad**. Es el último factor del universo mediante el cual existe la importancia, el valor y el ideal más allá de lo actual. Mediante la referencia [Pág.120] de lo espacial inmediato a los ideales de la Divinidad, surge el sentido de lo que vale más allá de nosotros mismos. La unidad del universo trascendente y la multiplicidad de las actualidades realizadas entran conjuntamente en nuestra experiencia mediante este sentido de la Divinidad. Sin este sentido del valor trascendente, lo "otro" que es la realidad no entraría en nuestra conciencia. Es preciso que exista el valor más allá de nosotros mismos. De otro modo toda cosa experimentada sería meramente un detalle estéril en nuestro modo solipsístico de existencia. Debemos al sentido de la Divinidad la evidencia de las muchas realidades del mundo y la de la unidad del mundo para la conservación de los valores realizados y la transición a ideales más allá de los hechos realizados.

Así, Espacio, Tiempo y Divinidad son términos generales que indican tres tipos de nociones reflexivas. La comprensión de la naturaleza de las cosas, mediante estos conceptos, es lo que distingue a la especie humana de los demás animales. La distinción no es absoluta. Los animales superiores muestran todos signos de comprensiones y afectos que van más allá de los goces inmediatos del hecho inmediato. Así, la vida de todo ser humano es, esencialmente, el mudo paso de inmediatez a inmediatez, exento de la iluminación de reflexión superior. Pero cuando se ha insistido en todas las analogías entre la vida animal y la naturaleza humana, queda el gran vacío con relación a la influencia de **la experiencia reflexiva**. Esta experiencia ofrece tres características

fundamentales que se requieren mutuamente para llegar a su plena comprensión. Existen experiencias de asociaciones combinadas. Son las experiencias espaciales. Existen las experiencias de algo que se origina en el pasado y se determina hacia el futuro. Son las experiencias temporales. Existen experiencias de ideales —de ideales mantenidos, de ideales anhelados, de ideales realizados, de ideales fracasados.

[Pág.121]

Ésta es la experiencia de la Divinidad del universo. Es esencial la imbricación de éxitos y fracasos en relación con esta experiencia final. Experimentamos, por consiguiente, una relación con un universo distinto de nosotros mismos. Nos estamos midiendo, esencialmente, en relación con lo que no somos. Una experiencia solipsista no podría tener éxito ni fracasar, puesto que sería todo lo que existe. No habría punto de comparación. La experiencia humana se refiere explícitamente a una medida externa. El universo llega, así, a comprenderse como algo que incluye una fuente de ideales.

El aspecto efectivo de esta fuente es la Divinidad considerada como inmanente a la experiencia actual. El sentido de la importancia histórica es la intuición del universo como un proceso eterno, inmarcesible (NE: que no se puede marchitar) en su deística unidad de ideales.

Existe, así, una relación esencial entre la Divinidad y el proceso histórico. Por esta razón, la forma del proceso no depende totalmente de su derivación del pasado. Cuando las épocas decaen, entre la frustración y la futilidad, la forma del proceso deriva otros ideales que envuelven nuevas formas de orden.

La ciencia investiga el pasado y predice el futuro mediante las formas del pasado realizado. Pero cuando el presente deriva hacia la destrucción de los modos de importancia que ha heredado, la influencia deística implanta en el proceso histórico nuevos designios orientados hacia otros ideales.

La ciencia se refiere a hechos de la transición pasada. La historia relata la aspiración hacia ideales. Y entre la ciencia y la historia se halla la operación del impulso de la energía deística. El impulso religioso del mundo es el que transforma los hechos muertos de la ciencia en el drama viviente de la historia. Por esta razón, **la ciencia no puede jamás predecir la perpetua novedad de la historia.**

[Pág.122]

LECCIÓN SEXTA: UNIVERSO CIVILIZADO.

En esta conferencia buscamos la prueba evidente de la concepción del universo que es la justificación de los ideales que caracterizan las fases civilizadas de la sociedad humana. Hemos aceptado como algo evidente por sí mismo la multiplicidad de realidades, sus formas de coordinación en el proceso histórico, su importancia separada y su importancia conjunta para el universo en su unidad. Debe entenderse claramente, como lo dijimos en las primeras lecciones, que **no nos apoyamos en premisas bien definidas. La filosofía es la persuasión de las premisas. No es una deducción. Las deducciones, cuando existen, no responden a otra cosa que al propósito de probar los puntos de partida mediante la evidencia de las conclusiones.**

Toda ciencia especial toma las suposiciones filosóficas y las transforma, llevándolas a mayor claridad, estrechándolas por su adaptación a formas del tema especial de que se trata. Así, aun en el razonamiento así limitado a temas especiales, no existen conclusiones absolutas en la lógica deductiva. Las premisas han alcanzado su limitada claridad por el hecho de presumir la falta de pertinencia de consideraciones extrañas al tema. Las premisas están concebidas [Pág.123] en **la simplicidad de su aislamiento individual.** Pero no puede existir prueba lógica para llegar a la posibilidad de que el

procedimiento deductivo, que conduce a la elaboración de composiciones, les de pertinencia a consideraciones de las cuales se han abstraído las primitivas nociones del tema. Jamás puede determinarse adecuadamente la mutua conformidad de las diversas perspectivas.

La historia de la ciencia se halla llena de ejemplos de ciencias que rompen los límites de sus presuposiciones originarias. Hasta en la pura lógica abstracta, aplicada a la aritmética, ha sido necesario, en los últimos cincuenta años, introducir una doctrina de los tipos para corregir las omisiones de las premisas originarias.

Así, la lógica deductiva no tiene la supremacía coercitiva que convencionalmente se le ha concedido. Cuando se la aplica a ejemplos concretos es un procedimiento de tanteo que es preciso juzgar por la evidencia propia de sus resultados. Esta doctrina coloca a la filosofía sobre una base pragmática. Pero es preciso dar a la palabra "pragmatismo" su más amplia extensión. En una buena parte del pensamiento moderno se la ha limitado con arbitrarias suposiciones de especialistas. No debe haber exclusión pragmática de la evidencia inmediata por una negación dogmática. El pragmatismo es simplemente una apelación a la evidencia inmediata que se sustenta sobre sí misma en la experiencia civilizada. Este pragmatismo apela, en último término, a la amplia evidencia inmediata de la civilización y a la evidencia de lo que la "civilización" significa.

Antes de dejar definitivamente la lógica deductiva, es bueno notar la función de lo "variable" en la razón lógica. En este respecto, el término "variable" se aplica a un símbolo que ocurre en una forma proposicional y que indica meramente una entidad a la cual puede aplicarse, válidamente, la forma proposicional, de tal modo, que constituya [Pág.124] una proposición determinada. Así, la variable, aunque indeterminada, mantiene su identidad a través de las argumentaciones. La noción adquirió originariamente importancia en álgebra, en las letras familiares x, y, z que indican unos números cualesquiera. Aparece también a modo de tanteo en los silogismos aristotélicos, donde nombres tales como "Sócrates" indican "cualquier hombre, que es uno mismo a través de la argumentación".

El uso de la variable sirve para indicar la identidad del uso de "uno cualquiera" a través del curso de un razonamiento. Por ejemplo, en álgebra elemental, cuando x aparece por primera vez significa simplemente "un número cualquiera". Pero en el curso del razonamiento toda reaparición de x significa siempre "el mismo número" que en su aparición originaria. Así, la variable es una ingeniosa combinación de la vaguedad del "uno cualquiera" con el carácter definido de una indicación particular.

En el razonamiento lógico que procede mediante el uso de variables, existen siempre dos presuposiciones tácitas. Una es que los símbolos definidos de la composición pueden retener la misma significación cuando el razonamiento elabora nuevas composiciones. La otra, que esta identidad de cada variable puede mantenerse cuando la variable se reemplaza con un ejemplo definido. Jamás puede conservarse la completa identidad en un avance hacia la novedad. La única cuestión es saber hasta qué punto la pérdida es pertinente para los propósitos de la argumentación. El niño en la cuna y el hombre maduro de edad mediana son en algún sentido idénticos y en otro diversos. ¿El curso de la argumentación, en sus conclusiones, queda sostenido por la identidad o viciado por la diversidad?

Quitamos así a la lógica su carácter de instrumento supremo para la discusión metafísica. Esta discusión se refiere a la revelación de evidencias inmediatas. Fuera de éstas, [Pág.125] fracasa la deducción. La lógica presupone la metafísica.

2. ¿Cuál es la intuición dominante mediante la cual nos suponemos a nosotros mismos como realidades dentro de un mundo de realidades? No puede haber argumento

válido para inferir de una experiencia puramente subjetiva de detalles cualitativos un mundo de realidades coordinado con nosotros mismos. Una "forma de recepción" será simplemente un modo de ficción.

En otras palabras, una forma de recepción se reduce a la comprobación de nuestra experiencia solipsista. Describe nuestra experiencia individual de un despliegue de módulos cualitativos. Da cuenta de una actividad interior a nosotros mismos. No da cuenta de nosotros mismos considerados como actividades entre otras actividades. Omite el hecho de que nos conocemos a nosotros mismos como criaturas en un mundo de criaturas. Nos hallamos reducidos al goce de la mera apariencia. Con estas suposiciones no existen datos para el conocimiento de un mundo de múltiples realidades coordinadas.

La primera cosa a advertir en la discusión de nuestra experiencia es la variabilidad superficial de nuestra clara conciencia de los detalles cualitativos. La conciencia decisiva de que esto es rojo y eso ruidoso y aquello cuadrado resulta de un esfuerzo de concentración y eliminación. Así, no es nunca sostenida. Existe siempre una variación fluctuante que varía con la transferencia en gran escala de la atención. La conciencia es un proceso, siempre cambiante, de abstracción de cualidades variables en un proceso macizo de existencia esencial. No hace sino acentuar y poner de relieve. Y sin embargo, si olvidamos el trasfondo, el resultado de ello es la trivialidad.

La concentración de la atención sobre simples detalles cualitativos puede convertirse en conciencia de la mera sucesión de semejantes detalles. Anotamos, por ejemplo, una [Pág.126] figura roja y amarilla a la cual sucede otra azul y gris y la experiencia termina con un sonido claro como de campana. Tenemos una experiencia cualitativa y subjetiva. Nada más. La totalidad carece de sentido. Tal es el resultado de obtener una clara experiencia concentrándonos sobre las abstracciones de la conciencia.

Pero tenemos conciencia de algo más que de la claridad. La importancia de la claridad no se revela hasta que la interpretamos en términos de las vastas cuestiones que vagamente rondan la plenitud de la existencia.

La debilidad de la epistemología de los siglos modernos ha consistido precisamente en esto. Ha interpretado la totalidad de la experiencia como una simple reacción a una claridad inicial de los sentidos. De ahí resulta que la reacción se limita a los datos proporcionados por los sentidos. Tales escuelas filosóficas pueden simplemente preguntar cuál es la reacción emocional sensata a una figura roja y verde, seguida por una figura azul y amarilla, seguida por el claro sonido de una campana. La respuesta es "Lo que usted quiera", a menos que el interrogado sea un super-intelectual que sigue las modas de Greenwich Village y de Harvard, si es americano, o de Bloomsbury y Oxford, si es inglés.

En otras palabras, reducimos a algo trivial y accidental la masa de nuestra experiencia moral, emocional y orientada a un fin. La noción de nuestra experiencia maciza, considerada como reacción frente a detalles que vemos claros, es, en su totalidad, falsa. Es preciso invertir la relación. Los detalles son una reacción ante la totalidad. Agregan a ella la definición. Introducen la capacidad de juzgar. Elevan al hombre sobre los animales y a los animales sobre los vegetales y a los vegetales sobre las piedras, supuesto que los consideremos siempre en su relación adecuada con el suelo en el cual hallan su origen. Son interpretativas y no originadoras. Lo único original es la vaga totalidad.

[Pág.127]

La claridad de la experiencia origina, naturalmente, ulteriores experiencias, por razón de su misma claridad. Pero este originar es un hecho secundario y no constituye la base del todo. Entramos en una habitación preparados ya por nuestras experiencias estéticas y

nos encantamos con las formas y los colores del mobiliario. La experiencia sensorial de la habitación añade vivacidad y aguza una actividad emocional que ya poseíamos.

3. El sentido del "valor" se halla en la base de nuestra existencia. Pero el "valor" presupone esencialmente algo que tiene "validez". No hemos de considerar la noción de valor en un sentido puramente ponderativo. Es simplemente el sentido de la existencia por sí misma, de la experiencia que tiene la justificación en sí misma, de la existencia con su propio carácter.

La discriminación de los detalles es definitivamente un proceso secundario, que puede adquirir o no importancia. Es el germen de la discriminación que puede desarrollarse o no en múltiples experiencias. La oscura decisión es un juicio amplio, la elusión o el mantenimiento de algo. No ha llegado todavía a la etapa del análisis en detalles, de los cuales es preciso evitar unos y mantener otros. Es simplemente un amplio sentimiento relativo a la totalidad —eludirla o mantenerla.

Por otra parte, la etapa primitiva de discriminación no es primariamente cualitativa. Es la vaga aprehensión de la realidad dividida en un esquema tripartito: el Todo. Eso Otro y Este Yo mismo.

Esta división es primariamente oscura. El sentido de la totalidad oscurece el análisis del yo y lo otro. Y esta división se funda primariamente en el sentido de la existencia como **experiencia de valor**. Es decir, la experiencia total del valor se discrimina en esta experiencia de valor y aquellas experiencias de valor. Existe el vago sentido de muchos [Pág.128] que son uno y de uno que incluye a muchos. Hay también dos sentidos del uno: el sentido del uno que es todo y el sentido del uno entre muchos.

La base fundamental de esta descripción es que nuestra experiencia es una experiencia de valor que expresa un vago sentido de mantener o descartar algo y que esta experiencia del valor se diferencia, a su vez, en el sentido de múltiples existencias con experiencia del valor; y este sentido de la multiplicidad de experiencias de valor la subdivide, a su vez, en la totalidad de la experiencia del valor y la multiplicidad de otras experiencias del valor y la existencia egoística del valor. Existe el sentimiento del yo, de los demás, de la totalidad. Tal es la vaga y básica presentación de la diferenciación de la existencia, en su goce de descartar y de mantener. Cada uno de nosotros es uno entre otros y se siente abrazado por la unidad del todo.

La base de la democracia es el hecho común de la experiencia del valor como algo que constituye la naturaleza esencial de cada pulsación de la realidad. Todo tiene algún valor para sí mismo, para los demás y para el todo. Esto caracteriza la significación de la realidad. A consecuencia de este carácter, que constituye la realidad, surge la moral. No tenemos el derecho de borrar la experiencia del valor que constituye la esencia misma del universo.

La existencia es, por su propia naturaleza, el mantenimiento de la intensidad del valor.

Así, ninguna unidad puede separarse de los demás ni del todo. Sin embargo, cada unidad existe con derecho propio. Mantiene la intensidad del valor para sí misma y ello supone participar en la intensidad de valor con el universo. **Todo cuanto en algún sentido existe tiene dos aspectos: su propio ser individual y su significación en el universo. Y cada uno de estos aspectos es un factor del otro.**

Hasta aquí hemos considerado el oscuro fundamento [Pág.129] de la experiencia. En el animal sobrevive un proceso de penetrante discriminación de la cualidad. Se distinguen experiencias sensoriales, tales como la vista, el sonido, el gusto, el olfato, el tacto, etc. Y dentro de cada una de estas especies de cualidad, se realizan distinciones, como, por ejemplo, el rojo y el verde, distinciones de notas o de gustos.

Con la aparición, de sensaciones claras, relativas al universo, sentido como valor, se define el mundo de la experiencia humana.

4. En este punto es preciso revisar la exposición precedente. Es evidente que la doctrina epistemológica corriente ha quedado totalmente invertida. Esta doctrina culmina en el siglo XVIII con el Tratado de Hume. Se funda en los factores bien definidos de nuestra experiencia. Indudablemente existen datos sensoriales tales como las sensaciones de color, sonido, etc. Se da por supuesto que, puesto que son definidos, son fundamentales. Es preciso, por lo tanto, interpretar los demás factores de la experiencia como algo derivado que debe su origen a aquellos datos. Las emociones, las esperanzas, los temores, el amor y el odio, las intenciones y los recuerdos, se refieren meramente a los datos sensoriales. Fuera de ellos, no existirían.

Tal es la doctrina que negamos en esta lección. Sólo es posible decidir mediante la apelación a la experiencia inmediata. Esta apelación es la base sobre la cual funda Hume su doctrina en el Tratado.

En oposición a la interpretación de la experiencia de Hume, lo primero que hay que advertir es que aquellos datos sensoriales precisos son los elementos más variables de nuestra vida. Podemos cerrar los ojos o ser ciegos de modo permanente. Podemos ser sordos. Y sin embargo vivimos. Podemos cambiar y transmutar estos detalles de la experiencia casi a voluntad.

[Pág.130]

Luego, en el curso de un día, nuestra experiencia cambia en relación con la percepción de los datos sensoriales. Nos hallamos medio despiertos, dormitamos, meditamos, dormimos. No hay nada básico en la claridad de nuestros datos sensoriales. En el curso de nuestras vidas, salimos del vientre, nos hallamos en la cuna, y adquirimos gradualmente el arte de corregir nuestra experiencia fundamental relativa a la claridad de las sensaciones recién adquiridas.

Además, los seres humanos son meramente una especie en el tropel de las existencias. Hay animales, vegetales, microbios, células vivientes, actividades físicas inorgánicas. Al comienzo de la ciencia, se consideraba la naturaleza como algo que incluye diversidades de especies y géneros separados por límites invencibles.

Actualmente reina la doctrina de la evolución. No es necesario concebir esta doctrina como algo que implique la evolución hacia arriba. Lo que observamos es la transición histórica de especies a especies y de géneros a géneros. Las experiencias cualitativas de los distintos animales parecen ser ampliamente diferentes: en algunos aspectos, mucho más finamente sentidas que entre los seres humanos —por ejemplo, el sentido del olfato en los perros. En otros aspectos hay razones para sospechar cierto oscurecimiento de semejante experiencia en los tipos inferiores de organización corporal. Sin embargo, reaccionan ante el mundo exterior.

En otros términos, la reacción frente al contorno no se halla en proporción de la claridad de la experiencia sensorial. Esta doctrina expulsaría la totalidad de la física moderna expresada en términos de realidades sin importancia. La reacción no depende, en su iniciación, de la experiencia sensorial.

Limitemos ahora nuestro argumento a la experiencia humana que conocemos de primera mano. La excelencia de [Pág.131] esta experiencia no depende simplemente de la claridad de la experiencia sensorial. Los especialistas en claridad descienden hacia el nivel animal: hacia los perros en lo relativo al olfato, hacia las águilas para la vista.

En lo relativo a la experiencia sensorial los seres humanos son simples aficionados. La claridad vivida y directa no domina hasta tal punto que oscurezca la infinita variedad implícita en la composición de la realidad. La experiencia sensorial es una abstracción

que ilustra y estimula la plenitud de la realidad. Acrecienta la importancia. Pero la importancia, así alcanzada, es algo más que un esquema coloreado de rojo, blanco o azul. Lleva implícita la infinitud de la realidad, oculta en su finitud de realización.

5. **Descartes**, siguiendo una tradición que se extiende hasta el origen mismo de la filosofía, deriva la prueba de la existencia de Dios de la noción de perfección. Su argumento falla porque abstrae a Dios del universo histórico. Así, su conclusión depende de frases sin sentido relativas a lo desconocido. Nosotros y nuestras relaciones estamos en el universo.

El punto de partida de la filosofía es la determinación del aspecto de la experiencia que revela del modo más pleno las necesidades universales de la existencia. Para responder a este problema Descartes dio la fórmula de la "claridad y precisión". De este modo preparaba inevitablemente el camino de Hume, en el siglo siguiente. El inmenso valor de las discusiones filosóficas suscitadas por Descartes y por Hume surge del hecho de que ninguno de ellos siguió de modo consecuente esta fórmula. Los factores claros y precisos de la experiencia humana son sin duda alguna datos sensoriales de alto rango. Hemos visto, sin embargo, las razones que existen para llegar a la conclusión de que estos factores sensoriales precisos son elementos relativamente superficiales en nuestras vidas.

[Pág.132]

Nada más sorprendente en la historia del pensamiento filosófico que la manera ingenua con que se da por supuesta nuestra asociación con nuestro cuerpo humano. Se da por supuesta la unidad del hombre y su cuerpo. **¿Dónde termina mi cuerpo y comienza el mundo exterior?** Por ejemplo, mi pluma es externa; mi mano es parte de mi cuerpo; las uñas de mis dedos son partes de mi cuerpo. El aliento que entra y sale de mis pulmones, a través de mi boca y mi garganta, fluctúa, en su relación con mi cuerpo. Indudablemente, el cuerpo sólo puede distinguirse de la naturaleza externa de un modo muy vago. De hecho, es meramente un objeto natural entre otros.

Sin embargo, la unidad "cuerpo y mente" es el complejo obvio que constituye el ser humano uno. Nuestra experiencia corporal es la base de nuestra existencia. ¿Cómo caracterizarlo? Ante todo, no es, primariamente, una experiencia sensorial, en el sentido claro y preciso de este término. El funcionamiento interno de un cuerpo sano proporciona muy pocos datos sensoriales primariamente asociados con él. Cuando aparecen estos datos sensoriales, llamamos un médico: son principalmente dolores y molestias. Sin embargo, nuestro sentimiento de la unidad corporal es una experiencia primaria. Es una experiencia tan habitual y tan completamente presupuesta que raramente la mencionamos. Nadie dice: estoy aquí y he traído mi cuerpo conmigo.

¿En qué consiste esta intimidad de relación? El cuerpo es la base de nuestra experiencia emocional y apetitiva. Determina el modo como reaccionamos ante las sensaciones claras. Determina el hecho de que disfrutamos de datos sensoriales. Pero el esfuerzo del ojo para ver no es la visión del ojo. Vemos con nuestros ojos. No vemos nuestros ojos.

El cuerpo es la porción de la naturaleza con la cual coopera íntimamente todo momento de experiencia humana. **Existe un flujo y reflujo de factores** entre la realidad [Pág.133] corporal y la experiencia humana, de tal modo, que cada una participa en la existencia de la otra. El cuerpo proporciona nuestra experiencia más cerrada del juego mutuo de las realidades de la naturaleza.

El lenguaje ordinario y las ciencias fisiológica y psicológica nos proporcionan la evidencia. Esta evidencia tiene tres aspectos: **el cuerpo es parte de la naturaleza, el cuerpo es la base de las actividades emotivas y sensoriales, las agitaciones de la experiencia humana se convierten en subsiguientes funciones corporales.**

El cuerpo es la parte de la naturaleza cuyas funciones se hallan en tal forma, coordinadas, que su coordinación es recíproca con las funciones de la experiencia humana correspondientes. Hay una transferencia de tipos de agitación.

En tanto que la naturaleza se concebía en términos de la existencia pasiva e instantánea de pedazos de materia, de acuerdo con Newton o Demócrito, surge inevitablemente una grave dificultad, puesto que existe una distinción esencial entre la materia considerada en un instante dado y las agitaciones de la experiencia. Pero esta concepción de la materia está hoy abandonada. Análogas nociones de actividad y de formas de transición se aplican a la experiencia humana y al cuerpo humano. Así, actividades corporales y formas de experiencia puede interpretarse con unos mismos materiales. Así, el cuerpo es parte de la naturaleza. Así, finalmente interpretamos el mundo mediante el tipo de actividades reveladas en nuestra experiencia íntima.

6. Esta conclusión no debe entenderse mal. La falaz noción de la materia pasiva ha conducido, mediante una reacción, a una explicación torcida de la experiencia humana. Se ha descrito la naturaleza humana según sus accidentes vivaces y no según su esencia existencial. La descripción de esta esencia debe abarcar al niño todavía no nacido, al bebé en su cuna, al estado de sueño y al amplio trasfondo [Pág.134] sentimental apenas tocado por la conciencia. **La discriminación clara y consciente es un accidente de la existencia humana.** Nos hace humanos. Pero no nos hace existir. Pertenece a la esencia de nuestra humanidad. Pero es un accidente de nuestra existencia.

¿Cuál es nuestra experiencia primaria, la que está debajo y da sentido a nuestro análisis consciente de los detalles cualitativos? En nuestro análisis de los detalles presuponemos un trasfondo que suministra un sentido. Los accidentes vivaces acentúan algo que se halla ya ahí. Necesitamos describir aquel factor de nuestra experiencia, que, siendo natural y evidente, no entra primordialmente en nuestra conversación. No hay necesidad de mencionarlo. Por esta razón el lenguaje es muy ineficaz para la exposición de la metafísica.

Nuestro **goce de la realidad** es la realización de un valor, bueno o malo. Es una experiencia de valor. Su expresión básica es: ¡cuidado, aquí hay algo que importa! Sí — ésta es la mejor frase—, la vislumbre primaria que la conciencia revela: algo que importa.

Esta experiencia provoca la atención, oscura y aun subconsciente. Este "algo que importa" a la atención tiene un carácter tripartito. **Totalidad, exterioridad e interioridad son las características primarias de "esto que importa".** No es necesario concebirlas como conceptos claros y analíticos. La experiencia despierta, con estas presuposiciones oscuras, para guiar su creciente claridad en el análisis detallado. Son presuposiciones en el sentido de expresar la clase de evidencia que la experiencia ofrece. Existe la totalidad del hecho real; existe la exterioridad de múltiples hechos; existe la interioridad de lo que experimentamos dentro de la totalidad.

Estas tres divisiones se hallan al mismo nivel. Ninguna precede, en sentido alguno, a las otras. Existe el hecho [Pág.135] total como algo que contiene dentro de sí mí hecho y los otros hechos. Así la oscura significación del hecho o de la realidad es importancia intrínseca, para sí mismo, para los demás y para el todo.

7. Naturalmente, todos los términos de nuestro lenguaje son demasiado especiales y se refieren, de un modo demasiado explícito, a más altos estadios de la experiencia. Por esta razón, **la filosofía es análoga al arte imaginativo. Sugiere significaciones tras sus simples afirmaciones.** En conjunto las frases elaboradas guardan, en su fondo, las significaciones más primitivas.

Así, a medida que la revelación se desarrolla, los hechos se manifiestan como estadios en la transición de la historia. La importancia se revela como una serie de transiciones de la emoción. Mi importancia es mi valor emocional en este momento, que incorpora en sí derivaciones del todo y de los demás hechos, e incorpora en sí referencias a fuerzas de creación para el futuro.

Esta incorporación unifica a la vez los hechos múltiples en el yo que los experimenta y diferencia estos hechos por la variedad de su referencia al yo. Algunos hechos tienen una referencia tan íntima al yo inmediato que se les atribuye una íntima unidad con él. De esta manera asoma el concepto de la existencia personal durable idéntica a sí misma. Es el concepto de una persona con múltiples estadios de existencia. Pero la base de toda experiencia es este estadio inmediato de la experiencia que soy yo mismo ahora. Y también los hechos externos que se revelan en la experiencia tienden, a su vez, a agruparse de la misma manera, de un modo más vago y fugaz.

Pero el sentido de la importancia no se refiere exclusivamente al yo de la experiencia. Este vago sentido es el que se diferencia a sí mismo en la revelación del todo, de los muchos y del yo mismo. La importancia de los demás es [Pág.136] la que se funde en la importancia del yo. La realidad es el auto-goce de la importancia. Pero este goce de sí mismo tiene el carácter del goce propio de los demás fundiéndose en el goce de sí mismo. El ejemplo más explícito de esto es nuestra comprensión de aquellas otras realidades que concebimos como siendo nosotros mismos en nuestro pasado, reciente, fundiendo su goce propio con nuestro inmediato presente. Éste es el ejemplo más vivido de la unidad del universo en cada realidad individual.

El punto más importante de esta descripción es el concepto de realidad como algo que importa, por razón de su propio goce, que incluye el goce de los demás y transiciones hacia el futuro.

Ahora bien, la discriminación cualitativa ocurre en la formación de la experiencia completa. La variedad de las cualidades es infinita. Así, toda descripción se halla reducida por alguna cualidad especial inconscientemente presupuesta.

Existe la vaga cualificación de que disfrutan los tipos inferiores de realidad. Existen las cualidades claras y distintas gozadas en la experiencia humana. Hay toda clase de estadios entre una y otra, y existen innumerables estadios que la experiencia humana no ha tocado nunca. Si podemos fiar en nuestra memoria de la variedad de la experiencia humana, la discriminación de la cualidad acrecienta inmensamente la intensidad de la experiencia. El sentido de la importancia es una función de análisis de la cualidad experimentada. No parece excesivo decir esto. Sin embargo, lo es o mejor, es una explicación demasiado simple. Parece confirmarse invariablemente que la importancia intrínseca de una experiencia requiere una gran claridad de análisis para uno de sus factores. Aquí la frase "importancia intrínseca" significa "importancia por sí mismo".

Pero lo fundamental de esta exposición es el hecho de que nuestra discriminación se ejercita sobre un mundo de [Pág.137] experiencia. Este mundo es el material para la discriminación cualitativa. La civilización implica la comprensión del mundo dado en la relación con sus cualificaciones.

8. Esta doctrina invierte exactamente el punto de vista de Hume y los puntos de vista variables que derivan de sus doctrinas. Hume pone en primer lugar las cualificaciones y las considera como primarias e introduce el mundo como una conjetura secundaria. Es preciso decir que nuestra exposición no es otra cosa que la expresión de la intuición según la cual el "poder" es la base de nuestra noción de "sustancia". Hallamos esta noción de "poder" en Locke y en Platón, fugazmente expresada y jamás desarrollada.

Nuestra experiencia parte de un sentido del poder y procede a la discriminación de individualidades y de sus cualidades.

Otra consecuencia de ello es que la "realidad" es en su esencia "composición". El poder es la compulsión de la composición. Cualquiera otro tipo de composición es un estadio intermedio en el logro de la realidad. La realidad final tiene la unidad del poder. La esencia del poder conduce hacia el valor estético por sí mismo. Todo poder es una derivación del hecho de que la composición alcanza valor por sí misma. No existe otro hecho. El poder y la importancia son aspectos de este hecho. Constituye el impulso del universo. Es causa eficiente que mantiene su poder de sobrevivencia. Es causa final que mantiene, en la criatura, su apetición de creación.

El sentido de la exterioridad se funda en el análisis primario del proceso de composición. Este análisis revela factores de la composición en relación con su propio goce personal y añade este goce a la inmediata composición en que son factores.

Estos factores son de dos tipos. En uno de ellos se dan los múltiples factores que forman el contorno histórico [Pág.138] para la nueva creación en el proceso histórico. Son factores en la nueva composición, que, una vez completa, es uno de ellos. Ésta es una liberación primaria de la experiencia, y si los diccionarios filosóficos no tienen palabras para expresarlos, tanto peor para los diccionarios.

9. El segundo tipo de factor, por la naturaleza del caso, sólo tiene un ejemplo. Es el factor que se revela en nuestro sentido del valor, por sí mismo, de la totalidad de una unidad en el universo que disfruta de valor y que, por su inmanencia, comparte el valor. Tomemos por ejemplo la sutil belleza de una flor aislada en un bosque virgen. Ningún animal ha tenido jamás la sutileza de experiencia necesaria para gozar de su plena belleza. Sin embargo esta belleza es un hecho magnífico en el universo. Cuando contemplamos la naturaleza y pensamos cuan fugaz y superficial ha sido el goce animal de sus maravillas y consideramos cómo las células y pulsaciones separadas de cada flor son incapaces de gozar de su efecto total, asoma en nuestra conciencia nuestro sentido de la importancia de los detalles para la totalidad. Tal es el sentido de la santidad, la intuición de lo sagrado que se halla en el fundamento de toda religión. Este sentido de lo sagrado ha hallado vigorosa expresión en toda civilización avanzada. Tiende a retirarse y a convertirse en un factor que se desvanece cuando una fase cualquiera de una civilización entra en su decadencia.

Estamos discutiendo una interpretación posible de la noción cartesiana de "perfección". Es la noción de ese poder en la historia que infiltra en las formas del proceso, pertenecientes a cada época histórica, el carácter de un impulso hacia algún ideal que ha de realizarse dentro de un período determinado. Este ideal no se realiza jamás, se halla más allá de toda realización. Sin embargo moldea la forma de lo que se realiza.

[Pág.139]

Existe, por ejemplo, un ideal de libertad humana, de actividad y cooperación vagamente bosquejado en la Constitución americana. Jamás ha sido realizado en su perfección; y por no haber llegado a caracterizar la variedad de posibilidades abiertas a la humanidad es limitado e imperfecto. Sin embargo, tal como es, la Constitución revela vagamente la inmanencia en esta época de aquella energía de idealización, mediante la cual el simple proceso se transforma en historia luminosa.

En el curso de esta discusión mantenemos la tesis de que el sentido de la realidad exterior —es decir el sentido de ser una realidad en un mundo de realidades— es el don de la significación estética. Esta experiencia aspira a una significación más allá de la inmediatez finita de una ocasión cualquiera de la experiencia. Si en esta ocasión hay una falla en el discernimiento consciente de aquella significación, tanto peor para la ocasión.

Esta doctrina se aplica a toda experiencia, grande o pequeña. Nuestras intuiciones de la rectitud revelan algo absoluto de la naturaleza de las cosas, del mismo modo que el sabor de un terrón de azúcar.

Las variaciones de la importancia se hallan más allá de nuestra débil imaginación. Sin embargo, la importancia estética, en cualquier factor de la experiencia, lleva consigo la prueba de la existencia más allá de la inmediatez presente. El ego goza de una importancia que se extiende más allá de sí mismo.

La elevación de la conciencia animal, y por tanto de la humana, es el triunfo de la especialización. Se halla íntimamente conectada con la evolución de la experiencia sensorial clara y precisa. Hay abstracción de la vaga masa de los sentimientos primitivos y concentración sobre la relativa claridad de unos pocos detalles cualitativos. Tales son los datos de los sentidos.

[Pág.140]

A menos que la física y la fisiología sean meras fábulas, las experiencias cualitativas que constituyen las sensaciones —la vista, el oído, etc.— se hallan envueltas en un flujo intrincado de reacciones, dentro y fuera del cuerpo animal. Se hallan ocultas bajo la conciencia en el sentido vago de la experiencia personal de un mundo exterior. Este sentimiento es extenso y vago; tan vago que la presuntuosa frase "experiencia personal de un mundo exterior" suena a cosa sin sentido. Un ejemplo particular puede explicarlo de un modo más sencillo. Por ejemplo, decir: "Yo veo una mancha azul allá afuera" implica lo privado del ego y lo externo del "allá afuera". Hay la presuposición del "yo" y del mundo que se halla más allá. Pero en esta posición la conciencia se halla concentrada en la cualidad "azul" en aquella posición. Nada más simple ni más abstracto. Y sin embargo, salvo que todo lo que nos dicen los físicos y los fisiólogos sean cosas sin sentido, existe una tremenda historia de actividades complejas omitidas en la abstracción.

Por otra parte, nuestras acciones subsecuentes se hallan de acuerdo con los relatos de los hombres de ciencia y no primariamente con la cualidad azul de la mancha. Podemos desear conservar o modificar la experiencia. Pero inexorablemente nuestras acciones dirigen la acción de nuestro cuerpo. No tocamos la cualidad azul. Alargamos los brazos para modificar las relaciones de la cosa azul con las varias actividades de su contorno.

En tanto que somos meramente conscientes de las relaciones formales de las cualidades tenemos una falla de orden estético. Es el reconocimiento del árido hecho de la posibilidad de relaciones. El sentido de la realidad es el sentido de la efectividad y el sentido de la efectividad es el impulso hacia la satisfacción de la apetición. Existe un pasado, real por derecho propio, que se satisface a sí mismo en el presente.

10. El hecho incluye, en su propia naturaleza, algo que [Pág.141] no es un hecho, aunque constituye algo realizado dentro del hecho. Tal es el aspecto conceptual del hecho. Pero, ordinariamente, la tradición filosófica es demasiado abstracta. No existe en la realidad algo independiente que sea un "mero concepto". El concepto se halla siempre revestido por la emoción, es decir, la esperanza o el miedo o el odio o la aspiración impaciente o el placer del análisis. Son infinitas las variaciones de la cualidad de apetición. La noción de "mero concepto" o de "mera realización", fuera de toda derivación emocional que constituya su origen, es falsa. La doctrina que mantenemos aquí se halla ya en Hume, salvo que simplifica de una manera extraordinaria el problema, al concebir, inicialmente, un simple acaecimiento constituido por impresiones sensoriales, y vacío de toda relación esencial con otros factores de la experiencia. Afortunadamente es capaz de olvidar, en sus argumentos subsiguientes, sus premisas explícitas. De ahí que sea posible interpretar su significación de varias

maneras. Pero en su controversia con modalidades de pensamiento antagónicas juzga a éstas mediante las consecuencias estrictas de sus premisas.

La conclusión final de las discusiones incluidas en este curso de conferencias es **la importancia de un ajuste adecuado de los procesos de abstracción**. Aquellas características de la experiencia que separan las especies de realidad más altas de las más bajas dependen todas de la abstracción. Los gérmenes vivos se distinguen de las actividades físicas sin vida mediante las abstracciones inherentes a su existencia. Los animales superiores se distinguen de la mera vida por sus abstracciones y por el uso que hacen de ellas. La humanidad se distingue de la vida animal por el énfasis que pone en las abstracciones. La degeneración de la humanidad se distingue de su ascensión mediante el predominio de las frías abstracciones divorciadas de todo contenido estético.

[Pág.142]

El crecimiento de la conciencia es el ascenso de las abstracciones. Es el crecimiento del énfasis o el acento sobre puntos determinados. Se caracteriza la totalidad por una selección de sus detalles. Esta selección demanda atención, goce, acción y designio. Y todo relativo a sí mismo. Esta concentración evoca una energía de autorrealización. Es un paso hacia la unificación con aquel impulso hacia la realización que revela la unidad de designio en el proceso histórico.

Pero este acrecentamiento de energía presupone que la abstracción se conserva en su adecuada relación con el sentido concreto de alcanzar un valor del cual se deriva. De este modo, el efecto de la abstracción estimula la vivacidad y la profundidad de la totalidad de la experiencia; agita las profundidades.

Este uso afortunado de las abstracciones pertenece a la esencia de la evolución ascendente. Pero este buen uso no es necesario. Las abstracciones pueden funcionar en la experiencia de tal modo que queden separadas de su relación con la totalidad. En este caso, la experiencia abstractiva es una fluctuación del interés que destruye la propia base maciza de sobrevivencia.

Es interesante observar que cuando pensamos con abstracciones hay siempre presente un instinto que tiende a la renovación de la conexión, lo cual es el reverso de la abstracción. Este proceso inverso, en parte instintivo y en parte consciente, es **sabiduría de la vida superior** que la abstracción hace posible.

Por ejemplo, en la conciencia de la experiencia sensorial, fijamos, en primer termino, la atención, en una sensación cualquiera. Miramos luego en torno y atendemos al contorno de colores y sonidos. Nos esforzamos por elevar a conciencia unidades con sentido tales como el cuadro entero, [Pág.143] el edificio entero, el animal vivo, la piedra, la montaña, el árbol.

Esta experiencia consciente viva es un retorno a lo concreto. Este retorno puede estar mal concebido. **La abstracción puede desorientarnos en relación con el complejo real del cual procede**. Pero en el oscuro retiro debajo de la conciencia existe el sentido de realidades que se hallan tras las abstracciones. El sentido del proceso está siempre presente. Existe el proceso de abstracción que surge de la totalidad concreta de la experiencia de valor, y este proceso apunta siempre a su origen.

11. Pero la conciencia, que es la suprema vivacidad de la experiencia, no se satisface con el mudo sentido de la importancia tras un velo. El proceder inmediato es buscar las conexiones esenciales dentro de su propia área consciente. Tal es **el proceso de racionalización**. Este proceso es el reconocimiento de la conexión esencial dentro del aparente aislamiento de los detalles abstraídos. Así, la racionalización es el reverso de la

abstracción en tanto que se puede rehacer en sentido inverso el proceso de la abstracción dentro del área de la conciencia.

Nuestras fuerzas son finitas. Así, aunque en este proceso de reversión nada se halla necesariamente más allá de nosotros, todo se halla confinado dentro del contorno que accidentalmente nos ofrece el área inmediata de nuestra conciencia. Así, la racionalización es la parcial realización del ideal de restablecer y recuperar la realidad concreta dentro de **la disyunción** promovida por la abstracción.

Así, la disyunción es la apariencia que ha sido introducida como precio de la discriminación finita y consciente. **La realidad concreta es el punto de partida del proceso de experiencia individual y es la meta de la racionalización de la conciencia.** El premio en esta meta es el acrecentamiento de la experiencia mediante la conciencia y la racionalización.

[Pág.144]

PARTE III. NATURALEZA Y VIDA.

[Pág.145]

[En blanco]

[Pág.146]

LECCIÓN SÉPTIMA: LA NATURALEZA SIN VIDA.

La filosofía es fruto del maravillarse. El esfuerzo por alcanzar la caracterización general del mundo que nos rodea es la novela del pensamiento humano. Su formulación correcta parece muy fácil y muy obvia. Sin embargo, siempre se esquivo. Heredamos la doctrina tradicional. Descubrimos los errores, las supersticiones, las generalizaciones precipitadas de los tiempos pasados. Sabemos muy bien lo que queremos decir. Sin embargo, permanecemos en una curiosa incertidumbre sobre la formulación de cualquier detalle de nuestro conocimiento. Esta palabra "detalle" se halla en el corazón de la gran dificultad. No podemos hablar vagamente sobre la naturaleza en general. Es preciso fijarnos en detalles de la naturaleza y discutir sus esencias y sus tipos de interconexión. **El mundo que nos rodea es complejo y compuesto de detalles.** Es preciso que nos fijemos en los tipos primarios de detalles mediante los cuales nos esforzamos por expresar nuestra comprensión de la naturaleza. Nos es preciso analizar y abstraer y comprender la situación natural de nuestras abstracciones. A primera vista existen clases perfectamente delimitadas dentro de las cuales podemos clasificar los varios tipos de cosas y caracteres de las [Pág.147] cosas que hallamos en la naturaleza. Toda época trata de hallar modos de clasificación que parecen puntos de partida fundamentales para las investigaciones de las ciencias especiales. Cada época que sigue descubre que las clasificaciones primarias de sus predecesores no son eficaces. De este modo, surge la duda sobre todas las formulaciones de las leyes de la naturaleza que consideran aquellas clasificaciones como puntos de partida firmes. Surge un problema. La filosofía busca la solución.

Nuestro primer paso debe ser definir el término "naturaleza", tal como lo usamos aquí, **"naturaleza" significa, en estos capítulos, el mundo interpretado por la confianza que otorgamos a las experiencias sensoriales, claras y precisas, visuales, auditivas y táctiles.** Evidentemente, esta interpretación es de la más alta importancia para el entendimiento humano. Estos capítulos finales se refieren a la cuestión "¿Hasta dónde nos lleva?".

Podemos concebir, por ejemplo, la naturaleza como algo compuesto de cosas permanentes, fragmentos de materia que se mueven en un espacio vacío. Esta manera de pensar acerca de la naturaleza se halla en obvia consonancia con **la observación del**

sentido común. Hay sillas, mesas, trozos de roca, océanos, cuerpos animales, cuerpos vegetales, planetas y soles. La identidad duradera consigo mismo de una casa, una hacienda, un cuerpo animal, es una presuposición del trato social. Se da por supuesto en la doctrina legal. Se halla en la base de toda la literatura. Un fragmento de materia se concibe, así, como un hecho pasivo, una realidad individual que es la misma en un instante o a través de un segundo, de una hora, de un año. Semejante realidad material, individual, conlleva sus varias cualificaciones — forma, locomoción, color, gusto, etc. —. Los acaecimientos de la naturaleza consisten en cambios de estas cualificaciones y más particularmente en cambios de movimiento. Las [Pág.148] conexiones entre estos fragmentos de la materia consisten puramente en relaciones espaciales. Así, la importancia del movimiento surge del cambio que introduce en el único modo de interconexión de las cosas materiales. La humanidad procede entonces a discurrir sobre estas relaciones espaciales y descubre la geometría. Se concibe el carácter geométrico del espacio como la única manera mediante la cual la naturaleza impone determinadas relaciones a todos los fragmentos de materia que son los únicos ocupantes del espacio. El espacio en sí mismo se concibe como algo inmutable de eternidad en eternidad y como homogéneo, de infinito a infinito. Así componemos una recta caracterización de la naturaleza consonante con el sentido común y verificable en todo momento de nuestra existencia. Estamos sentados durante horas en la misma silla, en la misma casa, con el mismo cuerpo animal. Las dimensiones de la habitación se definen de acuerdo con sus relaciones espaciales. Hay colores, olores, sonidos, que en parte se mantienen y en parte cambian. Los mayores cambios se definen mediante la locomoción de los cuerpos animales y de los inorgánicos muebles. Dentro de este concepto general de la naturaleza hay algo que interferirá más tarde en los conceptos de la vida y del espíritu. Me he esforzado en bosquejar la noción general de la naturaleza, concordante con el sentido común, que se hallaba en proceso de formación entre los pensadores más progresivos de Europa hacia el comienzo del siglo XVI, digamos hacia el año 1500. Era, en parte, una herencia del pensamiento griego y del pensamiento medieval. En parte se hallaba fundada en la observación directa, verificada en todo momento en el mundo que nos rodea. Este soporte presupuesto proporcionaba los elementos para la solución de todas las cuestiones ulteriores. Entre estas cuestiones eran las más fundamentales y las más obvias las concernientes [Pág.149] a las leyes del movimiento, al sentido de la vida, al sentido del espíritu y las interrelaciones de materia, vida y espíritu. Si examinamos el proceder de los grandes hombres de los siglos XVI y XVII hallaremos que dan por supuesta esta noción general del sentido común sobre el universo y se esfuerzan en contestar a todas las cuestiones en los términos que ella proporciona.

A mi parecer no cabe duda que esta noción general expresa verdades amplias y comprensivas sobre el mundo externo que nos rodea. La única cuestión es saber hasta qué punto estas verdades pueden ser fundamentales. En otras palabras, es preciso preguntar cuál es la amplitud de las características del universo que no pueden ser expresadas en aquellos términos. Hemos de preguntarnos también si es posible hallar otra serie de nociones que expliquen la importancia de esta noción del sentido común y al mismo tiempo sus relaciones con aquellos otros caracteres que se omiten en esta noción.

Si consideramos el curso subsiguiente del pensamiento científico a través del siglo XVII y hasta el momento actual, se revelan dos hechos curiosos. En primer lugar, el desenvolvimiento de la ciencia natural ha abandonado gradualmente toda característica de la noción originaria del sentido común. Nada queda de ella considerada como expresión de las características primarias según las cuales debe interpretarse el universo.

La noción obvia del sentido común ha quedado enteramente destruida en cuanto a su función de base para toda interpretación. Uno por uno todos sus términos han sido destronados.

Una segunda característica del pensamiento posterior es no menos prominente. Esta noción del sentido común reina todavía como suprema en la vida ordinaria de la humanidad. Domina en el mercado, en los campos de juego, en los tribunales de justicia, y en todo el comercio social de [Pág.150] la humanidad. Es suprema en literatura y se da por supuesta en todas las ciencias humanísticas. Así la ciencia de la naturaleza se halla en oposición con las presuposiciones del humanismo. Cuando se intenta una conciliación asume con frecuencia los caracteres de alguna suerte de misticismo. Pero, en general, no existe conciliación.

En realidad, si limitamos la atención a la ciencia natural, ninguna ciencia se funda jamás en la conciliación de las presuposiciones pertenecientes a las diversas ciencias de la naturaleza. Cada ciencia se limita a un fragmento de evidencia y teje sus teorías mediante las nociones sugeridas por este fragmento. Semejante proceder es necesario por razón de las limitaciones de la capacidad humana. Pero es preciso recordar constantemente sus peligros. Por ejemplo, el aumento de ramas o departamentos de las universidades durante los últimos cien años, aunque necesario para los propósitos administrativos, tiende a trivializar la mentalidad de la profesión magistral. El resultado de esta supervivencia efectiva de dos modalidades del pensamiento es un proceder hecho de retazos.

Presuposiciones de ambos puntos de vista se entretrejen esporádicamente. Toda ciencia especial tiene que presuponer resultados de otras ciencias. La biología, por ejemplo, presupone la física. Ocurre con frecuencia el caso de que estos préstamos de una especialidad a otra pertenecen realmente a un estadio de la ciencia treinta o cuarenta años retrasado. Las presuposiciones de la física de mi adolescencia tienen actualmente una influencia poderosa en la mentalidad de los fisiólogos. Y no es preciso recurrir a los fisiólogos. Las presuposiciones de la física de ayer permanecen en el espíritu de muchos físicos aunque sus doctrinas explícitas, tomadas en detalle, las rechacen.

Para comprender este entretrejimiento esporádico de lo viejo y lo nuevo en el pensamiento moderno, recurriré a los principios [Pág.151] fundamentales de la doctrina del sentido común, que todavía es hoy la doctrina común de la vida ordinaria porque, en algún sentido, es verdad. Existen fragmentos de materia que permanecen idénticos a sí mismos en el espacio vacío. Cada porción de materia ocupa una región definida y limitada. Cada una de estas partículas de materia tiene sus cualidades peculiares, tales como su forma, su color, su movimiento, su masa, su olor. Algunas de estas cualidades cambian. Otras son persistentes. La relación esencial entre las porciones de materia es puramente espacial. El espacio mismo es eternamente inmutable e incluye siempre en sí mismo esta capacidad de poner en relación los fragmentos de materia. La geometría es la ciencia que investiga esta capacidad espacial de imponer relaciones a la materia. El movimiento de la materia implica el cambio de relaciones espaciales. No implica más que eso. La materia no implica nada más que la espacialidad y el soporte pasivo de las cualidades. Puede ser cualificada y debe ser cualificada. Pero la cualificación es un simple hecho que no es otra cosa que él mismo. Ésta es la gran doctrina de la naturaleza como complejo de hechos que se basta a sí mismo y que carece de significación. Es la doctrina de la autonomía de la ciencia física. Es la doctrina que niego en estas conferencias.

El estado del pensamiento moderno es tal que se niega toda afirmación particular de esta doctrina general, mientras que las conclusiones generales de ella son tenazmente mantenidas en su conjunto. Resultado de ello es la completa confusión en el

pensamiento científico, en la cosmología filosófica y en la epistemología. Pero se ataca como ininteligible toda doctrina que no presupone implícitamente este punto de vista.

La primera idea que es preciso abandonar es la de la serie de cualificaciones que distinguimos en la percepción sensorial, es decir, color, sonido, olor y otras análogas. Las [Pág.152] teorías de la transmisión de la luz y el color introdujeron la doctrina de las cualidades secundarias. El color y el sonido no estaban ya en la naturaleza. Son las reacciones mentales del ser que percibe ante movimientos interiores del cuerpo. La naturaleza queda reducida a fragmentos de materia, cualificados por la masa, las relaciones espaciales y el cambio de estas relaciones.

Esta pérdida de las cualidades secundarias fue una seria restricción de la naturaleza. Porque su valor para el que percibe se redujo a su función de mero agente de excitación. Además, las excitaciones mentales derivadas no estaban ligadas, primariamente, a factores de la naturaleza. Los colores y los sonidos eran factores secundarios resultantes de la reacción mental. Permanecía, sin embargo, el hecho curioso de que estos factores secundarios se perciben en relación con la espacialidad que es el gran substrato de la naturaleza. Creo que Hume fue el primer filósofo que explícitamente puso de relieve este curioso carácter híbrido de nuestras percepciones, de acuerdo con la doctrina corriente de la percepción de las cualidades secundarias. Claro es que esta característica híbrida la suponía tácitamente Locke cuando concebía el color como cualidad secundaria de las cosas en la naturaleza. Creo que una doctrina cosmológica fiel a los hechos no puede admitir este carácter artificial de las percepciones sensoriales. Es decir, cuando vemos la rosa roja asociamos nuestro goce del rojo, derivado de una fuente, con nuestro goce de la región espacial, derivado de otra fuente. De ahí saco la conclusión de que **la percepción sensorial, a pesar de toda su importancia práctica, es muy superficial como revelación de la naturaleza de las cosas.** Esta conclusión se refuerza con el carácter de engaño —es decir, ilusorio— que se adhiere persistentemente a las percepciones sensoriales. Así, por ejemplo, nuestra percepción de las estrellas que han desaparecido hace muchos años, nuestra [Pág.153] percepción de las imágenes de los espejos o por refracción, nuestra doble visión, nuestra visión bajo la influencia de drogas. Mi discrepancia con la epistemología moderna concierne a su acento exclusivo sobre las percepciones de los sentidos para la provisión de datos relativos a la naturaleza. La percepción sensorial no proporciona los datos en términos de los cuales la interpretamos.

Esta conclusión de que la pura percepción sensorial no proporciona los datos para su propia interpretación fue el gran descubrimiento incorporado en la filosofía de Hume. Este descubrimiento es la razón por la cual el Tratado de Hume seguirá siendo la base irrefutable de todo pensamiento filosófico posterior.

Otro detalle de la doctrina del sentido común se refiere a la vaciedad del espacio y el movimiento. En primer lugar, la transmisión de la luz y del sonido muestra que el espacio aparentemente vacío es el teatro de actividades que no percibimos directamente. Esta conclusión fue explicada por la suposición de tipos de materia sutil, tales como el éter, que no podemos percibir directamente. En segundo lugar, esta conclusión y la conducta de la materia bruta ordinaria nos muestran que los movimientos de la materia se hallan en algún modo condicionados por las relaciones espaciales de los cuerpos materiales entre sí. En esto **Newton** nos proporcionó la gran síntesis sobre la cual se fundó la ciencia durante más de dos centurias. Las leyes del movimiento de Newton nos ofrecen una armadura esquemática dentro de la cual era posible insertar leyes más particulares de la interconexión de los movimientos corporales. Nos ofrecían también un ejemplo de tales leyes particulares mediante su gran ley de gravitación que dependía de las distancias mutuas.

La metodología de Newton para la física fue un éxito abrumador. Pero las fuerzas que introdujo dejaron todavía [Pág.154] a la naturaleza sin sentido ni valor. En la esencia del cuerpo material —en su masa, movimiento y forma— no se hallaba la razón para la ley de gravitación. Aun si las fuerzas materiales pudieran concebirse como accidentes de una época cósmica no había razón, en los conceptos newtonianos de masa y movimiento, para que los cuerpos materiales hubieran de hallarse conectados por una tensión recíproca. Sin embargo, la noción de tensión, como sistema de conexiones esenciales entre los cuerpos, era un factor fundamental en el concepto newtoniano de la naturaleza. Newton dejó a la investigación empírica la determinación de las tensiones particulares existentes ahora. En esta determinación realizó un magnífico comienzo al aislar las tensiones indicadas por la ley de gravitación. Pero no dejó indicación de por qué, en la naturaleza de las cosas, ha de haber tensiones. Los movimientos arbitrarios de los cuerpos fueron, así, explicados por tensiones arbitrarias entre cuerpos materiales, conjuntamente con su espacialidad, su masa y sus estados iniciales de movimiento. Al introducir las tensiones —en particular la ley de gravitación— en lugar del tumulto de las transformaciones particulares del movimiento, acrecentó en gran medida el aspecto sistemático de la naturaleza. Pero dejó todos los factores del sistema —y más particularmente la masa y la tensión— en la posición de hechos separados exentos de toda razón para su compresencia. Ilustró así una gran verdad filosófica: que **la naturaleza muerta no puede dar razones**. Todas las razones últimas lo son en términos de la aspiración al valor. Y la naturaleza muerta no aspira a nada. Es de la esencia de la vida el hecho de existir por sí misma como una cosecha intrínseca de valores.

Así, para los newtonianos, no había en la naturaleza razones: no podía contener razones. Combinando a Newton y Hume obtenemos un concepto estéril, es decir, un campo [Pág.155] de percepciones exento de todo dato que nos conduzca a su propia interpretación y un sistema de interpretación exento de toda razón para la concurrencia de sus factores. Tal es la situación que la filosofía moderna, de Kant en adelante, ha tratado, en formas distintas, de hacer inteligible. Mi opinión personal es que esta situación es una *reductio ad absurdum* y no hubiera debido aceptarse como base para la especulación filosófica. **Kant fue el primer filósofo que combinó de esta manera a Newton con Hume**. Los aceptó a ambos, y sus tres Críticas no son sino el esfuerzo para hacer inteligible esta situación Hume-Newton. Pero la situación Hume-Newton es la presuposición primaria de todo el pensamiento moderno. Todo esfuerzo para ir más atrás se rechaza casi con irritación, en la discusión filosófica, como ininteligible.

Mi propósito en estas lecciones es, en suma, poner de relieve cómo la contribución de Hume y la de Newton tienen, cada una a su modo, graves defectos. Son justas hasta el punto a que llegan. Pero omiten aspectos del universo experimentado y de nuestros modos de experimentarlo que conducen, conjuntamente, a modos de comprensión mucho más penetrantes. En las recientes situaciones de Washington, los modos de pensamiento Hume-Newton sólo pueden discernir una compleja transición de datos sensoriales y una maraña intrincada de movimientos moleculares, mientras que la intuición más profunda del mundo entero discierne al Presidente de los Estados Unidos inaugurando un nuevo capítulo de la historia de la humanidad. De este modo, **la interpretación de Hume y Newton omite nuestros modos intuitivos de comprensión**.

Pasemos ahora a la influencia de la ciencia moderna en el descrédito de las ideas primarias del sentido común de las cuales partió la ciencia en el siglo XVI. Pero la reconstrucción de la Física, en los días actuales, mantiene tercamente [Pág.156] fragmentos de los conceptos newtonianos. Resultado de ello es la reducción de la física moderna a una especie de canto místico sobre un universo ininteligible. Este canto tiene exactamente los méritos de las antiguas ceremonias mágicas que florecían en la antigua

Mesopotamia y, más tarde, en Europa. Uno de los fragmentos más primitivos de escritura que nos han llegado es un informe de un astrólogo babilónico al rey, en el cual fija los días favorables para llevar los ganados a los campos como resultado de una deducción fundada en sus observaciones de las estrellas. Esta relación mística de la observación, la teoría y la práctica es exactamente la posición de la ciencia en la vida moderna, de acuerdo con la filosofía científica predominante.

La noción de espacio vacío como mero vehículo de las interconexiones espaciales ha sido eliminada por la ciencia reciente. **El universo espacial, en su totalidad, es un campo de fuerza o, en otras palabras, un campo de incesante actividad.** Las fórmulas matemáticas de la física expresan las relaciones matemáticas realizadas en esta actividad.

El resultado inesperado de ello ha sido la eliminación de los trozos de materia considerados como soportes, idénticos a sí mismos, de las propiedades físicas. Primero, a través del siglo XIX, se amplió la noción de materia. El espacio vacío fue concebido como lleno de **éter**. Este éter no era otra cosa que la materia ordinaria de la primitiva noción del sentido común. Tenía las propiedades de una gelatina, con su continuidad, su cohesión, su flexibilidad y su inercia. La materia ordinaria del sentido común representaba meramente, cierto número de incrustaciones excepcionales en el éter, es decir, nudos en el éter. Estas incrustaciones, relativamente poco frecuentes a través del espacio, imponen tensiones y esfuerzos a aquel éter análogo a la gelatina, a través del espacio. Las agitaciones de la materia ordinaria son [Pág.157] transmitidas a través del éter como agitaciones de las tensiones y los esfuerzos. De este modo, se realizó una inmensa unificación de las diversas doctrinas de la luz, del calor, de la electricidad y de la energía que llegaron a su unidad en la ciencia del éter. La teoría fue gradualmente elaborada a través del siglo XIX por un brillante grupo de físicos y matemáticos franceses, alemanes, holandeses, escandinavos, ingleses, italianos, americanos. No es éste el momento de destacar los detalles de su obra y de las contribuciones relativas de cada personalidad.

El resultado final es que las actividades del éter son muy diferentes de cualquiera de los modos de actividad que el análisis del sentido común adscribe a la materia ordinaria. Si la doctrina del éter es correcta, nuestras nociones ordinarias de la materia se derivan de observaciones de resultados medios que encubren la naturaleza real de las actividades del éter. La más reciente revolución, que ha culminado en la física actual, no ha hecho sino llevarnos un paso más allá en esta dirección de la ciencia del siglo XIX. **Su moraleja es la extrema superficialidad de las amplias generalizaciones que adquiere la humanidad sobre la base de la percepción sensorial.** El esfuerzo continuo para comprender el mundo nos ha llevado muy lejos de aquellas obvias ideas. La materia ha sido identificada con la energía y la energía es pura actividad; el substrato pasivo compuesto de fragmentos de materia idénticos a sí mismos y perdurables se ha abandonado en todo intento de descripción fundamental. Esta noción expresa, evidentemente, un hecho derivado de importancia. Pero ha dejado de ser la base presupuesta de la teoría. **El punto de vista moderno se expresa en términos de energía, de actividad y de diferenciaciones vibratorias del espacio-tiempo. Toda agitación local conmueve el universo entero.** Los efectos distantes son mínimos, pero existen. El concepto de materia suponía [Pág.158] la simple localización. Cada trozo de materia se hallaba contenido y localizado en una región, con una retícula pasiva y estática de relaciones espaciales, entrelazadas en un sistema relacional uniforme de infinito a infinito y de eternidad a eternidad. Pero, **en el concepto moderno, el grupo de agitaciones que denominamos materia se funde con su contorno. No existe la posibilidad de una existencia local separada y contenida en sí misma. El contorno entra**

en la naturaleza de cada cosa. Algunos elementos de la naturaleza de una serie completa de agitaciones pueden permanecer estables mientras estas agitaciones son impelidas a través del contorno cambiante. Pero esta estabilidad sólo existe de un modo general y para un promedio. Este promedio es la razón por la cual hallamos la misma silla, la misma piedra y el mismo planeta como algo que dura días, centurias o millones de años. En este hecho promedio, el factor tiempo toma el aspecto de la permanencia y el cambio es un detalle. El hecho fundamental, de acuerdo con la física actual, es que el contorno, con sus particularidades, penetra dentro del grupo de agitación que llamamos materia y el grupo de agitaciones extiende su carácter al contorno. En verdad, la noción de partícula de materia contenida en sí misma, autosuficiente dentro de su habitáculo local, es una abstracción. Ahora bien, una abstracción no es otra cosa que la omisión de una parte de la verdad. La abstracción se halla bien fundada cuando las conclusiones que sacamos de ella no son viciadas por la verdad omitida. Esta deducción general de la moderna doctrina física vicia muchas conclusiones sacadas de la aplicación de la física a otras ciencias, tales como la fisiología, o aun a la física misma. Por ejemplo, cuando los genetistas conciben los genes como determinantes de la herencia. La analogía del antiguo concepto de materia los lleva acaso a descuidar la influencia del cuerpo animal particular en el cual se hallan funcionando.

[Pág.159]

Presuponen que un grano de materia permanece, en todos los respectos, idéntico a sí mismo aunque cambie su contorno. Si tenemos en cuenta la física moderna, algunas características pueden o no realizar cambios en los genes y estos cambios son importantes en ciertos respectos y en otros no. Así, ningún argumento a priori, relativo a la herencia de los caracteres, puede deducirse de la mera doctrina de los genes. De hecho, los fisiólogos recientemente han descubierto que los genes son modificados en algunos respectos por su contorno. Las presuposiciones del antiguo sentido común sobreviven, hasta cuando su punto de vista se ha abandonado como descripción fundamental.

Esta sobrevivencia de antiguas doctrinas halla también un ejemplo en el uso moderno de la expresión espacio-tiempo. La noción de espacio, con su geometría, se halla estrictamente coordinada con la noción de cuerpos materiales con simple localización en el espacio. Un fragmento de materia se concibe entonces como algo que se basta a sí mismo con la simple localización de la región que ocupa. Se halla justamente ahí, en la región en que se halla, y puede ser descrito sin referencia a lo que sucede en otra región del espacio. El espacio vacío es el substrato de las relaciones geométricas pasivas entre cuerpos materiales. Estas relaciones son simples hechos estáticos y no llevan consecuencia alguna esencialmente necesaria. La ley de gravitación de Newton expresa, por ejemplo, los cambios de movimiento asociados con las relaciones espaciales de los cuerpos materiales entre sí. Pero esta ley de gravitación no resulta de la noción newtoniana de masa combinada con la noción de la ocupación del espacio y con la geometría euclidiana. Ninguna de estas nociones, separada o en combinación, da la menor justificación de la ley de gravedad. Ni Arquímedes ni Galileo hubieran podido derivar, mediante la combinación de estas nociones, la menor sugestión que los llevara [Pág.160] a la ley de gravitación. Según aquella doctrina, el espacio era el substrato de las grandes relaciones pasivas del mundo natural que lo penetran todo. Condicionaba todas las relaciones activas pero no la compelia.

El nuevo punto de vista es completamente diverso. Los conceptos fundamentales son los de actividad y proceso. La naturaleza es divisible y, por tanto, extensa. Pero cualquiera división, al incluir algunas actividades y excluir otras, separa también los módulos de los procesos que se extienden más allá de todos los límites. Las fórmulas

matemáticas indican una perfección lógica relativa a esos módulos, perfección que los límites destruyen. Media onda, por ejemplo, nos cuenta sólo media historia. La noción de aislamiento autosuficiente no halla ejemplo en la física moderna.

No existen actividades esencialmente contenidas en sí mismas dentro de regiones limitadas. Estas relaciones geométricas pasivas, entre substratos que ocupan pasivamente regiones, se han desvanecido. La naturaleza es un teatro para las interrelaciones de las actividades. Todas las cosas cambian, las actividades y sus interrelaciones. La noción de espacio, con sus relaciones pasivas, geométricas, sistemáticas, es totalmente inadecuada a este nuevo concepto. La noción de que la nueva física ha reducido todas las leyes físicas a la comprobación de leyes geométricas es completamente ridícula. Ha hecho lo contrario. En lugar de la noción aristotélica de la procesión de las formas ha puesto la noción de formas de procesos. Ha abandonado el espacio y la materia, sustituyéndolos con el estudio de relaciones internas dentro de un estado complejo de actividad. Este estado complejo es, en un sentido, una unidad. Existe el universo entero de la acción física, que se extiende a los más remotos grupos de estrellas. En otro sentido es divisible en partes. Podemos señalar interrelaciones dentro de un grupo escogido de actividades y omitir las demás actividades.

[Pág.161]

Mediante esta abstracción, no lograremos explicar aquellas actividades internas afectadas por cambios que se realizan en el sistema externo que hemos omitido. Dejaremos de entender también, en sentido fundamental, las actividades que escogimos. Puesto que estas actividades dependerán de un contorno sistemático relativamente inmutable.

En todas las discusiones relativas a la naturaleza debemos recordar las diferencias de escala y en particular las diferencias de tiempo. Tendemos a creer que los modos de funcionar que observamos en el cuerpo humano establecen una escala absoluta. Es extraordinariamente temerario extender conclusiones derivadas de observaciones muy alejadas de la escala de magnitud a que hemos limitado la observación. Por ejemplo, ofrecer una aparente ausencia de cambio dentro de un segundo de tiempo no enseña nada sobre el cambio en mil años. Del mismo modo, el cambio no aparente dentro de mil años no dice nada sobre un millón de años; y el cambio no aparente en un millón de años sobre un millón de millones de años. Podemos extender indefinidamente esta progresión. No existen escalas absolutas de magnitud. Todo término de una progresión es grande, comparado con su predecesor, y pequeño, comparado con su sucesor.

Por otra parte, toda ciencia especial presupone tipos fundamentales de cosas. Uso aquí la palabra "cosa" en su sentido más general, en el cual se incluyen actividades, colores y otras sensaciones, así como valores. En este sentido "cosa" es todo aquello de lo cual podemos hablar. Una ciencia se refiere a una serie limitada de varios tipos de cosas. Lo primero que tenemos es, pues, esta variedad de tipos. Tenemos, en segundo lugar, la determinación de los tipos que se ofrecen en una situación precisa. Tenemos, por ejemplo, la proposición singular: esto es verde, y la proposición más general: todas aquellas cosas son verdes.

[Pág.162]

La lógica aristotélica tradicional se ocupa de este tipo de investigaciones. Semejantes investigaciones son indudablemente esenciales en el estadio inicial de una ciencia cualquiera. Pero toda ciencia se esfuerza en ir más allá de ellas. Desventuradamente, gracias al dominio que han ejercido durante dos mil años sobre el pensamiento filosófico los supuestos de la lógica aristotélica, todos los intentos de combinar la serie de las ciencias especiales en una cosmología filosófica, para llegar a alguna comprensión del universo, se hallan viciados por una recaída inconsciente en aquellas

formas aristotélicas, como únicos modos de expresión. La enfermedad de la filosofía es su antojo de expresarse en formas tales como "Algún S es P" o "Todo S es P".

Volviendo a las ciencias especiales, su tercer paso es el esfuerzo para obtener decisiones cuantitativas. Problemas típicos de este estadio son: "¿Cuántos P se hallan: incluidos en S?" y "¿Cuántos S son P?" En otros términos, se introducen el número, la cantidad y la medida. El manejo ingenuo de estas nociones cuantitativas puede ser tan erróneo como la confianza indebida en las formas aristotélicas de las proposiciones.

El cuarto estadio en el desenvolvimiento de la ciencia es la introducción del concepto de módulo esquemático. Si no prestamos atención a este concepto, nuestra comprensión de la naturaleza resulta tosca en extremo. Por ejemplo, dado un agregado de átomos de carbono y de oxígeno, y dado que el número de átomos de uno y otro sea conocido, las cualidades de la mezcla permanecen desconocidas si no planteamos el problema de los módulos. ¿Cuál es la cantidad de oxígeno y de carbono libres, cuál la de monóxido de carbono, cuál la de dióxido de carbono? Las contestaciones a algunas de estas preguntas junto con las cantidades totales de oxígeno y de carbono determinará la respuesta [Pág.163] al resto. Pero aun admitiendo su mutua determinación habrá un enorme número de módulos alternativos para una mezcla de cualquier cantidad razonable de carbono y de oxígeno. Y aun si suponemos los puros módulos químicos y es dada la región que contiene la mezcla, existe un número indefinido de módulos regionales para la distribución de las sustancias químicas dentro de la región que las contiene. Así, tras las cuestiones de cantidad existen las cuestiones de módulo, esenciales para la comprensión de la naturaleza. Fuera de un módulo presupuesto, la cantidad no determina nada. La cantidad no es, en verdad, otra cosa que analogía de funciones dentro de módulos análogos.

Este ejemplo, que incluye la simple mezcla química y la combinación química y la reclusión de sustancias diferentes en diferentes regiones y subregiones de aquello que las contiene, nos muestra, además, que la noción de módulo lleva implícito el concepto de diferentes modos de conexión. Éste es evidentemente un concepto fundamental que hubiéramos debido tener presente desde el momento en que partimos de la noción de varios tipos de cosas fundamentales. El peligro de todas estas nociones fundamentales es que tendemos a presuponerlas inconscientemente. Cuando nos planteamos una cuestión descubrimos generalmente que presuponemos ciertos tipos de entidades implicados y ciertos modos de conexión de aquellas entidades y aun ciertas generalidades ampliamente difundidas de módulo. Nuestra atención se dirige a los detalles de los módulos y a la medida y a la magnitud proporcional. Así, las leyes de la naturaleza son simples módulos de conducta que lo penetran todo y cuyo cambio y cesación caen fuera de nuestro conocimiento. Una vez más, el asunto de toda ciencia es una abstracción de los plenos acaecimientos concretos de la naturaleza. Pero toda abstracción prescinde del influjo de los factores omitidos sobre los factores incluidos.

Así, un módulo individual, [Pág.164] discernido mediante la visión limitada a las abstracciones interiores a una ciencia especial, se diferencia, a su vez, como un factor subordinado en un número indefinido de módulos más amplios, si consideramos sus posibilidades de relación con lo que hemos omitido del universo. Aun dentro del círculo de la ciencia especial, podemos hallar diversidades de función que no pueden explicarse en términos de aquella ciencia. Pero estas diversidades pueden explicarse si consideramos la variedad de amplias relaciones del módulo en cuestión.

Actualmente la actitud de muchas eminencias científicas es la negación vehemente de las consideraciones que acabamos de bosquejar. Su actitud me parece un ejemplo patético de una fe sin fundamento. Este juicio se refuerza si reflexionamos que su

suposición sobre la autonomía de las ciencias naturales tiene su origen en un concepto del mundo de la naturaleza actualmente rechazado.

Finalmente, hemos dejado todavía sin discutir una cuestión fundamental. ¿Cuáles son los tipos primarios de cosas mediante los cuales es preciso comprender el proceso del universo? Supongamos que la naturaleza se revele a la investigación científica simplemente como un conjunto de actividades y procesos. ¿Qué significa esto? Estas actividades se diluyen las unas en las otras. Surgen y desaparecen. ¿Qué es lo que ha ocurrido? ¿Qué es lo que se ha realizado? No es posible que sean simplemente las fórmulas de la tabla de multiplicar, o, con las palabras de un gran filósofo, simplemente una danza, exangüe de categorías. La naturaleza se halla henchida de sangre. Los hechos reales ocurren realmente. Es preciso considerar la naturaleza física, tal como la estudia la ciencia, como un complejo de las relaciones más estables entre los hechos reales del universo real.

Esta conferencia se ha limitado a la naturaleza mediante [Pág.165] una abstracción que ha suprimido toda referencia a la vida. Consecuencia de esta abstracción ha sido que la dinámica, la física y la química hayan sido las ciencias que han orientado nuestra gradual transición desde las nociones plenas del sentido común del siglo XVI hasta el concepto de naturaleza sugerido por la física especulativa de la actualidad.

Este cambio de perspectiva, que dura cuatro centurias, puede ser caracterizado como el paso del espacio y el tiempo, considerados como nociones fundamentales, al proceso, concebido como un complejo de actividades con relaciones internas entre sus diferentes factores. El antiguo punto de vista nos permite hacer abstracción del cambio y concebir la realidad plena de la naturaleza en un instante, hecha abstracción de toda duración temporal y caracterizado, por lo que afecta a sus interrelaciones, por la distribución instantánea de la materia en el espacio. Lo que omite el punto de vista de Newton es el cambio de distribución en instantes vecinos. Pero, en aquel punto de vista, semejante cambio nada tenía que ver con la realidad esencial del universo material en el momento dado. El movimiento y el cambio de la distribución relativa eran accidentales y no esenciales.

Igualmente accidental era la permanencia. La naturaleza en un instante dado es igualmente real lo mismo si existe o no naturaleza en otro instante o aun si existe o si no existe otro instante alguno. **Descartes**, que cooperó con Galileo y Newton a la construcción de esta perspectiva newtoniana, aceptaba esta conclusión. Así, explicaba la permanencia como una perpetua recreación en cada instante. Así, lo que importaba para él era ver las cosas en el instante y no en la permanencia. La permanencia era la mera sucesión de hechos instantáneos. Otro aspecto de la cosmología de Descartes podía haberlo inducido a conceder más importancia al movimiento. Por ejemplo, sus doctrinas de la extensión y los [Pág.166] vórtices. En realidad sacó conclusiones que se ajustaban, con anticipación, a los conceptos newtonianos.

Existe en la cosmología newtoniana una contradicción fatal. Sólo existe una manera de ocupar el espacio: este fragmento de la materia ocupa esta región en este instante sin duración. Este ocupar el espacio es el hecho real y final, sin referencia a otro instante alguno o a otro fragmento de materia o a otra región alguna del espacio. Si aceptamos esta doctrina nos preguntamos ¿qué sucede con la velocidad en un instante? ¿Qué sucede con el "momento" en un instante? [Momento significa aquí el empuje definido en mecánica como "producto de la intensidad de una fuerza por su distancia a un punto o a una línea, o por la distancia de su punto de aplicación a un plano"] Estas nociones son esenciales para la física newtoniana y, sin embargo, carecen de sentido en ella. La velocidad y el momento requieren el concepto de que el estado de las cosas en otros tiempos y en otros lugares entra a formar parte esencial del carácter de la ocupación

material del espacio en cualquier instante. Pero el concepto newtoniano no permite semejante modificación de la relación de ocupación. Así, su estructura cosmológica es esencialmente incoherente. Las sutilezas matemáticas del cálculo diferencial no proporcionan la ayuda necesaria para la remoción de esta dificultad. Podemos, naturalmente, enunciar la cosa en términos matemáticos. La noción newtoniana de ocupación corresponde al valor de una función en un punto dado. Pero la física newtoniana sólo requiere el límite de la función en aquel punto. Y la cosmología newtoniana no da indicación alguna de por qué el simple hecho que ese valor deba reemplazarse con la referencia a otros tiempos y lugares, que es el límite.

Para el punto de vista moderno, procesos, actividad y cambio son los hechos concretos. Nada existe en un instante. Cada instante es sólo la manera de agrupar hechos. Así, [Pág.167] puesto que no existen instantes, concebidos como simples entidades primarias, no existe la naturaleza en un instante. Todas las interrelaciones de los hechos deben incluir transiciones en su esencia. Toda realización envuelve una implicación en el avance creador.

La discusión de esta conferencia es sólo el prolegómeno para intentar una respuesta a la cuestión fundamental: ¿cómo añadimos un contenido a la noción de mera actividad? ¿Actividad para qué? ¿Qué es lo que produce la actividad? ¿Qué es lo que lleva implícito?

La próxima conferencia introducirá el concepto de vida y nos facilitará, así, una concepción más concreta de la naturaleza, exenta de toda abstracción.

[Pág.168]

LECCIÓN OCTAVA: LA NATURALEZA VIVA.

La situación de la vida en la naturaleza, tal como la hemos definido en el capítulo anterior, es el problema moderno de la filosofía y de la ciencia. Es el punto central de confluencia de todos los esfuerzos del pensamiento sistemático, humanista, naturalista y filosófico. La significación misma de la vida está en duda. Cuando la comprendamos, comprenderemos también su situación en el mundo. Pero su esencia y su estado son igualmente desconcertantes.

Después de todo, esta conclusión no es muy diferente de aquella a que llegamos respecto a la naturaleza, considerada con abstracción de la noción de vida. Nos quedó la noción de una actividad en la cual nada se efectúa. Esta actividad, así considerada, no revela ningún fundamento para su propia coherencia. Es simplemente una fórmula de sucesión. Pero ¿hay una ausencia de causación inteligible que dé razón de aquella fórmula de aquella sucesión? Naturalmente, siempre es posible trabajar en un estado de completa satisfacción con una irracionalidad última. La filosofía positivista popular adopta esta actitud.

La debilidad de este positivismo es la gratitud con que aceptamos los fragmentos de explicación alcanzados en nuestro estadio actual de civilización. Supongamos que hace [Pág.169] cien mil años nuestros antecesores hubiesen sido discretos positivistas. No hubieran tratado de buscar razones. Se hubieran contentado con observar simples hechos. Hubiera sido el desarrollo de la falta de necesidad. No hubieran tratado de hallar razones tras los hechos inmediatamente observados. La civilización no se hubiera desarrollado jamás. Nuestras diversas facultades de observación detallada del mundo hubieran permanecido adormecidas. Peculiar a la razón es que el desarrollo intelectual de sus consecuencias sugiere consecuencias más allá de las cosas ya observadas. La extensión de la observación corre tras la vaga percepción de la conexión razonable. Así, la observación de los insectos sobre las flores sugiere la vaga congruencia entre la

naturaleza de los insectos y la de las flores y conduce, así, a una riqueza de observaciones sobre la cual se han desarrollado ramas enteras de la ciencia. Un positivista consecuente se hubiera debido contentar con los hechos observados, es decir, el hecho de que los insectos visitan las flores. Es un hecho de encantadora simplicidad. Según la doctrina positivista, nada más es preciso decir sobre el asunto. Actualmente el mundo científico sufre de un ataque de positivismo turbio que arbitrariamente aplica su doctrina y arbitrariamente la esquivo. La doctrina entera de la vida en la naturaleza ha sufrido de esta infección positivista. Se nos ha dicho que no existe otra cosa que el mecanismo descrito en las fórmulas físicas y químicas y que en el proceso de la naturaleza no existe nada más.

El origen de esta persuasión es el dualismo relativo al espíritu y la naturaleza que gradualmente se desarrolló en el pensamiento europeo. Al comienzo del período moderno, **Descartes expresó este dualismo** con la más extrema claridad. Para él existen sustancias materiales, dotadas de relaciones espaciales y sustancias espirituales. Las sustancias espirituales son exteriores a las sustancias materiales.

[Pág.170]

Ninguno de estos tipos requiere el otro para llegar a la plenitud de su esencia. Sus interrelaciones, exentas de explicación, son innecesarias para sus respectivas existencias. En verdad, esta formulación del problema, en términos de espíritu y materia, es desventurada. Omite las formas inferiores de la vida, tales como la vegetación y los tipos animales inferiores. Estas formas, en lo más alto, confinan con la mentalidad humana, y, en lo más bajo, con la naturaleza inorgánica.

El efecto de esta aguda división entre la naturaleza y la vida ha envenenado toda la filosofía posterior. Hasta en los casos en que se abandona la existencia coordinada de ambos tipos de realidad, no existe propiamente una fusión en la mayoría de las escuelas. Para unos, la naturaleza es mera apariencia y el espíritu es la única realidad; para otros, la naturaleza física es la sola realidad y el espíritu es un epifenómeno. Las frases "mera apariencia" y "epifenómeno" llevan evidentemente consigo la convicción de su pequeña importancia para la comprensión de la naturaleza fundamental y final de las cosas.

La doctrina que sostengo consiste en decir que ni la naturaleza física ni la vida pueden comprenderse si no las fundimos y las consideramos como factores esenciales en la composición de las cosas "realmente reales", cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo. El primer paso de nuestra argumentación debe ser la formación de algún concepto sobre lo que la vida pueda significar. Necesitamos también que las deficiencias de nuestro concepto de la naturaleza física las supla su fusión con la vida. Necesitamos, por otra parte, que la noción de la vida envuelva la noción de la naturaleza física.

Ahora bien: **como una primera aproximación podemos decir que la vida implica cierto carácter absoluto del propio goce.** Esto debe significar cierta inmediata individualidad,

[Pág.171] que consiste en un complejo proceso de apropiación, en una unidad de existencia, de múltiples datos que presenta como pertinentes el proceso físico de la naturaleza. **La vida implica lo absoluto, y el propio goce individual surge de este proceso de apropiación.** En mis obras recientes, he usado la palabra "prehensión" para expresar este proceso de apropiación. He denominado también cada acto individual del propio goce inmediato una "ocasión de experiencia". Sostengo que estas unidades de existencia, estas ocasiones de experiencia son las cosas realmente reales que en su unidad colectiva componen el universo que evoluciona, lanzándose siempre en el avance creador.

Pero éstas son referencias prematuras a los resultados del argumento. En una primera aproximación, hemos concebido **la vida como algo que implica el propio goce**

individual absoluto de un proceso de apropiación. El funcionamiento anterior del universo proporciona los datos adecuados. Así, la ocasión de la experiencia es absoluta respecto a su goce inmediato. Es preciso comprender cómo se conduce con estos datos, sin referencia ninguna a cualesquiera otras ocasiones concurrentes. Así, la ocasión, por referencia a su proceso interno, no requiere, para existir, ningún proceso contemporáneo. De hecho, esta mutua independencia de los procesos internos de auto-ajuste es la definición de la contemporaneidad.

Este concepto de propio goce no agota este aspecto del proceso que denominamos "vida". El proceso requiere, para su inteligibilidad, la noción de una actividad creadora perteneciente a la esencia misma de cada ocasión. Es el proceso de traer al ser real y actual factores del universo que, anteriormente al proceso, existían sólo en el modo de potencialidades no realizadas. El proceso de auto-creación es la transformación de lo potencial en lo actual y el hecho de semejante transformación incluye la inmediatez del propio goce.

[Pág.172]

Así, al concebir la función de la vida en una ocasión de experiencia, debemos discriminar los datos actualizados, ofrecidos por el mundo anterior, las potencialidades no actualizadas que se hallan prontas a promover su fusión en una nueva unidad de experiencia y la inmediatez del propio goce que pertenece a la fusión creadora de aquellos datos con aquellas potencialidades. Esta es la doctrina del progreso creador mediante la cual pertenece a la esencia del universo, su paso al futuro. Carece de sentido concebir la naturaleza como un hecho estático exento de duración, siquiera en un instante. No existe naturaleza fuera de la transición ni existe transición fuera de la duración temporal. Tal es la razón por la cual la noción de un instante de tiempo, concebido como hecho simple, es cosa sin sentido.

Pero no hemos agotado todavía la noción de creación, esencial para la comprensión de la naturaleza. Es preciso añadir otro carácter a nuestra descripción de la vida. Este carácter es el "diseño". Este término significa la exclusión de la riqueza sin límites de las potencialidades alternativas y la inclusión de aquel factor de novedad que constituye el modo selectivo de mantener aquellos datos en aquel proceso de unificación. El diseño es el complejo de sentimiento en el cual consiste el goce de estos datos en esta manera. "Esta manera de goce" se escoge en la riqueza sin límites de las alternativas. Se la ha escogido para su actualización en este proceso.

Así, las características de la vida son: el absoluto goce propio, la actividad creadora y el diseño. El "diseño" evidentemente incluye el mantenimiento de lo puramente ideal de tal modo que se convierta en el factor directivo en el proceso creador. Además, el goce pertenece al proceso y no es la característica de ningún resultado estático. El diseño se dirige al goce que pertenece al proceso.

Surge en seguida la cuestión de saber si este factor de la [Pág.173] vida en la naturaleza, así interpretado, corresponde a algo que observamos en la naturaleza. Toda filosofía es un esfuerzo para obtener una comprensión consistente de las cosas observadas. Así, su desarrollo tiene una doble guía: la demanda de una consistencia coherente y la elucidación de las cosas observadas. Nuestra primera tarea ha de consistir, por tanto, en comparar la doctrina de la vida en la naturaleza, antes expuesta, con nuestras observaciones directas.

Las observaciones más salientes en nuestra experiencia consciente son, sin duda alguna, las percepciones de los sentidos. La vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto constituyen una lista aproximada de nuestras percepciones sensoriales más importantes. Pero existe una serie indefinida de sensaciones corporales oscuras, que forman un trasfondo de sentires en que a veces algún pormenor adquiere importancia.

Peculiar a la percepción sensorial es su carácter dual, en parte sin relación con el cuerpo y en parte referente a él. En el caso de la vista, la falta de relación con el cuerpo llega a su máximo. Miramos un paisaje, una pintura, un coche que se acerca por la carretera, como una presentación externa, dada a nuestro entendimiento o a nuestra inquietud mental. Se halla ahí, expuesto a la vista. Pero si reflexionamos, educimos (NE: sacamos) la experiencia subyacente que estábamos viendo con nuestros ojos. Generalmente este hecho no se halla en la conciencia explícita en el momento de la percepción. La referencia corporal es recesiva, la presentación es dominante. En las otras modalidades de sensación, el cuerpo parece más importante. Existe, en este respecto, gran variedad entre las diferentes modalidades. En toda doctrina relativa a la información derivada de las percepciones sensoriales es preciso tener en cuenta esta referencia dual: referencia externa y referencia al cuerpo. Las doctrinas filosóficas [Pág.174] corrientes, en su mayoría derivadas de Hume, son defectuosas por su omisión de la referencia al cuerpo. El defecto consiste en la deducción de una doctrina, precisa y bien definida, de una modalidad de percepción asimismo precisa y limitada. La verdad es que nuestras percepciones sensoriales son modalidades de la experiencia extraordinariamente vagas y confusas. Por otra parte, es de toda evidencia que su aspecto saliente de referencia externa es muy superficial como revelación del universo. Ello es de mucha importancia. Desde el punto de vista pragmático, una piedra del pavimento es, por ejemplo, un hecho duro, sólido, estático, inmovible. Esto es cuanto revela la percepción sensorial en su aspecto definido y claro. Pero si la ciencia física es correcta, esto es una comprobación muy superficial de esta parte del universo que denominamos piedra del pavimento. La física moderna es el resultado del esfuerzo coordinado, sostenido durante más de tres siglos, para comprender aquellas actividades de la naturaleza por cuya razón ocurren las transiciones de la percepción sensorial.

Dos conclusiones resultan ahora perfectamente claras. La primera es que la percepción sensorial omite toda discriminación de actividades fundamentales dentro de la naturaleza. Consideremos, por ejemplo, la diferencia entre las piedras del pavimento, tal como las percibimos mediante la vista o si nos caemos en ellas, y sus actividades moleculares, según las describe la física. La segunda conclusión es la imposibilidad, para la ciencia, de dotar a sus fórmulas, relativas a la actividad, de significación alguna. La divergencia entre las fórmulas relativas a la naturaleza y la apariencia de ésta ha quitado a las fórmulas todo carácter explicativo. Nos ha privado también de la razón para creer que el pasado da fundamento alguno para la previsión de lo porvenir. En realidad, la ciencia, por lo que hace a su aspiración de bastarse a sí misma, si la concebimos exclusivamente fundada [Pág.175] en la percepción sensorial, sin otra fuente de información, se halla en bancarrota.

La ciencia no halla en la naturaleza goce individual, ni designio alguno, ni actividad creadora. Sólo halla reglas de sucesión. Estas negaciones son ciertas en la ciencia natural. Son inherentes a su metodología. La razón de esta ceguera de la ciencia física se halla en el hecho de que sólo se ocupa de la mitad de la evidencia que nos proporciona la experiencia humana. Divide la túnica inconsútil, o, para formular la metáfora de manera más afortunada, examina la túnica, que es superficial, y olvida el cuerpo, que es fundamental.

La desastrosa separación del cuerpo y la mente, introducida en el pensamiento europeo por Descartes, es responsable de esta ceguera de la ciencia. En un sentido, la abstracción ha sido afortunada, puesto que ha permitido considerar primero las cosas más simples durante diez generaciones. Ahora bien: estas cosas más simples son aquellos hábitos ampliamente extendidos en la naturaleza que dominan en la extensión entera del universo, dentro de nuestra observación más remota y vaga. Ninguna de estas leyes de

la naturaleza da la menor prueba de necesidad. Son los modos de proceder que prevalecen dentro de la escala de nuestras observaciones. Me refiero al hecho de que la extensión del universo es dimensional, a que el número de las dimensiones espaciales es tres, a las leyes geométricas del espacio, a las fórmulas últimas de los acontecimientos físicos. En ninguna de estas leyes del proceder existe necesidad. Existen como condiciones reguladoras y de término medio, porque la mayoría de las realidades oscilan entre modos de interconexión que ejemplifican aquellas leyes. Es posible que vayan ganando terreno nuevos modos de expresión. No lo podríamos decir. Pero, a juzgar por todas las analogías, al cabo de un espacio suficiente de existencia, nuestras leyes [Pág.176] perderán importancia. Dominarán nuevos intereses. En el sentido en que empleamos ahora el término, nuestra época espacio-física pasará a aquel trasfondo del pasado que condiciona todas las cosas oscuramente y sin efecto palpable sobre la decisión de las relaciones ostensibles.

Estas leyes macizas, que prevalecen actualmente, son las leyes generales de la naturaleza inorgánica. Dentro de cierta escala de observación son prevalentes, sin indicación de interferencia alguna. La formación de los soles, los movimientos de los planetas, los cambios geológicos de la tierra, parecen proceder con un ímpetu de masa que excluye toda insinuación de modificaciones por otros agentes. Las percepciones de los sentidos, en que confía la ciencia, no ofrecen, en toda su extensión, ningún designio de la naturaleza.

Sin embargo, no es verdad que la observación general de la humanidad, de la cual la percepción sensorial es sólo un factor, no revele designio alguno. Ocurre exactamente lo contrario. Todas las explicaciones de las funciones sociológicas de la humanidad incluyen el "designio" como un factor esencial de toda explicación. Por ejemplo en un juicio criminal, donde la prueba es circunstancial, la demostración del motivo es uno de los factores principales en que descansa el proceso. ¿Es posible que en tal juicio mantenga la defensa la doctrina de que los propósitos no pudieron orientar los movimientos del cuerpo y que procesar al ladrón por su robo es análogo a procesar al sol porque sale? Del mismo modo, ningún hombre de estado puede conducir las relaciones internacionales sin una estimación —implícita o explícita en su conciencia— de los tipos de patriotismo predominantes en las diversas naciones y en los gobernantes de estas naciones. Es posible ver un perro perdido tratando de hallar a su amo o el camino de su casa. En realidad somos directamente conscientes de nuestros propósitos, como orientadores de nuestras acciones. Si no tenemos en cuenta [Pág.177] esta orientación, ninguna doctrina podría producir, en sentido alguno, ningún efecto. Las nociones que tenemos en la mente no producirán efecto alguno sobre las acciones corporales. Lo que ocurre hubiera ocurrido con completa indiferencia hacia el hecho de que pensamos aquellas nociones. El razonamiento científico está completamente dominado por la presuposición de que las funciones mentales no forman propiamente parte de la naturaleza. Prescinde, por consiguiente, de aquellos antecedentes mentales que la humanidad presupone habitualmente como efectivos en la orientación de las funciones cosmológicas. Este procedimiento es perfectamente justificable como método, en tanto que reconozcamos las limitaciones que lleva implícitas. Estas limitaciones son, al mismo tiempo, obvias y faltas de definición. La esperanza de la filosofía es llegar gradualmente a su definición.

Cuatro puntos quisiera poner de relieve: primero, que esta división precisa entre el espíritu y la naturaleza no tiene base en nuestra observación fundamental. Nos hallamos viviendo en la naturaleza. Segundo: concluyo que sería preciso concebir las operaciones espirituales entre los factores que contribuyen a la constitución de la naturaleza. Tercero: que debemos rechazar la noción de ruedas inútiles en el proceso de la

naturaleza. Todo factor que emerge representa una diferencia y esta diferencia sólo puede ser expresada mediante el carácter individual de este factor. Cuarto: que nuestra tarea es, ahora, definir los hechos naturales de tal modo que sea posible comprender cómo los acaecimientos actúan para condicionar el curso ulterior de la naturaleza. Podemos establecer una división aproximada de **seis tipos de acaecimientos** en la naturaleza. El primer tipo es la existencia humana, cuerpo y mente. El segundo tipo incluye todas las variedades de la vida animal: insectos, vertebrados y otros géneros; todos los tipos de vida animal fuera de [Pág.178] la humana. El tercer tipo incluye la vida vegetal. El cuarto consiste en las simples células vivientes. El quinto, en todos los agregados inorgánicos, en una escala comparable con el tamaño de los cuerpos animales o mayores. El sexto se halla compuesto por los acaecimientos en escala infinitesimal, revelados por el minucioso análisis de la física moderna.

Ahora bien: **todas estas funciones de la naturaleza se influyen y se requieren entre sí y conducen de la una a la otra.** Con toda intención hemos ofrecido una lista aproximada, sin ninguna pretensión científica. Las clasificaciones científicas precisas son esenciales para el método científico, Pero son peligrosas para la filosofía. Estas clasificaciones ocultan la verdad de que **entre los diferentes modos de la existencia natural no hay cortes bruscos.** Existe la vida animal, con su dirección central de una sociedad de células; la vida vegetal con su república organizada de células; la vida celular con su república organizada de moléculas; la sociedad inorgánica de moléculas, en gran escala, con su aceptación pasiva de las necesidades derivadas de las relaciones espaciales; la actividad intramolecular que ha perdido toda traza de la pasividad de la naturaleza inorgánica de gran escala. De esta consideración se derivan algunas conclusiones fundamentales. La primera es que hay diversos modos de funcionamiento producidos por diversos modos de organización. La segunda, el aspecto de continuidad entre estos diferentes modos. Hay casos limítrofes, que establecen conexiones y abren brechas. A menudo estos casos son inestables y pasan rápidamente. Pero la medida de la existencia es meramente relativa a nuestros hábitos de vida humana. Para un acaecimiento intramolecular, un segundo es un vasto período de tiempo. Una tercera conclusión es la diferencia de los aspectos de la naturaleza cuando cambiamos la **escala de la observación.** Cada escala de observación nos presenta efectos de promedio propios de dicha escala.

[Pág.179]

Otra consideración surge todavía. ¿Cómo observamos la naturaleza? ¿Y cuál es el análisis adecuado de una observación? La respuesta convencional a esta pregunta es que percibimos la naturaleza a través de los sentidos. Y en el análisis de la percepción sensorial podemos concentrarnos sobre su ejemplo más claro, es decir, el de la vista. La percepción visual es el producto final de la evolución. Pertenece a los grados más altos de la vida animal, a los vertebrados y a los tipos más avanzados de insectos. Existen innumerables seres vivientes que no nos ofrecen prueba alguna de poseer la vista. Sin embargo, muestran todos los signos de darse cuenta de su contorno de la manera propia de los seres videntes. Y en la naturaleza humana es sumamente fácil suprimir la vista cerrando los ojos o por la calamidad de la ceguera. La información que nos proporciona la vista es particularmente estéril y se limita a las regiones externas que se revelan como coloreadas. No hay una transición necesaria de los colores ni una selección necesaria de regiones ni una adaptación mutua necesaria en la presentación de los colores. La vista proporciona simplemente, en cualquier instante, el hecho pasivo de regiones diversamente coloreadas. Si tenemos memoria observamos transición de colores. Pero no hay nada intrínseco en las simples regiones coloreadas que nos proporcione indicación alguna sobre la actividad interna mediante la cual es preciso comprender el

cambio. De una experiencia surge nuestra concepción de una distribución espacial de sustancias materiales pasivas. Describimos así la naturaleza como constituida por fragmentos de materia vacía, sin valores internos, que meramente se mueven a través del espacio.

Pero existen dos acompañamientos de esta experiencia que debieron precavernos para no aceptarla en su valor aparente, como revelación directa de la naturaleza metafísica de las cosas. En primer lugar, aun en la experiencia visual [Pág.180] tenemos también conciencia de la intervención, del cuerpo.

Sabemos directamente que vemos con nuestros ojos. Este es un sentimiento vago, pero extraordinariamente importante. En segundo lugar, todo tipo de experimento crucial prueba que lo que vemos y el lugar donde lo vemos dependen enteramente del funcionamiento fisiológico de nuestro cuerpo. Todo método que nos sirva para hacer funcionar internamente nuestro cuerpo, de una determinada manera, nos proporcionará una sensación visual correspondiente. El cuerpo es absolutamente indiferente a los acaecimientos de la naturaleza que ocurren a cierta distancia de donde coloca su sensación visual.

Ahora bien: lo mismo es verdad de cualquiera otra clase de sensación, sólo que en mucho mayor medida. Toda percepción sensorial es meramente el resultado de la dependencia de nuestra experiencia en relación con las funciones corporales. Así, si deseamos comprender la relación de nuestra experiencia personal con las actividades de la naturaleza, el procedimiento adecuado es examinar la dependencia de nuestras experiencias personales en relación con nuestros cuerpos personales.

Si nos preguntamos sobre nuestras persuasiones abrumadoras relativas a nuestra relación personal entre el cuerpo y la mente, hallaremos, en primer lugar, que existe una exigencia de unidad. El individuo humano, cuerpo y mente, es un solo hecho. La demanda de unidad es un hecho fundamental, presupuesto siempre y raras veces formulado de manera explícita. Tengo experiencias y mi cuerpo es mío. En segundo lugar, el funcionamiento de nuestro cuerpo tiene una influencia mucho más amplia que la mera producción de experiencias sensoriales. Nos hallamos en un sano goce de la vida a consecuencia del funcionamiento sano de nuestros órganos internos, corazón, pulmones, intestinos, riñones, etc. Ese estado emocional surge precisamente porque no [Pág.181] existe sensación alguna directamente asociada a ellos. Aun con la vista, gozamos de nuestra visión porque no existe esfuerzo ocular. Del mismo modo, gozamos de nuestro estado general de vida porque no tenemos dolor de estómago. Insisto en el hecho de que el goce de la salud, buena o mala, es un sentimiento positivo sólo casualmente asociado con sensaciones particulares. Gozamos, por ejemplo, de la facilidad con que funcionan nuestros ojos, hasta cuando miramos una mala pintura o un edificio vulgar. El sentimiento directo de que la emoción depende del cuerpo se halla entre nuestras experiencias fundamentales. Existen emociones de diversos tipos, pero todo tipo de emoción se halla siempre modificado por el hecho de derivarse de nuestro cuerpo. A los fisiólogos toca analizar en detalle los modos de funcionamiento de nuestro cuerpo. Para la filosofía el único hecho fundamental es que la complejidad entera de la experiencia espiritual se deriva o se modifica por aquel funcionamiento. Así, nuestro sentimiento básico es este sentido de la derivación, que conduce a la reivindicación de la unidad cuerpo y mente.

Pero nuestra experiencia inmediata declara también la derivación de otra fuente y reclama igualmente una unidad fundada sobre esta fuente alternativa de derivación. Esta segunda fuente es nuestro propio estado de espíritu que precede al presente inmediato de nuestra experiencia consciente. Hace un cuarto de segundo teníamos tales ideas, gozábamos de tales emociones y hacíamos determinadas observaciones sobre los hechos

exteriores. En nuestro estado de espíritu actual continuamos el estado anterior. La palabra "continuamos" indica sólo media verdad. En un sentido es demasiado débil y en otro sentido es exagerada. Es demasiado débil porque no sólo continuamos sino que reclamamos la absoluta identidad con nuestro estado anterior. Es nuestro mismo yo, idéntico, en aquel estado de [Pág.182] espíritu, el que constituye naturalmente la base de nuestra experiencia presente un cuarto de segundo más tarde. En otro sentido la palabra "continuar" exagera. Puesto que no continuamos exactamente en nuestro estado de experiencia anterior. Nuevos elementos han intervenido. Todos estos elementos proceden de nuestro funcionamiento corporal. Fundimos estos nuevos elementos con el material básico de experiencia procedente de nuestro estado de espíritu de hace un cuarto de segundo. Así, como hemos convenido ya, reivindicamos una identificación con nuestro cuerpo. Así, nuestra experiencia actual revela su propia naturaleza mediante dos fuentes de derivación: el cuerpo y el funcionamiento experiencial anterior. Existe también una exigencia de identificación con cada una de estas fuentes. El cuerpo es mío y mi experiencia anterior es mía. Es más, existe sólo un yo que reclama el cuerpo y el curso de la experiencia. A mi parecer, tenemos aquí la persuasión fundamental, básica, sobre la cual cimentamos la práctica entera de nuestra existencia. En tanto que existimos, el cuerpo y el alma son elementos ineludibles de nuestro ser, cada uno con la plena realidad de nuestro yo inmediato. Pero ni el cuerpo ni el alma poseen la precisa definición que a primera vista les atribuimos. Nuestro conocimiento del cuerpo lo sitúa como una compleja unidad de acaecimientos dentro del amplio campo de la naturaleza. Pero su separación del resto de la naturaleza es vaga en extremo. El cuerpo consiste en el funcionamiento coordinado de billones de moléculas. Pertenece a la esencia estructural del cuerpo el hecho de que, de mil maneras diversas, se halla siempre perdiendo y ganando moléculas. Si consideramos la cuestión con precisión microscópica, no hallamos un límite definido para determinar dónde comienza el cuerpo y dónde termina la naturaleza exterior. Es más, el cuerpo puede perder miembros enteros y seguimos declarando la identidad con el [Pág.183] mismo cuerpo. Las funciones vitales de las células de un miembro amputado decaen gradualmente. Y el miembro sobrevive separado del cuerpo durante un tiempo inmenso comparado con los períodos vibratorios internos de sus moléculas. Además, aparte de semejantes catástrofes el cuerpo necesita del contorno para existir. Del mismo modo que existe una unidad del cuerpo y el alma en una persona, existe una unidad del cuerpo con su contorno.

Pero al concebir nuestra identidad personal solemos poner el acento más en el alma que en el cuerpo. El individuo es esta corriente coordinada de experiencias personales que constituye el hilo de mi vida o el hilo de la vida del prójimo. Es esta autorrealización sucesiva en la cual cada ocasión tiene su memoria directa del pasado y su anticipación del futuro. La exigencia de la propia identidad perdurable es nuestra autoafirmación de identidad personal.

Pero si examinamos esta noción del alma, se revela como aún más vaga que nuestra definición del cuerpo. En primer lugar, la continuidad del alma —en lo que concierne a la conciencia— se halla constreñida a dar saltos en el tiempo. Dormimos o nos hallamos aturcidos. Sin embargo, la misma persona es la que recobra la conciencia. Confiamos en nuestra memoria y fundamos nuestra confianza en la continuidad del funcionamiento de la naturaleza y, más especialmente, en la continuidad de nuestro cuerpo. Así, la naturaleza, en general, y el cuerpo, en particular, nos proporcionan la materia para la permanencia personal del alma. Existe, además, una curiosa variación en la vivacidad de los momentos sucesivos de la existencia del alma. Vivimos en plena tensión, con una penetrante observación de acaecimientos exteriores; luego decae y muere la atención

exterior y nos perdemos en la meditación; la meditación se debilita gradualmente ante la observación vivaz: dormitamos, soñamos, dormimos en una suspensión total [Pág.184] de **la corriente de la conciencia**. Estas funciones del alma son diversas, variables y discontinuas. La exigencia de la unidad del alma es análoga a la exigencia de la unidad del cuerpo y a la de la unidad del cuerpo y el alma y a la de la comunidad del cuerpo con la naturaleza exterior. Tarea de la especulación filosófica es concebir el acaecer del universo de tal modo que haga inteligible el punto de vista de la ciencia física y combine este punto de vista con estas persuasiones directas que representan los hechos básicos sobre los cuales es preciso construir la epistemología. La debilidad de la epistemología de los siglos XVIII y XIX consiste en que se fundaba puramente en la estrecha formulación de las percepciones sensoriales. Y entre los diversos modos de sensación la experiencia visual se destacaba como el ejemplo típico. Resultado de ello fue la exclusión de todos los factores realmente fundamentales que constituyen la experiencia.

En aquella epistemología nos hallamos lejos de los datos complejos que la especulación filosófica debe tener en cuenta para llegar a un sistema que haga comprensible el todo.

Consideremos los tipos de comunidad del cuerpo y el alma, del cuerpo y la naturaleza, del alma y la naturaleza o los momentos sucesivos de la existencia corporal o de la existencia anímica. Estas interconexiones fundamentales tienen una característica sumamente importante. Veamos cuál es la función del mundo exterior en la corriente de la experiencia que constituye el alma. El mundo, así experimentado, es el hecho básico de aquellas experiencias. Todas las emociones y propósitos y goces, propios de la existencia individual del alma, no son otra cosa que las reacciones del alma a ese mundo, así experimentado, que se halla en la base de nuestra experiencia de la existencia del alma.

Así, en algún sentido, el mundo experimentado es un factor complejo en la composición de múltiples factores que [Pág.185] **constituyen la esencia del alma**. Podemos formular esto brevemente diciendo que, **en algún sentido, el mundo está en el alma**.

Pero una doctrina antitética contrapesa esta primera verdad. Nuestra experiencia del mundo incluye la exhibición del alma misma como uno de los componentes del mundo. Se da un aspecto dual en la relación de una ocasión de experiencia, como un correlato, y el mundo experimentado, como otro correlato. En un sentido el mundo se halla incluido en la ocasión de la experiencia y en otro sentido la ocasión está incluida en el mundo. Por ejemplo, yo estoy en la habitación y la habitación es un elemento de mi experiencia preactual. Pero mi experiencia actual es lo que yo soy ahora. Pero estas relaciones antitéticas y desconcertantes se extienden a todas las conexiones que venimos discutiendo. Consideremos, por ejemplo, la identidad perdurable del alma. El alma no es otra cosa que la sucesión de los momentos de mi experiencia, desde mi nacimiento hasta el momento actual. En este instante yo soy la persona completa que incorpora todos aquellos momentos. Son míos. Igualmente verdad es que el momento inmediato de mi experiencia, en el momento actual, es sólo uno entre otros en la corriente de momentos que constituye mi alma. Por otra parte, **el mundo, para mí, no es otra cosa que la manera como las funciones de mi cuerpo lo presentan a mi experiencia**. Es preciso, por tanto, discernir el mundo en su totalidad dentro de aquellas funciones. El conocimiento del mundo no es otra cosa que un análisis de ellas. Sin embargo, por otra parte, el cuerpo es meramente una asociación de funciones dentro de **la sociedad universal del mundo**.

Tenemos que construir el mundo mediante la sociedad corporal y la sociedad universal mediante el funcionamiento general del mundo. Así, según se revela en la esencia fundamental de nuestra experiencia, la totalidad de las cosas implica una doctrina de

[Pág.186] la **mutua inmanencia**. En uno y otro sentido, esta comunidad de las realidades del mundo significa que cada acaecimiento es un factor en la naturaleza de cualquier otro factor. Después de todo, ésta es la única manera mediante la cual podemos comprender nociones habituales empleadas en la vida diaria. Consideremos nuestra noción de "causación". ¿Cómo puede un acaecimiento ser causa de otro? En primer lugar, ningún acaecimiento puede ser plena y únicamente la causa de otro acaecimiento. La totalidad del mundo anterior conspira para producir una nueva ocasión. Pero cualquiera ocasión condiciona, en una gran medida, la formación de un sucesor. ¿Cómo podemos comprender este proceso de condicionamiento?

La mera noción de transferir una cualidad es enteramente ininteligible. Supongamos que dos acaecimientos puedan, de hecho, separarse de tal manera que uno de ellos sea comprensible sin referencia al otro. La noción de causación o condicionalidad entre ellos deviene ininteligible. En esta suposición, no existe razón alguna para que la posesión de una cualidad por uno de ellos influya de alguna manera en la posesión de aquella cualidad o de otra cualidad cualquiera por el otro. Con esta doctrina la interconexión de la sucesión cualitativa del mundo se convierte en un hecho vacío del cual no es posible sacar conclusión alguna relativa al pasado, al presente y al futuro, más allá del alcance de la observación directa. Esta creencia positivista es completamente coherente, supuesto que no incluyamos en ella esperanzas para el futuro ni lamentaciones por el pasado. La ciencia entonces carece de importancia. Y el esfuerzo es disparatado puesto que no determina nada. La única doctrina inteligible de la causación se funda en la doctrina de la inmanencia. **Toda ocasión presupone el mundo anterior como algo activo por su propia naturaleza**. Ésta es la razón por la cual los acaecimientos tienen un estado determinado en [Pág.187] su **relación recíproca**. Es también la razón por la cual las energías cualitativas del pasado se combinan en módulos de energías cualitativas en cada ocasión presente. Tal es la doctrina de la causación. De ahí que pertenezca a la esencia de cada ocasión hallarse donde se halla. De ahí la transferencia del carácter de una ocasión a otra. De ahí la relativa estabilidad de las leyes de la naturaleza, unas para un contorno más amplio, otras para uno más estrecho. Ésta es la razón por la cual —como hemos observado ya— hallamos en nuestra aprehensión directa del mundo que nos rodea este curioso hábito de pedir una doble unidad en los datos observados. **Estamos en el mundo y el mundo está en nosotros**. Nuestra ocasión inmediata se halla en la sociedad de ocasiones que forman el alma y nuestra alma se halla en nuestra ocasión actual. El cuerpo es nuestro y nosotros nos hallamos en actividad dentro de nuestro cuerpo. Este hecho de observación, vago pero imperativo, es el fundamento de la conexión del mundo y de la transmisión de sus tipos de orden.

En este examen de los datos de la observación, en el cual debe fundarse nuestra cosmología filosófica, hemos puesto en conexión las conclusiones de la ciencia física y aquellas persuasiones habituales que dominan el funcionamiento sociológico de la humanidad. Estas persuasiones guían también el humanismo de la literatura, el arte y la religión. La mera existencia no ha entrado jamás en la conciencia del hombre, excepto como termino remoto de una abstracción del pensamiento. El "Cogito, ergo sum" cartesiano se traduce erróneamente por: "Pienso, luego soy". **No somos jamás conscientes de nuestro mero pensamiento ni de nuestra mera existencia**. Me hallo esencialmente a mí mismo como una unidad de emociones, goces, esperanzas, miedos, lamentaciones, valoraciones de alternativas, decisiones, y todos ellos son reacciones subjetivas ante el contorno [Pág.188] que actúa sobre mi naturaleza. Mi unidad —el "soy" de Descartes— es mi proceso de estructuración de este material amorfo en una estructura consistente de sentimientos. El goce individual es lo que soy en mi función de

actividad natural, en tanto que doy forma a las actividades de mi contorno en una nueva creación que no es otra cosa que yo mismo en este momento; y siendo yo mismo, es, al mismo tiempo, una continuación del mundo, anterior. Si pongo el acento en la función del contorno, este proceso es la causación. Si lo pongo en la función de mi estructura inmediata, de goce activo, este proceso es de auto-creación. Si lo pongo en la función de la anticipación conceptual del futuro, cuya existencia es una necesidad de la naturaleza del presente, este proceso es el designio de algún ideal en el futuro. Sin embargo, este designio no se halla más allá del proceso actual. El designio hacia el futuro es un goce en el presente, que condiciona, así, de modo efectivo, las condiciones de la inmediata auto-creación de la nueva criatura.

Volvamos ahora a la última cuestión formulada al terminar la última conferencia. La ciencia física ha reducido la naturaleza a la actividad y ha descubierto fórmulas matemáticas abstractas ilustradas en estas actividades de la naturaleza. Pero el problema fundamental queda pendiente. ¿Cómo añadir un contenido a la noción de actividad vacía? A esta pregunta sólo puede responderse mediante la fusión de la vida con la naturaleza.

Hemos de distinguir, en primer lugar, la vida y la mentalidad. La mentalidad envuelve una experiencia conceptual y es sólo un ingrediente variable de la vida. La clase de función denominada aquí "experiencia conceptual" es el mantenimiento de posibilidades de realización ideal, abstracción hecha de toda simple realización física. El ejemplo más obvio de experiencia conceptual es el mantenimiento [Pág.189] de alternativas. La vida se halla debajo de este grado de espiritualidad. La vida es el goce de la emoción, derivado del pasado y dirigido al futuro. Es el goce de la emoción que fue antes, que es ahora y que será después. Este carácter vectorial pertenece a la esencia de aquel mantenimiento.

La emoción trasciende el presente de dos modos. Surge de y se proyecta hacia. Se recibe, se goza y se traspasa de momento a momento. Toda ocasión es una actividad de interés, de "concern", en el sentido cuáquero del término. Es la conjunción de la inmanencia y la trascendencia. La ocasión se interesa, en cuanto al sentimiento y al designio, por las cosas que, en su propia esencia, se hallan más allá de ella; aunque estas cosas en sus funciones presentes sean factores en el interés de la ocasión. Así, toda ocasión, aunque empeñada en su propia autorrealización inmediata, se halla interesada en el universo.

El proceso es siempre un proceso de modificación por razón de los innumerables caminos que se le ofrecen y por razón de las innumerables modalidades de la contextura cualitativa. La unidad de la emoción, que constituye la unidad de la ocasión actual, es una contextura organizada de cualidades que se mueve y cambia desde el pasado hacia el futuro. La actividad creadora aspira a la preservación de los componentes y de la intensidad. Las modificaciones de las estructuras, la supresión y la eliminación, obedecen a este designio.

En tanto que la mentalidad conceptual no interviene, las grandes estructuras que se extienden al contorno se realizan con las modalidades heredadas de ajuste. Aquí hallamos las estructuras de actividad estudiadas por los físicos y los químicos. En todas estas ocasiones, así estudiadas, la mentalidad está meramente latente. En el caso de la naturaleza inorgánica cualesquiera fulgores esporádicos son inoperantes en tanto que incumben a nuestras fuerzas o facultades de [Pág.190] discernimiento. Los estadios inferiores de la mentalidad eficaz, dominados por la herencia de las estructuras físicas, envuelven un designio ideal inconsciente que rige la vaga orientación del interés. Los diversos ejemplos de las formas más altas de la vida manifiestan la variedad de grados de la mentalidad eficaz. En los hábitos sociales de los animales hay pruebas de

momentos de actividad mental en el pasado, que degeneraron en hábitos físicos. Finalmente, en los mamíferos superiores y, más particularmente, en la humanidad, tenemos la clara evidencia de la mentalidad habitualmente eficaz. En nuestra propia experiencia, nuestro conocimiento, conscientemente mantenido y sistematizado, no puede significar otra cosa que aquella mentalidad, directamente observada.

Las cualidades mantenidas como objetos en la actividad conceptual son de la naturaleza de los agentes catalíticos, en el sentido en que usa esta frase la química. Modifican el proceso estético que constituye la ocasión misma sobre las múltiples corrientes de sentimiento recibidas del pasado. No es necesario suponer que la conceptualización introduce fuentes adicionales de energía medible. Puede hacerlo; porque la doctrina de la conservación de la energía no se funda en mediciones exhaustivas. Pero **es preciso concebir primariamente la operación del espíritu como desviación del flujo de la energía.**

En estas conferencias no he entrado en la cosmología metafísica sistemática. Su objeto ha sido indicar aquellos elementos de nuestra experiencia mediante los cuales sería preciso construir aquella cosmología. La noción clave, de la cual debería partir, es la de que **la actividad energética considerada en la física es la intensidad emocional mantenida en la vida.**

La filosofía comienza en el maravillarse. Y, al final, cuando el pensamiento filosófico ha dado lo mejor, la admiración [Pág.191] persiste. Hemos añadido, sin embargo, alguna comprensión de la inmensidad de las cosas y alguna purificación de la emoción mediante la comprensión. Sin embargo, existe un peligro en tales reflexiones. Un bien inmediato tiende a pensarse en la forma degenerada de un goce pasivo. **La existencia es actividad que se funde constantemente en el futuro.** El fin de la comprensión filosófica es penetrar la ceguera de la actividad respecto a sus funciones trascendentes.

[Pág.192]

IV EPÍLOGO

193

LECCIÓN NOVENA: (1935) EL FIN DE LA FILOSOFÍA.